



SCHOPENHAUER
Y SU SISTEMA DE LA
VOLUNTAD Y COMO
REPRESENTACION

3

B3138

.S6

v. 3

1818



1020024796



UANIL



FONDO
RICARDO COVARRUBIAS



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA É HISTORIA

EL MUNDO

COMO VOLUNTAD

Y

COMO REPRESENTACION

POR

ARTURO SCHOPENHAUER

VOLUMEN III Y ÚLTIMO

100386

MADRID
ESPAÑA MODERNA
Calle de Fomento núm. 7.

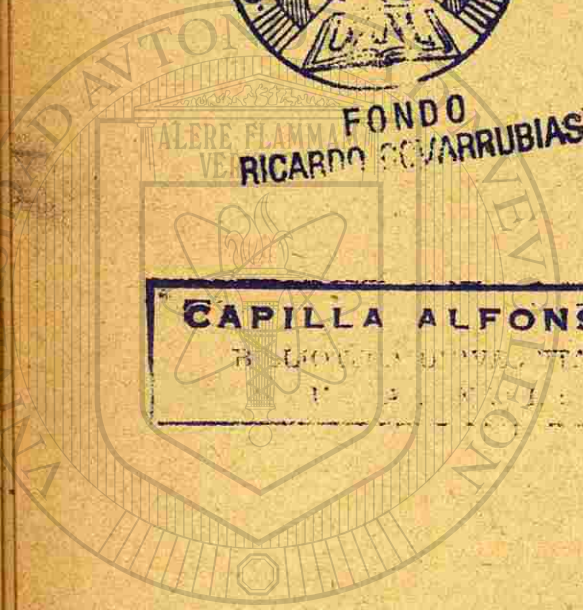
36909



DIRECCION GENERAL DE BIBLIOTECAS



121
S.
B3138
56
v.3
1818



FONDO
RICARDO GOVARRUBIAS

CAPILLA ALFONSINA
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

ES PROPIEDAD

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
FONDO RICARDO GOVARRUBIAS

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y COMO REPRESENTACIÓN

COMPLEMENTO DEL LIBRO TERCERO

CAPITULO XXIX (1)

DEL CONOCIMIENTO DE LAS IDEAS

La inteligencia, á la cual hemos considerado hasta ahora en su estado natural y primitivo de instrumento al servicio de la voluntad, se nos presenta en este tercer libro emancipada de dicha servidumbre, si bien debo advertir inmediatamente que no se trata de una emancipación definitiva, sino muy corta y excepcional; de una liberación que puede decirse que es solo momentánea. Como esta materia quedó suficientemente explicada en el primer volumen, solo añadiré aquí algunas consideraciones complementarias poco numerosas.

Como dijimos en el § 33 del primer volumen la inteligencia, en tanto que sirve á la voluntad lo cual

(1) Este capítulo se refiere á los §§ 30 á 32 del primer volumen.

es su función natural, conoce solamente las relaciones de las cosas: es á saber, primeramente sus relaciones con la voluntad á la cual dicha inteligencia pertenece, relaciones que convierten á las cosas en motivos. Después, para completar este primer conocimiento, conoce también las relaciones de las cosas entre sí. Esta última clase de conocimiento solo adquiere importancia y extensión en la inteligencia humana. En la de los animales, aun tratándose de aquellos que la posean bastante desarrollada, este segundo conocimiento queda confinado dentro de límites muy estrechos.

Es evidente que, la comprensión de las relaciones recíprocas que median entre las cosas, solo sirve á la voluntad *mediatamente*. Es pues, la transición al conocimiento puramente objetivo, independiente de la voluntad; aquélla es el conocimiento científico, este el conocimiento artístico. En efecto, cuando descubrimos las numerosas y diversas relaciones de un mismo objeto, su esencia propia se destaca con creciente claridad y acaba por mostrarse como compuesta enteramente de relaciones, si bien permanece siempre diferente de ellas. En esta forma de concepción, la subordinación de la inteligencia á la voluntad, se hace cada vez más indirecta y más débil. La inteligencia tiene bastante fuerza para sobreponerse y para descuidar por completo sus relaciones con la voluntad, no abarcando más que aquello que al través de todas las relaciones se manifiesta, es saber: la esencia puramente objetiva del fenómeno.

Entonces, al mismo tiempo que se emancipa (la inteligencia) de la voluntad, se aparta de la concepción de las meras relaciones y por consiguiente de la del objeto como objeto individual. Entonces vuela libremente desligada de toda volición. En el objeto individual no

ve más que aquello que es *esencial* al mismo ó sea la *especie*; su objeto actual son las ideas, en la acepción que doy, de acuerdo con Platón, á esta palabra de que se ha abusado tanto; son las formas eternas, inmutables, independientes de la existencia temporal de los individuos; son las *species rerum* que forman el elemento puramente objetivo de los fenómenos.

Una idea, de este modo concebida, no es todavía la esencia misma de la cosa en sí, puesto que ha nacido del conocimiento de meras relaciones, pero como resultante de la suma de todas las relaciones, constituye el carácter propio del objeto; es la expresión completa del ser percibido como objeto, —percibido no en relación con una voluntad individual, sino tal como él mismo se manifiesta y tal como determina el conjunto de sus relaciones, que eran lo único que hasta entonces conocíamos.—La idea es la raíz común de todas esas relaciones, por consiguiente, ella es el *fenómeno* completo y perfecto, ó como dije en el primer volumen, la objetividad adecuada de la voluntad en aquel grado de su manifestación. La forma y el color, que son elementos inmediatos en la percepción intuitiva de la idea, en el fondo no le pertenecen. No son más que el intermedio por virtud del cual se manifiesta, pues en rigor el espacio es tan ajeno á la idea como el tiempo. El neoplatónico Olimpiodoro dijo ya en su comentario sobre el *Alcibiades* de Platón que la idea, en sí, no siendo extensa, comunica la forma á la materia, más empieza por tomar á esta la extensión.

Repito, pues, que las ideas no manifiestan el ser en sí de las cosas, sino solamente su carácter objetivo que pertenece todavía al fenómeno y este mismo carácter no le comprenderíamos, si no conociésemos por otra vía la esencia de las cosas, (de una manera confusa é

intuitiva, al menos. Las ideas y en general el conocimiento puramente *objetivo* no pueden llevarnos á penetrar en esa esencia, que permanecería sumida para nosotros en eterno misterio, si no pudiésemos tener acceso á ella por otro camino diferente. Pero como el sujeto que conoce, es al mismo tiempo individuo, y forma parte de la naturaleza, esto es lo que le abre una senda en su propia conciencia individual, para penetrar hacia lo interior de la naturaleza y así es, como ella se le manifiesta más directamente, en forma de voluntad.

Lo que considerado como *pura* imagen objetiva, como pura forma ajena al tiempo y á todas las relaciones, constituye la idea platónica, considerado empíricamente y en el tiempo constituye la *especie* ó *género*: esto es pues, el correlativo empírico de la idea. Solo la idea es propiamente eterna, pero la especie tiene una duración infinita, aunque su fenómeno pueda extinguirse en algún planeta. Sus nombres mismos se derivan el uno del otro: *εἶδος*, *ειδος* (*species*, especie). La idea es especie (*species*), pero no es género (*genus*), pues las especies están establecidas por la naturaleza y los géneros son obra del hombre, es decir que no son más que puros conceptos. Existen especies naturales (*species naturales*) pero no hay más que géneros lógicos (*genera logica*). Para los productos artificiales no existen ideas, sino únicamente conceptos, *genera logica*, cuyas subdivisiones son *species logicas*. A lo que he dicho sobre este particular en el primer volumen, debo añadir que, los platónicos, según Aristóteles, no admitían que hubiese ideas de los productos artificiales. Por otra parte, la teoría de las ideas viene de Pitágoras, si hemos de creer lo que cuenta Plutarco en el libro *De placitis philosophorum*.

El individuo tiene su raíz en la especie, y el tiempo la suya en la eternidad, y así como el individuo es individuo en cuanto que lleva en sí los caracteres esenciales de la especie, no hay duración en el tiempo que no exista también en la eternidad. En el libro siguiente, he consagrado un capítulo especial á la vida de la especie.

En el § 49 del primer volumen, hice notar suficientemente la diferencia entre la idea y el concepto. En cuanto á su semejanza consiste en lo que sigue. La unidad primitiva y esencial de la idea está dividida y diseminada en la pluralidad de las cosas individuales, para el individuo que conoce, en virtud de su percepción sensible y cerebral. Después restablece él esta unidad por medio de la reflexión y del raciocinio, pero solamente en abstracto como *concepto*, como *universal*. Este concepto, que iguala á la idea en comprensión, ha revestido una forma diferente que le priva de la posibilidad de ser objeto de la intuición, así como de la de ser perfectamente determinado. En tal sentido y no en otro es como, empleando el lenguaje escolástico, se podría designar á las ideas como *universalia ante rem* y á las nociones abstractas como *universalia post rem*. Entre ambas se hallan las cosas individuales, de que el animal tiene también conocimiento, como nosotros.

Estoy convencido de que, el realismo de los escolásticos, nació de que confundieron las ideas platónicas, á las cuales se puede atribuir una existencia objetiva y real, puesto que son al mismo tiempo especies, con los meros conceptos, á los cuáles los realistas quisieron atribuir de igual modo semejante existencia. Esto fué lo que provocó la oposición triunfante de los nominalistas.

CAPITULO XXX (1)

DEL SUJETO PURO DEL CONOCIMIENTO

Para apoderarnos de una idea, para que llegue á nuestra conciencia, es preciso que se produzca en nosotros un cambio que puede considerarse como un acto de renuncia á nosotros mismos, puesto que consiste en que el conocimiento se aparte enteramente, por un instante, de la voluntad; en que pierda de vista totalmente el precioso depósito que le esta confiado y considere las cosas como si fueran tales que no pudiesen interesar nunca á nuestro querer. Sólo así se trueca el conocimiento en puro espejo que refleja la naturaleza objetiva de las cosas. Toda obra de arte verdadera tiene por origen y por base un conocimiento de esta índole. La modificación que requiere en el sujeto, por lo mismo que consiste en la eliminación del querer, no puede partir de la voluntad; no es un acto voluntario, es decir que no depende de nosotros el producirlo cuando nos plazca. Nace de una preponderancia momentánea de la inteligencia sobre la volición, ó desde el punto de vista fisiológico, de una fuerte excitación de la actividad de intuición del cerebro sin excitación alguna de las inclinaciones propias ó de las pasiones.

(1) Este capítulo se refiere á los §§ 33 y 34 del primer volumen.

Para darnos cuenta más facilmente de ello, debemos recordar que, nuestra conciencia tiene dos caras; es por una parte *conciencia de sí* ó sea de la voluntad y por otra parte, *conciencia de las demás cosas*, constituyendo bajo tal concepto la conciencia intuitiva del mundo exterior, la percepción de los objetos.

A medida que uno de estos dos aspectos de la conciencia se acentúa, el otro disminuye. Por lo tanto, la conciencia de las demás cosas ó sea la conciencia intuitiva, será tanto más perfecta, es decir tanto más objetiva, cuánto más débil sea la conciencia de sí. Se produce en esto un verdadero antagonismo. Cuanta más conciencia tenemos del objeto, menos la tenemos del sujeto y á la inversa, cuanto más lugar ocupa éste en nuestra conciencia, más débil é imperfecta es nuestra intuición del mundo exterior.

El estado exigido para una objetividad pura de la intuición, se halla sujeto, por una parte, á condiciones permanentes que consisten en la perfección del cerebro, y, en general, en todo aquello que en su constitución fisiológica favorece á la actividad; y por otra parte, á condiciones pasajeras que consisten en todo lo que estimula la tensión y la impresionabilidad del sistema nervioso cerebral, sin poner en movimiento pasión alguna. Pero no se crea que me refiero á los licores alcohólicos ó al opio, sino, por ejemplo, á una noche de sueño tranquilo, á un baño frío, á todo lo que calmando la circulación y el fuego de las pasiones, da á la actividad cerebral un aumento adquirido sin esfuerzo.

Estos medios naturales de estimular el trabajo de los nervios cerebrales obran tanto más eficazmente cuanto mejor desarrollado y más enérgico sea el cerebro y por medio de su concurso es como el objeto se des-

prende cada vez más del sujeto, produciéndose al cabo ese estado de pura objetividad en la intuición, que elimina por sí mismo la voluntad de la conciencia y que nos permite ver las cosas con una claridad y una precisión más intensas. Parece entonces que no conocemos más que el mundo exterior, sin sentimiento alguno de nosotros mismos, como si toda nuestra conciencia no fuese más que el intermediario por el cual el objeto de la intuición pasa al mundo de la representación.

El conocimiento puro y emancipado de la voluntad se produce, pues, cuando la conciencia de las cosas exteriores que nos rodean se eleva á una tal potencia, que la de la personalidad propia desaparece. Sólo concebimos el mundo de una manera puramente objetiva cuando nos olvidamos de que formamos parte de él nosotros mismos. Las cosas se nos presentan más bellas, á medida que la conciencia de lo exterior crece y la conciencia individual se va desvaneciendo. Como todo dolor se deriva de la voluntad, que es el propio *yo*, siguese de ahí que, cuando este aspecto de la conciencia se eclipsa, toda posibilidad de dolor desaparece, lo cual hace que el estado de intuición puramente objetiva, sea un estado de felicidad perfecta. Como demostré en otro lugar, este estado es uno de los dos elementos del goce estético. Por el contrario, desde el momento en que la conciencia del *yo*, ó sea la subjetividad, ó en otros términos, la voluntad, recobra su predominio, se produce en nosotros un grado correspondiente de malestar ó de agitación; el malestar proviene de que recobramos el sentimiento de nuestra corporeidad (es decir, del organismo, que en sí es la voluntad); la agitación, de que la voluntad por mediación de la inteligencia, llena nuevamente nuestra conciencia de deseos, emociones, pasiones y cuidados.

La voluntad, siempre y dondequiera que se halle, como principio de la subjetividad, es lo opuesto á la inteligencia, su antagonista. La concentración más intensa de subjetividad tiene lugar en la *acción voluntaria*, propiamente dicha, que nos da la conciencia más precisa de nuestro *yo*. Todas las demás excitaciones de la voluntad no son más que preparaciones para el acto. Este es á la subjetividad, lo que el brotar de la chispa es al aparato eléctrico. Toda sensación de nuestro cuerpo es ya de suyo una excitación de la voluntad, y más frecuentemente de la *voluntas* que de la *voluntas*. Su excitación por la vía intelectual es lo que produce los motivos; en este caso, es la misma objetividad quien despierta y pone en acción á la subjetividad. Este efecto se produce siempre que algún objeto es *percibido* por nosotros de una manera que no sea puramente objetiva y desinteresada, sino que despierte directa ó indirectamente el deseo ó la repugnancia, aun cuando solo sea por alguna reminiscencia, pues desde ese instante tal objeto obra como motivo en la más amplia acepción de la palabra.

Debo advertir que el pensamiento abstracto y la lectura, ligados ambos á las palabras, pertenecen también en un sentido más amplio, á la conciencia de las demás cosas, á la ocupación objetiva de la inteligencia, pero sólo indirectamente, es decir, por mediación de las nociones abstractas; mas estas son un producto artificial de la razón y, por consiguiente, una creación artificial. Además, toda ocupación abstracta del espíritu es guiada por la voluntad, que le da la dirección que conviene á sus intenciones y que concentra la atención en aquel sentido. Por eso la abstracción va siempre acompañada de algún esfuerzo y el esfuerzo supone actividad de la voluntad. Esta especie de tra-

bajo intelectual no reviste, pues, aquella perfecta objetividad de conciencia, que es condición de la concepción estética, es decir, del conocimiento de las ideas.

Como consecuencia de lo anterior, vemos que la objetividad perfecta de la contemplación, que nos hace capaces de conocer al objeto, no como objeto individual, sino como idea de su especie, tiene por condición que el sujeto que conoce no tenga conciencia de sí mismo en aquel instante, sino sólo de los objetos contemplados y que su conciencia individual esté entonces reducida á ser portadora de la existencia objetiva de las cosas. Lo que hace que esta condición sea tan difícil y rara, es que en tal estado, el accidente (la inteligencia), domina y suprime, aunque sea solo por breves instantes á la substancia (la voluntad). En esto consiste también la analogía, ó mejor dicho, el parentesco entre dicho estado y el de la negación de la voluntad expuesto al final del libro siguiente. En efecto, aunque el conocimiento, como dije en el libro anterior, proceda de la voluntad y descansa sobre su fenómeno, ó sea sobre el organismo, no por eso deja de ser perturbado por la misma voluntad, como la llama es oscurecida por la materia en ignición y por el humo. A esto se debe el que no podamos concebir la naturaleza puramente objetiva de las cosas, su idea, más que cuando no ponemos ningún interés en esas mismas cosas, porque están fuera de toda relación con nuestra voluntad. Por la misma razón, descubrimos más fácilmente la idea de los seres en una obra de arte que en la realidad. Lo que vemos en un cuadro ó en una poesía, está fuera de toda relación posible con la voluntad, pues aquello no existe por sí mismo más que para el conocimiento y á él se dirige directamente.

Por el contrario, para apoderarse de la idea mediante la contemplación de la realidad, se necesita hacer abstracción de nuestra voluntad, elevarse por encima de nuestro interés particular, lo cual exige un resorte poderoso: la inteligencia. Esta energía solo es dada, en su supremo grado y en su mayor duración, al genio, que consiste precisamente en la posesión de mayor fuerza intelectual que la que demanda el servicio de la voluntad individual. El excedente que queda sin empleo sirve para el conocimiento puro, limpio de toda voluntad.

La circunstancia de que la concepción de las ideas, que constituye el placer estético, se haga más fácil mediante las obras de arte, no depende sólo de que el arte, haciendo resaltar lo esencial y prescindiendo de lo secundario, nos presenta las cosas caracterizadas de un modo más preciso, sino también y en la misma escala de que el mutismo completo de la voluntad, necesario para la comprensión de la esencia de las cosas, está perfectamente asegurado por el hecho de que el objeto contemplado no pertenece á las cosas que pueden interesar nuestra voluntad, puesto que no es una realidad, sino una mera imagen. Esto se aplica no sólo á las artes plásticas, sino á la poesía, cuyo efecto requiere igualmente como condición precisa, una concepción desinteresada, involuntaria, y por tanto, puramente objetiva. Sólo una concepción de esta especie hace pintoresco el objeto contemplado y torna poético cualquier acontecimiento de la vida real, pues ella es lo que difunde sobre la realidad ese encanto mágico que se llama lo pintoresco, cuando se trata de objetos de la intuición sensible, y el encanto poético cuando se trata de cosas de la imaginación. Cuando canta el poeta una mañana serena, una hermosa tar-

de, una tranquila noche de luna, etc., lo que le inspira, aun á pesar suyo, es el sujeto puro del conocimiento que evoca la visión de esas bellezas de la naturaleza, ante el espectáculo de las cuales toda agitación de la voluntad se borra de la conciencia. Entonces halla el corazón ese reposo que no puede alcanzar de otro modo en la tierra.

¿No es eso lo que ha dado á estos versos:

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno.

Inter minora sidera,

una influencia tan bienhechora, una acción casi mágica?

Cuando se trata de objetos nuevos y desconocidos es más fácil su concepción desinteresada y objetiva y esto explica por qué un extranjero ó un forastero encuentra pintorescos ó poéticos, objetos que no producen esta impresión sobre los indígenas; así, por ejemplo el aspecto de una ciudad deja al viajero que pasa por ella una impresión singularmente agradable que no despierta en modo alguno entre sus habitantes, lo cual depende de que el extranjero colocado fuera de toda relación con la ciudad y sus moradores, la ve desde el punto de vista puramente objetivo. En esto consiste gran parte del encanto de los viajes. Por la misma razón, se procura, á veces, aumentar el efecto de las composiciones narrativas ó dramáticas, transportando la escena á tiempos ó países remotos; los alemanes colocan el lugar de la acción en España ó en Italia; los italianos en Alemania, en Polonia ó en Holanda.

Si la concepción intuitiva, enteramente objetiva y desprendida de toda voluntad, es la condición del placer estético, con mayor motivo será necesaria para la

creación de obras estéticas. Todo hermoso cuadro, toda poesía verdadera, llevan el sello de esta disposición del ánimo, pues sólo aquello que tiene su fuente en la contemplación objetiva ó que es directamente provocado por ella, encierra el germen viviente de donde pueden surgir obras verdaderas y originales, no sólo de las artes plásticas, sino también de poesía y hasta de filosofía. El *punctum saliens* de una obra bella, de un pensamiento grande ó profundo, es una intuición objetiva. Esta exige como condición absoluta el silencio completo de la voluntad, durante el cual el hombre no es más que sujeto puro del conocimiento. La predisposición á que este estado se produzca es lo que constituye el genio.

Al mismo tiempo que la voluntad desaparece de la conciencia, la individualidad misma se borra, y con ella sus tristezas y miserias. Por eso describí lo que queda entonces, ó sea el sujeto puro del conocimiento, como el ojo inmortal del mundo, que está aunque con diversos grados de lucidez y actividad en toda criatura viviente. A este ojo inmortal no le alcanzan el nacimiento y la muerte de los seres; siempre único, idéntico, es el portador del mundo de las ideas eternas, es decir de la objetividad adecuada de la voluntad, mientras el sujeto individual al cual perturba en su conocimiento esa individualidad suya, nacida de la voluntad, no conoce más que las cosas individuales y es pasajero como ellas.

En este sentido es como se puede atribuir á cada hombre dos existencias. Como voluntad y, por consiguiente, como individuo, es uno y nada más que uno, que basta para darse á sí mismo más trabajo y más dolor del que puede soportar. Como observador puramente objetivo, es el puro sujeto del conocimiento, en la

conciencia del cual existe el mundo objetivo y en tal concepto es *todas las cosas* en cuanto las percibe, sin la que existencia de ellas en su conciencia sea para él una carga ni un tormento. Esta es, en efecto, su propia existencia puesto que toda la existencia está en su representación, pero aquí se halla desprendida de toda voluntad. Encambio, su existencia, en cuanto voluntad, no está entonces en él. Y es un estado de felicidad aquel en que *es todas las cosas* y un estado de dolor aquel otro, en que es solamente *individuo*.

Toda escena de la vida real, todo hombre, todo acontecimiento concebido objetivamente y reproducido por medio de la palabra ó por medio del pincel nos parece interesante, encantador, envidiable, pero cuando nos vemos mezclados en ello, cuando la cosa es real, pensamos con frecuencia que ni el diablo podría aguantarlo. Goethe ha dicho:

Gustamos en un cuadro,
lo que en la vida nos enoja.

En mi juventud hubo un momento en que me esforzaba constantemente en colocarme en un punto de vista separado de mí mismo, para verme y describirme á mí mismo y á mis actos. Probablemente sería para ver de que me parecieran soportables.

Como las consideraciones que ahora vengo exponiendo no han sido discutidas jamás anteriormente, debo añadir algunos esclarecimientos psicológicos.

Cuando contemplamos directamente el mundo y la vida, no vemos de ordinario las cosas más que en sus relaciones, y, por consiguiente, no las vemos desde el punto de vista de su naturaleza y su existencia absolutas, sino desde un punto de vista relativo. Miramos, por ejemplo, una casa, un buque, una máquina, pensando

en su empleo y en su utilidad; miramos á los hombres y pensamos primero en sus relaciones con nosotros, si las hay, y luego en las relaciones que median entre ellos ya sea en cuanto á sus actos ó su conducta del momento, ó ya en lo concerniente á su categoría, oficio, capacidad, etc. Podemos proseguir la investigación de estas relaciones más ó menos lejos, hasta los más remotos eslabones de su encadenamiento; la investigación ganará cada vez más en precisión y en extensión pero continuará siendo la misma en especie y calidad: se tratará siempre de la consideración de las cosas en sus relaciones ó mediante sus relaciones, ó sea en virtud del principio de razón.

Esta índole de consideraciones es la que ocupa por regla general y con mayor frecuencia, á cada uno de los hombres y hasta creo que la mayoría de éstos es incapaz de consagrarse á otras. Mas, si por excepción se opera en nosotros un aumento momentáneo en la intensidad de nuestra intuición intelectual, en seguida vemos las cosas con otros ojos. No las contemplamos ya desde el punto de vista de sus relaciones, sino según son en sí mismas y al mismo tiempo que su existencia relativa concebimos también su existencia *absoluta*. Cada objeto individual representa entonces su especie y lo que nosotros percibimos es lo que hay de general en los seres.

Así llegamos á conocer las ideas de las cosas, ciencia mucho más elevada que la que sólo conoce las relaciones. Nuestra personalidad se emancipa al mismo tiempo de todas las relaciones. Nos convertimos en sujeto puro del conocimiento. Probablemente lo que produce este estado excepcional son ciertos fenómenos fisiológicos interiores, que purifican y exaltan la actividad cerebral en el grado necesario para producir de

repente esa explosión de energía. La condición exterior es que seamos completamente extraños á la escena contemplada, que permanezcamos aislados de ella sin tomar parte activa.

Para comprender bien que una concepción puramente objetiva, y, por consiguiente, exacta de las cosas, sólo es posible en cuanto las consideremos fuera de todo interés personal y en cuanto la voluntad permanezca muda, debemos recordar hasta qué punto toda emoción y toda pasión perturban y falsean el conocimiento; cómo cualquier inclinación favorable ó desfavorable basta para desnaturalizar, colorar, deformar, no sólo el juicio, sino también la percepción primera de los objetos. Recordemos con qué alegres colores, bajo qué risueño aspecto se nos presenta el mundo cuando algún suceso feliz nos tiene bien dispuestos, y, en cambio, qué sombrío y triste nos parece cuando alguna pena nos abate. Hasta un objeto inanimado, destinado á alguna operación que tememos adquiere á nuestros ojos aspecto repulsivo, v. gr., el cadalso, una prisión, el estuche de un cirujano, el coche en que se va á alejar la mujer que amamos; todo, hasta las cifras, las letras, los sellos, parece mirarnos haciendo horribles muecas y nos produce el efecto de monstruos repugnantes.

En cambio, los instrumentos que sirven para la satisfacción de nuestros deseos toman en seguida ante nuestros ojos un aspecto amable y encantador, verbi-gratia: la vieja corcobada que nos trae una carta de amor, el judío que nos suministra dinero, la escala de cuerda que va á servir para nuestra evasión. En todos estos casos de repugnancia ó de atracción manifiesta, salta á la vista que la representación está falseada por la voluntad, pero esto puede afirmarse también,

aunque en menor grado, de todo objeto que guarda alguna relación, aunque sea indirecta, con nuestra voluntad, es decir, con nuestras inclinaciones ó nuestras aversiones.

Cuando la voluntad, con todo lo que la interesa, ha abandonado la conciencia; y la inteligencia llega, por propio movimiento y no por impulso de la voluntad, á un estado de tensión suprema y actividad y sigue libremente sus propias leyes y refleja el mundo objetivo como un puro sujeto del conocimiento, entonces es cuando las cosas aparecen con sus verdaderas formas, con sus colores propios y con su real y plena significación. Una concepción de esta clase es la única que puede crear obras artísticas, cuyo valor, siempre vivo y cuyo triunfo siempre renovado, dependen precisamente de que ellas solas nos presentan lo que es puramente objetivo, lo que está en el fondo de todas las intuiciones subjetivas, y, por consiguiente, falseadas; lo que es común á todas ellas y en todas invariable; lo que se trasluce como un tema común al través de todas esas variaciones subjetivas. La naturaleza, al mostrarse á nuestros ojos, se presenta en cada cerebro bajo un aspecto diferente y cada uno no puede reproducirla sino como la ve, ya sea la reproducción por medio del pincel ó del cincel, ya por escrito ó por ademanes en la escena. Sólo la objetividad hace al artista, y no es posible conseguirla sino á condición de que la inteligencia, desprendida de su raíz que es la voluntad, vuela libremente funcionando al mismo tiempo con una energía extremada.

El adolescente, cuya intuición intelectual está en toda su actividad y en toda su frescura, contempla muchas veces la naturaleza con plena objetividad, y, por tanto, la ve en toda su belleza. Lo que turba á ve-

ces ese goce es la triste reflexión de que todas esas cosas tan hermosas, allí presentes, no tienen con él ninguna relación personal que pueda interesarle y regocijarle, pues él espera que su vida va á desenvolverse en forma de interesante novela. «Detrás de esta abrupta roca debía esperarme un grupo de amigos montados en hermosos caballos; cerca de esta cascada debería descansar sobre la hierba mi amada, ó bien debería habitar este castillo tan espléndidamente iluminado: aquella ventana rodeada de follaje sería la suya; pero este mundo tan hermoso es un desierto para mí, etc., etc.» Estas nostalgias melancólicas de los jóvenes tienen en el fondo algo de contradictorias, pues el hermoso aspecto bajo el cual la naturaleza se les presenta descansa precisamente sobre la objetividad completa, sobre el desinterés de la contemplación, que desaparecería inmediatamente con la presencia de alguna de esas relaciones con la voluntad que el mancebo echa de menos. Entonces se desvanecería todo el encanto que le proporciona tan puro goce, aunque mezclado de tristeza.

Lo mismo puede ocurrir en todas las edades y en todas las circunstancias; la belleza de un paisaje que nos encanta desaparecería si tuviese alguna relación con nuestra personalidad, pues este recuerdo se mezclaría siempre con su imagen. Nada es bello sino en tanto que no nos concierne (no hablo, naturalmente, de las pasiones amorosas, sino del placer estético). La vida jamás es bella; sólo sus imágenes lo son, reflejadas en el espejo transfigurador del arte ó de la poesía, sobre todo en la juventud, edad en que nada sabemos todavía de la existencia. Nada contribuiría tanto á calmar el entusiasmo juvenil de un mozo, como esta verdad, si se le pudiera hacer comprender.

¿Por qué la contemplación de la luna llena ejerce una acción tan benéfica, tan calmante? ¿Por qué nos deja una impresión tan elevada? Es porque la luna es objeto para la contemplación, no para la voluntad.

No deseamos las estrellas;
Gozamos de su esplendor.

(GOETHE.)

Predispone al espíritu á la elevación porque ella misma es cosa elevada, porque careciendo de relaciones con nosotros, prosigue su marcha viéndolo todo y no tomando parte en nada. Así, ante su aspecto, la voluntad, con su miseria eterna, desaparece de la conciencia quedando sólo el conocimiento puro. Puede que también contribuya á ello el sentimiento nacido de la consideración de que al contemplar la luna participamos de su vista con millones de semejantes nuestros, cuya diferencia individual se borra, y que en esta contemplación se funden en un solo ser; lo cual aumenta todavía lo sublime del espectáculo. Y hace mayor aún esta impresión el que la luna alumbra sin calentar, á lo cual, probablemente, se debe el que se la haya llamado casta, é identificado con Diana. Por efecto de esta impresión que ejerce sobre nuestro espíritu, la luna ha venido á ser insensiblemente nuestra amiga y confidente, lo que el sol no es ni será jamás, pues es para nosotros como un bienhechor de generosidad inagotable, al que no osamos mirar cara á cara.

A lo que dije en el § 38 del primer volumen sobre el placer estético que nos proporcionan la luz, el brillo y los colores, conviene añadir la observación siguiente. El goce inmediato, irreflexivo, pero muy acentuado, que nos produce la impresión de los colores, y que

aumenta con el brillo metálico y todavía más con la transparencia, por ejemplo, en los vidrios de colores; y sobre todo el efecto de las nubes reflejando la luz del sol poniente, provienen de que este es el medio más fácil, medio puramente físico é infalible, de concentrar toda nuestra atención en el conocimientos, sin excitación alguna de la voluntad, y de ponernos así en las condiciones del conocimiento puro, aunque en el caso de que se trata, esa condición la constituye, en suma, la sensación procedente de una impresión recibida en nuestra retina; pero esta sensación, exenta de dolor y de placer, así como de toda excitación directa de la voluntad, pertenece al conocimiento puro.

CAPITULO XXXI (1)

DEL GENIO

Lo que constituye propiamente el genio es el predominio de aquella facultad de conocimiento que hemos descrito en los dos capítulos anteriores, y que da origen á las verdaderas creaciones de las artes, de la poesía y hasta de la filosofía. Como este conocimiento tiene por objeto las ideas platónicas, y como éstas no pueden ser percibidas en abstracto, se infiere de ahí que el genio consiste esencialmente en la perfección y energía del conocimiento intuitivo. Por consiguiente, calificamos de obras de arte aquellas que proceden directamente de la intuición y directamente también se dirigen á ella, así las que pertenecen á las artes plásticas, como las que pertenecen á la poesía, que transmite sus intuiciones por conducto de la imaginación.

En esto se advierte la diferencia que hay entre el genio y el talento: esta última cualidad consiste más bien en una ductilidad y una penetración superiores del conocimiento discursivo, que no en el conocimiento intuitivo. El hombre de talento piensa con más rapidez y con mayor exactitud que los demás; el genio,

(1) Este capítulo se refiere al § 36 del primer volumen.

aumenta con el brillo metálico y todavía más con la transparencia, por ejemplo, en los vidrios de colores; y sobre todo el efecto de las nubes reflejando la luz del sol poniente, provienen de que este es el medio más fácil, medio puramente físico é infalible, de concentrar toda nuestra atención en el conocimientos, sin excitación alguna de la voluntad, y de ponernos así en las condiciones del conocimiento puro, aunque en el caso de que se trata, esa condición la constituye, en suma, la sensación procedente de una impresión recibida en nuestra retina; pero esta sensación, exenta de dolor y de placer, así como de toda excitación directa de la voluntad, pertenece al conocimiento puro.

CAPITULO XXXI (1)

DEL GENIO

Lo que constituye propiamente el genio es el predominio de aquella facultad de conocimiento que hemos descrito en los dos capítulos anteriores, y que da origen á las verdaderas creaciones de las artes, de la poesía y hasta de la filosofía. Como este conocimiento tiene por objeto las ideas platónicas, y como éstas no pueden ser percibidas en abstracto, se infiere de ahí que el genio consiste esencialmente en la perfección y energía del conocimiento intuitivo. Por consiguiente, calificamos de obras de arte aquellas que proceden directamente de la intuición y directamente también se dirigen á ella, así las que pertenecen á las artes plásticas, como las que pertenecen á la poesía, que transmite sus intuiciones por conducto de la imaginación.

En esto se advierte la diferencia que hay entre el genio y el talento: esta última cualidad consiste más bien en una ductilidad y una penetración superiores del conocimiento discursivo, que no en el conocimiento intuitivo. El hombre de talento piensa con más rapidez y con mayor exactitud que los demás; el genio,

(1) Este capítulo se refiere al § 36 del primer volumen.

por el contrario, ve un mundo diferente del que ven los otros hombres, y esto depende de que su mirada penetra más profundamente en ese mundo que á los ojos de todos se ofrece, y que en su cerebro se presenta más objetivamente, y, por lo tanto, más puro y preciso.

La inteligencia no es otra cosa, con arreglo al fin para que fué creada, que el mediador de los motivos; por consiguiente, lo que percibe primeramente en las cosas son sus relaciones directas, indirectas ó meramente posibles con la voluntad. En los animales cuya inteligencia se halla limitada exclusivamente á las relaciones directas, el hecho es más patente por eso mismo.

Lo que no guarda relación con su voluntad no existe para ellos. Nos sorprende á veces observar cómo los animales más inteligentes no se fijan en cosas chocantes; v. gr., el ver que no manifiestan sorpresa alguna ante los cambios operados en nuestra persona ó en las cosas que los rodean, aunque esos cambios salten á la vista. En el hombre normal, á las relaciones directas se agregan, en verdad, las relaciones indirectas y hasta las meramente posibles con la voluntad, pero no por eso deja de limitarse el conocimiento á las relaciones. En un cerebro normal las imágenes de las cosas no llegan jamás á adquirir una objetividad perfectamente pura, pues la fuerza de la intuición de semejante cerebro se agota y queda inactiva desde que deja de ser estimulada y movida por la voluntad; no tiene suficiente energía para apoderarse del mundo objetivamente, en virtud de su propia elasticidad y sin fin alguno.

Por el contrario, cuando la facultad de intuición posee un excedente de fuerza bastante para producir en el cerebro una imagen pura, clara, objetiva é in-

voluntaria del mundo exterior, imagen inútil para las intenciones de la voluntad, y que al llegar á su grado supremo se convierte en un estorbo y hasta puede ser un peligro para ésta; cuando la intuición, repito, posee tal fuerza, existe por lo menos la disposición para la facultad anormal que se designa con el nombre de genio, nombre que indica que el principio de que se trata es algo ajeno á la voluntad, al propio yo; algo como un *genio* venido de fuera.

Prescindiendo de metáforas, el genio consiste en que la facultad del conocimiento ha recibido un desarrollo considerablemente mayor del que exige el servicio de la voluntad, para el cual únicamente nació aquélla. Por eso la fisiología podría, en cierta medida, clasificar esa exuberancia de actividad, y al mismo tiempo de sustancia cerebral, entre los monstruos *per excessum* que ella coloca, como es sabido, junto á los monstruos *per defectum* y *per situm mutatum*.

Consiste, pues, el genio en un exceso anormal de la inteligencia que no se puede utilizar de otro modo que aplicándolo á conocer lo general de la existencia, de donde resulta que se halla consagrado al servicio de la humanidad entera, como la inteligencia normal lo está al del individuo. Para hacer patente la cosa podría decirse que el hombre normal se compone de dos tercios de voluntad y uno de inteligencia, y el genio, por el contrario, de dos tercios de inteligencia y un tercio de voluntad.

También puede explicarse el caso por medio de una comparación tomada de la química: la base y el ácido de una sal neutra se distinguen el uno de la otra en que en la base la relación entre el radical y el oxígeno, es inversa á esa misma relación en el ácido. En efecto; lo que caracteriza á la base ó álcali, es que el ra-

dical predomine sobre el oxígeno, mientras que en el ácido el oxígeno predomina sobre el radical. Esa misma relación hay entre el hombre normal y el genio, considerado desde el punto de vista de la voluntad y la inteligencia. Esto crea una diferencia decisiva entre ellos, que se manifiesta en su manera de ser y de obrar, pero principalmente en sus obras. Volviendo al ejemplo antes citado, se puede decir, para señalar la diferencia, que aquel contraste total entre los cuerpos establece entre ellos, en química, una afinidad electiva y una atracción de las más poderosas, pero entre los hombres suele suceder lo contrario.

La primera manifestación que provoca ese exceso de inteligencia de que vengo tratando, es el conocimiento más primitivo, más radical y más esencial, á saber: el conocimiento intuitivo, que impulsa al que conoce á reproducir por medio de una imagen lo que ve; así nacen los pintores y escultores. Por consiguiente, en éstos la distancia entre la concepción genial y la creación artística, es la más corta, y la forma bajo la cual se manifiesta el genio, la más sencilla y más fácil de describir. Precisamente es aquí donde se ve con toda claridad la fuente de donde sacan todas las artes sus verdaderas producciones, pues lo mismo que con la pintura y escultura, ocurre con la poesía y hasta con la filosofía, si bien el procedimiento no es tan sencillo.

Recuérdese el resultado á que nos condujeron las investigaciones contenidas en el primer libro; esto es, que la intuición es una operación de la inteligencia, y no solamente obra de los sentidos. Si añadimos á esto la explicación contenida en el presente capítulo, y consideramos además que la filosofía del siglo anterior designaba la cognición intuitiva con el nombre de «fa-

cultades inferiores del alma», veremos que Adelung, que hablaba en el lenguaje de su época, no decía nada desatinado cuando hacía consistir el genio en un desarrollo sensible de las facultades inferiores del alma, y que no merece, por tanto, el amargo desdén con que Juan Pablo cita el hecho en sus *Elementos de Estética*. Cualesquiera que sean los méritos innegables de esta obra, debo hacer notar que cuantas veces su autor se propone una demostración teórica, ó, en general, un fin de enseñanza, apela al sistema de la ironía y de la comparación, sistema que resulta bien poco adecuado.

En la intuición es donde se nos revela primeramente la verdadera naturaleza de las cosas, aunque todavía de una manera condicionada. Todas las nociones generales, todos los pensamientos, no son, en efecto, más que abstracciones, y, por consiguiente, representaciones parciales de la intuición, producidas por medio de una eliminación mental. Todo conocimiento profundo, toda verdadera sabiduría, tiene su raíz en la comprensión intuitiva de las cosas, como lo expuse extensamente en los complementos al primer libro. Toda verdadera obra de arte, todo pensamiento inmortal, recibe la chispa vivificadora del seno de la concepción intuitiva. Todo pensamiento profundo y original supone imágenes. Los conceptos no producen más que las obras del talento, los pensamientos discretos, las imitaciones, y, en general, todo aquello que tiende sólo á satisfacer las necesidades del presente y á agradar á los contemporáneos.

Pero si nuestra intuición dependiera constantemente de la presencia real de las cosas, sus asuntos se hallarían completamente á merced del acaso, que rara vez nos presenta los objetos en el instante oportuno, ni suele disponerlos por el orden conveniente, ni presentar-

nos más que ejemplares, con frecuencia muy defectuosos. Por eso necesitamos de la imaginación, que viene á completar las imágenes importantes de la vida, las ordena, las da calor y firmeza y las repite á voluntad, según lo requieran, ya el objeto de un estudio en que necesitamos penetrar profundamente, ya alguna obra importante que hemos de realizar. Lo que da á la imaginación el gran valor que reviste, es que ella constituye el instrumento indispensable para el genio, pues por virtud de la imaginación es como puede éste, según lo exige el encadenamiento de su obra plástica, de su poesía ó de su meditación, representarse cada objeto ó cada escena en una imagen viviente; y cómo le es dable nutrirse con elementos siempre nuevos, sacados de la fuente primera de todo conocimiento, de la intuición.

El hombre dotado de fantasía puede, por decirlo así, evocar espíritus que le revelan, en el momento más oportuno, las verdades que la realidad desnuda nos presenta pálidas, escasas y comúnmente fuera de tiempo. La diferencia entre el que posee esta facultad y un hombre desprovisto de imaginación, es la misma que la de la ostra pegada al banco y obligada á esperar lo que al azar le plazca enviarla y el cuadrúpedo ó el ave. El que carece de imaginación, no tiene otra intuición que la positiva que le suministran los sentidos. Hasta que esto sucede, no le queda otro recurso que rumiarse conceptos y abstracciones, que son tan solo cáscaras y envolturas y no el núcleo del conocimiento. Jamás podrá producir nada grande, como no sea en la jurisdicción de las matemáticas y el cálculo. Las obras de las artes plásticas y de la poesía y hasta las de la música, pueden ser también consideradas como medios de suplir en lo posible la imaginación

para los que carecen de ella, y como medios de facilitar su empleo á los que la poseen.

Aunque, según hemos dicho, el conocimiento propio y esencial del genio es el conocimiento intuitivo, sin embargo, su objeto no lo forman, en manera alguna, las cosas particulares, sino las ideas platónicas que se expresan en ellas, en el sentido que hemos expuesto en el capítulo XXIX. El carácter fundamental del genio es ver siempre lo general en lo particular, mientras que el hombre común no ve en lo particular más que lo particular, puesto que sólo en tal concepto pertenece lo particular á la realidad, que es lo que le interesa, es decir, lo que tiene relaciones con su voluntad. La proporción en que cada inteligencia se aproxima al genio puede graduarse por la medida en que cada uno, no con el pensamiento, sino directamente con la intuición, ve en las cosas individuales sólo lo particular, ó bien percibe ya los caracteres generales de la especie. Según esto, el objeto del genio es la esencia de las cosas, su aspecto general, su conjunto, mientras que el campo de estudios del talento es el examen de los fenómenos particulares en las ciencias naturales, que tienen por objeto las relaciones de las cosas entre sí.

Conviene recordar aquí lo que expuse detalladamente en el capítulo anterior, á saber que la condición para percibir las ideas, es que el individuo que conoce sea puro sujeto del conocimiento, es decir, que la voluntad se eclipse completamente en su conciencia. El placer que hallamos en ciertas poesías de Goethe, que evocan vivamente un paisaje, ó en ciertas descripciones de la naturaleza debidas á Juan Pablo, dependen de que nos hacen participar de la objetividad de su espíritu, de la pureza con que en ellos se aislaba el

mundo como representación, desprendiéndose, por de cirlo así, enteramente, del mundo como voluntad.

Como en el genio la manera de conocer se halla libre de la voluntad y de todo cuanto con ella se relaciona, resulta que sus obras no son el resultado de la intención ó del capricho, sino de una necesidad instintiva. Lo que se llama agitación del genio, la hora en que se enciende el fuego sagrado, el momento de inspiración no es otra cosa que la liberación de la inteligencia en el instante en que al sustraerse por un momento á la servidumbre en que la tiene la voluntad, en vez de permanecer inactiva ó sumida en el abatimiento, se pone, durante ese breve período, á trabajar sola y libre. Entonces, enteramente purificada, se convierte en claro espejo del universo, pues separada completamente de la voluntad, su fuente primera, es ella el mundo mismo de la representación, concentrado en una conciencia única. En tales momentos se engendra el alma de las obras inmortales. Por el contrario, en toda meditación á que nos entregamos deliberadamente, la inteligencia no es libre, puesto que la voluntad la guía y le presenta su tema.

El sello de vulgaridad que se observa en la mayor parte de las fisonomías, depende de que se advierte en ellas la estrecha subordinación de la inteligencia á la voluntad, el apretado nudo que las enlaza una con otra, y la imposibilidad, derivada de esto, de comprender las cosas de otro modo que en sus relaciones con la voluntad y sus designios. En cambio la expresión del genio, que da un asombroso parecido de familia á todos los hombres superiores, consiste en que se lee directamente en ella la emancipación de la inteligencia, su manumisión de la esclavitud en que la tenía la voluntad, el predominio de la cognición sobre

el querer, y como todo dolor viene de la voluntad, como el conocimiento en sí mismo es sereno y libre de penas, esto da á la mirada clara y penetrante del hombre de genio, á su elevada frente, no abatida bajo la tiranía y las penas de la voluntad, ese aspecto de serenidad superior y en cierto modo ultraterrestre, que se advierte en su rostro y que se combina perfectamente con la melancolía que expresan otras facciones, y en particular la boca. Esta armonía está perfectamente caracterizada en la divisa de G. Bruno: *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis*.

La voluntad, raíz de la inteligencia, se opone á toda actividad enderezada en diferente dirección de la que marcan sus intenciones. Por eso la inteligencia no es capaz de una comprensión profunda y objetiva del mundo exterior, hasta que no se desase de esa raíz, aunque sea por un momento. Hasta entonces es incapaz de obrar con sus propios recursos y queda dormida, hasta que la voluntad (el interés) no viene á despertarla y á moverla. Llegado este caso, se encuentra sin duda en aptitud de conocer las relaciones de las cosas, según el interés de la voluntad, como lo hace todo espíritu inteligente que por lo mismo ha de ser un espíritu despierto, es decir, vivamente excitado por la voluntad, pero por eso es incapaz de hacerse cargo de la naturaleza puramente objetiva de las cosas, pues la voluntad y sus intenciones le hacen tan parcial que no ve en las cosas más que lo que á aquélla interesa. Lo demás desaparece en parte, y en otra parte no llega sino falseado á la conciencia. Un viajero á quien apremian el tiempo y la inquietud, v. gr., no verá en el Rhin y sus riberas más que un foso que corta su camino, ni en el puente más que un camino que atraviesa el foso. En la cabeza del hombre entera-

mente absorto en sus miras, el mundo presenta el mismo aspecto que el más hermoso paisaje en el plano de un campo de batalla. Ciertamente que los ejemplos que cito, para mayor claridad, son exagerados, pero esto no obsta para que toda excitación de la voluntad, por ligera que sea, produzca el resultado de desnaturalizar el conocimiento de una manera análoga á la indicada en aquellos ejemplos.

No podemos ver el mundo con su color y forma verdaderos, ni apreciarle en su significación exacta y completa hasta que la inteligencia, desasida de toda volición, vuela libremente sobre los objetos, y sin ser estimulada por la voluntad, despliega una actividad enérgica. Tal estado es, sin duda, contrario á la esencia y destino de la inteligencia, y, por tanto, opuesto en cierta medida al orden de la naturaleza; por eso es extremadamente raro y el genio consiste precisamente en que ese estado se produzca en un grado superior y de una manera permanente, mientras que en los demás hombres sólo se presenta por excepción y menos acentuado.

En este sentido acepto lo que dice Juan Pablo, cuando en sus *Elementos de estética* coloca la esencia del genio en la *reflexión*. Efectivamente, el hombre vulgar está sumergido en el torbellino, en el tumulto de la vida, á la cual pertenece por su voluntad. Su inteligencia está enteramente ocupada por las cosas y los acontecimientos de esa vida, pero no percibe las cosas en sí mismas ni la existencia misma, de igual manera que un comerciante en la Bolsa de Amsterdam, oye perfectamente lo que dice el que está á su lado, pero no se hace cargo del murmullo, parecido al ruido del mar, que resuena en la sala y que llama la atención al observador colocado á alguna distancia. Para el ge-

nio cuya inteligencia está desprendida de la voluntad y por tanto de la persona, nada de lo que á esta última concierne, puede interponerse entre sus ojos y el mundo de los objetos. Los percibe distintamente, los ve objetivamente tales como son, fuera de toda relación con su voluntad. En este sentido es *reflexivo*.

Esa reflexión es lo que hace al pintor capaz de producir en el lienzo la naturaleza que tiene delante de los ojos y al poeta capaz de evocar fielmente la intuición actual por medio de nociones abstractas, enunciándolas y llevándolas con claridad á la conciencia; y es también lo que le permite expresar con palabras lo que los demás experimentan sin poder expresarlo.

El animal vive sin reflexión. Tiene conciencia, es decir, se conoce á sí mismo, conoce su placer y su dolor, así como los objetos que para él son origen de uno ú otro estado. Pero su conocimiento es siempre subjetivo y jamás se hace objetivo. Todo lo que entra en el círculo de su conocimiento le parece que se entiende de suyo y no puede ser para el animal ni un objeto de manifestación ni un problema ú objeto de meditación. Su conciencia es, pues, inmanente por completo. La conciencia de los hombres vulgares es de naturaleza, si no idéntica, semejante á la del animal, pues su percepción de las cosas y del mundo es casi exclusivamente subjetiva y permanece casi siempre inmanente: ven las cosas que hay en el mundo, pero no ven el mundo; ven sus propios dolores pero no se ven á sí mismos.

A medida que la claridad del conocimiento crece pasando por grados infinitos, la reflexión se desenvuelve también cada vez más, hasta que poco á poco ocurre que á veces, aunque todavía en raras ocasiones y con diversos grados de claridad, se plantea esta cuestión,

que atraviesa por el cerebro como un relámpago, ¿qué es todo esto? ¿cómo se ha producido esto? La primera de ambas preguntas, cuando nos la hacemos con gran precisión y perseverancia, da origen al filósofo; la segunda, en las mismas condiciones, dará origen al artista ó al poeta. De este modo es como la alta misión de esos hombres tiene su origen en la reflexión, pues esta viene de la claridad con que perciben el mundo y se ven á sí mismos, lo cual les induce á meditar sobre tales objetos. Pero el proceso, en conjunto, depende de que la inteligencia, merced á su preponderancia, se desprende por algunos momentos de la voluntad, á cuyo servicio fué destinada primordialmente.

Las consideraciones que aquí expongo acerca del genio vienen á completar lo que dije en el capítulo XXI sobre la separación creciente entre la inteligencia y la voluntad que se observa al recorrer la escala de los seres. Esta separación alcanza su supremo grado en el genio, en el cual la inteligencia logra desprenderse completamente de su raíz, la voluntad, quedando libre. Sólo entonces, el mundo como representación adquiere una perfecta objetividad.

Debo exponer todavía algunas observaciones sobre la individualidad del genio. Observó ya Aristóteles, según Cicerón dice en sus Tusculanas, que *omnes ingeniosos melancholicos esse*, lo cual sin duda se relaciona con cierto pasaje que se encuentra en los Problemas de Aristóteles. Goette ha dicho también:

«Mi ardor poético era débil cuando caminaba hacia la dicha, pero me encendía en viva llama cuando huía yo de una desgracia amenazadora. La suave poesía, como el arco iris, sólo se dibuja bien sobre un fondo sombrío, por eso el genio, se presta á la melancolía.»

Esto se explica de la siguiente manera. Como la vo-

luntad recobra siempre su primer imperio sobre la inteligencia, ésta puede emanciparse más fácilmente de su servidumbre cuando las condiciones personales son desfavorables, pues se aparta con gusto de las circunstancias desagradables, como para distraerse, y entonces se dirige hacia las cosas ajenas del mundo exterior con mayor energía, haciéndose así más fácilmente objetiva. Las condiciones personales favorables influyen en sentido inverso. Pero considerando la cuestión desde un punto de vista más general, se advierte que la melancolía que acompaña al genio depende de que cuanto más clara es la inteligencia que difunde su luz sobre la voluntad de vivir, más claramente también comprende esa voluntad lo miserable de su condición.

El humor sombrío que frecuentemente se observa en los espíritus eminentes puede ser comparado al Mont-Blanc con su cima siempre nubosa; pero cuando alguna vez, por la mañana, el velo de las nubes se rasga, cuando la montaña empurpurada por los rayos del sol, con la cabeza tocando al cielo por encima de las nieblas, contempla á Chamouny á sus pies, ofrece un espectáculo, ante el cual el corazón de todo hombre se regocija hasta en lo más íntimo de su ser. Así el genio, melancólico de ordinario, muestra á intervalos esa serenidad particular á que he aludido, que sólo á él pertenece puesto que nace de la perfecta objetividad del espíritu y que se cierne como un reflejo luminoso sobre su vasta frente: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*.

La mediocridad consiste, en lo sustancial, en que la inteligencia todavía muy atada á la voluntad, no trabaja más que á instigación de ésta y por tanto está enteramente á su servicio. Las medianías no tienen otras miras que las personales. Por eso hacen cuadros malos, poesías sosas, filosofías insignificantes, absurdas y

hasta de mala fe cuando con ellas quieren fingir una piedad hipócrita ante sus superiores y las personas de cierta categoría. Toda su conducta, todo su pensamiento es personal. A lo sumo logran hacerse una *manera*, asimilándose la parte exterior, accesoria, facultativa de las grandes obras. Se apoderan de la cáscara en vez de la almendra y se figuran haber alcanzado con eso la perfección y hasta haber superado á los maestros. Si el fracaso se hace patente, más de uno espera triunfar al cabo á fuerza de buena voluntad, sin comprender que esa buena voluntad misma es lo que impide el éxito favorable, pues está siempre enderezada hacia las intenciones personales y éstas hacen imposible toda obra de arte, toda poesía, toda filosofía seria. A estos puede aplicarse perfectamente el adagio alemán: se tapan á sí mismos la luz. No comprenden que para ser capaz de producir obras de arte verdaderas, es preciso que la inteligencia se emancipe del dominio de la voluntad y sus intenciones y que trabaje libremente; y es suerte para ellos que no comprendan estas cosas, pues si las comprendieran se tirarían de cabeza al río, desesperados. En *moral* la buena voluntad es el todo, pero en el arte no es nada; en arte se necesita poder como lo indica la palabra alemana (*Kunst*, arte del verbo *Können*, poder.)

En último término, todo se reduce á saber de qué naturaleza son las cosas á las cuales da el hombre verdadera importancia. La mayor parte de los hombres no toman en serio más que su propio bien y el de los demás, por eso son incapaces de trabajar en otra cosa que no sea esto, pues ninguna resolución, ningún esfuerzo voluntario é intencional, puede darnos, reemplazar ó variar de lugar lo que para nosotros es lo serio é importante. Esto permanece siempre donde la

naturaleza lo ha colocado, y sin ello nada se hace más que á medias. Por la misma razón los hombres de genio suelen administrar mal sus intereses. Como un plomo colocado en la parte baja de algún objeto hace que este torne siempre á una posición de equilibrio determinada por aquel peso, así lo verdaderamente serio para un hombre atraerá siempre la fuerza y la atención de su inteligencia hacia el punto donde reside, y de todo lo demás no cuidará con verdadero interés. De ahí que sólo esas individualidades raras y anormales, esos hombres para quienes lo serio no reside en las cosas personales y prácticas, sino en lo objetivo y lo teórico, están en situación de comprender la esencia del mundo y de las cosas, es decir, las verdades más elevadas y de reproducirlas de algún modo. Lo serio, cuando lo colocamos en el aspecto objetivo, fuera del individuo, tiene algo de extraño, de contrario á la naturaleza humana, casi de sobrenatural; pero sólo con esta condición llega á ser grande el hombre, y lo que entonces crea se atribuye á un genio de naturaleza diferente de la suya y del cual se halla poseído. Para un hombre de esta clase, todo lo que él produce, poesía, cuadros ó meditaciones, es el *fin* mismo, mientras que para los demás no es más que el *medio*. Estos no buscan más que su negocio y á veces saben hacerle prosperar perfectamente, pues se acomodan á los gustos de sus contemporáneos y están dispuestos á satisfacer sus necesidades y sus caprichos; por eso su posición suele ser floreciente mientras que la vida del genio es con frecuencia miserable. Este sacrifica su bienestar personal al fin objetivo; y no puede menos de hacerlo pues ese fin es para él lo serio. Aquellos hacen lo contrario, y por eso son *pequeños* mientras que el genio es *grande*. La obra de éste es de todos los tiempos, aunque

su mérito no suele ser apreciado por los contemporáneos sino por la posteridad; aquellos viven y mueren con su tiempo.

Hablando en general, sólo es grande aquel cuya actividad, sea práctica sea teórica, no persigue el interés personal, sino un fin objetivo; ese no deja de ser grande aunque en la práctica el fin perseguido sea un error, ni siquiera si fuese un crimen. No atender jamás á su persona ni á su interés, sean cualesquiera las circunstancias, es lo que hace grandes á los hombres. En cambio toda actividad dirigida hacia un fin personal es pequeña, pues el que obra obedeciendo á estas miras no se conoce ni se encuentra á sí mismo más que en su insignificante personilla. El que es *grande* se reconoce á sí mismo en todas las cosas y por consiguiente en el conjunto de ellas; no vive como el otro únicamente en el microcosmo, sino también y más todavía en el macrocosmo. Lo general es su tema favorito; se esfuerza en apoderarse de ello para reproducirlo, explicarlo ú obrar sobre ello practicamente. No hay nada que le sea ajeno; comprende que todo se relaciona con él. A causa de esta extensión de su esfera se le llama *grande*. Este glorioso atributo no pertenece más que al héroe verdadero, de cualquier género que sea, y al genio, pues tales hombres, contrariando la naturaleza humana, no buscan su propio interés ni viven para sí, sino para la humanidad entera.

Es evidente que la inmensa mayoría de los individuos permanecerá siempre pequeña, compuesta de pequeños que jamás podrán llegar á ser grandes. A la inversa, es imposible que un hombre sea absolutamente grande, es decir, que lo sea siempre y en todo momento.

Pues el hombre está hecho de masa vulgar y llama á la costumbre su nodriza.

En efecto; por grande que sea un hombre, en muchas ocasiones no es más que individuo, no atiende más que á sí, que es lo que se llama ser pequeño. En esto se funda la exacta observación de que no hay hombre grande para su ayuda de cámara, lo cual no quiere decir que el ayuda de cámara sea incapaz de apreciar la grandeza del héroe ó el genio, como Goethe hace decir á Ottilia en sus *Afinidades electivas*.

El genio es su propia recompensa, pues siendo lo mejor, hay que serlo necesariamente por sí mismo. «El que nace con un talento y para un talento, encuentra la más bella existencia», dice Goethe. Al pensar en algún grande hombre de los tiempos pasados, no nos decimos: «¡Qué feliz es al ser admirado hoy por todos nosotros!», sino «¡qué dichoso debió de hacerlo el goce inmediato de una inteligencia, cuyos vestigios hacen las delicias de una serie de siglos!» El mérito no está en la gloria, sino en lo que hace merecerla, y el goce consiste en la creación de obras inmortales. Los que tratan de probar la inanidad de la gloria póstuma con el hecho de que el hombre á quien pertenece la ignora, pueden ser comparados á un individuo que, dándose las de entendido, se pusiera á demostrar á otro que mirase con ervidia un montón de cáscaras de ostras en el patio del vecino, que esas cáscaras no servían para nada.

De todo lo que hemos expuesto acerca de lo que constituye el genio, resulta que es una facultad contra naturaleza, puesto que consiste en que la inteligencia, cuyo destino propio es el servicio de la voluntad, se emancipe de esta sujeción, á fin de trabajar por su cuenta. El genio es, pues, una inteligencia que se declara infiel á su misión. En esto consisten los inconvenientes que lleva consigo y que vamos á exa-

minar, comenzando por comparar al genio con aquellos en que el predominio de la inteligencia es menos acentuado.

La inteligencia del hombre normal, estrechamente sujeta al servicio de la voluntad, y por consiguiente, ocupada sólo en recoger los *motivos*, puede ser considerada como un conjunto de hilos que sirven para mover cada una de las marionetas que aparecen en el teatro del mundo. De ahí viene, en la mayoría de los hombres, esa seriedad seca y afectada, á la cual sólo supera la de los animales, que jamás se ríen. En cambio, se puede comparar al genio, con su inteligencia libre de trabas, á un hombre de veras que desempeñase un papel entre los muñecos del famoso teatro de marionetas de Turín, y que sería en tal caso el único de los actores que conociese el mecanismo de la representación, y que, por consiguiente, podría abandonar por un momento la escena para disfrutar del espectáculo desde las localidades; esto es la meditación genial. Pero hasta el hombre inteligente y razonable, hasta aquel á quien se puede llamar casi un sabio, difiere todavía grandemente del genio, pues la inteligencia de aquél conserva aún una dirección práctica, se preocupa con la elección de los medios y los fines más convenientes, y por tanto, sigue siendo súbdito de la voluntad y está entregado á la actividad natural de ésta. La seriedad verdadera y práctica de la vida, lo que los romanos llamaban *gravitas*, supone que la inteligencia no abandone el servicio de la voluntad para lanzarse en pos de lo que no interesa á ésta; por eso no permite esa separación entre la inteligencia y el querer que es requisito indispensable del genio. Si el hombre dotado de una inteligencia eminente es apto para hacer grandes cosas en la prác-

tica, es precisamente porque los objetos excitan vivamente su voluntad y la impulsan sin cesar al estudio de sus relaciones. En un hombre de estas condiciones la inteligencia está todavía firmemente adherida á la voluntad. En el genio, por el contrario, ocurre que el fenómeno del mundo, tal como él le concibe objetivamente, flota ante sus ojos como algo extraño, como un objeto de pura contemplación que aparta de su conciencia toda voluntad. Esta última es el punto en que radica la diferencia entre la aptitud para realizar *acciones ó hechos* y la aptitud para producir obras. La última requiere la objetividad y profundidad del conocimiento, la cual supone la separación completa entre la inteligencia y la voluntad; la primera exige, en cambio, la aplicación del conocimiento á los casos particulares, la presencia de ánimo y la resolución, para lo cual se hace necesario que la inteligencia se consagre sin interrupción al servicio de la voluntad.

Cuando se rompe el lazo que une á la inteligencia con la voluntad, aquella, que se encuentra desviada de su primitivo destino, descuidará el servicio de la voluntad. Hasta en presencia de un peligro se prevaldrá de su emancipación; y por ejemplo, no podrá menos de apreciar el lado pintoresco de una situación que amenaza al individuo con un peligro inminente. Pero la inteligencia del hombre prudente y razonable está siempre en su puesto, ocupada en examinar las circunstancias y lo que cada una de ellas requiere. Un hombre de esta clase decidirá y ejecutará en todos los casos lo más conveniente, dada su situación; no incurrirá jamás en esas excentricidades, en esas inconsecuencias personales ni en esas torpezas á que está expuesto el genio, á causa de que su inteligencia no se limita exclusivamente á ser guía y guardián de la vo-

luntad, sino que se entrega unas veces más y otras menos á la contemplación puramente objetiva de las cosas. El contraste entre las dos especies de aptitudes tan diferentes que acabamos de describir en forma abstracta, ha sido expuesto por Goethe en forma intuitiva en sus personajes opuestos Tasso y Antonio.

El parentesco observado á veces entre el genio y la locura procede principalmente de esta separación entre la inteligencia y la voluntad, propia del genio, pero contraria á la naturaleza. Esta separación no consiste en manera alguna en que en el genio tenga menor intensidad la voluntad, puesto que, al contrario, tiene por condición un carácter violento y apasionado. Viene aquella separación de que el hombre eminentemente práctico, el hombre de acción, no tiene más que la cantidad precisa y completa de inteligencia que reclama una voluntad enérgica, cantidad que en la mayoría de los hombres es hasta insuficiente, mientras que el genio consiste en una superabundancia verdaderamente anormal de inteligencia, tal que ninguna voluntad podría necesitar tanta para su servicio. Por eso los hombres capaces de producir obras de verdadero valor, son mil veces más raros que los llamados hombres de acción. Por su mismo exceso adquiere la inteligencia del genio esa autoridad predominante; consigue desprenderse de la voluntad, y entonces, olvidada de su origen, se pone en actividad libremente por su propia fuerza y en virtud de su propia elasticidad: así nacen las obras del genio.

Por otra parte, el hecho de que el genio consista en el trabajo de la inteligencia libre, es decir, emancipada del servicio de la voluntad, produce la consecuencia de que sus obras no sirvan para fin alguno útil. La obra del genio, pertenezca á la música ó á la

filosofía, á la pintura ó á la poesía, no es un objeto de utilidad. El ser inútil es uno de los caracteres de las creaciones del genio, siendo para ellas un título de nobleza. Todas las demás obras humanas tienden á la conservación y mejora de nuestra existencia, salvo éstas, que son las únicas que existen por sí mismas, y en tal sentido se las puede considerar como la flor de la existencia, como el beneficio líquido de la vida. Al gustarlas, se ensancha nuestro corazón, pues nos elevan sobre la pesada atmósfera de las miserias terrestres en el fondo de las cuales vivimos.

Pero aparte de esto, observamos el hecho análogo de que lo bello rara vez aparece asociado á lo útil. Los mayores y más hermosos árboles no dan fruto, los árboles frutales son feos y rechonchos. Las rosas de los jardines no dan tampoco frutos; pero la rosa silvestre del escaramujo, que apenas tiene perfume, lo da. Los más hermosos edificios no son los verdaderamente útiles. Un templo no es una casa habitable. Un hombre de elevadas y raras facultades intelectuales, obligado á ocuparse en algún negocio puramente útil, para el cual basta la capacidad ordinaria, es como un soberbio vaso ornado de bellas pinturas que se emplease en menesteres de cocina. Comparar á los genios con los hombres útiles, es como comparar los diamantes con la grava.

El hombre meramente práctico emplea su inteligencia en los usos para los cuales la destinó la naturaleza, es á saber: conocer las relaciones de las cosas, ya sea entre sí, ya sea con la voluntad del individuo que las conoce. El genio, por el contrario, emplea la suya de un modo opuesto á su destino, en conocer la naturaleza objetiva de las cosas. Su cabeza no le pertenece, pertenece al mundo y es llamada á iluminarle de

una ú otra manera. De ahí resultan, para los individuos dotados de esta facultad, numerosos inconvenientes, pues en general su inteligencia mostrará los defectos propios de todo instrumento que se emplea en algún uso distinto de aquel para que fué creado. Primeramente será, en cierto modo, servidor de dos señores; en cualquier ocasión se emancipará del servicio perteneciente á su destino, para perseguir sus fines propios; por donde muchas veces hará dar pasos en falso á la voluntad, y hará al individuo más ó menos incapaz para la práctica de la vida, hasta el punto de que á veces su conducta parecerá rayana en la locura. En virtud de la elevación de su inteligencia, verá en las cosas más bien lo general que lo particular, cuando el servicio de la voluntad exige principalmente el conocimiento de lo particular. Y cuando en alguna ocasión, ese conocimiento tan elevado, se dirija de repente todo entero y con toda su energía hacia los intereses y las miserias de la voluntad, acaecerá fácilmente que los perciba con demasiada viveza, que lo vea todo con colores demasiado crudos, alumbrado por una luz demasiado intensa y abultado desmesuradamente, lo cual suele hacer caer al individuo en toda clase de extremos lamentables.

Añadiré todavía algunas aclaraciones complementarias. Toda obra grande teórica, de cualquier naturaleza que sea, exige, para ser producida, que su autor dirija todas las fuerzas de su espíritu hacia un solo punto sobre el cual las haga converger y concentrarse tan fuertemente y de un modo tan exclusivo, que el resto del mundo desaparezca para él y que el objeto de que se trata llene en aquel instante por sí solo toda la realidad. Esta excepcional y poderosa concentración, que es uno de los privilegios del genio, se produ-

ce á veces con motivo de las cosas y de los acontecimientos de la vida real cotidiana, los cuales, llevados así al foco de nuestra atención, adquieren tan monstruosas proporciones como una pulga mirada con un microscopio que la aumentase hasta darle proporciones de elefante. De ahí resulta que los hombres superiores en inteligencia se ven dominados á veces por emociones violentas de todas clases á causa de fruslerías, y resultan incomprensibles para los demás, que les ven transidos de pena, llenos de alegría, de ansiedad, de temor ó de ira por cosas que á un hombre normal le tendrían descuidado. Esto sucede porque el genio carece de aquella *moderación*, que consiste en no ver en las cosas (sobre todo, con relación á nuestros fines posibles) más que aquello que realmente les pertenece; pero un hombre moderado nunca será un genio.

A los inconvenientes apuntados hay que añadir una sensibilidad excesiva, consecuencia de una actividad nerviosa y cerebral muy exaltada, junta con aquella otra condición determinante del genio, de que ya hemos hablado, á saber: la apasionada violencia de la voluntad, que se traduce físicamente en la energía de los latidos del corazón.

Estas causas reunidas conducen fácilmente á ese estado de exaltación, á esa violencia de las emociones, á esa movilidad extremada del humor, con predisposición á la melancolía, de que Goethe traza tan acabado cuadro en su *Tasso*. En cambio, ¡qué prudencia, qué tranquilidad, qué golpe de vista tan certero, qué seguridad y qué igualdad de conducta observamos en el hombre normal inteligente, en comparación con aquel estado, tan pronto decaído y nostálgico, tan pronto lleno de exaltación y de apasionamiento, del hombre de genio, cuyos dolores íntimos engendran

obras inmortales. Además, el genio vive generalmente aislado. Es demasiado raro para que pueda encontrar otros que estén á su altura y demasiado diferente de los demás para que se recree en su compañía. En él domina el conocimiento, en los otros la voluntad; así, los goces del uno no son los goces de los otros, ni viceversa. Aquéllos no son más que seres morales y no tienen más que relaciones personales; el genio es al mismo tiempo una inteligencia pura, que por ser tal, pertenece á la humanidad entera. La serie de los pensamientos de una inteligencia que se ha desprendido del suelo donde brotó, de la voluntad, y no vuelve á él más que á intervalos, se diferenciará en todo de la serie de pensamientos de una inteligencia normal, arraigada fuertemente en aquel terreno. Esto, unido á la desigualdad en la marcha del pensamiento, hace que el genio no sea apto para pensar en común con los hombres vulgares, ni para sostener una conversación con ellos, etc. Su superioridad abrumadora hará que ellos encuentren tan poco gusto en sus discursos como el genio en los de ellos. Los hombres vulgares se sentirán más á sus anchas tratando con sus semejantes y el genio preferirá también comunicarse con sus pares, aunque en la mayoría de los casos no sea posible esta conversación más que por medio de las obras de los genios pasados, que nos han sido transmitidas. Chamfort dice con exactitud: «Hay pocos vicios que impidan á un hombre tener muchos amigos, en la medida en que pueden impedirlo las cualidades demasiado sobresalientes.» La suerte más feliz que puede alcanzar el genio es la de hallarse dispensado de toda ocupación práctica, puesto que su elemento no es este, y disponer del ocio necesario para consagrarse á sus trabajos.

Todo esto prueba que si el genio da la suprema feli-

cidad á quien lo posee, en los momentos en que, entregado á la inspiración, puede gozar de ella sin obstáculos, no es, sin embargo, cualidad que proporcione una vida dichosa, antes al contrario. Lo comprueban los testimonios aportados por las biografías de los genios.

Otra desventaja del genio es el desacuerdo exterior que proviene de que ordinariamente todo lo que produce y todo lo que hace se halla en contradicción y en pugna con su época. Los hombres de talento, y nada más que de talento, llegan siempre en la hora oportuna, pues animados del espíritu contemporáneo y solicitados por las necesidades del presente, no son capaces de satisfacer más que estas solas necesidades. Concurren, por consiguiente, al progreso de la cultura intelectual de sus contemporáneos, ó al adelanto gradual de alguna ciencia particular, y reciben por ello recompensas y aprobaciones. Mas la generación siguiente no gusta ya de sus obras, que tienen que ser reemplazadas por otras, las cuales á su vez no dejan de producirse en el momento oportuno. Por el contrario, el genio cruza su tiempo, como un cometa la órbita de los planetas; y su carrera es semejante á la marcha excéntrica del cometa que contrasta con la revolución ordenada y fácil de calcular de los planetas. No puede, pues, intervenir el genio en la marcha ordenada de la civilización del momento presente; como el *Imperator* antiguo al consagrarse á la muerte, lanzaba su espada á las filas enemigas, el genio lanza á lo lejos sus obras en el camino de lo porvenir, donde habrá de recogerlas el tiempo. Su relación con los hombres de talento que brillan en el intervalo puede expresarse con las palabras del Evangelista: «Mi tiempo aún no ha venido, mas vuestro tiempo siempre está presto.»

El talento puede crear lo que excede de la facultad

de producción de los demás hombres, pero no de su facultad de comprensión; por eso encuentra fácilmente un público que le aprecie. Mas las producciones del genio son superiores, no sólo á la facultad de producción, sino también á la de comprensión del resto de los hombres, y por eso no son inmediatamente estimados. El talento es un tirador que da en un blanco que los demás no pueden alcanzar; el genio da en un blanco que no pueden percibir siquiera los otros, los cuales sólo se enteran indirectamente y más tarde del acierto y aun tienen que admitir bajo palabra la realidad del buen éxito.

Goëthe dice en la carta del aprendizaje: «La imitación es innata en nosotros; pero no conocemos fácilmente qué es lo que se debe imitar. Lo excelente es raro y más raro todavía es verlo en estima.» Chamfort escribe también: «Con el valor de los hombres sucede lo que con el de los diamantes, que hasta ciertos límites de tamaño, limpidez y perfección de talla tienen un precio marcado; pero más allá de esa medida no tienen precio ni hallan fácilmente compradores.» Bacon de Verulamio se expresaba ya en los siguientes términos: *Infirmarum virtutum apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus*. Podrá objetarse que esto se entiende *apud vulgus*, pero recuérdese que Maquiavelo dice: *Nel mondo non è se non vulgo* y Thilo (*De la gloria*), que todo individuo pertenece al vulgo más de lo que se cree. Una consecuencia de este reconocimiento tardío de las obras de genio es que rara vez son apreciadas por sus contemporáneos, es decir, que no son apreciadas precisamente cuando tienen esa frescura de colorido que presta á las cosas la actualidad. Sucede con ellas lo que con los dátiles y los higos, que se comen secos con más frecuencia que frescos.

Si consideramos al genio desde el punto de vista somático, le hallamos sometido á diversas condiciones anatómicas y fisiológicas, cada una de las cuales rara vez se encuentra perfecta y menos todavía todas juntas, siendo, sin embargo, indispensables todas ellas; esto explica que el genio se nos aparezca como una excepción aislada, casi milagrosa. La condición fundamental es un predominio anormal de la sensibilidad sobre la irritabilidad, predominio que además ha de presentarse en un cuerpo masculino, lo cual es un nuevo requisito y una nueva dificultad, pues las mujeres, si bien pueden tener inmenso talento, no son capaces de genio, por ser siempre subjetivas.

Se necesita, además, que el encéfalo esté separado del sistema ganglionar con un aislamiento completo de manera que su antagonismo sea perfecto, lo cual permitirá al cerebro vivir sobre el organismo con una vida parasitaria, conservando en aquel aislamiento todo su vigor y toda su independencia. Y ocurrirá con facilidad que de ese modo venga á ejercer el cerebro una influencia hostil y perniciosa sobre el resto del organismo y hasta que le desgaste antes de tiempo, si ese organismo no tiene una vitalidad enérgica y una constitución excelente; esta última condición pertenece también al número de las que requiere el genio. Además, se necesita también, aunque parezca extraño, un buen estómago, dada la relación íntima y especial de este órgano con el cerebro. Pero principalmente el cerebro debe tener un desarrollo y un volumen extraordinario, sobre todo en anchura y altura; la profundidad, por el contrario, será menor y el cerebro, comparado con el cerebelo, habrá de tener un volumen desmesurado. No es dudoso que la forma del encéfalo en su conjunto y en sus diversas partes

debe de ejercer una grande influencia, pero en el estado actual de nuestros conocimientos no la podemos precisar con exactitud, aunque es fácil conocer por la forma de un cráneo que en él debe de residir una noble y elevada inteligencia. La contestura de la masa cerebral deberá ser de una finura extremada y perfecta y componerse de la sustancia nerviosa más pura, más escogida, más delicada y más irritable. La relación cuantitativa entre la sustancia gris y la sustancia blanca ejerce también indudablemente una acción decisiva, pero que tampoco podemos precisar. Con todo, el acta de la autopsia del cadáver de Byron consigna que la cantidad de sustancia blanca era extraordinaria con relación á la de sustancia gris; consta también que su cerebro pesaba seis libras. El de Cuvier pesaba cinco, siendo el peso normal de tres libras.

Al revés del cerebro, que debe ser voluminoso, la medula espinal y los nervios han de ser excesivamente finos. Un cráneo bien redondeado, alto y ancho, compuesto de una masa ósea poco espesa, debe proteger al cerebro sin comprimirle de ningún modo. Toda esta constitución del cerebro y del sistema nervioso, es una herencia procedente de la madre; en el libro siguiente habremos de volver sobre este asunto. Pero todo ello no bastará para producir el fenómeno del genio, si, como herencia del padre, no viene á unirse á dichas condiciones un temperamento vivo y apasionado que se manifestará físicamente en la energía poco común del corazón, y, por tanto, de toda la circulación de la sangre, principalmente en la cabeza. Esta energía aumenta la turgencia propia del cerebro, por virtud de la cual oprime sus paredes y se escapa al exterior por cualquiera abertura accidental; en segundo lugar la energía del corazón comunica al cere-

bro además del movimiento constante de expansión y compresión, debido á la respiración, otro movimiento interior muy diferente, que consiste en una conmoción de toda su masa, á cada pulsación de las cuatro arterias cerebrales, y cuya fuerza debe ser proporcionada al volumen del cerebro: en general, esta conmoción es un requisito indispensable del funcionamiento cerebral. Le favorecerá también la poca estatura, y en particular, un cuello corto, puesto que teniendo que recorrer menos camino la sangre, llegará al cerebro con mayor energía. Sin embargo, no son indispensables estos requisitos: Goethe, por ejemplo, era de elevada estatura.

Si faltan las condiciones relativas á la circulación de la sangre, que proceden del padre, aquellas otras concernientes á la feliz organización del cerebro, que son heredadas de la madre, producirán á lo sumo un talento, un ingenio agudo que descansa sobre un temperamento flemático; pero un genio flemático es imposible.

Las referidas condiciones que se heredan del padre explican la mayoría de los defectos que suelen acompañar al genio, y de los cuales he hablado antes. Si, por el contrario, estas condiciones existen sin las otras, es decir, concurriendo con un cerebro ordinario, ó con mayor razón, si concurren con un cerebro mal constituido, producirán vivacidad sin genio, calor sin luz, cerebros vanos, hombres de una agitación y una petulancia insoportables. El hecho de que de dos hermanos, sólo uno resulte genio, por lo común el primogénito, como ocurrió en el caso de Kant, puede explicarse suponiendo que sólo al engendrar al primero era cuando se hallaba todavía el padre en la edad del vigor y de la pasión, pero también puede ocurrir á ve-

ces que las otras condiciones, ó sean las debidas á la madre, no se logren á causa de circunstancias desfavorables.

Añadiré aquí una observación especial sobre el carácter infantil del genio, es decir, sobre cierta semejanza que existe entre el genio y el niño. En el niño, como en el genio, el sistema cerebral y el sistema nervioso tienen una marcada preponderancia, pues su desarrollo se adelanta con mucho al del resto del organismo; en el sétimo año, el cerebro ha adquirido todo su volumen y toda su masa. Bichat se expresa así: «En la infancia, el sistema nervioso comparado con el muscular, es proporcionalmente más considerable que en todas las siguientes edades, mientras que en lo sucesivo la mayoría de los otros sistemas predomina sobre aquél. Sabido es que para ver bien los nervios se elige siempre á los niños.» (*De la vida y la muerte*, artículo 8.º, § 6.)

El sistema genital es aquel cuyo desenvolvimiento es más tardío; en la edad viril es cuando la irritabilidad, la reproducción y la función genital adquieren toda su pujanza, y en este momento suelen predominar generalmente sobre la función cerebral. Así se explica por qué los niños suelen ser tan inteligentes, tan razonables, tan ávidos de aprender y tan fáciles de instruir, y, en suma, más dispuestos y más aptos que los adultos para toda ocupación teórica. Sucede, en efecto, que á consecuencia de la marcha de su desarrollo tienen más inteligencia que voluntad, es decir, que inclinaciones, deseos, pasiones, pues inteligencia y cerebro son una misma cosa, de igual modo que el sistema genital se identifica con el más violento de todos los deseos, por lo cual he llamado al sistema genital el foco de la voluntad. Precisamente porque está

adormecida la funesta actividad de este sistema, mientras que la del cerebro se halla plenamente despierta, es por lo que la infancia es la edad de la inocencia y de la dicha, el paraíso de la vida, aquel perdido Edén, hacia el cual durante el resto de nuestros días volvemos los ojos con melancolía. Esa felicidad depende de que durante la infancia nuestra existencia consiste más en el conocer que en el querer, estado que se halla favorecido en lo exterior por la novedad de todas las cosas. En la aurora de la vida el mundo se descubre ante nosotros lleno de frescura, revestido de mágicas tintas y de múltiples encantos. Los cortos deseos, las inclinaciones vagas y los mínimos cuidados de la infancia no pesan lo bastante para neutralizar este predominio de la actividad intelectual.

Así se explica esa mirada de los niños, tan inocente y serena que nos encanta y que en algunos adquiere á veces la expresión elevada y contemplativa que Rafael supo poner en sus encantadoras cabezas de ángeles. Resulta de esto que las facultades intelectuales se desarrollan mucho antes que las necesidades que están destinadas á satisfacer, en lo cual, como en todo, la naturaleza obra con sabia previsión, pues en esa edad en que predomina la inteligencia el hombre adquiere un rico fondo de conocimientos para sus necesidades futuras, todavía desconocidas. Su inteligencia está incesantemente ocupada y se apodera ávidamente de todos los fenómenos, los medita y los conserva cuidadosamente para lo por venir, imitando á la abeja que elabora mucha más miel de la que puede consumir, en previsión de necesidades futuras. Puede afirmarse que las luces y los conocimientos que adquiere el hombre hasta el principio de la pubertad son más importantes que todo lo que aprende después, por

sabio que llegue á hacerse, pues aquéllas son la base de todos los conocimientos humanos.

Hasta la misma época la plasticidad prevalece también en el cuerpo del niño; después, cuando ha acabado su obra, concentra sus fuerzas en el sistema genital. Con la pubertad se manifiesta al mismo tiempo la inclinación sexual y la voluntad comienza entonces á sobreponerse poco á poco. Desde este momento, á la infancia ávida de teoría y de instrucción sucede la adolescencia siempre agitada, unas veces tempestuosa, otras melancólica, á la cual vendrá á remplazar la edad viril, seria y enérgica.

La volición del niño es moderada y subordinada al conocimiento precisamente porque le falta la inclinación sexual, origen de tantos males, de donde resulta ese carácter de inocencia, de inteligencia y de sensatez que distingue á la infancia.

No necesito decir, después de lo que queda escrito, en qué consiste la semejanza entre la infancia y el genio, pues es bien obvio que depende del excedente de las facultades intelectuales sobre las necesidades de la voluntad y del predominio consiguiente de la actividad del conocimiento. En realidad, el niño es, en cierta medida, un genio, y el genio en algún modo es niño. Su afinidad se manifiesta primeramente en la candidez y en la sublime simplicidad que son rasgo fundamental del genio verdadero y también se muestra en muchos otros rasgos, no pudiendo negarse que forma parte del carácter del genio cierta puerilidad.

Las noticias que da Riemer sobre Goethe, refieren que Herder y otros decían de Goethe, á modo de censura, que era un niño grande; tenían, ciertamente, razón en decirlo, pero no al censurarle. Se cuenta

también de Mozart que fué toda su vida un niño. Schlichtegrall, en su necrología, dice asimismo: «se hizo muy temprano un hombre en su arte, pero en todo lo demás fué siempre un niño».

Todo hombre de genio, por el hecho de serlo, es un niño grande que contempla al mundo como algo ajeno, como un espectáculo; mirándolo, pues, con un interés puramente objetivo. Esto hace que, de igual modo que el niño, carezca de esa seriedad seca de la generalidad de los hombres que, incapaces de experimentar otro interés que el personal, no ven en las cosas más que motivos para su conducta. Aquel que no sea durante toda su vida, dentro de ciertos límites, un niño grande; aquel que se hace un hombre serio y moderado, siempre razonable y sesudo, podrá ser en este mundo un ciudadano muy útil y capaz, pero jamás un genio.

En efecto; lo que hace posible el genio es que en él ese predominio del sistema sensitivo y de la actividad intelectual, propia de la infancia, persevera por anomalía durante toda la vida y se hace constante. Sucede á veces que en algunos individuos se perpetua algún vestigio de ese predominio hasta la juventud; así, por ejemplo, no se puede negar que hay en algunos de los jóvenes que vemos en las universidades aspiraciones puramente intelectuales y cierta excentricidad genial. Pero la naturaleza vuelve pronto á su horma, y esos mismos jóvenes se encierran en seguida en su crisálida para salir, en la edad madura, transformados en rematados *filisteos*, ante los cuales retrocedemos asustados al volverlos á hablar algunos años después. Este es el sentido de aquellas hermosas palabras de Goethe: «Los niños no llegan á ser jamás lo que prometen, los jóvenes rara vez, y cuando cumplen

lo que prometían, el mundo es quien falta á sus promesas.» (*Afinidades electivas*, primera parte, cap. X.)

En efecto; el mundo, que promete coronas al mérito, acostumbra á colocarlas luego sobre las frentes de los que se convierten en instrumentos de sus viles pasiones y de los que logran engañarle. Así como existe una cierta belleza de la juventud, que casi todos los hombres poseen en algún momento, y que es lo que suele llamarse la belleza del diablo existe también una cierta intelectualidad de la juventud, una condición espiritual ávida y capaz de concebir, de comprender y de aprender, de la cual estamos dotados todos en la infancia, y que algunos conservan todavía en su juventud, pero que muy luego se pierde, como la llamada belleza del diablo. En algunos raros elegidos, una y otra pueden perdurar toda la vida, de manera que queden visibles sus huellas hasta la edad más avanzada: estos son los hombres de verdadera hermosura y de verdadero genio.

Hay un hecho que viene á dilucidar y á confirmar lo que acabamos de decir sobre el predominio del sistema nervioso cerebral y de la inteligencia durante la infancia, y sobre su decadencia con la edad, y es que la misma relación existe en grado todavía más sorprendente en la especie animal más próxima al hombre, ó sean los monos.

Se ha llegado por grados á adquirir el convencimiento de que el orangután, ese mono tan inteligente, es un pongo joven, que al ir avanzando en edad, pierde la gran semejanza de su cara con el rostro humano, al mismo tiempo que pierde también su prodigiosa inteligencia; la parte inferior, que es la más bestial de la faz, aumenta, lo cual hace la frente más exigua; los grandes caballetes óseas en que se apoyan los múscu-

los, dan al cráneo una forma bestial; decrece la actividad del sistema nervioso, y en su lugar se desarrolla una fuerza muscular extraordinaria, que bastando para asegurar la subsistencia del animal, hace superflua aquella grande inteligencia que tenía ante. Hay observaciones muy importantes de Cuvier acerca de este punto, y Flourens las ha comentado en un informe sobre la *Historia natural* del primero; se hallará este informe en la entrega de Setiembre de 1839 del *Journal des Savants*, y ha sido editado aparte bajo el título de *Resumen analítico de las observaciones de F. Cuvier sobre el instinto y la inteligencia de los animales*, por Flourens, 1841. En la pág. 50 se lee: «La inteligencia del orangután, que se desarrolla tanto y tan temprano, decrece con la edad; cuando el orangután es joven, nos sorprende por su penetración, por su astucia, por su destreza; pero cuando llega á ser adulto no es más que un animal grosero, brutal é intratable. Lo mismo sucede con los demás monos, pues en todos ellos la inteligencia decrece á medida que aumentan las fuerzas. El animal más inteligente sólo posee el máximo de inteligencia cuando es joven.»

Más adelante, en la pág. 87, dice: «En los monos de todas las especies se observa esa relación inversa entre la inteligencia y la edad. Así, por ejemplo, el Entella (especie de macaco del subgénero de los semnopitécos y uno de los monos venerados en la religión de los Brahmas) tiene en su primera edad la frente ancha, el hocico poco saliente, el cráneo elevado y redondeado, etc. Con la edad, la frente retrocede y desaparece, el hocico se extiende, y en lo intelectual varía tanto como en lo físico; la apatía, la violencia, la afición á la soledad reemplazan á la penetración, á la docilidad y á la confianza. Tan grandes son estas di-

ferencias, dice Cuvier, que, dada la costumbre que tenemos de juzgar de las acciones de los animales por las nuestras, tomaríamos al joven por un individuo de edad, en que todas las cualidades morales de la especie estuviesen ya adquiridas, y al Entella adulto por un individuo que no tuviese desarrolladas todavía más que las fuerzas físicas. Pero la naturaleza obra así con aquellos animales que no deben salir de la esfera estrecha que les está señalada y á los cuales les basta con poder proveer á su conservación. Para esto era necesaria la inteligencia cuando la fuerza no existía, pero cuando ésta se va adquiriendo, aquella otra potencia pierde su utilidad. Y en la pág. 118 añade: «La conservación de las especies no radica menos en las cualidades intelectuales de los animales que en sus cualidades orgánicas.» Este final corrobora mi proposición de que la inteligencia, como las garras y los dientes, es un instrumento para el uso de la voluntad.

CAPITULO XXXII (1)

DE LA LOCURA

La verdadera salud del espíritu consiste en la memoria perfecta de lo pasado. No quiero decir con esto que nuestra memoria deba conservarlo todo, pues el camino recorrido en la vida se confunde en el tiempo, como el camino recorrido por el viajero se confunde en el espacio, cuando se vuelve á contemplarlo desde lejos. Muchas veces nos es difícil distinguir los años pasados uno á uno, y en cuanto á los días se nos hacen casi todos indiscernibles. En realidad, los acontecimientos perfectamente semejantes que se repiten con mucha frecuencia, y cuyas imágenes se cubren, por decirlo así, unas á otras, son los únicos que pueden confundirse en el recuerdo, de tal manera que no podamos distinguirlos aisladamente. Por el contrario, todo acontecimiento extraordinario ó importante podrá volver de nuevo en la memoria, cuando la inteligencia es normal, vigorosa y sana. En el primer volumen describí la locura como una interrupción en el hilo de los recuerdos, los cuales normalmente se suceden con uniformidad, aunque pierden continuamente algo de

(1) Este capítulo se refiere á la segunda mitad del § 36 del primer volumen.

ferencias, dice Cuvier, que, dada la costumbre que tenemos de juzgar de las acciones de los animales por las nuestras, tomaríamos al joven por un individuo de edad, en que todas las cualidades morales de la especie estuviesen ya adquiridas, y al Entella adulto por un individuo que no tuviese desarrolladas todavía más que las fuerzas físicas. Pero la naturaleza obra así con aquellos animales que no deben salir de la esfera estrecha que les está señalada y á los cuales les basta con poder proveer á su conservación. Para esto era necesaria la inteligencia cuando la fuerza no existía, pero cuando ésta se va adquiriendo, aquella otra potencia pierde su utilidad. Y en la pág. 118 añade: «La conservación de las especies no radica menos en las cualidades intelectuales de los animales que en sus cualidades orgánicas.» Este final corrobora mi proposición de que la inteligencia, como las garras y los dientes, es un instrumento para el uso de la voluntad.

CAPITULO XXXII (1)

DE LA LOCURA

La verdadera salud del espíritu consiste en la memoria perfecta de lo pasado. No quiero decir con esto que nuestra memoria deba conservarlo todo, pues el camino recorrido en la vida se confunde en el tiempo, como el camino recorrido por el viajero se confunde en el espacio, cuando se vuelve á contemplarlo desde lejos. Muchas veces nos es difícil distinguir los años pasados uno á uno, y en cuanto á los días se nos hacen casi todos indiscernibles. En realidad, los acontecimientos perfectamente semejantes que se repiten con mucha frecuencia, y cuyas imágenes se cubren, por decirlo así, unas á otras, son los únicos que pueden confundirse en el recuerdo, de tal manera que no podamos distinguirlos aisladamente. Por el contrario, todo acontecimiento extraordinario ó importante podrá volver de nuevo en la memoria, cuando la inteligencia es normal, vigorosa y sana. En el primer volumen describí la locura como una interrupción en el hilo de los recuerdos, los cuales normalmente se suceden con uniformidad, aunque pierden continuamente algo de

(1) Este capítulo se refiere á la segunda mitad del § 36 del primer volumen.

su plenitud y de su precisión. He aquí algunas consideraciones en apoyo de mi tesis.

La memoria de un hombre sano de espíritu suministra, respecto de un hecho de que aquél haya sido testigo, una certeza que puede considerarse tan bien sentada y tan segura como lo de la percepción actual de una cosa; por eso se da fe al hecho de que depone un testigo bajo juramento. Por el contrario, la declaración de un testigo simplemente sospechoso de locura, pierde todo su valor; he aquí el criterio que distingue entre la salud y la enajenación mental. Cuando yo mismo dudo si un acontecimiento que recuerdo ha ocurrido realmente, me expongo á que sospechen que estoy loco, á menos que mi duda proceda de que no tengo la seguridad de no haberlo soñado. Cuando un tercero, sin poner en duda mi sinceridad, duda de la realidad de un hecho que he referido como testigo ocular del mismo, es que me tiene por loco. Aquellos que á fuerza de repetir la relación de un acontecimiento inventado por ellos al principio, llegan á creerlo, son locos, propiamente hablando, en este punto. Pueden esperarse de un loco pensamientos ingeniosos y á veces sensatos y hasta juicios exactos, pero no puede concederse valor alguno á su testimonio sobre lo pasado. El *Lalstavistara*, que, como es sabido, es la vida del Budha Shakya Muni, cuenta que á la hora en que vino al mundo el Budha, en toda la tierra los enfermos recobraron la salud, los ciegos la vista y los sordos el oído, y que todos los locos recobraron la memoria. Esta última frase se repite en dos pasajes.

Mi larga experiencia me ha llevado á creer que relativamente la locura suele ser más frecuente entre los actores, por el abuso que hacen de su memoria. Cada día tienen que estudiar un nuevo papel ó recor-

dar otro antiguo, y estos papeles no tienen relación alguna entre sí, sino que muchas veces contrastan y se contradicen. Además, el cómico se esfuerza cada noche en olvidarse de sí mismo para trocarse en otro personaje diferente. Todo esto conduce directamente á la locura.

Lo que expuse en el primer volumen sobre el nacimiento de la locura será más fácil de comprender si se recuerda cuánto nos repugna pensar en cosas que hieren fuertemente nuestros intereses, nuestro orgullo ó nuestros deseos; con qué pena nos decidimos á llevar estas cosas á nuestra inteligencia para que las examine municiosa y seriamente, y con qué facilidad, en cambio, las arrancamos bruscamente de nosotros ó nos desviamos insensiblemente de ellas. Recordemos, por el contrario, cómo las cosas gratas acuden por sí mismas á la memoria, y si las echamos se delizan incesantemente de nuevo, de tal modo, que nos entregamos á ellas durante horas enteras. En esta repugnancia de la voluntad á dejar que llegué al círculo iluminado por la inteligencia aquello que la desagrade, está el punto por donde la locura puede invadir el espíritu. En efecto; todo suceso desagradable y nuevo debe ser asimilado por la inteligencia, es decir, que debe obtener un lugar en el sistema de las realidades concernientes á nuestra voluntad y á sus intereses, cualquiera que sea el objeto más grato cuyo puesto venga á ocupar. Cuando esto queda hecho, la impresión penosa comienza á calmarse, pero la operación en sí misma es con frecuencia muy dolorosa y de ordinaria se efectúa lentamente y con dificultad; mas para que pueda conservarse el buen estado de salud del espíritu es condición necesaria que este proceso se realice cada vez con perfección, pues si en un solo caso la repugnancia y

la resistencia de la voluntad á admitir alguna verdad, llegan á tal punto, que aquella operación sólo se efectúa imperfectamente; si ciertos sucesos ó ciertas circunstancias quedan enteramente excluidos de la acción de la inteligencia porque la voluntad no puede soportar su aspecto, si luego la laguna que queda se llena arbitrariamente puesto que es indispensable algún encadenamiento, puede decirse que la locura está allí dispuesta á hacer su aparición. Para complacer á la voluntad, la inteligencia ha hecho traición á su naturaleza. La locura que así nace se convierte en el Leteo de dolores intolerables y viene á ser el último refugio de la naturaleza, es decir, de la voluntad, llena de angustia.

Debo mencionar aquí de pasada una confirmación de mi parecer, que no es de desdeñar. Carlos Gozzi en el *Mostro turchino* (acto 1.º, escena 2.ª), nos presenta un individuo á quien un filtro que bebió le ha hecho perder la memoria. Este personaje tiene todo el aspecto de un loco.

Según lo expuesto, se puede considerar la locura como procedente de haber arrancado algo con violencia al espíritu, lo cual sólo es posible poniendo alguna otra cosa en su lugar. El procedimiento inverso es más raro, ó sea aquel en que el hecho de introducir una cosa en el espíritu precede al de expulsar otra. Esto ocurre, sin embargo, en aquellos casos en que el individuo conserva obstinadamente en la memoria la circunstancia que determinó su locura, sin poder desasirse de ella, como por ejemplo, en ciertas locuras por amor, en la erotomanía, en que el monómano ve constantemente al objeto de su pasión, y también en la locura originada por el terror de alguna súbita catástrofe.

Los enfermos de esta clase se asen convulsivamente, por decirlo así, al pensamiento que les domina, hasta el punto de que ningún otro, y con mayor motivo si es opuesto, puede abrirse camino. Pero en ambos casos, lo que constituye esencialmente la locura es idéntico, y consiste en la imposibilidad en que se halla la memoria de proceder con aquel encadenamiento uniforme que es la base de una reflexión sana y racional. Quizá la exposición de aquel contraste de origen, aplicada con sagacidad, nos suministraría el principio profundo de una clasificación clara de la verdadera vesania.

Hasta aquí no he considerado más que el origen psíquico de la locura, es decir, aquel que se debe á causas objetivas exteriores; pero la mayor parte de las veces la locura viene de causas puramente somáticas; de mala conformación ó de desorganización parcial del cerebro ó de sus envolturas, ó bien de la influencia ejercida sobre el encéfalo por otras partes del cuerpo enfermas. Sobre todo en esta segunda especie de locura, es en la que suelen producirse las falsas percepciones sensibles, las alucinaciones. Sin embargo, ambas clases de locura participan de ordinario la una de la otra, y principalmente la causa psíquica se enlaza con la causa física. Con la locura sucede lo que con el suicidio; es raro que éste sea producido exclusivamente por un motivo exterior. En el fondo hay siempre algún malestar físico, y según el grado de ese malestar, se necesitará una causa exterior más ó menos potente; cuando ese grado llega al punto superlativo, no habrá necesidad siquiera de causa exterior.

Ninguna desgracia, por grande que sea, basta para arrastrar fatalmente á un hombre al suicidio; y ninguna contrariedad, por pequeña que sea, es incapaz

en absoluto de producir tal resultado. Ya he manifestado cómo una causa psíquica, por ejemplo, una gran desgracia, puede originar la locura en un hombre sano. En aquel que está predipuesto físicamente, bastará para ello la menor contrariedad. Recuerdo haber visto en un manicomio á un soldado que se había vuelto loco porque su jefe le había dirigido la palabra sirviéndose del pronombre personal de la tercera persona en lugar de usar el de la segunda (en alemán *er* en vez de *du*). Cuando la disposición somática es muy pronunciada, tan luego como madura, toda causa exterior es superflua. La locura procedente de causas puramente psíquicas puede producir, á consecuencia de la violenta confusión en el encadenamiento de las ideas en la cual confusión tiene su origen, una especie de parálisis ó alguna otra depravación de cualquier parte del cerebro, que se hará permanente si no se aplica pronto el remedio; por eso la locura sólo puede curarse al principio, más tarde es incurable.

Existe una *manía sine delirio*, un frenesí sin locura. Pinel lo afirmaba, Esquirol lo ponía en duda y después se ha discutido mucho el pro y el contra. Si semejante estado existe realmente, se explicaría por el hecho de que la voluntad se sustrae entonces completamente á la dirección y gobierno de la inteligencia, de donde se sigue que aquélla aparece, en tales casos, como una fuerza natural ciega, impetuosa y destructura, y se manifiesta, por consiguiente, en la manía de anonadar todo lo que halla delante de sí. Esta voluntad desbocada se asemeja entonces al río que ha roto sus diques, al caballo que ha derribado al jinete, al reloj cuyo muelle se escapa; pero en este estado, lo que se halla en suspenso es sólo

el empleo de la razón, es decir, del conocimiento reflexivo, pero no el uso del conocimiento intuitivo, pues sin éste la voluntad carecería de toda dirección, y el hombre, por consiguiente, quedaría inmóvil. El loco frenético percibe los objetos, puesto que se lanza hacia ellos; tiene también conciencia actual de lo que hace, y conserva recuerdo de ello; pero está privado de toda reflexión, y como la razón no le guía, es incapaz de tener en cuenta aquello que no está presente ante él, y, por tanto, todo lo pasado y todo lo futuro. Después del acceso, cuando la razón recobra su imperio, vuelve á funcionar perfectamente, pues su actividad propia no está mudada ni depravada, y lo único que hay es que la voluntad ha conseguido emanciparse de ella durante un momento.

CAPITULO XXXIII (1)

OBSERVACIONES SUELTAS SOBRE LO BELLO
EN LA NATURALEZA

Lo que contribuye, entre otras cosas, á encantarnos en el aspecto de un hermoso paisaje, es la *verdad* y la perfecta *consecuencia* de la naturaleza. No se trata aquí de la verdad lógica que resulta del encadenamientos de los principios del conocimiento, de las *mayores* y *menores*, de las premisas y conclusiones; se trata de una verdad análoga á la que suministra la ley de causalidad y que nace del encadenamiento visible de las causas y de los efectos.

Percibimos y apreciamos la menor modificación producida en un objeto por su posición, su escorzo, la sombra que le envuelve, la distancia, la distribución de la luz, la perspectiva lineal y aérea, etc. En esto se confirma el proverbio indio, que dice: «El menor granito de arroz proyecta también su sombra.» Todo en un paisaje es consecuente, regular, bien encadenado y escrupulosamente exacto; no hay allí subterfugios. Considerado como fenómeno cerebral, el aspecto de un hermoso punto de vista es el único, entre los fenómenos complicados, que es siempre perfectamente regu-

(1) Este capítulo se relaciona con el § 38 del primer volumen.

lar, irreprochable y acabado, pues todos los demás, y especialmente nuestras propias operaciones cerebrales, tienen más ó menos defectos é imperfecciones en la forma y en el fondo.

Esta cualidad del aspecto de la bella naturaleza es lo que explica en primer término aquella impresión tan armoniosa y grata que nos produce y luego la influencia saludable que ejerce en general sobre nuestro pensar, cuyas formas parece que se hacen más claras y mejor dispuestas por virtud de ese aspecto, pues dicho fenómeno cerebral, que es el único exento de efectos, imprime al cerebro una actividad perfectamente normal y el pensamiento á su vez trata de acomodarse al método de la naturaleza en el rigor, en el encadenamiento, en la regularidad, en la armonía que pone en su manera de proceder, cuando aquélla le ha dado el impulso conveniente. Un sitio hermoso obra como calmante del espíritu, así como la música, según Aristóteles, obra sobre el temperamento; hallándonos en un lugar semejante, pensaremos con mayor exactitud.

La vista de las montañas, al presentarse de repente ante nuestros ojos, nos coloca en una disposición de ánimo seria y elevada. Es posible que esta impresión dependa en parte de que la silueta del macizo dibujado por la forma de las montañas, es la única línea permanente en el paisaje, puesto que sólo las montañas desafían á la decadencia, que arrebatara bien pronto todo lo demás, incluyendo nuestro efímero individuo. No es que el aspecto de las montañas evoque claramente en nuestra conciencia estas reflexiones, sino que en el fondo de nuestra disposición de ánimo late un vago sentimiento de lo que acabo de expresar.

Quisiera saber por qué siendo la luz más favorable para la figura y las formas humanas la que ilumina

desde lo alto, mientras que la que viene de abajo es desde luego desfavorable, sucede precisamente lo contrario cuando se trata de paisajes.

¡Qué artista es la naturaleza! El menor rincón de la tierra no cultivado, que vuelve á ser silvestre, es decir, que queda abandonado con toda libertad á la naturaleza, sin que intervenga en él la tosca mano del hombre, lo adorna en seguida ella con gusto exquisito, lo cubre de plantas, de flores y de arbustos, cuya sencillez, cuya gracia natural y cuya encantadora distribución en grupos, acredita que todo aquello no ha crecido bajo la férula del gran egoísta, sino que la naturaleza lo administra libremente. Todo terreno abandonado se vuelve en seguida hermoso; este es el secreto de los jardines ingleses, que consiste en ocultar el arte todo lo posible para que parezca que es la naturaleza quien allí trabaja libremente. Sólo á condición de tener esta libertad, es verdaderamente bella la naturaleza, pues sólo así manifiesta con la mayor precisión la objetivación de la voluntad de vivir, todavía inconsciente, la cual se despliega aquí con toda candidez, pues las formas del mundo vegetal, á diferencia de las del mundo animal, no están determinadas por fines colocados al exterior, sino directamente por el suelo, por el clima y por un tercer principio misterioso, en virtud del cual, tantas plantas nacidas en su origen en el mismo suelo y bajo el mismo clima, muestran, sin embargo, formas y caracteres tan diferentes.

La gran diferencia entre los jardines ingleses, ó mejor dicho chinos, y los antiguos jardines franceses, que cada vez van siendo más raros, pero de los cuales existen todavía algunos espléndidos ejemplares, consiste, en último término, en que aquéllos están plantados con intención objetiva y éstos con intención subje-

tiva. En los primeros se trata de hacer expresar, á la voluntad de la naturaleza, tal como se objetiva en el árbol, en el arbusto, en las montañas y en las aguas el carácter más puro y pronunciado de sus ideas, de su propia esencia. En los jardines franceses, por el contrario, lo que se refleja es la voluntad de su dueño, y la naturaleza, domada por él, en lugar de sus propias ideas, lleva como signo de esclavitud las formas que su señor le ha impuesto: setos cortados á tijera, árboles podados en toda clase de formas, calles rectas, macizos de verdura, etc.

CAPITULO XXXIV (1)

DE LA ESENCIA ÍNTIMA DEL ARTE

No sólo la filosofía, sino también las bellas artes trabajan para resolver el problema de la existencia, pues cuando la inteligencia comienza á volverse hacia la contemplación puramente objetiva del mundo, se despierta en ella la inclinación (por oculta é inconsciente que pueda ser) á querer comprender la verdadera naturaleza de las cosas, de la vida, de la existencia. Esta cuestión es, en efecto, la única que interesa á la inteligencia, como tal inteligencia, es decir, al sujeto puro del conocimiento, emancipado de toda intención de la voluntad, mientras que estas intenciones son á su vez lo único que interesa al sujeto conocedor en su calidad de individuo.

El resultado de toda concepción puramente objetiva, y, por tanto, de toda concepción artística de las cosas, es una nueva expresión de la esencia de la vida; una nueva contestación á esta pregunta: *¿qué es la existencia?* Cada verdadera obra de arte contesta la pregunta á su modo, y siempre de una manera exacta. Pero las artes no saben hablar más que el idioma cándido é infantil de la intuición, é ignoran la lengua

(1) Este capítulo atañe al § 49 del primer volumen.

abstracta y seria de la reflexión; su respuesta es, pues, una imagen pasajera, y no una noción general permanente. El arte dirige, pues, á la intuición, su respuesta á aquella pregunta y la formula indiferentemente en un cuadro, en una estatua, en un poema ó en una obra dramática.

La música da también su respuesta y más profunda que todas las demás, pues expresa la naturaleza íntima de la vida y de la existencia en un lenguaje directamente inteligible, aunque no pueda traducirse al de la razón. Todas las demás artes presentan á quien las interroga una imagen visible y le dicen «mira; he ahí la vida». Esta respuesta, por precisa que pueda ser, no satisface más que provisionalmente y jamás de un modo completo y definitivo. Se trata siempre de un fragmento, de un ejemplo en lugar de una regla, no es la contestación completa y general, que sólo puede dar un concepto. A la filosofía es á quien corresponde contestar á la pregunta por medio de nociones generales, formuladas en abstracto y propias, por consiguiente, para durar y satisfacer de una vez para siempre. Aquí vemos cómo la filosofía se relaciona con las bellas artes, y podemos darnos cuenta de cómo ambas aptitudes se confunden en su origen, aunque luego se alejen considerablemente en sus respectivas direcciones y en sus elementos secundarios. El fin propio de toda obra de arte es, pues, mostrarnos la vida y las cosas tales como son realmente, sólo que en la realidad no pueden ser comprendidas por todo el mundo, porque una multitud de condiciones accidentales objetivas y subjetivas las ocultan. El arte es quien rasga este velo.

Las obras de la escultura, de la pintura y de las artes plásticas en general, encierran, como sabemos,

tesoros de profunda sabiduría, porque precisamente la sabiduría de la naturaleza de las cosas habla por órgano de ellas, y lo que ellas hacen no es más que traducir ese lenguaje reproduciéndole en términos más puros y más precisos. Pero todavía es necesario que el que lee el poema, ó contempla la obra de arte, contribuya con sus propios recursos á sacar á luz esa sabiduría, y, por consiguiente, no podrá apropiársela más que en la medida de sus facultades y de su instrucción, como el navegante en plena mar no puede medir el abismo más que hasta la profundidad á que llega la sonda. Hay que mirar un cuadro como nos acercamos á un soberano: esperar el momento en que le plazca hablarnos y el tema de conversación que quiera elegir; no debemos, ni en uno ni en otro caso, ser los primeros en dirigir la palabra, pues nos expondríamos á no oír más que nuestra propia voz.

De lo que acabamos de decir se infiere que las obras de arte comprenden en verdad toda la sabiduría, pero sólo en estado *virtual ó implícito*; mientras que la filosofía trabaja para ofrecérsela, actual y explícitamente, y en este sentido, es á las artes lo que el vino á la uva. Lo que la filosofía promete suministrarnos es, por decirlo así, un beneficio líquido ya realizado, una adquisición firme y duradera, mientras que el provecho que resulta de las producciones y creaciones del arte, exige ser adquirido cada vez de nuevo. Pero en cambio, el que quiera producir obras filosóficas y el que quiera apreciarlas, necesita reunir condiciones difíciles de hallar y que desaniman á muchas personas. Por eso el público de la filosofía es siempre limitado, mientras que el del arte es muy numeroso.

El contingente que debe poner de su parte el espectador para apreciar una obra de arte, es necesario por-

que toda producción artística obra por medio de la imaginación, á la cual debe estimular de manera que la ponga en juego y la haga trabajar sin tregua. Este requisito de la impresión estética es ley fundamental de todas las bellas artes. De ahí resulta que la obra de arte no lo puede fiar todo á la percepción sensible; no debe dar más que aquello que justamente se necesite para guiar á la imaginación por buen camino; es preciso que todavía le quede á ésta algo que decir, y á ella debe estar reservada siempre la última palabra. Hasta para el escritor es un deber dejar al lector algo que pensar; ya lo dijo Voltaire: *Le secret d'être ennuyeux c'est de tout dire*. Lo mejor que hay en el arte es de naturaleza demasiado espiritual para ser presentado á los sentidos; la imaginación es quien debe concebirlo, pero la obra de arte es quien la fecunda.

Esto nos explica por qué los bocetos de los grandes maestros nos producen á veces mayor impresión que sus cuadros acabados; verdad es que contribuye también á este resultado el que el boceto está hecho de un golpe y en el momento de la concepción, mientras que como la inspiración no puede durar hasta la terminación del cuadro, éste tiene que ser ejecutado mediante un largo trabajo, con madura reflexión y mucha perseverancia.

Esta misma ley estética nos hace comprender por qué los figuras de cera en las cuales se llega á la más extremada fidelidad en la imitación de la naturaleza no producen ningún efecto estético, ni son consideradas, por consiguiente, como obras de arte; es que no dejan nada al trabajo de la imaginación. En efecto; la escultura no nos presenta más que la forma sin el color, la pintura nos ofrece el color con la mera

apariencia de la forma; por lo tanto, ambas se dirigen á la imaginación del espectador, pero la figura de cera presenta á la vez la forma y el color, lo cual produce la apariencia de la realidad y no deja lugar á la imaginación. Por el contrario, la poesía se dirige sólo á la imaginación y la pone en actividad meramente por medio de palabras.

Lo que en cada rama del arte caracteriza más que otra cosa alguna á la torpe ignorancia es el jugar arbitrariamente con los recursos del arte. Esto se observa en esos soportes que no sostienen nada, esas volutas sin objeto, esos salientes, esas curvas en que es tan pródiga la mala arquitectura; ó bien en la música mala las *florituri* que carecen de sentido, ó el estrépito que no dice nada; y en poesía, lo garrulo de las rimas sonoras que disfrazan la pobreza de pensamiento de una composición.

De los capítulos anteriores, así como también de toda mi teoría, se deduce que el fin del arte es facilitar la inteligencia de las ideas del universo (en la acepción platónica, que es la única en que uso la palabra idea). Las ideas son, por esencia, objeto de la percepción sensible, y sus atributos determinativos son inagotables y no pueden comunicarse más que por la vía intuitiva, que es la propia del arte. Todo hombre penetrado de la concepción de una idea y deseoso de comunicarla, tiene, por tanto, el derecho de recurrir al arte.

La mera noción, por el contrario, es una cosa que el pensamiento por sí solo puede percibir claramente, determinar y agotar; no se necesitan más que palabras para comunicar fría y secamente todo el contenido de una noción. Querer expresar una noción por medio del lenguaje del arte, es un rodeo completamente inútil,

que pertenece á ese procedimiento que censuraba hace un momento y que consiste en jugar, sin finalidad alguna, con los recursos artísticos. No se conseguirá producir jamás una obra de arte verdadera, cuando su concepción esté basada sobre meras nociones. Cuando al contemplar un cuadro ó una estatua, al leer una poesía ó al oír una composición musical (que quiera expresar algo preciso) advertimos vagamente al principio y luego cada vez con mayor claridad que la medula que cubren aquellos ricos procedimientos artísticos que envuelven, por decirlo así, la obra, es una noción clara y precisa, fría y seca; cuando comprendemos que el autor concibió su trabajo, tan sólo porque tenía aquella noción bien precisada en su pensamiento, y que al ejecutar su concepción la ha expresado hasta agotarla, experimentamos repugnancia y tedio, pues nuestra atención ha sido engañada, nos sentimos chasqueados y privados de la participación que nos corresponde.

Para que el deleite que dimana de una obra de arte nos satisfaga plenamente, se necesita que en nuestra impresión quede alguna parte, que ningún razonamiento, ninguna reflexión pueda degradar hasta el punto de darle la precisión de una noción. Se conoce que la concepción de una obra de arte ha tenido ese origen híbrido, es decir, que ha nacido de meras nociones, en que el autor, antes de ponerse á realizar su obra, puede expresar con entera exactitud, por medio de la palabra, el objeto que tiene intención de representar, pues en tal caso bastaría para conseguir su fin con que articulase las palabras necesarias para la explicación. Es cosa insensata querer reducir una obra de Shakespeare ó de Goethe á una verdad abstracta, como se ha intentado hacer varias veces en nuestros

días, pretendiendo que lo que quisieron enunciar era una verdad de este género. Nadie se atreverá á negar que el artista necesita pensar cuando combina el orden de su obra; pero en esto no hay más que aquel pensamiento de que su cerebro se apoderó intuitivamente antes de concebirlo intelectualmente, y que expresado en la obra de arte tendrá la facultad de conmovernos y podrá elevarse á la inmortalidad.

Debo añadir todavía otra observación, y es que todo aquello que producimos de una vez impulso, como los bocetos de los pintores, que nacen de sus dedos casi inconscientemente, en el fuego de la concepción primera, las melodías que llegan al espíritu sin reflexión como por efecto de una inspiración súbita, y, en fin, la poesía lírica propiamente dicha, ó sea la canción, en la cual la disposición momentánea del ánimo y las impresiones del medio ambiente actual se traducen casi involuntariamente en palabras, cuyo ritmo y rima se nos presentan por sí solos; todas estas creaciones tienen, sin duda, la ventaja inapreciable de ser obra del entusiasmo del momento, de la inspiración, del libre impulso del genio, sin que en ellas tomen parte alguna la reflexión y la premeditación. Esto es lo que les da ese sabor delicioso como de fruto de carne succulenta, sin corteza y sin hueso amargo; esto es lo que hace que su impresión supere á la de las obras de arte de mayores proporciones, más meditadas y más lentamente ejecutadas. En esta clase de obras, en los grandes cuadros históricos, en los largos poemas épicos, en las óperas de grande extensión, etc., la reflexión, la intención y la elección premeditada ocupan un lugar muy importante. El entendimiento, la habilidad técnica y la rutina convencional son llamadas á llenar las lagunas que dejan la inspiración y la

concepción genial. Una multitud de pormenores accesorios aunque necesarios, sirven para unir como un cemento las únicas partes verdaderamente sublimes.

He aquí por qué las obras de estas dimensiones, exceptuando tan sólo las creaciones más acabadas de los más eminentes maestros, verbigracia, el *Hamlet*, el *Fausto*, la ópera *Don Juan*, encierran siempre alguno que otro pasaje insípido y enojoso, que no deja de perjudicar en cierta medida al deleite que tales obras nos proporcionan. Hallamos la prueba de esto en la *Messida*, en la *Jerusalén libertada* y hasta en el *Paraíso perdido* y en la *Eneida*. Horacio hizo esta observación diciendo *quandoque dormitat bonus Homerus*. Es una consecuencia fatal de que el espíritu humano en general tiene límites que no le es dado traspasar.

La necesidad ha dado origen á las artes útiles, el lujo á las bellas artes. La inteligencia desarrolla y perfecciona las primeras, las segundas son el fruto del genio, que es también una especie de lujo, puesto que consiste en una riqueza de las facultades intelectuales, que excede de la medida necesaria para las necesidades de la voluntad.

CAPITULO XXXV (1)

DE LA ESTÉTICA EN LA ARQUITECTURA

Hemos visto en el texto del primer volumen que la parte estética de la arquitectura se funda en los grados inferiores de la objetivación de la voluntad, ó sea de la naturaleza, cuyas ideas tiende á reproducir claramente la arquitectura. Por lo tanto, *sostén y carga* son los objetos únicos y constantes que forman su tema, y su ley fundamental es que no puede existir carga alguna sin un soporte suficiente, ni sostén alguno sin la carga requerida; la relación entre ambos términos debe ser la más exacta posible. La realización más pura de esta relación es la que forman la columna y la cornisa; de ahí que el orden de columnas haya llegado á ser, por decirlo así, la base de la arquitectura. En efecto, en la columna y la cornisa el sostén y la carga están completamente separados, lo cual hace resaltar con evidencia su acción recíproca y su relación. Todo muro encierra ya el sostén y la carga, sólo que están confundidos; allí todo es sostén y todo es carga, lo cual anula el efecto estético. Este efecto se produce mediante la separación de ambos elementos, y será tanto mayor cuanto más marcada

(1) Este capítulo se refiere al § 43 del primer volumen.

sea la separación. Entre la columnata y el muro hay una multitud de grados intermedios. Aun en los muros que se horadan para hacer ventanas y puertas se trata de indicar, por lo menos, aquella separación por medio de pilastras ligeramente salientes, coronadas por capiteles, que suelen añadirse á los marcos de las puertas y de las ventanas, y que á veces se imitan solamente por medio de la pintura, para recordar de algún modo un sistema de columnas con su entablamento. Los pilares, de igual modo que los sostenes de cualquier clase, realizan ya mucho mejor que el muro esa separación clara entre el sostén y la carga, que busca la arquitectura. Bajo este aspecto, la bóveda con pilares puede ponerse al lado de la columna con su entablamento, aunque se trate de una construcción especial que no imita en modo alguno á la otra. Sin embargo, el efecto artístico de la bóveda está muy lejos de igualar al de la columna; pues en aquélla el sostén y la carga no se separan todavía de un modo completo, sino que se confunden, pasándose insensiblemente del uno á la otra. Especialmente en la bóveda misma, cada piedra es á la vez carga y sostén, y los mismos pilares, sobre todo en las bóvedas cruzadas, se sostienen en su posición, en apariencia al menos, por la presión de los arcos opuestos. Por otra parte, y á causa de esta misma presión lateral, las bóvedas, y hasta las simples arcadas, no deben descansar jamás sobre columnas, sino sobre pilares cuadrados, que son más macizos. Sólo en la columna la separación es perfecta, pues allí el entablamento no es más que carga y la columna nada más que sostén. La relación que hay entre una hilera de columnas y un muro puede ser comparada á la que existe entre una escala que va elevándose á intervalos regulares y un sonido que,

partiendo del mismo tono fundamental, se elevara á la misma altura insensiblemente y sin marcar los grados intermedios, con lo cual sólo se produciría un aullido. En ambos casos el fondo es el mismo, y la gran diferencia que hay consiste sólo en la separación precisa de los grados.

Para que el sostén sea proporcionado á la carga, no basta que pueda soportarla estrictamente, sino que se necesita que pueda hacerlo tan fácil y cómodamente, que desde el primer momento estemos tranquilos sobre este punto. Con todo, este exceso de sostén no debe traspasar cierto límite; pues, de lo contrario, nos produciría la impresión de un sostén sin carga, que es contraria al efecto estético. Para determinar este grado á que nos referimos, los antiguos pusieron como regla la *línea de equilibrio*, que se obtiene prolongando hacia la parte superior la estrechura de la caña de la columna hasta que termine en ángulo agudo, con lo cual se forma un cono. Todo corte horizontal dejará entonces la parte inferior bastante fuerte para sostener la parte superior; pero ordinariamente no se carga cada sostén más que con la vigésima parte de lo que puede sostener como máximum, es decir, que se le hace veinte veces más resistente. Como ejemplo visible de una carga sin apariencia de sostén, citaré las torrecillas salientes ó los balcones formando tribuna que vemos destacarse en los ángulos de ciertas casas construidas según el estilo depravado de nuestra época. No se ve lo que sostiene á esta parte de la construcción, la cual parece flotar en el aire é inquieta á los transeuntes.

En Italia, al revés de lo que sucede en Alemania, el edificio más sencillo y menos adornado produce un efecto estético, lo cual depende principalmente de que

los techos italianos son muy planos. Un techo elevado no es ni carga ni sostén, pues sus dos mitades se sostienen la una á la otra, mientras que el total no tiene el peso correspondiente á sus dimensiones. Así presenta á la vista el aparato de una gran masa que en sí no tiene nada de bella, aunque sea muy práctica, desde el punto de vista de la utilidad, y que es contrario á toda intención estética, cuyo tema constante, como hemos visto, es la oposición entre el sostén y la carga.

La forma de la columna está determinada por el hecho de ofrecer el sostén más sencillo y más conveniente. La columna torcida afecta como de intento y con temeridad una forma contraria á su misión, por lo cual el buen gusto la condena irremisiblemente á primera vista. El pilar cuadrado, en que naturalmente la diagonal es más larga que los lados, tiene espesores desiguales que no se justifican por ningún fin, y cuya razón de ser está en la facilidad de la ejecución; de ahí que sea menos agradable á la vista que la columna. El pilar exágono ú octógono es mucho más agradable á la vista, por acercarse más á la forma de la columna cilíndrica, pues esta última forma es la que se halla exclusivamente determinada por su destino y aplicación. Lo mismo puede decirse de todas las demás proporciones de la columna, y en primer término de la relación entre el diámetro y la altura dentro de los límites admitidos por los tres órdenes de columnas.

En segundo lugar, el estrechamiento á partir del primer tercio de la altura y el ligero ensanche en este mismo lugar tienen su razón de ser, en que allí es donde se ejerce el máximum de presión debido á la carga. Se había creído hasta ahora que este ensanche era

cosa especial de la columna jónica y de la columna corintia, pero medidas recientes han demostrado que ese mismo ensanche se encuentra también en la columna dórica hasta en Pæstum. Así, pues, todo en la columna, su forma rigurosamente determinada, la relación entre su altura y su espesor, la relación de estas dos dimensiones con las distancias de las columnas entre sí y el de la hilera total con el entablamento y su carga; todo esto es el resultado perfectamente calculado de la relación que hay entre una carga determinada y el sostén necesario para ella. Como la carga está uniformemente repartida, los sostenes deben estarlo también, lo cual da una monotonía insípida á las filas de columnas. En cambio, en los templos dóricos de buen estilo, la columna de ángulo está un poco más cercana á la inmediata, porque los dos entablamentos que se juntan en el ángulo aumentan aquí el peso; esto nos demuestra de un modo evidente que en arquitectura, las leyes de la construcción, es decir, aquellas que nacen de la relación entre el sostén y la carga, son el principio esencial ante el cual deben ceder necesariamente las leyes de la simetría, que están subordinadas á aquéllas. Según el peso de la carga total se elegirá el orden dórico, ó uno de los otros dos más ligeros, pues la columna dórica, por su mayor espesor, así como por estar menos espaciada, lo cual es peculiar á este orden, está calculada para sostener cargas más pesadas, cosa que se armoniza perfectamente con la sencillez casi grosera de su capitel. En general, el capitel tiene el fin de mostrar que las columnas sostienen el entablamento y que no penetran como una clavija; además sirve, mediante su ábaco, para aumentar la superficie del sostén. Puesto que todas las leyes de los diversos órdenes de la arquitectu-

ra, y, por consiguiente, también la forma y las proporciones de las columnas en todas sus partes y en todas sus dimensiones, hasta en sus menores detalles, se deducen de la noción, bien comprendida y lógicamente aplicada de un soporte suficiente para una carga determinada; puesto que todas esas leyes están determinadas *a priori*, en tal sentido es absurdo admitir, como lo hacen muchos, que el tronco de los árboles y hasta el cuerpo humano (como el mismo Vitrubio lo enseña desdichadamente), han servido de modelo para la columna. Si así fuera, su forma sería en arquitectura algo accidental, tomado de las cosas exteriores, y en estas condiciones sería imposible que el aspecto de una columna dotada de todas las condiciones requeridas, despertase en nosotros un sentimiento tan pronunciado de armonía y de satisfacción, como por otra parte sería también imposible que el menor defecto en las proporciones de aquélla impresionara á un ojo delicado y experto de un modo tan desagradable, como impresiona al oído una disonancia musical. Semejante resultado sólo es posible si, dados el fin y los medios, todo lo demás se encuentra determinado *a priori* en sus puntos esenciales, de igual modo que en música lo esencial de la armonía está determinado desde el momento en que se determinan la melodía y el tono. Ni la arquitectura, ni la música son artes imitativas, aunque una y otra hayan sido consideradas con frecuencia como hijas de la imitación.

Como hemos dicho en el texto (1), el placer estético en todas las artes descansa sobre la concepción de una idea (platónica). El tema propio de la arquitectura considerada como arte, le forman las ideas de los

(1) Se refiere al del primer volumen.—(N. DE LA T.)
MUNDO III

grados inferiores de la naturaleza, es á saber: la gravedad, la rigidez y la cohesión, y no como se creía hasta ahora, la regularidad de las formas, las proporciones y la simetría. Estas condiciones, que son de naturaleza puramente geométrica, constituyen propiedades del espacio pero no ideas, y, por lo tanto, no pueden ser objeto de un arte. Por consiguiente, hasta en la misma arquitectura son de origen secundario, y no tienen más que una importancia subordinada que explicaré en seguida. Si fuera ese el objeto único que la arquitectura, como arte, tuviera la misión de reproducir, el modelo debería producirnos la misma impresión que la obra realizada. Lejos de suceder esto, para que los trabajos de la arquitectura nos impresionen estéticamente necesitan tener dimensiones considerables; jamás son demasiado grandes, mientras que fácilmente adolecen de demasiado pequeños.

Se puede afirmar que, *ceteris paribus*, el efecto estético está en relación directa de la magnitud del edificio, pues sólo las grandes masas presentan á la vista la acción de la gravedad de una manera evidente y enérgica. Esto viene á corroborar mi teoría, mostrando que la acción y el antagonismo de estas fuerzas elementales es lo que forma el tema estético de la arquitectura, el cual, para manifestarse y hasta si se quiere para hacerse perceptible, necesita de masas importantes. Las formas arquitectónicas están determinadas primeramente, como hemos de mostrado respecto de la columna, por el papel inmediato atribuido á cada parte en la construcción. Luego, como la arquitectura debe ante todo su existencia á la percepción del espacio, y como, por consiguiente, se dirige á esta facultad, *a priori* de nuestro entendimiento, todo lo que queda en ella bien determinado se

rige por la condición de presentar la *intuitividad* más perfecta y los caracteres más fáciles de percibir. Los medios para lograrlo son la mayor regularidad en las formas y el equilibrio más racional en las proporciones. Por eso la arquitectura estética no emplea más que figuras regulares, compuestas de líneas rectas ó de curvas simétricas, y los cuerpos que de ella se derivan, tales como el cubo, el paralelepípedo, el cilindro, la esfera, la pirámide y el cono; á veces emplea el círculo ó la elipse, pero lo ordinario es el cuadrado y aún más frecuentemente el rectángulo, cuyos lados deben hallarse entre sí en una relación racional y fácil de percibir (por ejemplo, en la relación de 1 á 2 ó de 2 á 3; pero no en la de 6 á 7). También hace uso la arquitectura de aberturas simuladas y de nichos de proporciones regulares y bien perceptibles. Por la misma razón, la arquitectura suele dar á los edificios y á sus divisiones principales una altura y una longitud cuya relación sea racional y fácil de comprender. Por ejemplo, dar á la fachada una altura doble de su longitud y espaciar las columnas de manera que tres ó cuatro de ellas, comprendiendo sus intervalos, midan una línea igual á su altura, formando, por consiguiente, un cuadrado. Las mismas consideraciones aconsejan que el conjunto del edificio pueda ser fácilmente abarcado de una ojeada; esto produce la simetría, la cual es además necesaria para que el edificio forme un conjunto y para que los límites de su marco propio puedan distinguirse de los de un marco accidental. Así, por ejemplo, la simetría es lo que nos permite conocer si tenemos delante un edificio único ó tres edificios unidos. Mediante ella, la obra arquitectónica adquiere unidad individual y se nos presenta como el desenvolvimiento de un solo pensamiento dominante.

Dije antes incidentalmente que la arquitectura no debe buscar sus modelos entre las formas naturales, como los troncos de los árboles y el cuerpo humano. Sin embargo, debe trabajar, según el espíritu de la naturaleza, observando la regla *natura nihil agit frustra*, etc., evitando, por consiguiente, hasta la apariencia de aquello que no responde á fin alguno y realizando en todas las circunstancias sus intenciones, ya se refieran á la construcción misma ó ya á la utilidad que pueda prestar, y esto debe hacerlo utilizando las vías más rápidas y naturales, de manera que la obra represente manifiestamente el pensamiento que la ha inspirado.

Así comunica á sus trabajos cierta gracia, análoga á la que resulta en los seres animados de la facilidad de los movimientos y de las aptitudes, y como de la conveniencia final. Con sujeción á estas reglas, vemos en el buen estilo antiguo de arquitectura que cada detalle arquitectónico, pilar, columna, arca-da, cornisamento, puerta, ventana, escalera, balcón, alcanza su fin de la manera más directa y más sencilla, mostrándonos cándida y abiertamente su destino, como lo hace la naturaleza orgánica en sus obras. El estilo arquitectónico, cuando corece de gusto, prodiga por el contrario, los rodeos inútiles y se complace en creaciones caprichosas, tales como entablamentos interrumpidos sin ningún fin, ya entrantes, ya salientes, cornisas divididas en las arcadas de las puertas y de los frontones, volutas que no significan nada, ornamentos insípidos, etc. Como hemos dicho antes, en términos generales, refiriéndonos á todo trabajo artístico malo, la mala arquitectura juega con los recursos del arte, sin comprender su fin, como los niños juegan con los utensilios de las personas mayores. Toda interrup-

ción de una línea recta, todo cambio de dirección en el movimiento de una curva, cuando no están motivados por una necesidad visible, son de mal gusto. En cambio, la manera franca y sencilla de revelar y de realizar su fin, manera tan conforme al espíritu en que inspira la naturaleza sus creaciones, es lo que da á los vasos de la alfarería antigua una belleza y una gracia tal, que nos asombra; hasta tal punto contrastan por la nobleza de sus líneas con nuestros vasos modernos, no copiados de aquéllos, los cuales, ya sean de porcelana, ya de arcilla, llevan todos el sello de la vulgaridad. Al contemplar los vasos y los utensilios de los antiguos, se nos ocurre que, si la naturaleza hubiese querido crear tales objetos, les habría dado las mismas formas. Como mi teoría hace derivarse lo bello en la arquitectura de la exposición franca del fin y de su realización por las vías más cortas y naturales, se desprende que está en contradicción directa con la de Kant, que hace consistir lo bello en general en una apariencia de finalidad sin objeto.

El objeto único de la arquitectura, tal como acabamos de exponerle, es á saber: como combinación de la carga con el sostén, es tan sencillo, que por eso mismo este arte, en cuanto rama de las bellas artes y no á título de arte útil, ha adquirido ya la perfección en sus partes esenciales desde la buena época griega, y, por lo menos, no es susceptible de adquirir ningún perfeccionamiento nuevo é importante. La arquitectura moderna no puede, pues, apartarse de las reglas y de los modelos de los antiguos, sin caer enseguida en lo falso. No puede hacer nada mejor que seguir las tradiciones y aplicar las reglas de aquéllos en cuanto lo permitan las restricciones impuestas inevitablemente por las circunstancias de necesidad, de clima,

época y país. En la arquitectura, como en la escultura, aspirar al ideal es sinónimo de imitación á los antiguos.

No es necesario añadir que en todas estas consideraciones arquitectónicas me refiero al estilo antiguo y no á la arquitectura gótica, creación de los sarracenos que los godos de España introdujeron en el resto de Europa. No se puede negar al estilo gótico, en su género, cierta belleza, pero sería una temeridad ciega y digna de bárbaros, osar compararle con el de la antigüedad. Tal pretensión no podría tolerarse. ¿Qué influencia benéfica ejerce en nuestro espíritu la vista de un edificio construido según las reglas del estilo antiguo, después de haber contemplado algún ejemplar de esos esplendores góticos! Comprendemos inmediatamente toda la belleza que hay en el primero. ¿Qué diría un griego de la antigüedad si le condujéramos frente á alguna de nuestras más célebres catedrales góticas? De seguro exclamaría *βάρβαροι* (*Barbaroi!*)

El encanto que hallamos en las obras góticas depende en su mayor parte de asociaciones de pensamientos y de reminiscencias históricas, y, por consiguiente, tiene un origen completamente ajeno al arte.

Nada de lo que he dicho acerca del fin propiamente estético, de la significación y del objeto de la arquitectura es aplicable á este estilo. El entablamento libremente apoyado desaparece y con él desaparece la columna; no se trata ya de mostrar el soporte y la carga convenientemente repartidos y separados, representando la lucha entre la rigidez y la gravedad. No se encuentran tampoco esas relaciones precisas y racionales que dan al espectador facilidad para comprenderlo todo y que caracterizan el estilo de la ar-

quitectura antigua. Advertimos en seguida que en lugar de esas proporciones racionales domina la fantasía guiada por nociones de indole diferente; por eso muchas cosas resultan inexplicables para nosotros. El estilo antiguo está concebido con espíritu puramente objetivo, y el estilo gótico por el contrario es puramente subjetivo.

Sin embargo, si quisiéramos indagar el pensamiento fundamental en el cual se apoya la arquitectura gótica, siguiendo el mismo orden de ideas que nos ha conducido á hallar el del estilo antiguo, es decir, el antagonismo entre la rigidez y la gravedad, no podríamos hallar otra explicación, sino la de que este estilo viene á representar el triunfo absoluto de la rigidez, sobreponiéndose por completo á la gravedad. Así es que la línea horizontal, que es la de la carga, desaparece casi por completo, y la acción de la gravedad sólo se manifiesta indirectamente, es decir, disimulada bajo la forma de arcos y de bóvedas, mientras que la línea vertical, que es la del sostén, domina y traduce sola, de un modo visible la acción victoriosa de la rigidez, por medio de contrafuertes excesivamente altos, de torres, de torrecillas, de flechas innumerables que se alzan sin soportar carga alguna. Mientras en la arquitectura antigua la presión de arriba abajo encuentra su lugar y su representación lo mismo que la que se ejerce de abajo arriba, en el estilo gótico la segunda predomina claramente. De ahí viene esa analogía frecuentemente observada entre este estilo y el cristal, pues la cristalización no puede efectuarse tampoco sino sobreponiéndose á la acción de la gravedad. Si después de haber descubierto en la arquitectura gótica esta significación y este pensamiento fundamental quisiéramos aprovecharlas para poner en parangón

dicho estilo con la arquitectura antigua, colocándole á la misma altura que ésta, habría que advertir que la lucha entre la gravedad y la rigidez, expuesta de un modo tan claro y tan franco por la arquitectura antigua, es un hecho real cuya verdad se funda en la naturaleza misma de las cosas, mientras que el predominio de la rigidez sobre la gravedad, no pasa de ser una apariencia, una ficción basada en una ilusión.

Fácil es comprender ahora cómo este pensamiento fundamental y estas particularidades de la arquitectura gótica le dan un carácter misterioso y sobrenatural, que resulta principalmente, como hemos indicado, de que lo fantástico sustituye á lo racional, es decir, de que el capricho reemplaza á la conformidad constante de los medios con los fines que se observa en la arquitectura antigua. Todos esos detalles del estilo gótico que carecen de fin y que, sin embargo, están tan minuciosamente acabados, despiertan la sospecha de algún fin desconocido, insondable y esto es lo que les da apariencia misteriosa. En cambio, la parte brillante de las iglesias góticas, es su interior; allí lo que nos impresiona es el aspecto de aquellas bóvedas cruzadas, alzándose á una altura imponente, sobre esbeltos pilares que se elevan con la elegancia de un cristal y nos dan la impresión de una seguridad eterna, puesto que toda carga ha desaparecido. La mayor parte de los defectos señalados antes corresponden al exterior. En los edificios antiguos lo exterior es lo que se presenta más favorablemente, pues se aprecian mejor allí de una sola ojeada el soporte y la carga; por el contrario, el techo plano da á la parte interior cierto aspecto prosaico y como oprimido. El interior propiamente dicho de los templos antiguos, era pequeño comparado con los grandes y numerosos trabajos exteriores. A

veces una cúpula les daba apariencia más elevada, como sucede en el Panteón; los italianos, cuando levantaban construcciones de este estilo, usaban frecuentemente de la cúpula. Recuérdese también que los antiguos, por la dulzura del clima de las regiones que habitaban, vivían mucho más al aire libre que los pueblos septentrionales, que adoptaron la arquitectura gótica.

Si se quisiera dar al estilo gótico una razón de ser natural y justificada, por poca afición que se tenga á establecer analogías, se le podría llamar el polo negativo de la arquitectura ó bien, su modo menor.

En interés del buen gusto, deseo que las grandes sumas de dinero que cuestan los trabajos arquitectónicos se empleen en lo que es objetiva y realmente bueno, en lo que es bello por sí mismo y no en erigir monumentos cuyo valor descansa sólo sobre asociaciones de ideas. Cuando veo en nuestra época incrédula acabar con tanto celo las iglesias góticas que nos transmitió sin concluir la piedad de la Edad Media, paréceme que se trabaja en el embalsamamiento de un cristianismo que pasó á mejor vida.

CAPITULO XXXVI

OBSERVACIONES SUELTAS SOBRE LO BELLO EN LAS
ARTES PLÁSTICAS (1)

En la escultura, la belleza y la gracia son lo principal, pero en la pintura la expresión, la pasión y el carácter se sobreponen á todo, y, por tanto, hay que transigir algo en las exigencias estéticas, pues la belleza perfecta de todas las figuras, indispensable en la escultura, sería un obstáculo para la expresión del carácter en un cuadro y además fatigaría por su monotonía. Por consiguiente, la pintura puede representar rostros feos y cuerpos enfermizos y flacos, mas la escultura requiere siempre, si no la belleza perfecta, por lo menos fuerza y redondez en las formas. Un Cristo flaco clavado en la cruz, ó un San Jerónimo moribundo, extenuado por la edad y las enfermedades, como aparece en la obra maestra del Dominiquino, son hermosos asuntos para un cuadro; por el contrario, el San Juan Bautista, reducido por el ayuno al estado de esqueleto, cuya estatua en mármol, obra de Donatello, vemos en la Galería de Florencia, produce un efecto repulsivo no obstante la perfección magistral de la ejecución. Desde este punto de vista la escultura parece más apropiada para la afirmación y la pintura, para

(1) Este capítulo se refiere á los §§ 44 y 50 del primer volumen.

la negación *de la voluntad de vivir*. Esto explica también por qué la escultura fué el arte por excelencia de los antiguos y la pintura el de los tiempos cristianos.

En el § 45 del primer volumen he indicado que la elección y la determinación del tipo de la belleza humana descansa sobre una cierta anticipación de su noción que en parte nos es dada *a priori*. Debo añadir aquí que esta anticipación requiere siempre el concurso de la experiencia, que viene á estimularla por un procedimiento análogo al del instinto de los animales, el cual, aunque dirige *a priori* sus actos, necesita en los detalles ser determinado por motivos. La experiencia, la realidad, presenta al espíritu del artista figuras humanas mejor ó peor acabadas por la naturaleza en esta ó la otra de sus partes, y le pregunta, por decirlo así, su opinión, con lo que le hace pasar, según el método socrático, de ese anticipo vago del ideal, á un conocimiento claro y determinado. Los escultores griegos tenían una gran ventaja, y era que el clima y las costumbres de su país les ofrecían á cada momento ocasión de ver figuras humanas medio desnudas, y en los gimnasios enteramente desnudas. Su gusto de la forma era provocado de este modo á juzgar de lo que ellos veían y á compararlo con el ideal, no desenvuelto aún, que llevaban en su conciencia. Su juicio sobre las formas de los miembros, hasta en los pormenores más delicados, estaba siempre ejercitándose, y poco á poco el sentimiento, al principio oscuro, del ideal de la belleza humana, fué elevándose á tal grado de precisión en su espíritu, que pudieron realizarle en sus obras de arte.

Asimismo la experiencia propia es útil y necesaria al poeta para pintar los caracteres, pues aunque el escritor no trabaja sobre datos experimentales, ni sobre

noticias empíricas, sino siguiendo su conocimiento de la naturaleza humana, tal como en sí mismo la encuentra, la experiencia le sirve, con todo, de formulario y le da ocasión de ejercitarse y de ilustrarse. Por virtud de la experiencia, su conocimiento de la naturaleza humana y de sus variedades se hace vivo, preciso y vasto, aunque en lo esencial procede *a priori* y por anticipación.

Lo que expusimos en el libro segundo del presente volumen, unido á lo que nos queda por desarrollar en el capítulo XLIV del libro siguiente, nos permite analizar más profundamente todavía aquel admirable sentimiento de la belleza de los griegos, que hizo que ellos, entre todas las naciones de la tierra, fueran los llamados á hallar el tipo normal de la figura humana y á crear para siempre los modelos de la belleza y de la gracia. He aquí la conclusión que este análisis nos permite formular. Aquello que, no separado de la voluntad, da origen al instinto sexual con selección refinada, ó en otros términos, al amor físico (el cual, como es sabido estuvo sujeto á extraños extravíos entre los griegos), eso mismo, separado de la voluntad por virtud de una inteligencia excepcional, pero sin perder nada de su energía, da origen al sentido objetivo de la belleza humana. Este sentido, que se manifiesta en su origen como mero sentimiento crítico de lo bello, puede desarrollarse hasta llegar á fijar las reglas estéticas concernientes á las formas y proporciones del cuerpo humano. Esto es lo que hicieron Fidias, Praxíteles, Scopas, y este es también el sentido de las palabras que Goethe pone en boca del artista.

Un hecho análogo ocurre en la poesía. Aquello que, no separado de la voluntad, sólo produciría la mera ciencia humana da al poeta, al separarse de la volun-

tad por virtud de una enorme preponderancia de la inteligencia, la facultad de crear obras objetivas é inspiradas.

La escultura moderna será siempre, por mucho que haga, de igual modo que la poesía latina moderna, hija de la imitación ó de la reminiscencia. Cuando quiere ser original, cae en seguida en funestos errores, y señaladamente en el de reproducir la naturaleza que tiene delante de los ojos, en vez de copiar las proporciones de los antiguos. Canova, Thorwaldsen y otros son en escultura lo que J. Secundus y Orvenus en la poesía latina. Lo mismo sucede en la arquitectura, sólo que aquí el hecho procede de la naturaleza misma de este arte, cuya parte puramente estética es muy limitada, y fué agotada ya por los antiguos. La arquitectura moderna no puede distinguirse más que por la juiciosa aplicación de sus reglas, pues se alejará del buen gusto en cuanto se separe del estilo y de los modelos legados por los griegos.

El arte de la pintura, considerado en cuanto quiere producir la apariencia de la realidad, consiste, en último término, en saber separar claramente aquello que en la visión pertenece exclusivamente á la sensación, á la impresión de la retina, ó sea al *efecto*, que es el único dato inmediato, de la *causa*, es decir, del objeto exterior, cuya percepción nos llega á consecuencia de la sensación. Con esto el artista está en disposición de producir, con auxilio de los procedimientos técnicos, el mismo efecto sobre el nervio óptico, pero mediante una causa diferente, ó sea con manchas de diferentes colores. El entendimiento del espectador referirá infaliblemente la impresión sensible á su causa exterior habitual, lo cual dará origen á la misma imagen intuitiva.

Cuando se examina la fisonomía humana, se descubre en ella una originalidad primordial que le da la unidad característica de un conjunto, en el cual todas las partes son necesarias. Esto es lo que hace que distingamos una cara conocida entre millares de otras caras, aun después de transcurridos muchos años, y á pesar de que las diferencias en las facciones, sobre todo entre hombres de la misma raza, no pueden pasar de límites muy estrechos.

Esto nos conduce infaliblemente á pensar que ese conjunto de unidad tan absoluta, de originalidad tan acentuada, debe de tener su origen en las profundidades más misteriosas y más íntimas de la naturaleza; de donde se infiere que ningún artista puede inventar una fisonomía humana en toda su verdad y en toda su originalidad característica, y que ni aun podrá reconstruirla de memoria tal como la naturaleza la hizo. Todo lo que se puede hacer en este punto es una composición verdadera á medias, solamente, y aun quizá alguna combinación imposible; pues ¿cómo se podría crear la unidad real de la fisonomía, cuando el principio mismo de tal unidad es desconocido? Siendo así, no es lícito preguntarse ante un rostro inventado por el pintor, si se trata realmente de un rostro posible, y si la naturaleza, maestra de todos los maestros, no le reprobaba en vista de las contradicciones que en él descubriera. Esto nos lleva también á sentar el principio de que en los cuadros históricos no deben figurar más que retratos, elegidos con escrupuloso cuidado y que se pueda idealizar ligeramente. ¿Quién no sabe, por otra parte, que los grandes maestros pintaron casi siempre con modelos y que se consagraron mucho al retrato?

He manifestado en el texto que el fin propio de la

pintura como el del arte en general, es ayudarnos á percibir las ideas platónicas de la naturaleza y de la humanidad, lo cual nos transporta al estado de conocimiento puro, emancipado de la voluntad. Sin embargo, posee además un elemento estético especial é independiente del otro, que resulta de la armonía de los colores, de la disposición agradable de los grupos, de la distribución favorable de la luz y de las sombras y del tono general del cuadro. Esta belleza accesoria y de orden menos elevado contribuye también por su parte al conocimiento puro; es para la pintura lo que la dicción, el metro y la rima son para la poesía; no es lo esencial, pero es lo que obra desde luego y directamente.

Dije en el § 50 del primer volumen, cómo es mala la alegoría en la pintura; citaré algunos ejemplos en apoyo de mi opinión. En el palacio Borghese de Roma se ve un cuadro de Miguel Angel Caravaggio, cuyo asunto es el siguiente: Jesús representado á la edad de unos diez años próximamente, sereno y sin dar muestras del menor temor, pone el pie sobre la cabeza de una serpiente; cerca de él, su madre muestra la misma tranquilidad, y al lado, Santa Isabel, eleva al cielo una mirada imponente y trágica. ¿Qué imaginaria al ver este jeroglífico un hombre que no hubiera oído hablar nunca de que la simiente de la mujer había de aplastar la cabeza de la serpiente?

En Florencia, en la sala de la biblioteca del palacio Ricardi, hay en el techo un fresco de Lucas Giordano representando la siguiente alegoría, que quiere decir que la ciencia libra al espíritu de las cadenas de la ignorancia: la inteligencia está personificada por un hombre atado y lleno de fuerza, cuyas ligaduras caen; una ninfa le pone un espejo delante de los ojos, y otra

ninfa le alarga una gran ala desprendida; en lo alto está la ciencia sentada sobre un globo, teniendo á su lado á la verdad desnuda con una esfera en la mano. En Ludwigsburgo, cerca de Stuttgart, se encuentra un cuadro representando al Tiempo bajo la figura de Saturno, ocupado en cercenarle las alas al Amor; si esto quiere significar que al envejecer nos corregimos de la inconstancia amorosa, no hay duda de que el cuadro dice verdad.

He explicado ya por qué, en mi opinión, á Laocoonte no se le representa gritando, y puedo añadir aquí algunas consideraciones que confirman mi parecer. Para convencerse de *visu* del efecto deplorable que producen las obras de las artes plásticas, esencialmente mudas, cuando quieren figurar la acción de gritar, basta contemplar la *Degollación de los inocentes*, de Guido Reni, en la Academia de Bellas Artes de Bolonia, cuadro en el cual aquel gran pintor, cometió el error de representar seis individuos gritando con la boca abierta de par en par. Para mayor claridad, imagínese en el teatro una pantomima, en la cual, en un momento dado, uno de los personajes estuviera en situación de gritar; si el figurante encargado del papel quisiese representar el grito permaneciendo un momento con la boca abierta, no habría en el público carcajadas bastantes para testificar del efecto ridículo de la cosa.

Desde el momento en que por motivos fundados, no en la naturaleza del asunto, sino en la del arte mismo, el artista tuvo que renunciar á representar á Laocoonte gritando, resultaba que tenía que buscar el medio de explicar el mutismo, puesto que era forzoso justificar que un hombre en situación semejante permaneciese mudo. Resolvía la dificultad representando

la mordedura de la serpiente, no como efectuada ya, ni como inminente, sino como efectuándose en aquel momento mismo y en el costado de Laocoonte; de este modo la parte baja del pecho se hallaba comprimida y todo grito era imposible. Goethe supo discernir muy exactamente esta razón inmediata, pero accesoria y subordinada, del fenómeno, y la expuso al final del oncenso libro de su *Autobiografía*, así como también en su artículo sobre Laocoonte en el primer cuaderno de los *Propyleos*; pero la razón más remota, la razón primera, de la cual es consecuencia la otra, es la que he dado yo. No puedo menos de indicar que en esta cuestión me encuentro en la misma relación con Goethe que en la teoría de los colores. En la colección del duque de AreMBERG, en Bruselas, figura una cabeza antigua de Laocoonte, descubierta más modernamente. En el célebre grupo del Vaticano la cabeza no presenta ninguna huella de restauración, y lo corrobora también la tabla especial de restauraciones de este grupo que inserta Goethe al final del primer volumen de los *Propyleos*: además, la semejanza entre las dos cabezas confirma el hecho. Hay que admitir, pues, que ha existido un duplicado antiguo del grupo al cual pertenecía la cabeza de la colección de AreMBERG. Esta última supera, á mi juicio, á la del Vaticano en belleza y expresión; la boca está en ella mucho más abierta, sin que llegue, no obstante, á expresar el grito.

CAPITULO XXXVII (1)

DE LA ESTÉTICA DE LA POESÍA

No acierto á definir más sencilla y exactamente la poesía, que diciendo que es el arte de poner en juego la imaginación por medio de palabras. En el párrafo 51 del primer volumen dije cómo procede para conseguirlo. El pasaje siguiente de una carta de Wieland á Merk, publicada después, viene á confirmar lo que decía yo á este respecto: «Acabo de pasar dos días y medio con una sola estrofa, y la dificultad estaba en una sola palabra que me era necesaria y que no podía encontrar. Me devanaba los sesos, y daba mil vueltas al asunto en todos sentidos, pues es natural que desde el momento en que se trata de una imagen, quisiera evocar en el espíritu de mis lectores una visión precisa é idéntica á la que flotaba ante mis propios ojos; muchas veces depende todo de un rasgo, de un matiz propio para hacer resaltar algún pormenor.»

La imaginación es el cañamazo sobre el cual borda la poesía sus cuadros; de donde resulta para ésta la ventaja de que los rasgos más finos y el acabamiento

(1) Este capítulo se relaciona con el § 51 del primer volumen.

definitivo se operan en la fantasía de cada cual, en relación con su individualidad, con su esfera de conocimiento y con su disposición de ánimo y de la manera más propia para estimularla más vivamente, mientras que las artes plásticas no pueden acomodarse de la misma manera, puesto que en ellas una misma imagen, una misma figura, tiene que bastar para todos, y esta imagen ó figura llevará siempre en algún punto el sello individual del artista ó de su modelo, lo cual es una adición subjetiva y contingente. Sin embargo, esta mezcla será tanto más débil cuanto más objetivo sea el artista, es decir, cuanto mayor sea su genio. Esto nos explica en parte por qué la poesía ejerce una acción más viva, más profunda y más general que un cuadro ó una estatua. Estos suelen dejar frío al gran público. En general, las obras de las artes plásticas son, entre todas, las que menos impresionan.

Una prueba de las más curiosas de esto, es que se descubren con frecuencia cuadros de grandes maestros en casas particulares ó en otros locales, donde desde hace muchas generaciones existen, no escondidos y ocultos, sino colgados en las paredes sin que nadie se fije en ellos, es decir, sin producir impresión alguna. Durante mi estancia en Florencia, en 1823, se encontró una Madonna de Rafael, que hacía muchos años estaba colgada en uno de los cuartos de criados de un palacio, en el *Quartiere dei Spirito*, y es de advertir que esto sucedía en Italia, ó sea en el pueblo mejor dotado de sentimiento estético, lo cual prueba cuán corta es la acción directa é inmediata de las producciones de las artes plásticas y hasta qué punto requieren estas artes, mucho más que las otras, educación y conocimiento para ser apreciadas. Por el contrario, se observa que una hermosa y conmovedora melodía da

la vuelta al mundo, y de igual modo que una poesía, si ésta es buena, viaja de pueblo en pueblo. Sin embargo, las artes plásticas son las que protegen con todas sus fuerzas los grandes de la tierra y los ricos, que gastan en cuadros y en estatuas enormes sumas. En nuestros días este culto ha llegado hasta la «iconolatría», pues se paga muchas veces por un cuadro de un gran pintor el precio de una vasta hacienda. Esto depende principalmente de la rareza de tales obras maestras, cuya posesión halaga por lo mismo la vanidad de quien las compra, y además de que se puede gozar de ellas en cualquier ocasión y en un breve instante sin sacrificio de tiempo ni de trabajo, mientras que la poesía y hasta la música tienen exigencias mucho más fatigosas. Esto explica cómo es posible privarse de las artes plásticas; naciones enteras hay, los pueblos musulmanes por ejemplo, que carecen en absoluto de ellas; pero no hay pueblo alguno en que falten la música ó la poesía.

La intención que persigue el poeta al poner en acción nuestra fantasía es expresar ideas, es decir, mostrarnos, mediante un ejemplo, la esencia del mundo y de la vida. La primera condición para ello es que el poeta la haya comprendido bien, pues lo que valga su conocimiento valdrá su obra. Habrá, pues, tantos grados diversos de aptitud poética como grados puede haber en la profundidad y claridad del espíritu al penetrar la naturaleza de las cosas, y estos grados son infinitos. Todo poeta debe creerse perfecto desde el momento en que ha expresado perfectamente lo que concibió, correspondiendo la imagen al original; y debe considerarse igual á los mejores en razón á que en las obras de éstos no puede percibir nada más allá de lo que percibe de las suyas propias, ó sea de lo que

percibe en la naturaleza misma, puesto que su mirada es de tal conformidad que no puede penetrar más lejos. Por su parte el gran poeta adquiere la conciencia de su superioridad, al ver cuán superficial es la mirada de los otros y cuántas cosas hay que no pueden expresar porque no pueden concebirlas, y cómo la mirada de él y su obra exceden de todo esto. Si comprendiera á los malos poetas tan poco como éstos le comprenden á él, se desesperaría, pues como sólo los hombres superiores pueden hacerle justicia y como las medianías son tan incapaces de apreciar sus obras, como el de apreciar las de las medianías, necesita alimentarse durante mucho tiempo de su sola aprobación propia, antes que la del público venga á unirse á ella. Mientras llega esta hora, se quiere obligar al genio á rebajar su propia aprobación puesto que se le obliga á ser modesto, y sin embargo, es tan imposible á un hombre que tiene méritos y que comprende lo que valen no hacer caso de ellos, como le sería á un gigante no advertir que su estatura domina á la de los demás hombres. Si de la base á la cima de la torre hay trescientos pies, otros tantos habrá desde la cima á la base. Horacio, Lucrecio, Ovidio y casi todos los autores antiguos, hablaron orgullosamente de su propio saber y lo mismo hicieron Dante, Shakespeare, Bacon de Verulamio y otros muchos. Suponer que se puede tener un grande ingenio sin advertirlo, es un absurdo que sólo la incapacidad ha podido imaginar, á falta de otro consuelo, á fin de poder atribuir el sentimiento de su nulidad á modestia. Un inglés hizo la observación ingeniosa y exacta de que *Merit* y *Modesty*, no tienen de común más que la inicial (1). Respecto á las celebridades modes-

(1) Lichtemberg refiere que Estanislao Leszynski, dijo: la modestia debe ser la virtud de los que carecen de otras.

tas sospecho siempre que su modestia está petrificada. Corneille se expresa abiertamente en este punto.

*La fausse humilité ne met plus en crédit
Je sçais ce que je vauz, et crois ce qu'on m'en dit.*

Y Goethe dijo crudamente: «sólo los mendigos son modestos.» Acertaríamos infaliblemente diciendo que los que piden á otros modestia con tanta energía, los que insisten tanto sobre la modestia, los que no cesan de gritar ¡sea usted modesto por Dios!, ¡sea usted modesto! son indudablemente unos desdichados, en otros términos, nulidades sin talento, género de pacotilla, miembros de la morralla humana.

Todo el que tiene mérito propio reconoce voluntariamente y deja que valga el de los demás, con tal de que sea efectivo y de buena ley. Por el contrario, el hombre desprovisto de todo talento y de todo mérito, quisiera que no hubiera talento ni mérito en el mundo. El verlo en los demás le sirve de tormento; livido, verde, amarillo, de la envidia que le consume, quisiera extirpar y aniquilar toda superioridad, y cuando no puede conseguirlo, sólo la deja subsistir á condición de que oculte sus cualidades y abjure de ellas. Este es el origen de esos panegíricos de la modestia que oímos frecuentemente. Cuando los que así predicán tienen ocasión de ahogar el mérito en germen ó al menos de impedirle darse á conocer, no dejan de hacerlo, y esto viene á ser la práctica de su teoría.

Aunque el poeta, como todo artista, no nos muestra en cada caso más que lo particular, lo individual, sin embargo, lo que él concibe, y lo que quiere hacernos percibir, es la idea platónica, el género. Por eso, lo que se dibuja en las pinturas literarias es, en cierto modo, el tipo de los caracteres humanos y de las situaciones. En la poesía narrativa, como en el drama, el

autor toma una existencia particular y la pinta en toda su estricta individualidad, pero lo que en ella nos presenta es toda la existencia humana, pues no ocupándose, en apariencia, más que de lo particular, donde en realidad tiene puestos los ojos es en aquello que es de todos los tiempos y todos los lugares. De ahí que las sentencias, sobre todo las de los poetas dramáticos, y aun aquellas que no son más que máximas generales, tengan tan frecuente aplicación á la vida real.

La poesía es á la filosofía lo que la experiencia á la ciencia empírica. La experiencia nos da á conocer el fenómeno en sus detalles, y como un ejemplo, la ciencia abarca el conjunto por medio de nociones generales. Del mismo modo la poesía quiere hacernos percibir las ideas de los seres por medio de un ser particular tomado como ejemplo, mientras que la filosofía trata de hacernos comprender la naturaleza íntima de las cosas tal como se determina en las ideas, pero en conjunto y en su generalidad. Se ve por esto que la poesía presenta el carácter de la juventud, y la filosofía el de la edad madura. El don poético sólo florece realmente en la mocedad, cuando la facultad de ser impresionado por la poesía llega hasta la pasión; el joven gusta de los versos por sí mismos, y se satisface hasta con los medianos. Esta inclinación se debilita á medida que se avanza en edad, y se acaba por preferir la prosa. La tendencia poética de la juventud corrompe fácilmente el sentimiento de la realidad. La poesía se distingue de la realidad en que en aquella la vida presenta un desarrollo interesante y á la vez exento de dolor, mientras que, por el contrario, en la realidad, la existencia carece de interés mientras está exenta de dolor; y desde que empieza á ha-

cerse interesante, el dolor aparece en ella. La juventud, iniciada en la poesía antes de serlo en la realidad, pide á ésta lo que sólo aquélla puede dar; esta es la causa principal de la inquietud que suele observarse en los jóvenes, hasta en los de mejores prendas.

El metro y la rima son trabas, pero son también á manera de una vestidura que ostenta el poeta, y con la cual le es permitido hablar, como no podría hacerlo sin ella; en este lenguaje consiste el deleite que nos proporciona la poesía.

El poeta no es responsable más que á medias de lo que dice, pues al metro y la rima corresponde la otra parte de responsabilidad. El metro ó medida considerado únicamente como ritmo, no existe más que en el tiempo, que es una pura intuición *a priori*; pertenece, pues, el metro, empleando el lenguaje de Kant, á la sensibilidad pura. La rima corresponde á la sensación del órgano auditivo, y pertenece, por tanto, á la sensibilidad empírica. Por eso el ritmo es un recurso mucho más noble y distinguido que la rima; fué ésta desdenada por los antiguos, y nació en las lenguas imperfectas, salidas de la corrupción de los idiomas anteriores durante la época bárbara. La pobreza de la poesía francesa depende, sobre todo, de que careciendo del metro, ha tenido que contentarse con la rima, y también de que para disimular su desnudez ha impuesto á su prosodia una multitud de reglas difíciles y pedantescas; así, por ejemplo, no pueden rimar más que sílabas de la misma ortografía, como si la rima fuera para los ojos y no para el oído; el hiato está prohibido, muchas palabras están proscritas del lenguaje poético, etc. Sin embargo, los poetas franceses modernos procuran emanciparse de estas trabas.

Para mi gusto, no hay lengua en que la rima pro-

duzca un efecto tan agradable, y que tanto llame la atención, como el latín; las poesías latinas rimadas de la Edad Media tienen un encanto particular. Esto depende, á mi juicio, de que la lengua latina es incomparablemente más perfecta, más bella y más noble que las lenguas modernas, y gana un encanto más tomando de ellas un adorno que desdeñó en su origen.

Meditando seriamente el asunto, parece verdaderamente un crimen de lesa razón el hacer la menor violencia á un pensamiento ó á su expresión exacta y propia, con la pueril intención de reducir las palabras á una consonancia de cierto número de sílabas, ó bien á fin de que estas sílabas mismas tomen cierta marcha cadenciosa. Es bien raro que pueda hacerse un verso sin alguna violencia de esta clase; á esto debe atribuirse la mayor dificultad que ofrece el comprender la poesía en una lengua extranjera, que la prosa.

Si nos fuera dado echar una ojeada al laboratorio secreto de los poetas, veríamos que buscan con mucha más frecuencia un pensamiento para una rima que una rima para un pensamiento, y aun en este segundo caso, no consiguen su propósito muchas veces sin que transija algo el pensamiento. Pero la versificación se sobrepone á todas estas consideraciones y tiene á su favor el sufragio de todos los tiempos y de todos los pueblos; tan grande es el poder de la medida y de la rima para disponer bien el espíritu, y tan poderosa es la acción de ese misterioso *lenocinium* que les es propio. Diré cómo me lo explico; un verso bien rimado tiene cierto énfasis indefinible que nos produce la impresión de que el pensamiento que allí se expresa estaba ya predestinado, ó, mejor dicho, existía *preformado* en la lengua, no teniendo el poeta que hacer otra cosa que

extraerle. Hasta los pensamientos vulgares toman un aire de nobleza del ritmo y la rima, y así adornados hacen todavía buen papel, como una joven de fisonomía vulgar puede atraer la mirada por su *toilette*. Los mismos pensamientos falsos adquieren como un simulacro de verdad al ser expresados en versos. En cambio, los pasajes célebres de los poetas famosos pierden toda su significación y todo su brillo, cuando los trasladamos fielmente á la prosa. Nada hay tan bello como lo verdadero, y la verdad prefiere la desnudez á cualquier adorno, de donde se sigue que un pensamiento que nos parece grande y bello expresado en prosa, tendrá más valor que otro que nos produzca la misma impresión expresado en verso.

Es en verdad un hecho sorprendente y digno de examen el de que con medios tan insignificantes y en apariencia tan pueriles como el ritmo y la rima, se pueda ejercer una acción tan poderosa. Puede explicarse esto de la siguiente manera: el objeto directo de la percepción auditiva, es decir, el simple sonido de las palabras adquiere con el ritmo y la rima una perfección y una importancia propia, puesto que forma una especie de frase musical. Parece entonces que estos sonidos existen allí por sí mismos y no como simples medios ó signos destinados á representar alguna cosa, á saber, el sentido de la palabra. Nos parece que el verso no tiene otro fin que el de deleitar el oído con su sonoridad y que con esto cumple todo lo que se le puede exigir. El sentido que encierran los versos, el pensamiento que expresan, se nos presenta, por consiguiente, como una añadidura inesperada, semejante á la letra en la música; es un regalo imprevisto que nos sorprende gratamente y con el cual nos contentamos, por pequeño que sea, puesto que no le esperábamos.

Si además ese pensamiento es de tal índole que en sí mismo, es decir, expresado en prosa, posee algún valor, nuestra satisfacción llega al colmo. Conservo de mi infancia el recuerdo de un tiempo en que me deleitaba la armonía de los versos antes de descubrir que encerraban cierto sentido y determinados pensamientos. No hay que sorprenderse, según esto, de que exista en todas las lenguas, según creo, una poesía de pura armonía sonora, desprovista casi totalmente de sentido. El sinólogo Davis, en su introducción á la traducción del *Laon sangurh*, (el viejo heredero; Londres 1817) observa que los dramas chinos contienen ciertas estancias rimadas que se cantan y luego añade: «su sentido es con frecuencia muy oscuro, y los mismos chinos confiesan que el fin que ante todo persiguen es deleitar el oído y que descuidan la significación y hasta la sacrifican enteramente á la armonía.» Leyendo esto ¿cómo no pensar en ciertos coros de las tragedias griegas, cuyo sentido es tan difícil de descifrar? En la facilidad de la rima se conoce desde luego al verdadero poeta, así en el género más noble, como en el más modesto; la consonancia llega sola como un don del cielo, los pensamientos nacen rimados. Por el contrario, el prosista que quiere escribir poesías busca rimas para sus pensamientos, y el versificador huero procura pensamientos para sus rimas. De dos versos que riman es fácil adivinar muchas veces cuál nació del pensamiento y cuál de la rima.

A mi parecer (pues esto no se presta á una demostración), la rima, por su naturaleza, es binaria; su efecto se limita á un solo retorno de la consonancia y no gana nada con ser repetida más veces. Cuando el oído ha percibido la consonancia de una sílaba final anterior, la acción de ésta se agota; un tercer retorno obra

meramente como una nueva rima que se encuentra allí por azar, pero que no refuerza el efecto primitivo, pues se sobrepone á la rima anterior sin concurrir con ella á producir una impresión más fuerte. El primer sonido no llega á través del segundo hasta el tercero, y éste constituye, por tanto, un pleonasmoeestético, una segunda audacia inútil. Como se ve, estas acumulaciones de rimas distan mucho de valer el penoso esfuerzo que exigen en las octavas, los tercetos, etc., donde causan esa tortura intelectual á que nos somete á veces su lectura. Es realmente imposible gustar de una poesía cuando nos hace devanarnos los sesos. Si alguna vez, un gran genio poético ha conseguido dominar estas formas y servirse de ellas con facilidad y con gracia, estos esfuerzos no deben recomendarse, pues son de suyo tan ineficaces como trabajosos. Hasta los buenos poetas que se han servido de estas formas dejan traslucir con frecuencia la lucha entre la rima y el pensamiento, lucha en la cual la victoria es ya del uno, ya de la otra, pues unas veces aborta el pensamiento á causa de la rima y otras queda reducida ésta á un simulacro. Así, pues, Shakespeare, lejos de dar pruebas de ignorancia, muestra su buen gusto poniendo rimas diferentes á cada uno de los cuartetos de sus sonetos. El efecto acústico no pierde nada con ello, y el pensamiento, libre de esos tradicionales brodequines de tormento, aparece con todas sus ventajas.

Es un gran defecto para la poesía en algunas lenguas el tener muchas palabras que no son usadas en prosa, no pudiendo en cambio emplear ciertas voces de ésta. Las lenguas latina é italiana están principalmente en el primer caso y el francés en el segundo, lo cual ha dado lugar á que se defina esto llamándolo la

gazmoñería de la lengua francesa. Ambos casos se presentan rara vez en el inglés y en el alemán. Estas palabras, reservadas exclusivamente para el lenguaje poético, no salen del corazón y nos dejan fríos por lo mismo que no hablan al corazón. Forman una lengua convencional que adoba, por decirlo así, los sentimientos, en lugar de presentarlos tales como son en la realidad; esto mata todo el encanto de la intimidad.

La diferencia, tan discutida en nuestros días, entre la poesía clásica y la poesía romántica consiste en que la primera no admite otros móviles de las acciones humanas más que los verdaderos, naturales y puramente humanos, mientras que la segunda admite también como reales ciertos motivos artificiosos, imaginarios y convencionales. A esta categoría pertenecen los móviles derivados del mito cristiano, los que proceden del principio extravagante y fantasmagórico del honor caballeresco, y además los móviles dominantes principalmente en los pueblos germano-cristianos, que se fundan en el culto necio y ridículo de la mujer, así como también los sacados de las divagaciones lunáticas de un amor metafísico. Las obras de los mejores poeta románticos, Calderón entre ellos, patentizan á qué monstruosa caricatura de la naturaleza y de las relaciones humanas conducen semejantes motivos. Sin hablar de los Autos remito al lector á los dramas del género de *No siempre lo peor es cierto* y *El Postrer duelo en España*; y otras comedias de capa y espada por el estilo. A los elementos antes enumerados viene á unirse aquí y se manifiesta al través del diálogo, la sutileza escolástica que en aquella época formaba parte de la educación de las clases elevadas. ¡Cuán superior á todo esto es la poesía clásica de los antiguos! Fiel siempre á la naturaleza, presenta la verdad verdadera y

completa, mientras que la poesía romántica no nos da más que la verdad condicional. La relación que existe entre ambas clases de poesía es parecida á la que hay entre la arquitectura griega y la arquitectura gótica. Hay que confesar, sin embargo, que la poesía épica ó dramática, cuando elige como teatro de la acción la Grecia antigua ó Roma, tropieza con el inconveniente de que nuestro conocimiento de la antigüedad es insuficiente, fragmentario y tomado de todas partes menos de la intuición, sobre todo en lo que se refiere á los pormenores de la vida. El poeta no tiene más remedio que eludir muchas cosas y salir del paso con generalidades, y de este modo cae en lo abstracto y su obra pierde ese carácter de cosa intuitiva y esa individualización de los hombres y de las cosas que es esencial en la poesía. Por eso tales obras suelen parecer vacías y aburridas; Shakespeare es el único que ha sabido evitar estos defectos, lo cual se debe á que con nombres de personajes griegos y romanos pintó á los ingleses de su época.

Se ha censurado en muchas obras maestras de la poesía lírica (entre otras, algunas de las odas de Horacio, *verbigracia*, la segunda del tercer libro, y en muchas canciones de Goethe) la falta de continuidad, el salto de un pensamiento á otro. Pero el encadenamiento lógico está descuidado de intento en estas composiciones y lo reemplaza la unidad del sentimiento y de la disposición de ánimo. Esta unidad resalta mejor así; parece un hilo que ensarta perlas diseminadas; concilia los objetos variables de la contemplación, como en música la modulación de un tono á otro es preparada por el acorde de séptima, en el cual se sostiene la nota fundamental para que sea la dominante en el nuevo tono. Este carácter es muy aparente y está

llevado casi á la exageración en aquella canción de Petrarca que empieza con estas palabras:

Mai non vo piu cantar, com' io soleva.

Hemos visto que el elemento subjetivo domina en la poesía lírica; en el drama sólo hallamos, en cambio, el elemento objetivo. Entre ambos géneros, la poesía épica bajo todas sus formas y con todas sus modificaciones, desde la romanza narrativa hasta la epopeya propiamente dicha, forma un término medio muy amplio, pues siendo objetiva en el fondo, contiene, no obstante, un elemento subjetivo, que se revela más ó menos y que se da á conocer en el tono, en la forma del relato y en las reflexiones esparcidas aquí y allá. En la poesía épica nunca perdemos de vista al autor tan completamente como en el drama.

El fin del drama es mostrarnos en un ejemplo la esencia y la existencia del hombre. Para ello puede presentarnos su aspecto triste ó su aspecto alegre, ó bien los estados intermedios. Pero esta misma expresión: «la esencia y la existencia del hombre», contiene ya un germen de controversia sobre la cuestión de saber cuál es el elemento capital del drama: si es la esencia humana, es decir, los caracteres, ó es la vida, es decir, la acción, la suerte, los acontecimientos. Ambos elementos están tan estrechamente unidos, que aunque pueda distinguirse su concepto respectivo, no es posible separarlos en su representación. Los acontecimientos, la suerte, las circunstancias, son lo que permite á los caracteres manifestar su esencia, y, por otra parte, los caracteres hacen nacer la acción, de donde se derivan los acontecimientos. En la composición dramática se puede hacer resaltar más, efectiva-

mente, el uno ó el otro elemento; desde este punto de vista, la comedia de carácter y la comedia de intriga son los dos extremos.

En el drama como en la epopeya, cuyo fin es mostrarnos acciones extraordinarias realizadas por caracteres importantes, colocados en situaciones también excepcionales, el poeta, para conseguir su fin con toda la perfección apetecida, deberá comenzar por presentarnos los caracteres en estado de reposo, en el cual se percibe sólo su tendencia general, después de lo cual hará intervenir un motivo que determine una acción; ésta á su vez se convertirá en móvil enérgico de otra acción más importante todavía, que provoque á su vez motivos de creciente magnitud. De este modo, en el intervalo de tiempo que se concilie mejor con la forma de la obra, la agitación más apasionada reemplazará á la calma primitiva, y en medio de este movimiento se realizarán entonces los acontecimientos graves ó aparecerán con luz meridiana las cualidades, veladas hasta entonces, de los caracteres, y el curso de las cosas humanas.

Los poetas eminentes se metamorfosean en cada uno de sus personajes, y como los ventrílocuos hablan ya con la voz de un héroe, ya con la de una inocente doncella, pero siempre con igual verdad y naturalidad. Así escribieron Shakespeare y Goethe. Los poetas de segundo orden prestan al personaje principal de sus obras su propia individualidad; así hizo Byron; pero suele suceder que entonces los personajes secundarios carecen de vida. Excusado es decir que en las obras que no pasan de la medianía, á todos los personajes, incluso el protagonista, les sucede lo mismo.

El placer que hallamos en la tragedia no pertenece al sentimiento de lo bello, sino al de lo sublime, y en

grado supremo. Así como al presenciar una escena sublime de la naturaleza nos desinteresamos de la voluntad para mantenernos en disposición puramente contemplativa, ante la catástrofe trágica nos desasimos hasta de la misma voluntad de vivir. Lo que nos presenta la tragedia es el aspecto aterrador de la vida, la miseria humana, el reinado del error y del azar, la pérdida del justo, el triunfo de los malvados; pone, pues, delante de nuestros ojos todo aquello que más repugna á nuestra voluntad en el ordenamiento del mundo. Este espectáculo nos lleva á apartar la voluntad de la vida, á no amar ésta ni deseársela, y esta disposición despierta precisamente en nosotros la conciencia de que debe haber en nuestro ser algo que nos es imposible conocer de una manera positiva, y si sólo de un modo negativo, como *volición* de la vida, como negación de la voluntad de vivir. Así como el acorde de séptima llama al acorde fundamental; así como el rojo provoca y hasta produce en la retina el verde, la tragedia exige otra existencia, un mundo diferente, á cuyo conocimiento sólo podemos llegar indirectamente, que es como nos le proporciona el sentimiento despertado por la tragedia. Cuando estalla la catástrofe trágica, adquirimos con más lucidez que nunca la convicción de que la vida es una pesadilla, de que conviene despertarnos. En este sentido, la impresión trágica es análoga á la de lo sublime dinámico, puesto que nos eleva como ésta por encima de la voluntad y de sus intereses y nos lleva á amar la contemplación de aquello que la voluntad repugna en absoluto. Lo que da á todo elemento trágico, su arrebató sublime es que nos hace ver que el mundo y la vida no pueden ofrecernos verdadera satisfacción, y que, por consiguiente, no merecen que nos apeguemos á ellos;

en esto está la sustancia de lo trágico y por eso este sentimiento nos conduce á la resignación.

Reconozco que en la tragedia antigua ese espíritu de resignación rara vez se manifiesta directamente. Edipo en Colona, muere resignado y sumiso, pero lo que le consuela es el vengar á su patria. Ifigenia en Aulide, se nos presenta preparada á morir, pero la sostiene el pensamiento del bien de la Grecia, disponiéndola á aceptar de grado la muerte, que al principio quería evitar á toda costa; Casandra en el *Agamemnon* del gran Esquilo, muere sumisa, pero lo que la consuela es el pensamiento de la venganza; Hércules, en las *Traquinianas*, cede á la necesidad, muere sereno, pero no resignado. Lo mismo puede decirse del Hipólito de Eurípides; en esta tragedia sorprende ver á Artemis, que se aparece al héroe para consolarle; le promete un templo y la gloria póstuma y sin alusión alguna á la vida futura, le abandona en el momento en que va á morir. Todos los dioses del paganismo se alejan de los moribundos, mientras que los del cristianismo, los del brahmanismo y los del budhismo (aunque éstos sean de importación extranjera), permanecen á su lado. Hipólito, pues, como casi todos los héroes de la antigüedad, se somete al destino implacable y á la voluntad inflexible de los dioses, pero no muestra desasimiento alguno de la voluntad de vivir.

De igual modo que la *ataraxia* estoica se diferencia mucho de la resignación cristiana, puesto que enseña sólo á sufrir con tranquilidad y á esperar serenamente los males irremisiblemente necesarios, mientras que el cristianismo enseña la resignación y la renuncia de la voluntad de vivir, así también los héroes trágicos de los antiguos se someten con constancia á los golpes in-

evitables del destino; pero la tragedia cristiana nos ofrece el espectáculo de la renuncia de la voluntad de vivir, del abandono de este mundo sin pesar, con la conciencia de su vanidad y su inanidad.

En mi opinión, la tragedia moderna es más elevada que la de los antiguos; Shakespeare es mucho más grande que Sófocles; comparada con la *Ifigenia* de Goethe, la de Eurípides puede pasar por bárbara y grosera. Las *Bacantes* de Eurípides son una creación repugnante en beneficio de los sacerdotes paganos. Ciertas obras de los antiguos no tienen verdadera tendencia trágica, como el *Alceste* y la *Ifigenia en Táuride*, de Eurípides; otras tienen motivos groseros y hasta repugnantes, como la *Antígona* y el *Filóctetes*. Casi todas nos presentan el espectáculo de la horrible dominación del azar y del error, pero sin mostrarnos la resignación que de él emana y que debe redimirnos. Esto obedece á que los antiguos no llegaron á comprender el fin supremo de la tragedia, y, en general, no llegaron al conocimiento verdadero de la vida.

Pero aunque los antiguos trágicos no nos presenten más que en muy débil grado el espíritu de resignación y la renuncia á la voluntad de vivir como elementos integrantes del sentimiento que anima á sus héroes, no por eso es menos cierto que la tendencia propia de la tragedia y su efecto natural es despertar ese sentimiento en el ánimo del espectador. El espectáculo espantoso que se le presenta, le hace comprender la inanidad y la amargura de la existencia y lo vano de todas sus aspiraciones. El efecto de esta impresión debe ser reconocer, aunque sea sólo mediante un vago sentimiento de ello, que valdría más apartar el corazón y desviar la voluntad de la vida, que no amar el mundo y la existencia. Así empieza, en lo

más profundo del ser, á apuntar la conciencia de que, para una voluntad de una especie diferente, debe haber también una existencia diferente.

Si no fuese así, si la tragedia no nos elevase sobre las aspiraciones y los bienes de la vida y no nos desviara de ella y de sus seducciones, haciendo de esta suerte que nos volvámos hacia una existencia de otra especie, aunque no nos sea dable concebirla; si no fuese esta la tendencia de la tragedia, ¿cómo el cuadro de los más espantosos aspectos de la vida, presentado con plena luz, obraría sobre nosotros de una manera saludable y sería fuente de supremo goce? El terror y la piedad, sentimientos que, según Aristóteles, son el fin de la tragedia, no pertenecen de por sí al número de los sentimientos agradables. No pueden constituir el fin, ni ser otra cosa que medios. Así, pues, disponer el ánimo del hombre á desasir su voluntad de la vida, es lo que constituye propiamente la intención de la tragedia, la causa final de esta pintura deliberada de los dolores de la humanidad, hasta en el caso en que esa exaltación resignada no se represente como un fenómeno que se opera en el ánimo del héroe, sino que sea provocada solamente en el espectador por la contemplación de un grande infortunio inmerecido, ó aunque sea merecido.

Siguiendo los ejemplos de los antiguos, muchos autores modernos se contentan con producir en el espectador dicho estado de ánimo por medio de la pintura objetiva y general de las desdichas que acosan al hombre, mientras que otros muestran en el héroe mismo esta conversión producida por el dolor. Aquéllos sientan solamente las premisas, por decirlo así, dejando que el espectador saque la consecuencia; estos últimos agregan la conclusión ó la moraleja de la fá-

bula dramática, ya mostrándonos al héroe que vuelve sobre si mismo, ya en forma de reflexión enunciada por el coro, como lo hace Schiller, por ejemplo, en *La Novia de Messina*. La vida no es el *supremo bien*.

Debo decir de pasada que la impresión verdaderamente trágica de la catástrofe, la resignación y la exaltación de los personajes principales del drama en obra alguna están tan bien motivados y tan claramente expresados como en la ópera *Norma*. El momento psicológico de la conversión de la voluntad, está en el dúo: *Qual cor tradisti, qual cor perdisti*, donde se indica precisamente por el repentino reposo que en la música se introduce. Sin hablar de su encantadora música, ni de aquella parte del texto que tiene que amoldarse á las exigencias de un libreto de ópera, esta producción es indudablemente una tragedia de las más perfectas, un verdadero modelo de combinación dramática de motivos, de progresión y desarrollo trágico de la acción, así como de exaltación sublime y sobrehumana, producida por las peripecias que allí ocurren en el alma de los personajes y que se comunica inmediatamente al espectador. La impresión que produce es tanto más sincera y más significativa para caracterizar la esencia de la tragedia, cuanto que no hay en la obra ni cristianos ni sentimientos cristianos.

Se acusa frecuentemente á los modernos de descuidar las unidades de tiempo y de lugar, pero esta negligencia no es censurable más que cuando llega á suprimir la unidad de la acción, pues entonces no queda otra unidad que la del personaje principal, como sucede en el *Enrique VIII* de Shakespeare. Sin embargo, no debe extremarse tanto la unidad de la acción que llegue á suceder que se hable siempre de la misma cosa; este es el caso en que se encuentran las trage-

días francesas, donde aquella unidad esté tan severamente observada, que la marcha de la acción dramática toma el aspecto de una línea geométrica sin anchura; su consigna parece ser ¡avanzar siempre! ¡atended á lo que os interesa!; y, en efecto, se despacha la obra burocráticamente, sin detenerse en cosa alguna que pudiera alejar del asunto y sin mirar ni á la derecha ni á la izquierda.

La tragedia shakespeariana, por el contrario, es una línea dotada de anchura; se toma tiempo, *expatiatur*, y se encuentran en ella discursos y hasta escenas enteras que no sirven de nada en la acción, y á veces ni siquiera se relacionan con ella, pero por los cuales aprendemos á conocer mejor á los personajes ó el medio en que se mueven, por donde contribuyen mucho á que se comprenda bien la acción. Esta es el asunto capital, mas no tan exclusivo que olvidemos que de lo que se trata, ante todo, es de pintar la naturaleza y la existencia del hombre en general.

El poeta, sea dramático ó épico, debe saber que ejerce de Destino y que, por consiguiente, habrá de ser inflexible como éste. Es también el espejo que refleja la humanidad, y en consecuencia habrá de presentarnos muchos caracteres malignos, entre los cuales habrá algunos absolutamente perversos, muchos necios, muchos locos y muchos extravagantes; luego pondrá en escena aquí y allí algún personaje racional, un sabio, un hombre honrado, un hombre de bien, y por rara excepción algún carácter noble. Si no me engaño, Homero no nos presenta un solo carácter verdaderamente noble, aunque sí algunos buenos y honrados; en todas las obras de Shakespeare hallaremos acaso dos caracteres nobles, pero sin exageración: Cordelia y Coriolano; no creo que se encuentre el ter-

cero; en cambio, los caracteres de otra índole abundan. Las obras de Iffland y Kotzebue contienen muchos caracteres nobles, mientras que Goldoni se mantiene dentro de las reglas que he expuesto antes, lo cual demuestra que es superior á los dos anteriores. Por el contrario la *Mina de Barnhelm*, de Lessing, padece de plétora de nobleza. Las obras completas de Goethe no ofrecen, en total, la dosis de nobleza que nos presenta por sí solo el marqués de Posa; pero existe una comedia alemana, titulada *El Deber por el deber* (título que parece tomado de la *Crítica de la razón práctica*), en que no hay más que tres personajes, todos de una nobleza exuberante.

Los griegos buscaban siempre para héroes de tragedia personas regias; los modernos han hecho lo mismo de ordinario. Esto depende de que á la categoría comunique mayor dignidad al ser que obra ó padece; pues como se trata únicamente de poner en movimiento pasiones humanas, el valor relativo de los objetos por medio de los cuales se llega á ese resultado es indiferente, y el campo de un aldeano vale tanto para el caso como el imperio de un monarca. Por eso no debe rechazarse en absoluto la tragedia, cuyos personajes no pertenezcan á las categorías superiores. No obstante, los elevados y poderosos personajes convienen mejor á la tragedia, porque el infortunio, llamado á enseñarnos el destino de la vida, debe tomar proporciones suficientes para que parezca temible al espectador, quienquiera que sea. Ya Eurípides mismo lo indicó, según Stobeo. Pues como las circunstancias que hacen la desgracia y la desesperación de una familia modesta suelen ser á los ojos de los ricos y de los grandes muy insignificantes y susceptibles de ser remediadas con ayuda de los hombres, los es-

pectadores de esta categoría no experimentarían la emoción trágica. Por el contrario, las desdichas de los grandes y de los poderosos son terribles, sin reserva ni remedio posible que venga de fuera, puesto que en su propio poder les sirve de nada á los reyes, sino que tienen que sucumbir. Además, la caída es tanto más terrible cuanto mayor era la altura. Los personajes de clase modesta están á muy poca altura para que su caída llame la atención.

Sabiendo, como sabemos, que la tendencia y la intención final de la tragedia consiste en llevarnos á la negación de la voluntad de vivir, fácil nos será reconocer que la comedia, que es el género opuesto, tiende á disponernos para que persistamos en la afirmación de esa voluntad. Sin embargo, la comedia, como es inevitable en toda pintura de la vida humana, nos mostrará también los dolores y contrariedades de la existencia; pero nos los muestra como pasajeros, acabando en alegrías y mezclados con triunfos, buenos éxitos y esperanzas, que finalmente se sobreponen al dolor. Por otra parte, hace resaltar el lado cómico de la vida, que ni en las mayores contrariedades se agota, formando una abundante reserva, á la cual debemos recurrir en todas las circunstancias para conservar el buen humor. La comedia anuncia, pues, la deducción final de que la vida es buena y sobre todo divertida. Pero debe apresurarse á bajar el telón en el momento en que todo el mundo es feliz, á fin de que no podamos ver lo que ocurre después, mientras que el desenlace de la tragedia es tal de ordinario, que no puede haber tras él continuación alguna.

Por otra parte, al examinar alguna vez con cierta seriedad ese aspecto burlesco de la vida, tal como se manifiesta en los discursos y en las gesticulaciones

que inspira á personajes tomados de la realidad, y que están muy lejos de realizar el tipo de la belleza, al ver las mezquinas dificultades, el temor por su persona, las iras del momento, la envidia oculta y otras emociones semejantes, el observador reflexivo podrá convencerse hasta en presencia de ese lado risible de la humanidad, es decir, de un modo imprevisto, de que la existencia y los actos de seres de esta naturaleza no pueden ser un fin en sí mismos; que criaturas semejantes sólo han podido llegar á la vida equivocándose de ruta, y que lo que se presenta bajo este aspecto es algo que sería mejor que no existiera.

CAPITULO XXXVIII (1)

DE LA HISTORIA

Expuse extensamente en el § 51 del primer volumen cómo y por qué la poesía contribuye más que la historia al conocimiento de la naturaleza humana. En este sentido, tenemos que esperar de la primera lecciones más verdaderas que de la segunda. Aristóteles lo reconoció diciendo: *Et res magis philosophica et meliorem poesis est quam historia*. Mas para que no se engañe el lector acerca del valor de la historia, consignaré mis reflexiones sobre este punto.

En cualquier materia los hechos son innumerables, los individuos infinitos en número y la variedad de sus diferencias inagotable. A primera vista el espíritu, ávido de instruirse, se siente presa de un vértigo; por lejos que lleve sus investigaciones, se ve condenado á la ignorancia. Entonces interviene la ciencia, que criba lo innumerable, lo clasifica bajo nociones de especie y distribuye éstas bajo nociones de género, abriendo así el camino al conocimiento de lo general y de lo particular, que comprende también lo individual, pues se aplica á todo, sin que haya que estudiar cosa algu-

(1) Este capítulo se relaciona con el § 51 del primer volumen.

na aparte. De este modo puede satisfacerse el espíritu investigador. Después todas las ciencias se colocan las unas junto á las otras, y todas sobre el mundo de las cosas individuales, que se han repartido entre sí. Más arriba que todas ellas reside la filosofía, como la ciencia más general, y, por tanto, más importante, puesto que promete las soluciones que las otras ciencias no hacen más que preparar. Pero la historia no puede aspirar á colocarse en fila con las demás ciencias, pues no puede reivindicar para sí las cualidades que distinguen á aquéllas. Le falta, en efecto, el carácter fundamental de toda ciencia, á saber: la subordinación de los hechos conocidos, en lugar de la cual sólo puede ofrecernos la historia su coordinación. No hay, pues, sistema en la historia como lo hay en cualquiera de las ciencias. Es un saber, no una ciencia, pues en ninguna parte conoce lo particular por lo general, sino que se ve obligada á tomar directamente el hecho individual y á arrastrarse, digámoslo así, por el suelo de la experiencia, mientras que las ciencias vuelan por encima, porque han adquirido vastas nociones generales, mediante las cuales dominan lo particular, y pueden, al menos dentro de ciertos límites, abrazar de una ojeada la posibilidad de las cosas pertenecientes á su dominio, de manera que pueden contemplar con tranquilidad hasta lo eventual y lo futuro. Las ciencias, como son sistemas de nociones generales, tratan sólo de géneros; la historia trata siempre de cosas individuales, según lo cual, de concederle carácter científico, sería una ciencia de individuos, lo que implica contradicción. También se desprende de lo anterior que todas las ciencias, sin excepción, hablan de lo que existe siempre, mientras que la historia relata lo que ha existido sólo una vez y no volverá á existir jamás.

Aparte de esto, como la historia se ocupa exclusivamente de la cosa única é individual, que es por naturaleza inagotable, todo lo conoce imperfectamente y á medias. Además, ha de someterse á que cada día que llegue, con su vulgar repetición, le enseñe lo que ignoraba absolutamente.

Si se objetase que en la historia hay también subordinación de lo particular á lo general, en el sentido de que los periodos de tiempo, los reinados y otros cambios de jefes y de formas de Estado, en suma, todo lo que se inscribe en los anales históricos, es lo general, bajo lo cual se clasifica y distribuye lo especial, la objeción descansaría sobre un falso concepto de lo general. El supuesto elemento general de la historia sólo es general subjetivamente, es decir, que su generalidad descansa sólo sobre el insuficiente conocimiento individual de los objetos; no es una generalidad objetiva, es decir, un concepto dentro del cual se representen efectiva y simultáneamente todos los objetos que en él se contienen. Lo más general que hay en la historia es siempre individual, como por ejemplo un largo espacio de tiempo ó algún acontecimiento culminante; aquí la relación de lo particular es la de la parte al todo, no la del caso á la regla como sucede con todas las ciencias propiamente dicha, que suministran nociones generales y no meros hechos. Esto es lo que las permite determinar con precisión los casos particulares futuros cuando es conocido exactamente el caso general. Por ejemplo, el que conozca las propiedades del triángulo en general podrá decir las de cualquier triángulo que le presenten. Los caracteres comunes á todos los mamíferos, como el de tener dos ventrículos en el corazón, siete vértebras cervicales, pulmones, diafragma, vejiga urinaria, cin-

co sentidos, etc., pueden afirmarse de un murciélago que acabamos de coger, sin necesidad de discarlarle.

No sucede lo mismo con la historia. Su generalidad no es la generalidad *objetiva* de las nociones generales, sino la subjetiva de nuestro conocimiento, del que sólo puede decirse que es general en el sentido de que es superficial. Puedo saber perfectamente, en términos generales, que la guerra de los treinta años fué una guerra religiosa; pero este conocimiento general no me pone en aptitud de decir algo más preciso acerca del asunto.

En otro punto se manifiesta también el contraste entre las ciencias y la historia. En las ciencias, lo particular y lo individual es lo cierto, puesto que precede la percepción inmediata, mientras que las verdades generales han sido abstraídas de ella y pueden más fácilmente haber admitido alguna cosa por error. Por el contrario, en la historia lo más general es lo más cierto, como por ejemplo, los periodos de tiempo, la sucesión de los reyes, las revoluciones, las guerras y los tratados de paz. El pormenor de los sucesos y de su encadenamiento es más incierto, y lo es más á medida que más se especifica. La historia es tanto más interesante cuanto más especial es; pero al mismo tiempo á medida que se particulariza, se vuelve menos digna de fe y se acerca más á la novela. Se alaba mucho el sentido pragmático de la historia, mas para apreciarlo en su justo valor no hay sino recordar que muchas veces no comprendemos la conexión real de los acontecimientos de nuestra propia vida hasta veinte años después, aunque para ello poseíamos todos los datos necesarios; tan difícil es penetrar la influencia de los motivos, combinada con la del azar,

siempre dispuesto á intervenir, y complicada también con el disimulo de las intenciones.

Como la historia tiene por objeto propio lo particular, el hecho individual, que para ella constituye la única realidad, siguese de ahí que es lo contrario de la filosofía, que considera las cosas desde el punto de vista más general y cuyo asunto es ese elemento general que hallamos siempre idéntico en todas las cosas particulares. En lo especial, la filosofía estudia lo general y no atribuye importancia alguna al cambio de los fenómenos: *generalium amator philosophus*. Mientras que la historia nos enseña que en cada tiempo han existido cosas diferentes, la filosofía trata de hacernos comprender que por toda la eternidad la misma cosa es, ha sido y será.

La esencia de la vida humana y de la naturaleza está, en realidad, toda entera en cualquier parte y en cualquier momento, y para descubrirla en toda su integridad no es menester más que profundidad en la concepción. Pero la historia suple la profundidad con la extensión, ó sea con la longitud y la latitud. Para ella todo lo presente no es más que un fragmento que necesita ser completado con lo pasado, cuya longitud es infinita y con el cual se enlaza un porvenir igualmente infinito. De ahí viene el contraste entre historiadores y filósofos; éstos quieren sondear, aquéllos enumerar hasta lo último.

La historia nos muestra en todas partes la misma cosa, aunque bajo diferentes formas; pero el que no sepa conocer esta cosa después de haberla visto bajo una forma determinada ó bajo un corto número de formas, es difícil que llegue á poder conocerla aunque pase revista á todas las formas posibles. Los capítulos de las historias de los diferentes pueblos no se diferen-

cian realmente más que en los nombres y en las fechas; su contenido esencial es siempre el mismo.

El arte, cuya materia son las ideas platónicas, y la ciencia, cuyo objeto son las nociones generales, tratan de lo que es siempre y siempre es idéntico, y no de lo que existe unas veces y otras no, de lo que ahora es de una manera y luego de otra; ambos tratan, por consiguiente, de lo que Platón consideraba como exclusivo objeto del saber verdadero. Por el contrario, la materia de la historia es el hecho particular en su unidad y en su contingencia; son las combinaciones pasajeras de un mundo móvil como las nubes empujadas por el viento y que el azar más ligero viene á trastornar frecuentemente de arriba á abajo. Mirado así el objeto de la historia, parece no merecer apenas ocupar seria y laboriosamente la atención del espíritu humano, que por lo mismo que es finito, debería tomar lo infinito por asunto de sus investigaciones.

En cuanto á los ensayos, iniciados principalmente por la pseudo-filosofía hegeliana, propia solamente para corromper y embrutecer los espíritus, de exponer la historia universal como un conjunto metódico, ó como ellos dicen, de «construirla orgánicamente», encierran en el fondo un grosero y brutal realismo, que toma al fenómeno del mundo por la cosa en sí y se imagina que lo principal son los personajes y los acontecimientos. Secretamente se apoya esta escuela sobre ciertas creencias mitológicas, sin lo cual no se comprendería para qué clase de espectadores podría representarse comedia semejante.

Como no hay unidad real é inmediata de la conciencia mas que en el individuo y no en la especie humana, es evidente que la unidad de marcha en la existencia de la especie humana es una mera ficción. Ade-

más, de igual modo que en la naturaleza, sólo la especie es real, siendo los géneros simples abstracciones, en la especie humana no hay realidad más que en los individuos y en la vida individual; los pueblos y la marcha de su existencia son abstracciones. Por último, estas construcciones históricas, guiadas por el más bajo optimismo, conducen siempre, en definitiva, á la concepción de un Estado muy próspero, muy productivo, muy opulento, con una constitución bien ordenada, buenos tribunales y buena policía, muchas fábricas y mucha industria; á lo sumo, conducen estas construcciones á cierto desenvolvimiento intelectual, que es, en efecto, el único posible puesto que el elemento moral, en lo que tiene de esencial, permanece invariable. Pero este lado moral de las cosas es lo principal, según el testimonio de nuestra conciencia más íntima, y tal elemento sólo le hallamos en el individuo, como dirección y norma de su voluntad. En realidad, sólo la vida del individuo tiene unidad, encadenamiento y verdadera importancia. Es la que puede servir de enseñanza, y su significación es enteramente moral. Las circunstancias interiores, en cuanto conciernen á la voluntad, son las que tienen realidad, las que son acontecimientos efectivos, pues únicamente la voluntad es la cosa en sí. En todo microcosmos está comprendido el macrocosmos entero y nada contiene éste que no se contenga en aquél. La multiplicidad no es más que un fenómeno y los acontecimientos exteriores son meras figuraciones del mundo fenomenal, que directamente no tienen realidad ni importancia y sólo indirectamente las adquieren por su relación con la voluntad de los individuos. Querer explicar é interpretar directamente los acontecimientos es lo mismo que tratar de distinguir en las nubes figuras de hombres y de ani-

males. Lo que refiere la historia se reduce al largo ensueño, á la pesadilla desagradable y confusa de la humanidad.

Los hegelianos, que llegan hasta á convertir la historia en asunto principal de la filosofía, deberían tener presentes las enseñanzas de Platón, que no cesa de repetir que el asunto de la filosofía es lo eterno y lo invariable y no aquello que hoy es de un modo y mañana de otro. Los que construyen, como hemos dicho, la marcha del mundo, ó según dicen ellos, de la historia, no han comprendido el principio fundamental de toda filosofía (que en todos los tiempos es la misma cosa), según el cual, el nacer y el *devenir* ó llegar á ser no son más que fenómenos, las ideas sólo son eternas y el tiempo es ideal. Esto es lo que dice Platón, esto es lo que dice Kant. Así, pues, lo que debemos tratar de comprender es aquello que siempre es actual, aquello que existe realmente lo mismo hoy que siempre, es decir, las ideas en la acepción platónica. Los hegelianos se imaginan, por el contrario, que todo va á *llegar á ser* de ahora en adelante y que se está preparando algún grande suceso. Esto es lo que les lleva á conceder á la historia un puesto principal dentro de la filosofía y á *construirla* sobre la hipótesis de un plan universal que lo dirige todo por el mejor camino para que se realice por completo dicho plan y se convierta el mundo en un lugar de delicias, en un paraíso. Toman este mundo por una realidad absoluta y ponen su fin en la miserable dicha que puede alcanzarse aquí abajo; no han logrado entrever todavía que esta felicidad, á despecho de todos los esfuerzos humanos y de todos los azares más favorables, no es más que vanidad, ilusión pasajera, una triste cosa en resumen, que ni las constituciones, ni las legislaciones, ni las máquinas de vapor, pue-

den ni podrán nunca volver mejor. Esos glorificadores á que aludo, esos filósofos de la historia son cándidos realistas imbuidos de eudemonismo, optimistas, espíritus bajos y *filisteos* endurecidos, pero además de todo esto, son malos cristianos; pues la esencia y el verdadero espíritu del cristianismo, como el del brahmanismo y el budhismo, consiste en reconocer la inanidad de los bienes terrestres, en despreciarlos y en volver los ojos hacia otra existencia completamente contraria á la de este mundo. Este es el espíritu y el fin del cristianismo y no el monoteísmo, como ellos se figuran. Por eso el budhismo ateo está más cerca del cristianismo que el judaísmo optimista y el islamismo, que es una variedad del último.

La verdadera filosofía de la historia debe seguir otro camino. Hablando el lenguaje de Platón, no debe ocuparse de lo que *deviene* siempre y no *es* jamás, ni ver allí la esencia real de las cosas; debe atender á lo que es siempre, á lo que no *deviene* ni pasa jamás. Esta filosofía se guardará de considerar los fines de la humanidad como eternos y absolutos, y de trazar el camino artificial é imaginario que, salvando todas las dificultades, debe conducir á la especie humana á su fin y su meta. Muy al contrario, comprenderá que la historia, no sólo en su forma, sino también por su misma naturaleza, es una mentira que, por hablarnos de una multitud de individuos y de sucesos distintos, pretende contarnos cada vez una cosa diferente, cuando no es, del principio al fin, sino la repetición del mismo tema, con varios nombres y con varios trajes.

En realidad, la verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que en medio de ese caos de cambios infinitos no hay más que el mismo ser invariable, siempre semejante á sí mismo, que obra hoy

como obró ayer y como obra en todos los tiempos. Debe, pues, discernir lo que hay de idéntico en todos los acontecimientos, desde las edades más remotas á los tiempos modernos, en Oriente y en Occidente, y ver en todas partes á la misma humanidad, á pesar de la diversidad de las circunstancias especiales, de los diversos trajes y las diferentes costumbres. Ese elemento idéntico, inmutable al través de todas las mudanzas, está formado por las cualidades que caracterizan al corazón y la cabeza del hombre, muchas de ellas malas, pocas buenas. La divisa general de la historia debería ser *Eadem sed aliter*. Leído Herodoto, se ha estudiado toda la historia que exigen las necesidades de la filosofía, pues se debe haber comprendido lo que formará la materia de la historia universal en lo sucesivo, es decir, las agitaciones, los errores, los padecimientos y el destino de la especie humana, tales como resultan de las cualidades del hombre y de las condiciones físicas del globo.

En los párrafos anteriores he manifestado que la historia, como estudio de la naturaleza humana, es inferior á la poesía, que además no es, propiamente hablando, una ciencia, y, en fin, que querer presentarla como un conjunto, con su principio, medio y fin, su encadenamiento y su sentido propio es una vana tentativa fundada en una mala inteligencia. Pero debo apresurarme á manifestar en qué consiste el valor de la historia para que no se crea que no le concedo ninguno. Vencida por el arte, excluida del número de las ciencias, le queda todavía una esfera especial diferente de las dos anteriores y que le permite ocupar un puesto muy honroso.

La historia es para la especie humana lo que la razón para el individuo. Mediante su razón, el hombre,

á diferencia del animal, no está limitado al estrecho campo de lo presente y visible; conoce también lo pasado que es incomparablemente más extenso y de donde lo presente se deriva mediante el encadenamiento de los hechos. Ese conocimiento de lo pasado le ayuda á comprender mejor lo presente y le permite formar conjeturas sobre lo por venir.

El animal privado de razón tiene un conocimiento de las cosas limitado á la intuición, y, por lo tanto, á lo presente; hasta cuando está reducido á la domesticidad vaga entre los hombres, indiferente torpe, mohino, ignorante y colocado en una situación de dependencia.

Del propio modo, un pueblo que no conoce su historia está limitado al presente de las generaciones que viven en la actualidad; no comprende ni su carácter ni su propia existencia, porque no puede referirlas á un pasado que los explique, ni menos puede calcular lo por venir. Sólo la historia da á un pueblo la plena conciencia de sí mismo. Puede ser considerada, por consiguiente, como la conciencia, acompañada de razón, de la humanidad á quien presta los servicios que presta al individuo su conciencia racional, reflexiva y bien encadenada. Por falta de ésta es por lo que el animal permanece encerrado en el estrecho círculo del presente intuitivo. Así, toda laguna en la historia es como una laguna en la memoria del hombre. En presencia de un monumento de los tiempos primitivos, que ha sobrevivido á su propia significación; frente á las Pirámides ó á los palacios y los templos del Yucatán, por ejemplo, nos sentimos tan desconcertados é ignorantes como el animal ante la acción humana á la cual coopera con sus servicios, ó como el hombre ante una página que él mismo cifró tiempos atrás y cuya clave ha

perdido, ó como un somnábulo que encuentra al despertar la obra en que trabajó durante el sueño.

En este sentido puede ser considerada la historia como la razón ó la conciencia reflexiva del género humano. Desempeña el oficio de una conciencia de sí, común á toda la especie, y que es lo único que hace de ella un todo que conocemos con el nombre de humanidad. Este es el valor real de la historia, y, por consiguiente, el interés principal que inspira viene de que es un negocio personal del género humano.

Si para servirse de su razón el individuo necesita del lenguaje como condición indispensable, la especie á su vez necesita de la escritura; con esto empieza á existir realmente la razón de la humanidad, como nace con la palabra la razón del individuo. La escritura sirve, en efecto, para restablecer la integridad de la conciencia de la especie, interrumpida y fraccionada incesantemente por la muerte de los individuos. Mediante ella, el pensamiento concebido por el bisabuelo puede ser proseguido por el bisnieto; remedia la diseminación del género humano y de su conciencia en una multitud de individuos efímeros, y así desafía al tiempo, que en incesante fuga arrastra el recuerdo en sus alas.

Los monumentos escritos no son los únicos que conducen á este resultado; los monumentos arquitectónicos en piedra, que en su mayoría son anteriores á aquellos, tienden al mismo fin. ¿Puede admitirse que los que durante largos años y á costa de inmensos gastos pusieron en movimiento las fuerzas de millares de brazos para elevar pirámides, monolitos, tumbas abiertas en la roca, obeliscos, templos y palacios, no tuvieran en cuenta más que su propia vida, cuya corta duración no les bastaba ni para ver el término de estos trabajos,

ó que pensarán sólo en el destino ostensible que la ignorancia del vulgo les obligaba a dar á estas obras? Evidentemente, su intención verdadera era dirigirse á la posteridad más remota, ponerse en relación con ella á fin de reanudar la unidad de la conciencia de la humanidad.

Las construcciones de los egipcios y los indios, y hasta las de los griegos y los romanos, estaban calculadas para millares de años, porque en virtud de su civilización, su horizonte era más vasto, mientras que las de la Edad Media y las de los tiempos modernos no se hacen más que para unos cuantos siglos, cuando más. Esto depende de que nos valemos más de la escritura, cuyo uso ha llegado á hacerse general, sobre todo, desde el descubrimiento de la imprenta. Sin embargo, la intención de hablar á la posteridad es manifiesta hasta en los monumentos más recientes, por lo cual es una indignidad el destruirlos ó desfigurarlos para que sirvan á mezquinos fines de utilidad inmediata.

Los monumentos escritos tienen que temer menos que los arquitectónicos la acción de los elementos, pero más la mano de los bárbaros. También es indudable que llenan mejor su fin. Los egipcios quisieron unir ambos medios de expresión cubriendo de jeroglíficos sus monumentos, y hasta pusieron también pinturas para el caso de que los jeroglíficos llegasen á ser incomprensibles.

CAPITULO XXXIX (1)

DE LA METAFÍSICA DE LA MÚSICA

De lo que dije en el § 52 del primer volumen (y consero la esperanza de que el lector no lo habrá olvidado), se desprende que entre las producciones de la música y el mundo como representación ó naturaleza debe existir, no sólo semejanza, sino un paralelismo completo, paralelismo que creo haber demostrado. Añadiré ahora algunas indicaciones importantes á este respecto.

Las cuatro voces de la armonía, á saber, el bajo, el tenor, el contralto y el soprano, ó sea el tono fundamental, tercia, quinta y octava, corresponden á los cuatro grados de la escala de los seres, ó sea á los reinos mineral, vegetal, animal y humano. Esta analogía resulta confirmada de un modo sorprendente por la regla fundamental de la música, según la cual, el bajo debe de estar mucho más alejado de las tres voces superiores que éstas entre sí; no puede aproximarse á ellas más que en una octava á lo sumo, y la mayoría de las veces permanece más alejado, lo cual coloca el acorde perfecto de los tres sonidos en la tercera octava á partir de la fundamental. En conformidad con esto, el efecto de la armonía larga, donde el

(1) Este capítulo se refiere al § 52 del primer volumen.

bajo permanece lejano, es mucho más potente y más bello que el de la armonía ceñida, donde se aproxima más la nota baja, y de la cual se hace uso solamente cuando lo requiere el limitado diapasón de los instrumentos.

Esta regla no tiene nada de arbitraria, sino que tiene su razón de ser en el origen natural del sistema musical, puesto que los primeros sonidos armoniosos que resuenan por virtud de vibraciones concomitantes son el de octava y su quinta. Y esa regla musical guarda analogía con aquella propiedad fundamental de la naturaleza, con arreglo á la cual los seres orgánicos están infinitamente más próximos unos de otros que cualquiera de ellos de la masa inorgánica del reino mineral. Entre el reino orgánico y el reino inorgánico existe el límite más preciso y el más profundo abismo que encontramos en toda la naturaleza.

La circunstancia de que la parte superior de la escala, que está encargada del canto, forme parte de la armonía al mismo tiempo y se encuentre así en relación con el bajo más profundo, guarda analogía con el hecho de que la materia, que en el organismo humano es portadora de la idea del hombre, debe representar también y servir de sustentáculo á las ideas de la gravedad y de las propiedades químicas, es decir, á los grados más bajos de la objetivación de la voluntad.

El hecho de que la música no sea, como las demás artes una representación de las ideas ó grados de objetivación de la voluntad, sino de la misma voluntad directamente, explica cómo obra aquélla sobre la voluntad inmediatamente, es decir, sobre los sentimientos, las pasiones y la emoción del auditorio, exaltándolos ó modificándolos.

Supuesto que la música, lejos de ser un mero auxi-

liar de la poesía, es un arte independiente, el más poderoso de todos, puesto que alcanza su fin únicamente con sus propios recursos, es también indudable que puede prescindir de la letra del canto y de la acción de la ópera. La música, en cuanto tal música, no conoce más que sonidos sin conocer las causas que los producen. Por consiguiente, la voz humana no es para ella esencialmente más que un sonido emitido como el de cualquier otro instrumento, y posee, como cualquier otro sonido, las ventajas y los inconvenientes especiales derivados del instrumento que le produce.

En el caso presente ocurre que ese mismo instrumento puede servir además, como instrumento del lenguaje, para la comunicación de las nociones, pero esta es una circunstancia accidental de que la música puede aprovecharse accesoriamente para pactar alianza con la poesía, pero que jamás debe ser para ella cosa principal. Nunca debe la música fijar su atención exclusivamente en el sentido de los versos, que son (como lo da á entender Diderot en *Le Neveu de Rameau*) las más de las veces, y hasta necesariamente, insignificantes. La letra es y será siempre, para la música, una adición de cosa extraña de un valor subordinado, pues el efecto de los sonidos es incomparablemente más enérgico, más infalible y más rápido que el de la letra; incorporada á la música, aquella no debe aspirar nunca á prevalecer, sino plegarse á los sonidos. La relación es diferente cuando se trata de una letra dada de antemano, canción ó libreto de ópera á la cual se adapta la música. En este caso el arte musical nos mostrará enseguida su poder y su superioridad, dándonos la interpretación más profunda, más perfecta y más récondita de los sentimientos expresados en la canción ó de las acciones representadas en la ópera.

nos descubrirá lo más real de su esencia y nos dará á conocer el alma misma de las situaciones y los acontecimientos, de que sólo vemos en la escena la envoltura y el cuerpo.

Dada esta preponderancia de la música, y teniendo en cuenta que se refiere al texto de la letra y á la acción, como lo general á lo particular, como la regla al ejemplo, sería preferible componer letra para la música, y no música para una letra dada. Sin embargo, este segundo método, que es el habitual, ofrece la ventaja de encaminar al compositor hacia las emociones que forman el asunto de la obra, y de despertar en él los sentimientos que se trata de expresar, procediendo así á manera de estimulante sobre la imaginación musical.

Por lo demás, si la unión de la poesía con la música es tan agradable, si una canción con letra inteligible nos seduce tan vivamente, es porque hallamos satisfacción para nuestras dos maneras de conocimiento: la más inmediata y la más mediata. Nuestro conocimiento más inmediato es aquel para el cual la música describe las emociones de la voluntad, y el más mediato es el que adquirimos bajo la forma de nociones expresadas con palabras. La razón no gusta de permanecer enteramente inactiva, ni cuando se habla ante ella en el lenguaje del sentimiento. Aunque la música tenga la facultad de expresar con sus solos recursos cada sentimiento y cada emoción, la letra nos presenta además los objetos de esos sentimientos y los motivos de esas emociones. La parte musical, la partitura de una ópera tiene una existencia enteramente independiente, separada, y, por decirlo así, abstracta. Nada tiene de común con la acción y los personajes del libreto; sigue sus reglas especiales é

invariables, y produce pleno efecto, aun prescindiendo de la letra. Su unión con los acontecimientos, los personajes y la letra, hace de ella la expresión de la significación íntima de toda la acción y de la última necesidad oculta de todos los acontecimientos. El vago presentimiento de este efecto de la música es, en realidad, la base del placer que experimenta el espectador asistiendo á una ópera.

Pero al mismo tiempo, la música de una ópera revela su naturaleza heterogénea y su elevada esencia, por medio de una completa indiferencia en lo que concierne á la parte material de los acontecimientos; así, por ejemplo, expresará siempre la tempestad de las pasiones y lo patético de los sentimientos de la misma manera y con los mismos acentos pomposos, ya se componga la trama material del asunto de las querellas de Aquiles con Agamenón, ó de las disensiones en una familia de la clase media de nuestros tiempos.

Para la música no existen más que pasiones y emociones, y como Dios, no ve más que los corazones. Hasta cuando en la ópera cómica acompaña las bufonías más ridículas y extravagantes, sabe conservarse bella, pura y digna, como corresponde á su esencia, y su alianza con farsas de este género, no consigue hacerla descender de las alturas en que mora y de donde está desterrado lo ridículo. Así se cierne por encima de lo grotesco y de las miserias sin fin de nuestra vida, la profunda y seria significación de nuestra existencia, de que la música no se aparta jamás.

Fijemos ahora nuestra atención en la música puramente instrumental; examinemos una sinfonía de Beethoven, y hallaremos que nos ofrece la mayor confusión, asentada, sin embargo, sobre el orden más perfecto; el más ardiente combate del cual se pasa al

instante á la serenidad y la calma más bellas; es la *rerum concordia discors*, imagen completa y fiel de este mundo en que se agita una mezcla de innumerables criaturas, y que se conserva mediante una incesante destrucción. Una sinfonía expresa al mismo tiempo todas las pasiones y todas las emociones del corazón humano; la alegría, la melancolía, el amor, el odio, el espanto, la esperanza, etc., con sus matices sin cuento; pero las expresa siempre de cierta manera, en abstracto y sin especificación; lo que refleja es solamente su forma y no su materia concreta, como un mundo de espíritus puros sin sustancia corpórea. Verdad es que nosotros estamos siempre dispuestos á darles realidad, ó nuestra imaginación los reviste de carne y hueso, y quiere ver allí toda clase de escenas de la vida y de la naturaleza. Pero, en suma, esto no contribuye ni á hacernos comprender la música, ni á hacernos que gustemos de ella. No hace más que añadirle un elemento heterogéneo y arbitrario, por lo cual, bien mirado, vale más concebirla en toda su pureza inmediata.

En los párrafos anteriores y en el texto del primer volumen he estudiado la música exclusivamente desde el punto de vista metafísico, es decir, en orden á la significación interna de sus obras. Fáltame examinar, en términos generales, los procedimientos de que se vale para obrar sobre nuestro espíritu. Examinaremos, pues, cómo el elemento metafísico de la música se combina con la parte física, acerca de la cual posee la ciencia datos suficientes y completamente seguros.

Parto de la teoría, generalmente admitida y que recientes objeciones no han logrado quebrantar, de que la armonía de los sonidos descansa sobre las coincidencias de sus vibraciones. Cuando dos notas conso-

nantes suenan juntas, esta coincidencia se produce, ya sea á cada segunda, ya á cada tercera ó á cada cuarta vibración, lo cual hace que esas notas sean octavas, quintas, cuartas, etc., la una de la otra. Cuando la relación mutua entre las vibraciones de dos sonidos es racional y puede expresarse por medio de una cifra reducida, su coincidencia, al repetirse, nos permite abarcarlas simultáneamente en nuestra comprensión; se funden la una en la otra y forman una consonancia. Si, por el contrario, su relación es irracional, no puede ser expresada más que por grandes cifras, no hay coincidencia perceptible; las vibraciones *obstrepunt sibi perpetuo*; los sonidos se niegan á fundirse en nuestra aprehensión y forman una disonancia.

Resulta de esta teoría que la música es el medio de expresar relaciones numéricas racionales é irracionales, no á la manera de la aritmética, que las explica con ayuda de nociones abstractas, sino de un modo directo, presentándolas simultáneamente al conocimiento por medio del sentido del oído. La unión entre la significación metafísica de la música y esta base física y aritmética, se basa en que aquello que contraría nuestra aprehensión, aquella relación irracional, aquella disonancia, viene á ser la imagen natural de lo que contraría nuestra voluntad, mientras que la consonancia, lo racional que se presta fácilmente á nuestra percepción, es la imagen de la voluntad satisfecha. Además, como esas relaciones numéricas, racionales ó irracionales, de las vibraciones admiten una infinidad de grados, de matices, de consecuencias y de modificaciones, permiten á la música figurar y reproducir, en sus gradaciones y variedades más delicadas, todos los movimientos del corazón humano, es decir, de la voluntad; movimientos cuyo resultado esencial

se refiere siempre á los grados infinitos de satisfacción ó de malestar de la voluntad. Y la música realiza su obra por medio de la melodía.

Hallamos aquí las agitaciones de la voluntad transportadas á la esfera de la representación pura, que es el teatro exclusivo de todas las producciones de las bellas artes, pues éstas exigen que la voluntad se quede á la puerta y que nos limitemos á ser sujetos conocedores puramente. Por tanto, la música no debe excitar jamás las afecciones de la voluntad, es decir, el dolor ó el bienestar efectivos, sino tan sólo lo que los sustituye; quiere decirse con esto que por medio de combinaciones gratas para nuestro entendimiento nos presentará la música la *imagen* de la voluntad satisfecha, ó por medio de otras combinaciones que le contraríen más ó menos, la imagen del dolor en sus diferentes grados. Por eso la música no nos hace padecer realmente, y continúa siendo un placer hasta cuando lanza sus más doloridos acentos; escuchamos hasta las más tristes melodías que nos relatan en su lenguaje la secreta historia de las agitaciones y las aspiraciones de nuestra voluntad, con sus aplazamientos, sus obstáculos y sus angustias. Por el contrario, cuando en la realidad ocurre que la voluntad se halla inquieta ó agitada, no tenemos que habérnoslas con sonidos ni con relaciones numéricas entre ellos; nosotros mismos somos la cuerda tirante y herida que vibra.

Como según la teoría musical de que partimos, el elemento propiamente musical de los sonidos consiste en las relaciones de rapidez de las vibraciones y no en la fuerza relativa de éstas, el oído, cuando escucha una pieza de música, sigue siempre con preferencia el sonido más elevado, no el más fuerte. Así ocurre

que aun con el acompañamiento de orquesta más resonante sobresale el soprano, lo cual le da un derecho natural para ejecutar el canto, con tanto mayor motivo cuanto que la misma rapidez de las vibraciones le presta una grande agilidad, como fácilmente se advierte en las frases figuradas. Por estas razones, el soprano es el verdadero representante de una extrema sensibilidad que se despierta y determina ante la impresión más delicada, viniendo á representar también, por lo tanto, la conciencia, llegada al supremo grado de su desenvolvimiento, en la criatura más elevada en la escala de los seres.

Lo contrario representa el bajo por razones inversas: lento en su movimiento, no pudiendo subir ó descender más que á grandes intervalos, por tercias, cuartas ó quintas; sometido además en cada uno de sus movimientos á reglas fijas, es el representante natural del reino inorgánico, insensible, incapaz de impresiones delicadas y regido únicamente por leyes generales. El bajo no puede ni aun subir por grados aislados, v. gr., de la cuarta á la quinta, porque esto traería en las partes superiores las sucesiones vedadas de quinta á octava. Cuando ocurre, no obstante, que se le encomienda la melodía, es por efecto de un contrapunto y se trata entonces de un bajo transportado; al efecto se hace descender una de las voces superiores, que se disfraza de bajo; pero aun así, es necesario añadir un segundo bajo que acompañe al primero. Esta rareza del bajo, encargado del canto, hace que los aires de bajo, con acompañamiento completo, no nos ofrezcan jamás aquel placer puro y sin mezcla que nos da un aire de soprano, pues este canto, combinado con la armonía, es el único natural. Dicho sea de pasada, en nuestra metafísica de la mú-

sica una voz de bajo, obligada por transposición á cantar la melodía, puede ser comparada á un bloque de mármol al que se diera forma humana; por eso las frases que canta la estatua del Comendador en el *Don Juan*, están tan en su lugar.

Debemos estudiar ahora más de cerca la génesis de la melodía, descomponiéndola de sus elementos. Este estudio nos suministrará al menos el placer que se experimenta al adquirir una noción abstracta y clara de cosas que todo el mundo conoce en concreto, pero que al ser conocidas de aquel modo, parecen nuevas.

La melodía se compone de dos elementos: el rítmico y el armónico, que se pueden también denominar el elemento cuantitativo y el elemento cualitativo, puesto que el primero se refiere á la duración de los sonidos y el segundo á su altura y su gravedad. En la notación musical, el primero se indica por las líneas verticales y el segundo por barras horizontales. Ambos se basan en relaciones puramente aritméticas, ó sea en la relación del tiempo, puesto que el uno representa la duración relativa de los sonidos y el otro la rapidez relativa de sus vibraciones. El elemento rítmico es el más esencial, pues considerado aparte y con independencia del otro, puede formar una especie de melodía, como ocurre, por ejemplo, con el tambor; pero la melodía perfecta necesita de ambos elementos, pues consiste en alternativas de desacuerdo y de reconciliación entre uno y otro, como pasaré á demostrarlo seguidamente. Pero habiendo hablado ya de la armonía, debo examinar antes más al pormenor el ritmo.

El ritmo es en el tiempo lo que la simetría en el espacio; una división en partes iguales y correspondientes; primero en las partes mayores, que se subdividen á su vez en otras más pequeñas. Dentro del orden con

arreglo al cual he clasificado las artes, la arquitectura y la música ocupan los extremos. Son estas bellas artes las más heterogéneas, verdaderos antípodas, en cuanto á su esencia, á su poder, á la extensión de su esfera propia y á su significación, y el contraste se extiende hasta la forma bajo la cual se manifiestan, puesto que la arquitectura aparece en el espacio sin guardar relación con el tiempo, y la música no existe más que en el tiempo, sin relación alguna con el espacio (1). Sólo en un punto hallamos entre ellas cierta analogía que es única, á saber: de que del mismo modo que en la arquitectura, la asimetría es quien lo ordena y lo coordina todo; en la música el ritmo es quien desempeña este papel, por donde se confirma el adagio de que los extremos se tocan. Así como los elementos últimos de un edificio son piedras iguales todas entre sí, los de un trozo de música son medidas iguales, que se dividen á su vez en otras partes iguales, que podrían ser comparadas á las dimensiones de las piedras. Muchas medidas componen un periodo musical que consta de dos partes iguales: una ascendente, que de ordinario aspira á alcanzar el tono dominante, y otra descendente, más calmada y que vuelve al tono fundamental. Dos ó más periodos forman una parte que con frecuencia está simétricamente redoblada por el signo de repetición; dos partes componen un breve trozo de música ó una frase de algún extenso trozo; la

(1) Sería un error objetar que la escultura y la pintura no existen tampoco más que en el espacio, pues si sus obras no tienen relación directa con el tiempo, sí la tienen indirecta, puesto que representan la vida, el movimiento, la acción. También sería falso decir que la poesía, como dición, pertenece al tiempo únicamente, pues esto sólo es verdad refiriéndose directamente á las palabras; la materia de la poesía es todo lo que existe, y, por consiguiente, el espacio.

sonata y el concierto suelen componerse de tres frases, una sinfonía de cuatro y una misa de cinco. Vemos, pues, que estas divisiones y subdivisiones simétricas que se extienden hasta las medidas y fracciones de medidas, coordinando y subordinando todos los elementos de un trozo de música, forman un conjunto bien proporcionado y definido, exactamente como la simetría lo forma en un edificio, con la diferencia de que éste no existe más que en el espacio, y la música sólo existe en el tiempo.

En los últimos treinta años ha comenzado á difundirse la vaga idea de esta analogía y á ella se debe la atrevida imagen de que la arquitectura es música petrificada. El origen de la frase se remonta á Goethe, que, según refiere Ekermann en sus *Pláticas*, decía: «He hallado entre mis papeles una página en que denomino á la arquitectura música petrificada, y verdaderamente hay algo de eso en el efecto de la arquitectura, que se aproxima al de la música.» Es probable que Goethe hubiera expresado esto en alguna conversación, y sabido es que nunca faltan personas que recojan lo que cae al suelo y se lo apropien.

Aparte de esto, diga lo que quiera Goethe, esa analogía de la arquitectura con la música, que he presentado bajo su verdadero aspecto, es decir, el de la analogía entre el ritmo y la simetría, se extiende sólo á la forma exterior sin pasar á la sustancia de estas dos artes que son completamente diferentes una de otra. Sería hasta ridículo querer igualar el arte más limitado y más débil al más vasto y poderoso de todos. Como amplificación de esta analogía podría decirse que, cuando la música impulsada por algun pujo de independencia escapa un momento á la sujeción del ritmo para entregarse á los caprichos de una cadencia figu-

rada, semejante frase musical, privada del ritmo, es análoga á un edificio en ruinas, falto de simetría. Para servirnos del lenguaje temerario de aquella imagen antes citada, podríamos decir que unas ruinas son como una cadencia petrificada.

Después de haber estudiado el ritmo, voy á exponer ahora cómo la esencia de la melodía consiste en el desacuerdo y la reconciliación repetidos del elemento rítmico y el elemento armónico. Así como el elemento rítmico supone siempre una medida especial, el elemento armónico de la melodía supone el tono fundamental, y consiste en alejarse, errando al través de todas las notas de la escala, hasta que después de rodeos más ó menos largos, alcanza un grado armónico que ordinariamente es la dominante ó la semidominante, en el cual halla un reposo imperfecto; después de lo cual, recorriendo un camino de igual longitud, vuelve á la fundamental para hallar el reposo perfecto. Pero ambos reposos, el que se consigne en uno de los grados armónicos como el que se encuentra en la fundamental, deben coincidir con ciertos momentos rítmicos privilegiados, sin lo cual sería nulo el efecto. Así, pues, de igual manera que la sucesión armónica de los sonidos requiere ciertos grados privilegiados, tales como la tónica, después la dominante, etc., el ritmo pide por su parte ciertos tiempos, ciertos números fijos de medidas y ciertas partes de esas medidas que se llaman los tiempos fuertes, los tiempos buenos ó los tiempos acentuados, en oposición á los tiempos débiles, malos ó no acentuados. El desacuerdo entre ambos elementos consiste en que cuando las exigencias del uno son satisfechas, no lo son las del otro; la reconciliación en que las exigencias de ambos son satisfechas al mismo tiempo. En otros términos, esa se-

rie de notas que vagan antes de alcanzar un grado más ó menos armónico, debe, para que ese grado le otorgue un semi-reposo, no llegar á él sino después de un determinado número de medidas y además con un tiempo fuerte; el retorno á la tónica se efectúa tras un número de medidas igual al primero y también con un tiempo fuerte. Mientras no haya coincidencia en la satisfacción de estos dos elementos, por más que el ritmo siga su marcha regular y se presenten frecuentemente los buenos grados, no se conseguirá el efecto apetecido para crear una melodía.

Examinándola más de cerca, hallamos en la marcha de la melodía una condición en algún modo interior (la armonía) que coincide como por azar con una condición exterior (el ritmo); este azar es traído, en verdad, por el compositor y comparable bajo este aspecto á la rima en la poesía, y es la exacta imagen de nuestras aspiraciones cuando coinciden con circunstancias exteriores favorables é independientes de nuestra voluntad; en suma, es la imagen de la felicidad.

La influencia de la *cadencia suspendida* merece que fijemos en ella la atención. La suspensión es una disonancia que retrasa la consonancia final que esperábamos, lo cual aumenta el calor con que la deseamos, haciendo que nos satisfaga más su llegada. Esto guarda manifiesta analogía con la satisfacción de nuestra voluntad, que por el retraso en lograrla se hace más completa. La cadencia perfecta sigue siempre al acorde de séptima sobre la dominante, de igual modo que la satisfacción es tanto más completa y la calma tanto más profunda cuanto más apremiante ha sido el deseo. La música consiste, pues, en el incesante paso de acordes que nos turban más ó menos, es decir, que despiertan un deseo, á otros acordes que nos dan

mayor ó menor satisfacción y tranquilidad. Todo sucede como en la vida del corazón (voluntad); la turbación más ó menos profunda que nos causan el temor ó la esperanza, alterna incesantemente con una dosis igual de satisfacción.

Por consiguiente, la marcha de la armonía consiste en una sucesión metódicamente alterna de disonancias y consonancias. Una mera serie de acordes consonantes sería fastidiosa, pesada y vacía, como el *languor* que trae consigo el cumplimiento de todos los deseos. Por eso las disonancias que nos turban y casi nos hacen padecer son indispensables, pero deben ser convenientemente preparadas y resueltas. En realidad, en la música no hay más que dos acordes principales: el acorde disonante de séptima y el acorde consonante perfecto, á los cuales pueden reducirse todos los demás. Concuerdá esto con el hecho de que en el fondo no existen para la voluntad más que dos estados, satisfacción ó descontento, bajo sus múltiples y diversas formas. Así como nuestro humor no tiene más que dos maneras de ser, la alegría, ó al menos la buena disposición de ánimo, y la aflicción ó cuando menos el malestar moral, en la música no hay más que dos modos generales (correspondientes á aquellos dos estados), el mayor y el menor, y uno de ellos ha de imperar. Es realmente un hecho maravilloso que el modo menor, fuera de toda impresión física dolorosa y fuera también de todo convencionalismo, sirva de una manera tan infalible para expresar el dolor. Se puede juzgar por ahí hasta qué punto la música descansa en lo más profundo de la naturaleza de las cosas y del hombre. En los pueblos del Norte, cuya vida está sometida á condiciones duras, entre los rusos por ejemplo, el modo menor domina hasta en la música sagrada. El *allegro*

en menor es muy frecuente en la música francesa y la caracteriza, evocando la imagen de un hombre que baila con zapatos muy apretados.

He aquí para terminar algunas consideraciones accesorias. Cuando la tónica cambia, todos los grados cambian á la vez de valor, lo cual hace que la misma nota figure sucesivamente como segunda, tercia, cuarta, etc. Bajo este aspecto, los tonos de la escala parecen actores que tan pronto desempeñan un papel como otro, aunque en todos sea la misma la persona del actor. Muchas veces el papel no encaja en el actor, lo cual es análogo á la impureza inevitable (mencionada en el § 52 del primer volumen) de todo sistema armónico, de donde viene la necesidad de un temperamento adecuado.

Acaso alguno de los lectores se escandalice al ver que la música que á veces eleva tan alto nuestro espíritu que parece hablarnos de otros mundos mejores que el nuestro, no hace más, según la teoría metafísica que acabo de exponer, que halagar nuestra voluntad de vivir, puesto que después de haber pintado su naturaleza, le ofrece la perspectiva del buen éxito y expresa como conclusión su contentamiento. Para calmar semejantes escrúpulos, consignaré la cita siguiente sacada de un pasaje de los Vedas: *Quod forma gaudii est totam Atma ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est* (*Upuekhat*, vol. I, pág. 405, volumen II, pág. 215).

CAPITULO XL

INTRODUCCIÓN

Estos complementos del libro cuarto adquirirían proporciones muy extensas, si dos de los asuntos principales que debería exponer en ellos preferentemente, á saber, el libre albedrío y el fundamento de la moral, no hubiesen sido ya tratados por mí con ocasión de los temas sacados á concurso por dos Academias escandinavas, en dos monografías detalladas que se publicaron en 1841 bajo el título de *Los Dos problemas de la Ética*. Supongo, por consiguiente, que el lector conoce este trabajo, cuyo conocimiento le será ahora tan indispensable como lo era el de mi obra *La Voluntad en la naturaleza*, para la inteligencia del *Libro segundo*. En general, todo el que quiera familiarizarse con mi filosofía debe leer línea por línea todas mis obras, pues no soy un escritorzuelo, un fabricante de manuales abreviados, un pescador de honorarios; mis escritos no buscan la aprobación de un ministro, ni mi pluma se guía por miras personales; no aspiro más que á la verdad y escribo como escribían los antiguos, con el único fin de asegurar á mis pensamientos una existencia duradera, para que algún día puedan ser útiles á los que sepan apreciarlos y hallar en ellos materia de meditación. Por eso he escrito poco, pero lo poco

en menor es muy frecuente en la música francesa y la caracteriza, evocando la imagen de un hombre que baila con zapatos muy apretados.

He aquí para terminar algunas consideraciones accesorias. Cuando la tónica cambia, todos los grados cambian á la vez de valor, lo cual hace que la misma nota figure sucesivamente como segunda, tercia, cuarta, etc. Bajo este aspecto, los tonos de la escala parecen actores que tan pronto desempeñan un papel como otro, aunque en todos sea la misma la persona del actor. Muchas veces el papel no encaja en el actor, lo cual es análogo á la impureza inevitable (mencionada en el § 52 del primer volumen) de todo sistema armónico, de donde viene la necesidad de un temperamento adecuado.

Acaso alguno de los lectores se escandalice al ver que la música que á veces eleva tan alto nuestro espíritu que parece hablarnos de otros mundos mejores que el nuestro, no hace más, según la teoría metafísica que acabo de exponer, que halagar nuestra voluntad de vivir, puesto que después de haber pintado su naturaleza, le ofrece la perspectiva del buen éxito y expresa como conclusión su contentamiento. Para calmar semejantes escrúpulos, consignaré la cita siguiente sacada de un pasaje de los Vedas: *Quod forma gaudii est totam Atma ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est* (*Upuekhat*, vol. I, pág. 405, volumen II, pág. 215).

CAPITULO XL

INTRODUCCIÓN

Estos complementos del libro cuarto adquirirían proporciones muy extensas, si dos de los asuntos principales que debería exponer en ellos preferentemente, á saber, el libre albedrío y el fundamento de la moral, no hubiesen sido ya tratados por mí con ocasión de los temas sacados á concurso por dos Academias escandinavas, en dos monografías detalladas que se publicaron en 1841 bajo el título de *Los Dos problemas de la Ética*. Supongo, por consiguiente, que el lector conoce este trabajo, cuyo conocimiento le será ahora tan indispensable como lo era el de mi obra *La Voluntad en la naturaleza*, para la inteligencia del *Libro segundo*. En general, todo el que quiera familiarizarse con mi filosofía debe leer línea por línea todas mis obras, pues no soy un escritorzuelo, un fabricante de manuales abreviados, un pescador de honorarios; mis escritos no buscan la aprobación de un ministro, ni mi pluma se guía por miras personales; no aspiro más que á la verdad y escribo como escribían los antiguos, con el único fin de asegurar á mis pensamientos una existencia duradera, para que algún día puedan ser útiles á los que sepan apreciarlos y hallar en ellos materia de meditación. Por eso he escrito poco, pero lo poco

que he escrito ha sido después de madura reflexión y á largos intervalos, reduciendo á la más estricta medida las repeticiones á veces indispensables para el encadenamiento, y de las cuales no puede prescindir ningún filósofo en sus escritos; por eso, la mayor parte de mis pensamientos no están enunciados más que una sola vez. He aquí por qué, cuando se quiere aprovechar mis enseñanzas y comprenderlas bien, es necesario leer todo lo que he escrito. Esto no es necesario, sin embargo, cuando se trata de juzgar y criticar mis obras; la experiencia me lo ha demostrado sobradamente, y deseo que sigan hallando gusto en ello los que se dedican á este pasatiempo.

El espacio que ganamos en este libro cuarto de los complementos por haber eliminado los dos importantes asuntos antes indicados, nos viene muy bien, pues las cuestiones que importan á todos los hombres y que forman, como últimos resultados de todo sistema filosófico, la cúspide de la pirámide, se presentan formando una multitud en este último libro, y es, por lo tanto, conveniente que disponga de más amplio espacio para cimentarlas sobre más amplias bases y exponerlas con mayor precisión. Además, esta circunstancia me ha permitido discutir aquí, como cosa perteneciente á las investigaciones sobre la voluntad de vivir, un asunto de que no traté en el libro cuarto del primer volumen y que ha sido descuidado por todos los filósofos que me han precedido; me refiero á la significación íntima y á la naturaleza propia de ese amor sexual que se eleva á veces hasta convertirse en la más violenta de las pasiones. Admitir tal asunto en aquella parte de la filosofía que trata de la moral, podrá parecer paradójico, pero se rectificará esta opinión tan pronto como se advierta la importancia de dicha cuestión.

CAPITULO XLI (1)

DE LA MUERTE Y DE SUS RELACIONES CON LA INDESTRUCTIBILIDAD DE NUESTRO SER EN SÍ

La muerte es el verdadero genio inspirador ó el *Musageta* de la filosofía. Sócrates la definió: θανάτου μελετη. Sin ella es probable que no se hubiera pensado nunca en filosofar. Es, pues, legítimo y natural que este cuarto y último libro, el más serio é importante de todos, comience por un estudio especial acerca de esta materia.

El animal vive sin conocer propiamente la muerte y puede decirse que el individuo goza directamente la inmortalidad de la especie, en el sentido de que se considera eterno. En el hombre, la razón nos da la certeza aterradora de la muerte. Pero así como en la naturaleza cada mal lleva consigo su remedio, ó por lo menos su compensación, así acontece también que esa reflexión que nos enseña á conocer la muerte, nos conduce igualmente á consideraciones metafísicas consoladoras, que el animal no necesita y que son inasequibles para él.

Las doctrinas religiosas, no menos que las doctrinas filosóficas, tienden á producir ese resultado, aspirando

(1) Este capítulo se relaciona con el § 5 del primer volumen.

que he escrito ha sido después de madura reflexión y á largos intervalos, reduciendo á la más estricta medida las repeticiones á veces indispensables para el encadenamiento, y de las cuales no puede prescindir ningún filósofo en sus escritos; por eso, la mayor parte de mis pensamientos no están enunciados más que una sola vez. He aquí por qué, cuando se quiere aprovechar mis enseñanzas y comprenderlas bien, es necesario leer todo lo que he escrito. Esto no es necesario, sin embargo, cuando se trata de juzgar y criticar mis obras; la experiencia me lo ha demostrado sobradamente, y deseo que sigan hallando gusto en ello los que se dedican á este pasatiempo.

El espacio que ganamos en este libro cuarto de los complementos por haber eliminado los dos importantes asuntos antes indicados, nos viene muy bien, pues las cuestiones que importan á todos los hombres y que forman, como últimos resultados de todo sistema filosófico, la cúspide de la pirámide, se presentan formando una multitud en este último libro, y es, por lo tanto, conveniente que disponga de más amplio espacio para cimentarlas sobre más amplias bases y exponerlas con mayor precisión. Además, esta circunstancia me ha permitido discutir aquí, como cosa perteneciente á las investigaciones sobre la voluntad de vivir, un asunto de que no traté en el libro cuarto del primer volumen y que ha sido descuidado por todos los filósofos que me han precedido; me refiero á la significación íntima y á la naturaleza propia de ese amor sexual que se eleva á veces hasta convertirse en la más violenta de las pasiones. Admitir tal asunto en aquella parte de la filosofía que trata de la moral, podrá parecer paradójico, pero se rectificará esta opinión tan pronto como se advierta la importancia de dicha cuestión.

CAPITULO XLI (1)

DE LA MUERTE Y DE SUS RELACIONES CON LA INDESTRUCTIBILIDAD DE NUESTRO SER EN SÍ

La muerte es el verdadero genio inspirador ó el *Musageta* de la filosofía. Sócrates la definió: θανάτου μελετη. Sin ella es probable que no se hubiera pensado nunca en filosofar. Es, pues, legítimo y natural que este cuarto y último libro, el más serio é importante de todos, comience por un estudio especial acerca de esta materia.

El animal vive sin conocer propiamente la muerte y puede decirse que el individuo goza directamente la inmortalidad de la especie, en el sentido de que se considera eterno. En el hombre, la razón nos da la certeza aterradora de la muerte. Pero así como en la naturaleza cada mal lleva consigo su remedio, ó por lo menos su compensación, así acontece también que esa reflexión que nos enseña á conocer la muerte, nos conduce igualmente á consideraciones metafísicas consoladoras, que el animal no necesita y que son inasequibles para él.

Las doctrinas religiosas, no menos que las doctrinas filosóficas, tienden á producir ese resultado, aspirando

(1) Este capítulo se relaciona con el § 5 del primer volumen.

á ser, ante todo, el antídoto que la razón nos ofrece contra la certeza que nos da ella misma de la muerte. Lo que varía mucho es la medida en que cada una de esas doctrinas cumple su fin, pues es indudable que esta religión ó esta filosofía podrán mejor que tal otra poner al hombre en situación de contemplar la muerte cara á cara con tranquilidad.

El brahmanismo y el budhismo, que enseñan al individuo á considerarse como el ser primitivo, como el Brahm, al cual son, por su esencia, ajenos el nacer y morir, tendrán mucha mayor eficacia en este respecto, que otras religiones que le dicen que el hombre ha sido creado de la nada y que hacen comenzar su existencia, recibida de manos de otro, en el preciso día en que vino al mundo. Por esto las poblaciones de la India muestran una firmeza y un desprecio de la muerte incomprensibles para un europeo.

Es cosa grave, en efecto, imponer al hombre nociones pobres é inconsistentes sobre asunto tan importante, enseñándoselas desde la edad más tierna y haciéndole, de este modo, incapaz para admitir otras más exactas y más sólidas. Enseñarle, por ejemplo, que ha sido creado recientemente de la nada y que, por consiguiente, durante una eternidad no ha existido, sin perjuicio de lo cual, en lo sucesivo va á existir eternamente, es lo mismo que enseñarle que siendo enteramente obra de otro, va á ser, sin embargo, responsable durante toda una eternidad de lo que haga ú omita. Cuando la razón se desenvuelve, cuando una reflexión más madura que la de los primeros años le muestra que tal doctrina es insostenible, no encuentra nada mejor con qué sustituirla, nada que le sea dable comprender, y de este modo resulta que se le ha despojado de una compensación que la naturaleza le ha-

bía reservado para consolarle de la certidumbre de la muerte. Las consecuencias de esta educación moral las vemos producirse bajo la forma de socialismo entre los obreros corrompidos de las fábricas de Inglaterra y bajo la forma de neo-hegelianismo en Alemania, entre los estudiantes, no menos corrompidos; á unos y á otros les conducen á considerar la vida desde el punto de vista abyecto y puramente material que se resume en estas palabras: *edite, bibete, post mortem nulla voluptas*, y que no puede menos de calificarse de bestial.

Es cierto que en Europa, al menos, á consecuencia de lo que se enseña sobre la muerte, la opinión de las masas, y muchas veces la de un mismo individuo, se inclina tan pronto á ver en la muerte un aniquilamiento absoluto, como á admitir que somos inmortales en carne y hueso, por decirlo así. Ambas creencias son igualmente falsas, pero en esta materia la verdad no está en un justo medio; hay que elevarse á un punto de vista superior, desde el cual dichas opiniones se desvanecen ellas solas.

Para comenzar, me mantendré en el terreno empírico. Nos encontramos primeramente con el hecho incontestable de que el hombre, en la conciencia natural que tiene de la muerte, no se limita á temer más que todos los otros males su propia muerte, sino también la de sus allegados, y evidentemente no los llora bajo la impresión egoísta de la pérdida que le representan, sino movido de piedad por la desgracia que les ha herido; prueba de ello es que califica de insensible y duro de corazón á quien no llora y sienta dolor en semejantes circunstancias. Como contraste y paralelo vemos al odio, llevado á su mayor extremo, buscar la muerte del adversario como el mayor mal que se le

puede infligir. Mudan las opiniones según los tiempos y los lugares; pero la voz de la naturaleza siempre y en todas partes es la misma y á quien debemos consultar es á ella. En lo concerniente al asunto que ahora tratamos, lo que nos dice es que la muerte es un mal supremo. En su lenguaje, muerte significa destrucción. Y puede deducirse que la muerte es, en efecto, cosa grave, del hecho de que la vida, por su parte, no es una broma. Parece que no merecemos nada mejor que esa vida y esa muerte.

En realidad, el temor de la muerte es independiente de todo conocimiento, pues el animal la teme sin conocerla. Todo ser viviente lleva en sí tal temor al venir al mundo, y este temor *a priori* no es sino el reverso de la voluntad de vivir, que es nuestra común esencia. Por eso el temor de la destrucción es innato en todos los animales, como el cuidado de la conservación, y ese temor y no el afán de huir del dolor es lo que se manifiesta en la circunspección inquieta con que el animal procura resguardar su individuo y más aún su progenitura, de todo lo que podría ofrecer peligro. ¿Por qué huye el animal? ¿Por qué tiembla y se esconde? Porque siendo pura voluntad de vivir y estando por lo mismo destinado á morir, quiere ganar tiempo.

Lo mismo le sucede al hombre. La muerte es para él el mayor de los males, la más terrible de las amenazas; no hay angustias que iguallen á las de la muerte. Nada despierta tan viva é irresistiblemente nuestra compasión como el ver á uno de nuestros semejantes en peligro de muerte, ni hay espectáculo más aterrador que el de una ejecución capital. Mas ese apego infinito á la vida que así se manifiesta, no puede venir de la inteligencia y la razón, y más bien debería parecerse absurdo después de reflexionar sobre él, pues

el valor intrínseco de la vida es muy problemático y por lo menos es difícil resolver si no valdría más no existir. Por mi parte creo que si la experiencia y la reflexión fuesen las llamadas á decidir, ganaría el pleito el no ser.

Llamemos á la puerta de los sepulcros; preguntemos á los muertos si querrían resucitar; es seguro que contestarán que no. Esta es la opinión de Sócrates en la Apología de Platón; el mismo amable y animado Voltaire no puede menos de decir: «Se ama la vida, pero la nada no deja de tener sus atractivos», y en otro lugar añade: «No sé lo que es la vida eterna, pero ésta es una broma de mal género.» Además la vida tiene, en todo caso, un fin próximo, de suerte que los pocos años durante los cuales somos, se desvanecen completamente en el tiempo infinito en que nos corresponde no ser.

Cuando se reflexiona sobre ello parece ridículo hacer tanto caso de un espacio de tiempo tan breve; temblar tanto cuando nuestra vida ó la de otra persona se hallan en peligro ó buscar en la tragedia el terror dramático exclusivamente en los resortes que nacen del miedo á la muerte.

Este inmenso apego á la vida es, pues, ciego é insensato; no se explica más que por la circunstancia de que todo nuestro ser es voluntad de vivir. La existencia, aun siendo tan corta é insegura y tan amarga como es, es su bien supremo, y aquella voluntad de vivir por su esencia y por su origen es inconsciente y ciega. La inteligencia, lejos de ser fuente de ese amor á la vida, trabaja para combatirlo, mostrándonos el escaso valor de la existencia y contradiciendo así al miedo á la muerte.

Cuando la razón se sobrepone, cuando el hombre

desafia tranquilamente y con serenidad la muerte, su actitud se reputa noble y grande. Festejamos entonces el triunfo de la inteligencia sobre la ciega voluntad de vivir que, con todo, es la medula esencial de nuestra existencia. En cambio, cuando la inteligencia sucumbe en la lucha, cuando el hombre desea la vida á cualquier precio, se defiende encarnizadamente contra la muerte que ve llegar y se desespera al recibirla, le despreciamos (1), y, sin embargo, no hace más que manifestar la esencia universal de los hombres y de las cosas. ¿Y cómo—podría preguntarse incidentalmente—cómo el amor sin límites á la vida y la aspiración á conservarla por todos los medios y todo el tiempo posible, pueden ser juzgados sentimientos viles y despreciables? ¿Cómo los discípulos de cualquier religión los declaran indignos de sus creencias, si la vida es un don de los dioses, por el cual debemos agradecimiento á su bondad suprema? ¿Cómo puede parecer, en este caso, noble y grande, desdeñar el don?

Por el momento, las consideraciones que hemos expuesto demuestran: 1.º, que la voluntad de vivir es la esencia íntima del hombre; 2.º, que, en sí, esa voluntad es inconsciente y ciega; 3.º, que la inteligencia es primitivamente un principio extraño á dicha voluntad y que se junta á ella como una añadidura, y 4.º, que la inteligencia está en lucha con la voluntad de vivir y que nuestro juicio le otorga su aprobación cuando sale victoriosa.

Si lo que nos hace tan temible la muerte fuese el

(1) «In gladiatoriiis pugnis tímidos et supplicis, et ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos mortis offerentes servare cupimus.» Ciceron, *Pro Milone*, c. 34.

pensamiento del no ser, el mismo tenor debería dominarnos al pensar en la época en que aún no existíamos, pues es indudable que el *no ser* que sigue á la muerte no puede ser distinto del *no ser* que precede á la vida, ni por tanto, de especie más temible. La eternidad que se deslizó mientras no existíamos no nos asusta nada, y, por el contrario, hallamos cruel y apenas podemos soportar el pensamiento de que tras el corto intervalo de esta existencia efímera debe venir una segunda eternidad durante la cual tampoco existiremos. Esta sed de vivir ¿puede venir de que habiendo gustado la vida la hallamos amable? Ciertamente que no, como hemos expuesto con brevedad antes; la prueba sería más propia para disponernos á lamentar profundamente el paraíso perdido del *no ser*. A la esperanza de la inmortalidad del alma se une siempre la de *un mundo mejor*, lo cual muestra bien claro que el nuestro no vale gran cosa.

La cuestión de lo que será de nosotros después de la muerte ha sido mil veces más agitada, en libros ó de viva voz, que la de lo que fuimos antes de nacer. Sin embargo, en teoría ambos problemas ofrecen el mismo interés y la misma razón de ser, y el que resolviera el uno no abrigaría dudas respecto á la solución del otro. ¡Cuántas admirables declamaciones poseemos, sobre lo repugnante que es admitir que el espíritu humano que abarca el universo y se levanta tan alto con sus sublimes concepciones, haya de ser sepultado con el cuerpo! De lo que nadie dice nada es de que ese espíritu humano haya dejado pasar toda una eternidad antes de aparecer sobre la tierra con todos sus atributos, y de que el mundo, durante toda esa eternidad, haya podido pasarse sin él. Con todo, no hay cuestión que más naturalmente se imponga á cual-

quier inteligencia no dominada por preocupaciones arbitrarias, que esta: Antes de mi nacimiento pasó un tiempo infinito; ¿qué era yo en todo ese tiempo? Metafísicamente se podría acaso contestar; yo era *Yo*, es decir, que todos los que durante ese tiempo decían yo, eran precisamente *yo*. Mas, por el momento, desde el punto de vista empírico en que nos hemos colocado, hagamos abstracción de tal respuesta y admitamos que no existíamos. En este caso, deberíamos consolarlos del tiempo infinito en que no existiremos, después de nuestra muerte, con el tiempo infinito en que no existimos, antes de nacer, puesto que se trata de un estado que debería sernos muy familiar y en que nos hemos encontrado á gusto.

La eternidad sin mí, *a parte post* no debería ser más aterradora que la eternidad sin mí *a parte ante*, puesto que no se diferencian una de otra más que por la intervención del ensueño efímero de la vida. Al mismo tiempo, todos los argumentos en favor de la continuidad después de la muerte pueden ser vueltos *in parte ante* y demostrarán entonces la existencia antes de la vida actual, admitida por brahmanistas y budhistas, en lo cual se muestran consecuentes. La dotrina kantiana de la idealidad del tiempo es la que resuelve todos estos enigmas, mas por el momento no hablaremos de ella. Lo que hasta ahora resulta de lo que venimos exponiendo es que tan absurdo es lamentar el tiempo durante el cual no existiremos, como lo sería lamentar aquel otro durante el cual no existíamos todavía, pues es indiferente que el tiempo no ocupado por nuestra existencia esté en relación de pasado ó en relación de porvenir con el momento en que existimos.

Aparte de estas consideraciones, es absurdo de

suyo creer que el *no ser* pueda ser un mal, pues el mal, como el bien, supone la existencia y la conciencia, la cual cesa con la vida, como cesa durante el sueño ó durante un síncope. Sabemos, pues, positivamente que el estado de inconsciencia no es doloroso, y que, en todo caso, el momento en que se produce es un breve instante. Desde este punto de vista considera la muerte Epicuro cuando dice: *la muerte no nos importa*, y añade como explicación que mientras existimos la muerte no existe y que cuando sobreviene la muerte, nosotros no existimos. (Diógenes Laertio, X-27.)

Perder una cosa cuya ausencia no podemos sentir, evidentemente no es un mal, luego el *no ser* futuro debería inquietarnos tan poco como el no haber sido. Para el conocimiento no hay razón alguna de temer la muerte, y como en el conocimiento es donde reside la conciencia, para ésta la muerte no es un mal. No es la parte concedora del *yo* la que teme la muerte; la *fuga mortis* procede únicamente de la ciega voluntad de que está lleno todo ser viviente. Como he indicado ya, el temor de morir es inherente á esa voluntad, porque ella es voluntad de vivir, porque en su más íntima esencia está la aspiración á la vida y á la duración y porque la inteligencia no le pertenece desde su origen, sino que ha sido adquirida luego que aquélla se objetivó en una criatura racional. Cuando esta criatura, á consecuencia de dicha objetivación, ve á la muerte aniquilar este fenómeno con el cual se ha identificado y al cual se ve limitada, todo su ser hace una desesperada resistencia. Más adelante examinaremos si, en realidad, tiene algo que temer de la muerte, y entonces será preciso no olvidar el verdadero origen que hemos asignado al horror que nos inspira

la muerte, ni la distinción cuidadosamente establecida entre el elemento volitivo de nuestro ser y el elemento cognoscitivo.

Esta misma distinción sirve para darnos á conocer que lo que hace la muerte tan temible no es tanto la cesación de la vida, puesto que nadie puede considerarla digna de tal sentimiento, como la destrucción del organismo, que es la voluntad misma, manifestándose bajo la figura de nuestro cuerpo. Pero nosotros no sentimos, efectivamente, esa desorganización más que en los dolores de la enfermedad, de la vejez, cuanto á la muerte en sí misma no consiste para el *sujeto* más que en el instante en que la conciencia se desvanece á consecuencia de la paralización de la actividad cerebral. Esta paralización, que se propaga de allí á las demás partes del organismo, es, hablando con propiedad, un hecho posterior á la muerte. Considerada con relación al sujeto, ésta no concierne más que á la conciencia. Cada uno de nosotros puede darse cuenta, en cierta medida, de ese estado, durante el cual la conciencia ha desaparecido, por el momento en que nos vence el sueño, ó, mejor todavía, por lo que experimentamos al desvanecernos complemente, pues en este último estado la transición es menos lenta y no se verifica mediante una serie de ensueños; el sentido de la vista es el que comienza por desaparecer cuando aún se conserva el conocimiento, tras lo cual repentinamente sobreviene la más profunda inconsciencia; la sensación, hasta donde puede comprobarse, no es desagradable, y puede decirse que, si el sueño es hermano de la muerte, la muerte y el síncope son hermanos gemelos.

La muerte, aun siendo violenta, no puede ser dolorosa, pues de ordinario no se siente inmediatamente

una herida grave; sólo se advierte un momento después de recibirla, y muchas veces únicamente por los signos exteriores. Si la herida es instantáneamente mortal, la conciencia habrá desaparecido antes de que nos demos cuenta de ella, y si no produce la muerte hasta pasado algún tiempo, entra en la categoría de las demás enfermedades.

Todas las personas que han perdido el conocimiento, bien en el agua, bien por efecto de los vapores del carbón ó por estrangulación, están contestes en que no sintieron dolor alguno. Si nos fijamos en la muerte natural, propiamente dicha, ó sea la muerte de vejez, la eutanasia, veremos que es un estado en que el hombre desaparece de la vida y se evapora gradual é imperceptiblemente. Con la edad, las pasiones y los deseos van extinguiéndose uno á uno, á medida que se extingue la receptividad para sus respectivos objetos; las emociones no encuentran ya estímulos, pues la imaginación va declinando, las imágenes palidecen cada vez más, su impresión dura poco y se va sin dejar huellas; los días precipitan su curso, los acontecimientos pierden su importancia, todo va borrándose. El viejo se mueve con pasos lentos y mal seguros ó descansa en un rincón; es la sombra de sí mismo, el fantasma de lo que en otro tiempo fué. ¿Qué le queda por destruir á la muerte en él? En un momento dado, su sueño será el último sueño y sus ensueños serán... Serán los que preocupaban ya á Hamlet en el famoso monólogo. Pero creo que ya los soñamos actualmente.

Debemos observar también que la conservación del proceso vital, aunque tenga una base metafísica, no se efectúa sin resistencia, y, por tanto, exige algún trabajo. A este gasto de fuerza sucumbe cada día el

organismo, y es lo que le obliga á suspender el funcionamiento del cerebro y á hacer más lentas algunas secreciones, así como también la respiración, la circulación y el desarrollo de calor. De donde se deduce que la paralización total del proceso vital, debe procurar un gran descanso á su fuerza motriz; quizá este descanso contribuye á la expresión de dulce tranquilidad que se dibuja en la faz de la mayoría de los muertos. En suma, el instante en que expira el hombre debe asemejarse á aquel en que despierta de una larga y penosa pesadilla.

Llegamos así á la conclusión de que la muerte, á pesar del miedo que inspira, no puede ser un mal. Al contrario, es muchas veces un bien que deseamos, una amiga compasiva y bien venida. Cuando el hombre choca con obstáculos que le hacen imposible la vida ó aniquilan todas sus esperanzas, cuando alguna enfermedad incurable ó penas de que no puede consolarse le abrumen, le queda un último refugio, que se le ofrece por sí mismo muchas veces: volver al seno de la naturaleza que, al igual de cuanto existe, abandonó por un breve instante, agujoneado por la esperanza de hallar en la vida condiciones mucho más favorables de las que encontró. Esta retirada está siempre libre; es la *cessio bonorum* del ser viviente. Sin embargo, aun dadas estas circunstancias, el retorno no se efectúa sin una lucha física ó moral; tan profundamente innata es la resistencia á retornar á un estado que con tanta facilidad se trocó por una existencia tan rica en dolores cuanto pobre en alegrías. Los indios representan á Yama, el dios de la muerte, con dos caras, una sombría y terrible, otra alegre y benévola. Esto se explica por lo que acabo de exponer.

En el terreno empírico en que seguimos mantenién-

donos, hay todavía otra consideración, que surge de suyo y que merece algún esclarecimiento que la precise y determine los justos límites á los cuales conviene reducirla. El aspecto de un cadáver nos indica que en él la sensibilidad, la irritabilidad, la circulación, la reproducción, etc., han cesado. De ahí deducimos con certeza que el principio, desconocido de nosotros, que ponía en actividad todas esas facultades, ha cesado de obrar, se ha alejado de allí. Pero si quisiéramos añadir que ese principio no debió de ser otra cosa que lo que conocemos como nuestra propia conciencia, nuestra inteligencia (el alma); semejante conclusión, á más de no hallarse autorizada por las premisas, sería evidentemente falsa, pues la conciencia no se nos muestra jamás como la causa, sino como el producto y el resultado de la vida orgánica; crece ó se debilita al compás de ésta, cual observamos en las diferentes edades de la vida, en los estados de salud y de enfermedad, en el sueño, el desvanecimiento y el despertar, por donde la vemos siempre como un efecto y no como la causa de la vida orgánica. La vemos nacer, disiparse, renacer de nuevo, mientras las condiciones precisas existen, jamás sin ellas. Y vemos más: vemos que la subversión total de la conciencia, la vesania, lejos de pervertir y deprimir las demás fuerzas, poniendo en peligro la vida, las aumenta, particularmente la irritabilidad y la fuerza muscular, y que prolonga la vida en vez de abreviarla, á menos de concurrir causas concomitantes contrarias. Hemos visto también que la individualidad es un atributo de ese organismo, y, por tanto, también de la conciencia, cuando el organismo es un ser consciente de sí. Mas esto no nos da razón alguna para deducir que la individualidad sea inherente al prin-

cipio desconocido que animaba al organismo y que se separó de él al sobrevenir la muerte, y tanto menos podemos hacer tal deducción, cuanto que en toda la naturaleza cada fenómeno particular es obra de una fuerza general que actúa en millares de fenómenos semejantes.

Tampoco tenemos derecho á deducir que, habiendo cesado la vida orgánica, la fuerza que la había mantenido hasta entonces haya quedado aniquilada igualmente, pues la detención de la rueda no significa la muerte de la hilandera. Cuando un péndulo, encontrando su centro de gravedad, llega al reposo, perdiendo así su apariencia de vida individual, nadie creará que por aquel hecho la fuerza de la gravedad ha desaparecido, sino que cualquiera comprende que continúa obrando lo mismo que antes en innumerables fenómenos. Verdad es que se puede objetar contra esta comparación que en dicho caso la gravedad no cesa de obrar tampoco en el péndulo, y que lo único que ha hecho ha sido cesar de manifestar visiblemente su actividad; sustituyamos si se quiere el péndulo por un aparato eléctrico, en el cual, efectuada la descarga, la electricidad cesa verdaderamente de obrar.

Sólo he querido mostrar con estos ejemplos que reconocemos directamente hasta en las fuerzas naturales inferiores una eualidad de eternidad y ubicuidad, sin que la indole fugaz de sus pasajeras manifestaciones pueda extraviarnos en este punto ni aun por un instante. Por lo mismo, no tenemos derecho á tomar la cesación de la vida por aniquilamiento del principio vital, ni la muerte por la destrucción total del hombre. Aunque el brazo robusto que hace tres mil años tendía el arco de Ulises no exista, ningún espíritu

racional y bien organizado creará aniquilada para siempre la fuerza que en él obraba tan enérgicamente, ni tampoco, reflexionando maduramente, admitirá que la fuerza que hoy dobla un arco ha comenzado á existir con el brazo que ejecuta esta acción. Es mucho más natural admitir que la fuerza que animó en lo pasado una vida hoy extinguida es la misma que anima la vida hoy existente: esta conclusión es inevitable.

Sabemos de un modo cierto, por lo que demostré en el segundo libro, que sólo es perecedero aquello que forma parte del encadenamiento causal, es decir, los estados y las formas. Lo que está libre de los cambios que originan las causas es, por una parte, la materia, y por otra, las fuerzas naturales, pues ambas cosas son las condiciones previas de toda modificación. Por el momento debemos considerar al principio vital como una fuerza natural, al menos hasta que un estudio más profundo nos lleve á conocer lo que es en sí. En este concepto de fuerza natural, el principio vital está libre del cambio de formas y estados que trae y lleva la serie de las causas y los efectos y que son lo único que está sometido al nacimiento y la muerte, tales como en la experiencia los vemos. En este sentido, la inmortalidad de nuestra esencia está demostrada con certeza. Se que esto no satisface á los que buscan una demostración de nuestra permanencia después de la muerte y que no llega á ser todavía el consuelo que de ella esperan. Pero es algo, sin duda, y los que temen en la muerte una destrucción absoluta no deben desdeñar la certeza perfecta de que el principio más íntimo de nuestra existencia no puede ser alcanzado por aquella destrucción. Pero hay más; se puede todavía sentar la paradoja de que

el segundo elemento que, con las fuerzas naturales, está libre del cambio perpetuo de estados debido al encadenamiento causal, es decir, la materia, nos garantiza, por virtud de su permanencia absoluta, una indestructibilidad que debe servir de consuelo y dar la seguridad de una eternidad de cierto orden á los que no sean capaces de comprender otra.

—¿Cómo—se dirá—la permanencia de lo que es polvo, de una vil materia, será lo que debemos considerar como permanencia de nuestro ser? Vamos por partes. ¿Conocéis bien ese polvo? ¿Sabéis lo que es y lo que puede? Aprended á conocerle antes de despreciarle. Esa materia, que no es en este momento más que polvo y ceniza, bien pronto disuelta en el agua, será cristal, brillará bajo la forma de metal, lanzará chispas eléctricas, adquirirá con la corriente galvánica fuerza para descomponer las combinaciones más estables y para reducir los metales de sus óxidos; se metamorfoseará en planta y en animal, y desenvolverá en su seno misterioso esa vida cuya pérdida temen tanto las inteligencias limitadas. ¿No es nada durar bajo la forma de materia semejante? Lo afirmo positivamente: la permanencia de la materia testifica de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser, aunque sólo sea como imagen y comparación, ó más bien como imperfecto bosquejo. Para comprenderlo remito al lector á las explicaciones dadas en cap. XXIV, de donde resulta que la pura materia, la materia todavía informe, la que por sí misma no puede ser percibida, pero que es la base permanente y la condición previa del mundo real, es el reflejo directo, la visibilidad de la cosa en sí, ó voluntad, y que, por tanto, participa debajo de las condiciones de la experiencia, de las cualidades propias de la voluntad en sí y reproduce

la eternidad verdadera bajo la imagen de una permanencia en el tiempo.

Como la naturaleza no miente, según tengo dicho, ninguna teoría, lógicamente deducida, puede ser falsa cuando se deriva de una concepción verdaderamente objetiva de la naturaleza; á lo sumo, en el peor caso, será unilateral é incompleta. Así es indudablemente el materialismo consecuente, por ejemplo, el de Epicuro, de igual modo que su contrario el idealismo absoluto, v. g., el de Berkeley, y por lo general todo sistema filosófico nacido de una concepción exacta y desarrollada de buena fe. Lo que hay es que estos sistemas miran sólo un lado ó aspecto de la cuestión, y, por consiguiente, á pesar de su mutua oposición, son todos verdaderos al mismo tiempo, cada uno desde su punto de vista; pero cuando se mira desde más alto, se advierte que su verdad es sólo relativa y condicional. Únicamente el punto de vista supremo, desde el cual, al abarcar todas estas teorías, se ve su verdad dentro de cierta esfera y su falsedad fuera de ella, es el punto de vista de la verdad absoluta en cuanto puede ser asequible para nosotros. Según esto, y como he demostrado antes, en la antigua y grosera teoría materialista vemos representada la indestructibilidad de nuestra esencia por la de su sombra; es decir, por la permanencia de la materia, como en el sistema menos primitivo del naturalismo absolutamente físico la vemos representada por la ubicuidad y la eternidad de las fuerzas naturales, entre las cuales hay que incluir la fuerza vital. Así, pues, estos atisbos primitivos nos dicen ya implícitamente que la criatura viviente no está condenada por la muerte á un aniquilamiento total, sino que continúa existiendo con el conjunto de la naturaleza y dentro de ese mismo conjunto.

Las consideraciones que nos han conducido hasta aquí, y á las cuales se han agregado sus desenvolvimientos naturales, tenían por punto de partida el terror evidente que inspira la muerte á todo ser dotado de vida. Vamos ahora á cambiar de punto de vista, para observar cómo se conduce respecto de la muerte el conjunto de la naturaleza, á diferencia del individuo. Para hacer este estudio, seguiremos limitándonos al terreno empírico.

De cierto, no hay más grave negocio que aquel en que jugamos nuestra vida ó nuestra muerte; todo lo que puede decidir de ella, llama nuestra atención en el más alto grado y solicita nuestra simpatía ó nuestro temor, puesto que para nosotros se juega en esa partida el todo por el todo. Por el contrario, la naturaleza, que no miente jamás, que es franca y sincera siempre, habla de este punto en un lenguaje completamente distinto; se expresa como Krischna en el *Bhagavat Gita*. Piensa que la muerte y la vida del individuo no tienen importancia alguna, y manifiesta su pensamiento abandonando la vida de todos los animales, incluso el hombre, á cualquier azar, sin acudir en su auxilio. Ved ese insecto en vuestro camino; la menor desviación de vuestro pie es decisiva para su vida ó su muerte. Observad la babosa desprovista de todo género de recursos para huir, para defenderse, para ocultarse ó para emplear la astucia, presa fácil y al alcance de todos. Ved al pez jugar descuidado junto á la red que va á cogerle; á la rana demasiado indolente para huir y librarse de la muerte; al pájaro que no divisa al milano que se cierne sobre él; al cordero á quien espía el lobo, oculto tras un matorral. Desprovistos casi por completo de previsión, todos estos seres caminan con confianza en

medio de los peligros que á cada instante les amenazan.

La naturaleza, al entregar estos organismos tan maravillosamente ingeniosos, no sólo á la rapacidad del más fuerte, sino al más ciego azar, al capricho de un aturdido ó á la travesura de un niño, afirma bien claro que le es indiferente el aniquilamiento de los individuos; que no pierde nada con su muerte, que no le va nada en ello, y que en todos esos casos el efecto, como la causa, carece de importancia. Y al hablar así no miente; pero no comenta sus sentencias y se expresa en el estilo lacónico de los oráculos. Para que nuestra madre común entregue así sus hijos, sin defensa, á los mil peligros que les amenazan, ha de ser porque sabe que si caen es para volver á su seno, donde se encuentran al abrigo de todo riesgo, siendo su caída sólo un juego.

Sus procedimientos para con el hombre son los mismos que con las bestias. Lo que dice ella se aplica también al ser humano. No se cuida de la vida ó la muerte del individuo. Por tanto, la vida y la muerte deberían sernos también indiferentes, puesto que la naturaleza es lo que nosotros mismos. Es cierto que si nuestra mirada pudiera ir muy lejos, participaríamos de su manera de ver las cosas y contemplaríamos la vida y la muerte con ojos indiferentes. Sea comoquiera, nuestra razón debe interpretar la indiferencia de la naturaleza por la vida de los individuos, como una prueba de que la destrucción de un fenómeno de este género no afecta á la verdadera y propia esencia.

Consideremos además que no solamente, como acabamos de ver, dependen la vida y la muerte de la más fútil circunstancia, sino que, en general, la existencia

de los seres orgánicos es efímera; que animales y plantas nacen hoy para morir mañana; que su nacimiento y su muerte se suceden con rapidez, mientras que el mundo inorgánico, colocado más abajo en la escala, tiene una duración incomparablemente más larga, y la materia absolutamente informe tiene una permanencia indefinida que reconocemos hasta *a priori*. Meditemos todo esto; y cuando nos hayamos hecho cargo, de una manera empírica, sí, pero objetiva é imparcial, de semejante orden de cosas, sentiremos formarse en nosotros, por sí misma, la convicción de que ese orden no puede ser más que un fenómeno superficial; de que ese perpetuo nacer y desaparecer no afecta á la raíz misma de las cosas, sino que es relativo, ó mejor dicho, aparente. El ser verdadero de las cosas, su principio íntimo absolutamente misterioso, que se esconde por completo á nuestras miradas, permanece á salvo de semejantes ataques y continúa existiendo aunque nosotros no seamos capaces de percibir ni de comprender siquiera cómo sucede esto y no podamos representárnoslo más que de una manera general y vaga.

El hecho de que lo más imperfecto, lo que está en lo más bajo de la escala, el reino inorgánico, permanezca intacto, mientras que los seres más perfectos, las criaturas vivientes, con sus organismos infinitamente complicados y maravillosamente ingeniosos, tienen que renovarse de continuo y caer, tras corto intervalo de tiempo, en la nada, para dejar el puesto á otros seres semejantes que saldrán de la nada para entrar en la existencia, este hecho, digo, es tan absurdo, que no puede admitirse que sea el verdadero estado y ser de las cosas. No puede ser más que una apariencia exterior, que nos oculta el orden real del

mundo; ó, hablando con mayor exactitud, no es más que un fenómeno condicionado por la constitución especial de nuestra inteligencia. Diré más: esa existencia y no existencia de los seres individuales, para los cuales la vida y la muerte son términos contrarios, no es más que una cosa relativa. El lenguaje de la naturaleza, que nos la presenta como absoluta, no puede ser la verdadera y última expresión de la constitución y el orden de las cosas en el mundo; ese lenguaje no puede ser, en este caso, más que un dialecto local, que emplea expresiones que sólo relativamente son exactas. Lo que expresa es algo que no debe tomarse al pie de la letra; ó, mejor dicho, es un efecto debido á la naturaleza de nuestra inteligencia.

Afirmo que una convicción inmediata, intuitiva, tal como he tratado de describirla por medio de circunloquios, debe imponerse á todo el mundo, descontando aquellos cuyo espíritu vulgar no divisa más que las cosas particulares, sin pasar más allá, y que, asemejándose en la inteligencia á los animales, se limitan estrictamente á conocer individuos. Por el contrario, todo hombre cuya inteligencia, por poco elevada que sea, comienza á entrever lo general, la idea, dentro de lo particular, no podrá menos de compartir esta convicción en cierta medida, pero de una manera directa y cierta, por lo tanto. Sólo los cerebros estrechos pueden temer seriamente la muerte como la aniquilación de su ser. Los espíritus realmente eminentes están muy lejos de abrigar estos temores. Platón fundaba, con razón, toda su filosofía en el conocimiento de las ideas, es decir, en la facultad de descubrir lo general dentro de lo particular. Pero esta convicción, resultado inmediato de una comprensión intuitiva de la naturaleza, debe, sobre todo, de haber tenido ver-

dadera vida en los sublimes autores del *Upanishad* de los Vedas, á los cuales apenas podemos considerar como humanos, pues allí se revela bajo innumerables expresiones y con tal insistencia, que debemos atribuir esa iluminación directa de su espíritu á que aquellos sabios, más próximos en el tiempo al origen de la razón humana, percibían la esencia de las cosas más precisa y más profundamente que pueden hacerlo las generaciones decadentes de hoy. No olvidemos tampoco que tuvieron, para facilitar su comprensión, el clima de la India, donde la naturaleza se muestra adornada de vida mucho más vigorosa que en nuestros países del Norte. Sin embargo, una larga reflexión, como la realizó la gran inteligencia de un Kant, puede conducir por otro camino al mismo resultado, pues nos enseña que nuestro intelecto, en el cual se representa el mundo fenomenal, tan móvil y mudable, no concibe la verdadera esencia, el último principio de las cosas, sino únicamente su apariencia exterior. A lo cual agregó, por mi parte, que la inteligencia no puede hacer más que esto, porque en principio está destinada á suministrar motivos á la voluntad, es decir, á servir-la en la persecución de sus fines mezquinos.

Continuemos nuestras consideraciones objetivas é imparciales sobre la naturaleza. Cuando mato á un animal, sea un perro, un pájaro ó una rana ó siquiera el más miserable insecto, es realmente imposible creer que aquel ser, ó más bien la fuerza primitiva por virtud de la cual se manifestaba un momento antes aquel fenómeno tan admirable en toda su energía y en toda su goce de vivir, haya podido ser reducido á la nada por mi acto de maldad ó de aturdimiento.

Por otra parte, es igualmente inadmisible que los millones de seres de todas las especies que nacen á

cada momento, varios hasta lo infinito, llenos de vigor y de actividad, no fuesen nada antes del acto que los engendró, y que hayan tenido su comienzo absoluto de la nada. Viendo á alguna de estas criaturas desaparecer de nuestra vista sin que sepamos jamás dónde va y viendo aparecer otra, sin saber tampoco de dónde viene; observando además que ambos seres tenían la misma conformación, la misma naturaleza, los mismos caracteres, y sólo se diferenciaban por la materia, que es, por otra parte, lo que desechan y renuevan incesantemente durante su vida, la suposición de que el ser desaparecido y el que viene á reemplazarle son un mismo ser, que ha sufrido tan sólo una pequeña modificación, una renovación de su forma de existencia, y que, por consiguiente, la muerte es para la especie lo que el sueño para el individuo, esta suposición, repito, se presenta tan claramente al espíritu, que es imposible no llegar á ella, á menos que, falseado aquél desde la primera juventud por los principios que le hayan inculcado, no se aparte de esta consideración, movido de un temor supersticioso.

Admitir, por el contrario, que el nacimiento del animal es una producción *ex nihilo* y su muerte un aniquilamiento absoluto, añadiendo como complemento que el hombre, aunque hecho de la nada como el animal, tiene en perspectiva la permanencia individual, y lo que es más, la permanencia de su conciencia, mientras que el perro, el mono y el elefante son aniquilados por la muerte, es aceptar una hipótesis contra la cual no puede menos de sublevarse el sentido común, ante el cual resulta absurda. Si, como se ha repetido hasta la saciedad, para comprobar la verdad de las conclusiones de un sistema, hay que compararlas con los enunciados del sentido común, sería de de-

sear que los partidarios de esos principios, transmitidos desde Descartes hasta los ecléticos prekantianos, principios que aún profesan en el día muchos hombres ilustrados de Europa, ensayasen una vez la mencionada piedra de toque.

El verdadero símbolo de la naturaleza será siempre y en todas partes el círculo, pues representa el retorno; tal es, en efecto, la forma más general en la naturaleza. Lo aplica á todo, á la marcha de las constelaciones como al nacimiento y la muerte de los seres orgánicos. Mediante esta forma es como se hace posible, á pesar de la incesante fuga del tiempo con cuanto en él se contiene, la posibilidad de una existencia permanente; en otros términos, la posibilidad de la naturaleza.

Cuando en el otoño examinamos el mundo reducido de los insectos, se ve al uno preparar su cama para dormir aletargado el largo sueño del invierno; al otro, hilar su capullo para pasar el invierno convertido en crisálida y despertar en la primavera más joven y más perfecto, y á otros, en fin, que forman el mayor número, y se proponen gustar el reposo en brazos de la muerte, limitarse á preparar un abrigo conveniente para sus huevecillos, de donde saldrán un día renovados. Así se aprende á conocer el gran dogma de la inmortalidad que nos enseña la naturaleza. Quiere hacernos comprender ésta que entre el sueño y la muerte no hay diferencia radical y que la una no compromete más que el otro la existencia. El cuidado con que el insecto prepara su célula, su agujero ó su nido, y deposita su huevo con provisiones para las larvas que saldrán en la primavera, tras lo cual muere tranquilamente, se asemeja por completo al cuidado con que el hombre prepara por la noche su ropa y

su desayuno para el día siguiente por la mañana, y se va luego tranquilamente á dormir. Bien mirado, no podría suceder esto, si en sí y en su verdadera esencia el insecto que muere en otoño y el quesale á luz en la primavera, no fuesen idénticos como lo es el hombre que se acuesta por la noche y se levanta á la mañana.

Si tras estas consideraciones, y volviendo á nosotros mismos y á nuestra especie, miramos á lo lejos en lo por venir y tratamos de representarnos las generaciones futuras y sus millones de individuos, tan diferentes de nosotros por sus usos y costumbres, muy luego, de repente, nos preguntamos: «¿De dónde podrán venir todos estos seres? ¿Dónde estarán ahora? ¿Dónde están las entrañas de esa nada, preñada de mundos, que contienen esas futuras generaciones?» No hay que tomar á risa estas preguntas, y la respuesta no podría ser más que ésta: «¡Dónde ha de estar todo eso, sino allí donde la realidad es y será en toda eternidad, á saber, en el presente, con todo cuanto contiene, y, por lo tanto, en ti, ciego preguntón, que desconociendo tu propio ser, te asemejas á la hoja que, unida aún á la rama, pero marchita y próxima á caer, se lamentará de su muerte, no queriendo consolarse con la perspectiva del fresco verdor de que se vestirá el árbol en la primavera, y exclamase desconsolada: ¡ese verdor no seré yo, le formarán otras hojas! ¡Hoja insensata! ¿dónde piensas, y de dónde crees que vendrán las otras hojas? ¿Dónde está esa nada cuyo abismo temes? Reconoce tu propio ser, ese mismo que siente tal sed de existir; reconócele en la fuerza interior misteriosa que hace brotar el árbol, y que siendo siempre una misma en todas las generaciones de hojas, se halla á salvo del nacimiento

y de la muerte. Y con el hombre sucede lo que con la hoja.

Qualis foliorum generatio, talis et hominum.

Que la mosca que zumba en este momento alrededor de mí se duerma por la noche para comenzar de nuevo su zumbido, ó que muera esta noche, y á la primavera otra mosca salida de algún huevo de la primera se ponga á zumbiar, es la misma cosa en sí. De ahí que un conocimiento que no considere esto como la misma cosa, sino como cosas distintas, no es un conocimiento absoluto, sino relativo, fruto de una inteligencia que no sabe ver más que el fenómeno, pero no la cosa en sí. Por la mañana, la mosca está de nuevo presente; en la primavera lo está también de nuevo. ¿Qué es lo que distingue al invierno de la noche? Lee- mos en la *Fisiología* de Burdach, vol. I, § 275: «Has- ta las diez de la mañana, no era visible todavía (en cierta infusión) ni un infusorio; á las doce, todo el agua hormigueaba de ellos. A la noche mueren, y al día siguiente nacen otros. Nietzsche ha observado el hecho durante seis días consecutivos.»

Así, todos los seres duran un instante y corren ha- cia la muerte. El vegetal y el insecto mueren al ter- minar el estío. Otros animales y el hombre al cabo de algunos años. ¡La muerte siega infatigablemente! Y, sin embargo, como si nada de esto acaeciese, todo se encuentra en todos los momentos en su lugar, como si todo fuese inmortal. Por toda la eternidad verdea y florece la planta, zumba el insecto, existen el animal y el hombre con juventud inalterable, y cada estío vuelve á traernos las cerezas que mil veces hemos gustado. Los pueblos son también individuos inmor- tales, aunque mil veces cambien de nombre; ni en sus

hechos, sus gestos y sus dolores, hay nada que no sea siempre lo mismo, aunque la historia pretenda referir siempre algo nuevo. Por el contrario, es un kaleidos- copio que nos muestra en cada vuelta una nueva com- binación de figuras, pero formadas siempre con los mismos elementos que tenemos delante de los ojos.

Podemos, pues, negar que esos nacimientos y esas muertes sean la esencia de las cosas, y afirmar que el ser íntimo permanece intacto y eterno, y que toda cosa ó toda criatura que *quiere* existir, existe realmente sin interrupción y sin fin. Conforme á esto, en cualquier momento dado, todas las especies de animales, desde el mosquito al elefante, existen presentes y completas. Se han renovado ya muchos millares de veces, pero siguen siendo las mismas. No saben nada de sus con- géneres que vivieron antes ó vivirán después de ellas; es la especie la que vive en todos los tiempos, y los individuos poseídos del sentimiento de su inmortalidad y de su identidad con ella, viven gozosos y animados. La voluntad de vivir se aparece á sí misma en un pre- sente infinito, porque el presente es la forma de exis- tencia para la especie que se conserva siempre joven y no puede envejecer. La muerte es para ella lo que el sueño para el individuo, ó lo que el entornar el pár- pado es para el ojo. En la falta de este parpadeo se reconoce á los dioses indios cuando se aparecen bajo forma humana. Así como la noche hace desaparecer al mundo sin que éste deje de existir por eso un ins- tante, el hombre y el animal desaparecen con la muer- te, permaneciendo intacta su verdadera esencia. Re- presentémonos esas alternativas de nacimiento y muer- te por vibraciones infinitamente aceleradas, y tendre- mos la imagen de la objetivación permanente de la voluntad, de las ideas eternas de los seres, inmóviles

como el arco-iris que corona una cascada. Esta es la inmortalidad temporal, y ella es la que hace que á pesar de los millares de siglos de muerte y descomposición, nada se haya perdido hasta ahora, ni un átomo de materia, ni menos la menor partícula de esa sustancia íntima que constituye la naturaleza. Podemos, pues, decirnos en cualquier momento, con el corazón sereno: «A pesar del tiempo, y de la muerte y la descomposición, ¡henos aquí á todos presentes!»

A lo sumo, habría que descontar á algún hombre que, fatigado de este juego, hubiese abandonado un día la partida, exclamando desde lo más hondo de su corazón: «¡Estoy harto!» Pero es todavía pronto para hablar de esto.

Sin embargo, conviene observar que los dolores de parto y las angustias de la muerte, forman las condiciones constantes que permiten á la voluntad de vivir mantenerse en su objetivación, para que nuestro ser en sí, asegurado contra la fuga del tiempo y la destrucción de las generaciones esté siempre presente y goce de los frutos de la voluntad de vivir que se afirma. Esto es semejante la condición de que para poder velar durante el día, necesitamos dormir por la noche, y ese es, en realidad, el comentario que nos ofrece la naturaleza para la explicación de este pasaje difícil de su libro (1).

El *substratum*, el relleno, el *pleroma*, la tela que constituye lo presente, es idéntica en todos los tiempos. Lo que nos impide conocer directamente esta identidad es el tiempo, forma y límite de nuestra inteligencia. El tiempo hace, por ejemplo, que lo por ve-

(1) La suspensión de las funciones animales es el sueño; la paralización de las funciones orgánicas la muerte.

nir no exista todavía para nosotros, pero descansa sobre una ilusión que advertimos tan prouto como ese porvenir se trueca en presente. Para darnos cuenta de ello, y para justificar que la forma esencial de nuestra inteligencia pueda producir ilusión semejante, debemos recordar que la naturaleza no creó á la inteligencia para comprender la esencia de las cosas, sino sólo los motivos, y que su destino es el servicio de un fenómeno individual y temporal de la voluntad (1).

El conjunto de las consideraciones expuestas hasta aquí en este capítulo, puede servirnos también para comprender la verdadera significación de la doctrina paradójica de los Eleatas, de que no hay nacimiento ni muerte, sino que todo existe inmóvil. Explican igualmente el hermoso pasaje de Empédocles, que Plutarco nos ha conservado en su libro *Adversus Coloten*, cap. XII.

Citaré también un pasaje notable de *Jacques le fa-*

(1) No hay más que un solo presente, y éste dura eternamente, pues es la forma única de existencia real. Conviene penetrarse bien de que lo pasado en sí, no se diferencia de lo presente más que en nuestra aprehensión, cuya forma es el tiempo, por el cual se distingue lo presente de lo pasado. Para facilitar la comprensión de esto, hay que representarse los acontecimientos y escenas de la vida humana, buenos y malos, felices y desdichados, gratos ó terribles, tales como los traen sucesivamente en su infinita variedad y en su perpetuo cambio el curso del tiempo y la diferencia de los lugares; hay que representárselos, repito, como existiendo á la vez, simultáneamente, y para siempre, en el *Nunc stans*, mientras que en apariencia sólo se manifiestan ya el uno, ya el otro. Entonces es cuando se comprenderá lo que significa realmente la objetivación de la voluntad de vivir. El placer que experimentamos ante los cuadros de género se deriva en su mayor parte de que fijan las escenas fugitivas de la vida. Del presentimiento de la verdad que acabo de exponer nació el dogma de la metempsícosis.

taliste, de Diderot, sorprendente, sobre todo por el lugar en que le hallamos: «Un castillo inmenso, en el frontispicio del cual se lee: No pertenezco á nadie y pertenezco á todo el mundo; estabais en él antes de entrar y estaréis todavía cuando salgáis.»

Es cierto que si el nacimiento saca al hombre de la nada, la muerte le vuelve á ella por la misma razón. Pero sería interesante poder conocer á fondo lo que es esa nada, pues no se necesita gran perspicacia para ver que esa nada empírica no es la nada absoluta. Para comprenderlo, nos basta observar que todas las propiedades de los padres se reproducen en su proge-nitura, y sobreviven, por tanto, á la muerte. Pero de este asunto trataré en un capítulo especial.

No hay contraste mayor que el que existe entre la incesante fuga del tiempo, que se lleva consigo todo su contenido y la rígida inmovilidad de lo que existe realmente y permanece siempre idéntico. Si se examinan bien objetivamente desde este punto de vista los acontecimientos inmediatos de la vida, se llega á ver distintivamente el *Nunc stans* que forma el centro de la rueda del tiempo. Para un ojo que viviera un tiempo infinitamente largo y que pudiese abarcar de una sola ojeada el género humano en toda su duración, el cambio incesante del nacimiento y de la muerte se presentaría sólo como una vibración permanente y no vería en él más que un nacimiento renovado siempre, que sale de la nada para volver á caer en ella, de igual modo que un carbón encendido al cual se hace girar, parece á nuestros ojos un círculo inmóvil, ó el resorte en vibración rápida un triángulo inmóvil, ó la cuerda vibrante un huso. De la misma manera, ese ojo imaginario vería la especie existir y durar y los nacimientos y muertes no serían para él más que vibraciones.

Tendremos siempre nociones falsas sobre la indestructibilidad de nuestro ser por la muerte, mientras no nos decidamos á estudiarla antes en los animales y persistamos en atribuirnos una muerte de naturaleza especial, bajo el pomposo nombre de inmortalidad. Esta arrogante presunción, así como las estrechas miras en que está inspirada, hace que la mayor parte de los hombres se nieguen á reconocer la verdad manifiesta de que en esencia y en los puntos importantes somos idénticos á los animales. La menor alusión á este parentesco les subleva. Esa resistencia á rendirse á la evidencia, es el obstáculo mayor para llegar al conocimiento verdadero de la indestructibilidad de nuestro ser, pues cuando se sigue una investigación por un camino falso y abandonando, por tanto, el verdadero, no pueden hallarse al final más que tardías decepciones. ¡Tengamos valor! ¡Vayamos á buscar la verdad sin dejarnos extraviar por prejuicios quiméricos y tomemos á la naturaleza por guía! Reconozcamos ante todo, contemplando las crías de cada animal, la existencia eternamente joven de la especie que comunica á cada animal recién nacido una juventud temporal, reflejo de su propia juventud inmortal y que le da un aspecto tan nuevo, tan fresco, como si el mundo datara de aquel día. Preguntémonos con sinceridad si la golondrina de esta primavera, es de todo en todo otra golondrina que la de la primera primavera del mundo, y si verdaderamente el milagro de una creación de la nada se ha repetido tantos millones de veces para preparar otras tantas el aniquilamiento absoluto.

Bien sé que si sostuviese seriamente que el gato que juega en este momento á mi lado es el mismo que hace trescientos años daba los mismos saltos y se entrega-

ba á los mismos juegos, me tomarían por loco, pero sería más loco aún el que creyese que el gato de hoy es esencial y enteramente otro que el de hace trescientos años. No hay más que contemplar seriamente y de buena fe un vertebrado superior, para ver claro que ese ser insondable, tal como allí se presenta en conjunto, no puede aniquilarse; mas, por otra parte, sabemos que es perecedero. Esto depende de que en aquel animal lo finito de su individualidad lleva el sello de lo infinito de su idea, de la especie. Es perfectamente exacto, en cierto sentido, que en cada individuo hallamos otro ser; pero esto sólo es cuando discutimos según el principio de razón que comprende el tiempo y el espacio, pues éstos son los elementos que constituyen la individuación. Y eso mismo no es exacto en otro sentido, en aquel que no concede realidad más que á las formas eternas de las cosas ó las ideas. Platón estaba tan penetrado de este modo de ver las cosas, que hizo de él el pensamiento fundamental y el punto central de su filosofía, y que la aptitud para asimilarse este punto de vista era, á su entender, el criterio de la capacidad filosófica en general.

Así como las gotas de la mugiente catarata se precipitan en polvo impalpable y su suceden con la rapidez del relámpago, mientras que el arco iris que en ellas se basa permanece inquebrantable inmóvil y libre de ese perpetuo cambio, así también la idea, es decir, cada especie de seres vivientes, está á salvo de la renovación incesante que se observa en sus individuos. Y donde la voluntad de vivir tiene sus verdaderas raíces y se manifiesta es en la idea, en la especie; por eso sólo la conservación de la especie importa realmente. Los leones, por ejemplo, nacen y mueren, son las gotas de agua de la catarata, pero la

leonitas, la idea, la forma del león, es el inmutable arco iris. He aquí por qué Platón no reconocía verdadera existencia más que á las ideas, á las especies y atribuía sólo á los individuos un perpetuo venir á ser y perecer. Gracias al sentimiento profundamente íntimo de su condición imperecedera, cada individuo, animal ú hombre, camina con calma y con descuidada seguridad, entre la multitud de azares que pueden aniquilarle á cada momento y por una senda que conduce á la muerte directamente; en sus ojos se pinta la calma de la especie, á la cual la muerte no puede inquietar ni alcanzar. Los dogmas, siempre inciertos y mudables, no podrían dar al hombre tanta tranquilidad. Pero, como acabo de decir, el aspecto del primer animal en que nos fijemos nos muestra que la medula de la vida, la voluntad, no tiene que temer de la muerte en su manifestación. ¿Qué insondable misterio hay, sin embargo, en lo hondo de toda criatura? Contemplad cualquier animal, vuestro perro por ejemplo, tal como lo veis tranquilo y alegre. Millares de generaciones de perros han perecido para que él á su vez viniese á existir, pero todas esas innumerables muertes no han dañado en nada á la idea del perro; nada ha podido alterarla. He aquí por qué vuestro perro está tan alegre, tan lleno de vigor primitivo, como si hoy fuese su primer día y como si ningún momento futuro debiera ser su último momento; en sus ojos brilla el principio inmortal, el principio primero. ¿Qué ha perecido, pues, en esos millares de años anteriores? No ha sido el perro, puesto que está intacto delante de nosotros; ha sido su sombra, su imagen, en nuestro modo de conocimiento ligado al tiempo. ¿Cómo se puede creer siquiera que lo que está siempre presente, lo que se perpetúa al través de los tiempos, puede pasar? Em-

piricamente se explica diciendo que á medida que la muerte destruye unos individuos, el nacimiento produce otros, mas esta explicación empírica no explica más que la apariencia y reemplaza un enigma con otro. La concepción metafísica de la cuestión, aunque sea menos fácil, es la única verdadera y satisfactoria.

Kant, con su método subjetivo sentó esta verdad importante, pero negativa: que el tiempo no es una cualidad de la cosa en sí, puesto que existe preformado en nuestra facultad de conocer. La muerte es el fin temporal del fenómeno temporal; luego si suprimimos el tiempo no hay fin en realidad, y esa palabra pierde toda su significación. Por la vía objetiva que sigo aquí, me ocupo en este momento en exponer el aspecto positivo de esta verdad, demostrando que la cosa en sí no está sujeta al tiempo y que los fenómenos temporales no podrían tener ni siquiera esa existencia fugitiva, equivalente casi á la nada, si no contuviesen en el fondo un germen de eternidad. Esta eternidad no es verdaderamente más que una noción abstracta, que no se apoya sobre intuición alguna; su contenido es negativo y designa una existencia que no se halla ligada al tiempo. Sin embargo, el tiempo es meramente la imagen de la eternidad, como dice Plotino, y nuestra existencia temporal no es más, tampoco, que la imagen de nuestro ser en sí. Este debe de ser eterno, por lo mismo que el tiempo no es más que la forma de nuestro conocimiento, siendo el tiempo lo que nos hace ver nuestro ser y el de todas las cosas como pasajero, finito y perecedero.

He explicado en el segundo libro que cada uno de los grados de objetividad adecuada de la voluntad en sí, constituía la idea (platónica). En el tercer libro he manifestado además que las ideas de los seres tenían

por término correlativo el sujeto puro del conocimiento y que no las podíamos conocer más que excepcionalmente, en condiciones particularmente favorables para ello y de una manera pasajera. Por el contrario, al conocimiento individual, y, por tanto, temporal, la idea se le presenta bajo la forma de especie, que es la idea extendida, diluida, en cierto modo, por su ingreso en el tiempo. Siguese de ahí que la especie, es la objetivación más directa de la cosa en sí, es decir, de la voluntad de vivir. La esencia íntima de todo animal y asimismo la del hombre está en la especie, y en ésta es donde tiene sus raíces la voluntad de vivir, tan poderosa y tan activa. En cambio, sólo en el individuo existe la conciencia directa; por eso le parece ser diferente de la especie, por eso teme la muerte.

En el individuo la voluntad de vivir se manifiesta en el hambre y en el miedo á la muerte; en la especie, en el instinto sexual y en los cuidados apasionados para la conservación de la prole. De acuerdo con esto, la naturaleza que no participa de aquella ilusión del individuo se muestra llena de solicitud por la conservación de la especie, é indifente á la destrucción de los individuos; para ella éstos no son más que los medios, aquella es el fin. De ahí resulta el contraste sorprendente entre la parsimonia con que dota á los individuos, y la prodigalidad de que usa con la especie. Para ésta un solo individuo, árbol, pez, cangrejo, hormiga, etc., puede suministrar anualmente centenares de millares de gérmenes. Cuanto al individuo, cada ser no posee más que las fuerzas y los órganos indispensables para subsistir mediante un trabajo incesante; por eso un animal mutilado ó debilitado generalmente perece de hambre. Además, cuando se presenta ocasión de realizar una economía cuando

un animal puede pasarse sin tal ó cual órgano, la naturaleza prescinde de otorgárselo, por inconvenientes que puedan resultar de ello; muchas crugas carecen de ojos; estos desdichados animales avanzan á tientas de hoja en hoja, y como no tienen tentáculos, levantan tres cuartas partes de su cuerpo en el aire y se balancean á derecha é izquierda hasta que tropiezan con cualquier obstáculo, sucediéndoles con frecuencia que pasan al lado del alimento sin poder hallarle. Esto es un resultado de la *lex parsimonie nature* al enunciado de la cual: *Natura nihil facit supervacaneum* puede añadirse *et nihil largitur*. Esta misma tendencia de la naturaleza se manifiesta en el hecho de que la *vis nature medicatrix* es más activa en el individuo cuando la edad le hace más apto para la reproducción; sus llagas cicatrizan pronto y sus enfermedades curan fácilmente. Este privilegio va decreciendo al par que decrece la aptitud para la reproducción y se pierde casi totalmente cuando aquélla ha desaparecido, pues desde ese instante el individuo carece de valor á los ojos de la naturaleza.

Volvamos otra vez la mirada hacia la escala de los seres, con sus respectivos grados de conciencia, desde el pólipo hasta el hombre. Veremos esta admirable pirámide que la muerte incesante de los individuos pone en un estado de perpetua oscilación, conservarse, á pesar de esto, hasta lo infinito en las especies por medio de la reproducción. Así, pues, mientras el elemento objetivo, la especie, como he demostrado antes, permanece indestructible, el elemento subjetivo, que no subsiste más que en la conciencia de los seres, parece tener una duración muy corta, pereciendo sin cesar, para salir de nuevo, incesantemente, de la nada por un procedimiento incomprensible. Se ne-

cesita, tener un entendimiento muy limitado para dejarse engañar por esta apariencia y para no comprender que aunque el elemento objetivo reviste sólo la forma de la duración en el tiempo, el elemento subjetivo, es decir la voluntad que vive y se manifiesta en todo, y con ella el sujeto concedor en quien se manifiesta, deben ser tan indestructibles como aquél, pues la permanencia exterior no puede ser, en definitiva, más que el fenómeno de la permanencia interior, puesto que lo objetivo no puede tener otras cualidades que las que recibe de lo subjetivo, siendo imposible que ese elemento objetivo, sea primordialmente y por esencia alguna cosa exterior, un fenómeno, que se hace secundaria y accidentalmente algo subjetivo, una cosa en sí, una conciencia en sí. Evidentemente, lo objetivo como manifestación supone alguna cosa que se manifiesta; como ser existente para los demás algún ser existente en sí; como objeto un sujeto. Lo contrario es imposible; la raíz de todas las cosas tiene que estar en lo que son por sí mismas, es decir, en lo subjetivo y no en lo objetivo, ó sea en lo que son para los demás y en la conciencia de otro.

Esto se acomoda bien con lo que dijimos en el libro primero, á saber: que en filosofía, el verdadero punto de partida es necesaria y esencialmente el principio subjetivo, es decir, idealista, y que su contrario, el principio objetivo, conduce al materialismo. Mirándolo de cerca, nuestra identidad con el mundo es mayor de lo que pensamos; la esencia del mundo es nuestra voluntad; su fenómeno nuestra representación. Si nos penetráramos bien de esta identidad veríamos desaparecer toda diferencia entre la permanencia del mundo exterior después que muramos y nuestra propia permanencia después de la muerte; ambas continuidades

se confundirían en una misma y única permanencia y nos reiríamos de la ilusión que las mantiene separadas. La comprensión de la indestructibilidad de nuestra esencia coincide con la de la identidad del macrocosmos con el microcosmos. Para comenzar, y á fin de que quede dilucidado lo que acabamos de exponer, puede apelarse á un experimento especial para la cual hay que valerse de la imaginación y que podríamos llamar un experimento metafísico. Debemos tratar de representarnos lo más vivamente posible el tiempo, que nunca podrá ser muy lejano, en que habremos ya muerto. Nos suprimimos á nosotros mismos con el pensamiento dejando subsistir el mundo exterior, y nos sorprenderemos al descubrir que haciendo esto no cesamos, con todo, de estar presentes. Es que hemos querido representarnos el mundo separado de nuestro propio individuo, cuando el *yo* es en la conciencia el elemento inmediato para el cual y por el cual únicamente existe el mundo. Suprimir este foco de toda existencia, ese núcleo de toda realidad, dejando subsistir el mundo es un pensamiento posible de concebir en abstracto, pero imposible de realizar. Cuantos esfuerzos se hicieran para llegar á ello serían inútiles. Tratar de concebir lo secundario sin lo primario, lo condicionado sin la condición, lo que se sostiene en otra cosa sin aquello que lo sostiene, es tentativa tan estéril y tan imposible como la de concebir un triángulo rectángulo equilátero, el comienzo ó el fin de la materia ó cualquier otra imposibilidad por el estilo. En vez del resultado que buscábamos, hallamos en nosotros la persuasión de que el mundo forma parte de nosotros como nosotros formamos parte del mundo y de que la fuente de toda realidad está en nuestro interior. La consecuencia verdadera puede formularse

así: el tiempo en que yo no existiré, llegará objetivamente, pero subjetivamente no puede llegar. Tenemos, pues, el derecho de preguntarnos hasta qué punto cada hombre, en lo hondo de su corazón, cree efectivamente en una cosa que ni siquiera puede concebir. El experimento intelectual que acabamos de proponer y que cada cual habrá ensayado más ó menos perfectamente, trae siempre consigo la conciencia íntima de la indestructibilidad de nuestro ser en sí. Por consiguiente, casi llego á creer que nuestra muerte debería ser para nosotros la cosa más fabulosa del mundo.

La profunda convicción que abrigamos todos, en nuestro corazón, de ser indestructibles por la muerte y de la cual dan testimonio las angustias de conciencia que sobrevienen infaliblemente á la aproximación de nuestro fin, se enlaza estrechamente con el presentimiento que tenemos de nuestra naturaleza eterna. Spinoza espresa esto en los siguientes términos: «*sentimus, esperimurque, nos aeternos esse*». Todo hombre que discurre sólo puede creerse indestructible, admitiendo que su ser no ha tenido principio, que es eterno, ó mejor dicho, que no está sujeto al tiempo. Por el contrario, el hombre que crea que ha sido creado de la nada, tiene que admitir igualmente que volverá á la nada, pues suponer que ha habido una eternidad durante la cual no existía y que enseguida ha comenzado una segunda eternidad durante la cual no cesará de existir, es una concepción monstruosa. La razón más sólida de nuestra eternidad es la máxima «*ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*». Teofrasto Paracelso (Obras, Estrasburgo, 1603, V, 22, p. 2), dice con razón: «Mi alma ha sido creada de alguna cosa, y por eso no caerá en la nada, porque viene de alguna cosa.» Al hablar así da la verdadera

razón. Pero cuando se considera el nacimiento como el comienzo absoluto de la existencia del hombre, hay que considerar su muerte como un fin absoluto también. En el mismo sentido ambos, nacimiento y muerte, son lo que son; no se puede considerar al hombre inmortal si no se le tiene al mismo tiempo y en igual sentido por increado. La muerte es por su esencia y su significación lo que el nacimiento; la misma línea prolongada en las dos direcciones. Si el nacimiento fuese realmente una creación de la nada, la muerte tendría que ser un retorno a la nada. Pero, en realidad, la *eternidad* de nuestro propio ser es lo que hace posible que concibamos su *permanencia*, que no es, por tanto, temporal. La hipótesis de que el hombre ha sido creado de la nada conduce fatalmente a la de su fin absoluto. En esto el Antiguo Testamento es perfectamente lógico, pues la doctrina de la inmortalidad no encaja con la de la creación de la nada. Si el Nuevo Testamento enseña la inmortalidad, es porque su espíritu, y muy probablemente también su origen, viene de la India, al través de Egipto. Pero esta sabiduría india implantada en la tierra de promisión entre la raza judía, se despega de esta tanto como la teoría judaica del libre albedrío de su dogma de la creación.

«*Humanos capiti cervicem pictor equinam.
Jungere si velit.....*»

Ha sido siempre deplorable cosa no poder ser radicalmente original. En cambio, el brahmanismo y el budhismo han relacionado muy lógicamente la permanencia después de la muerte con la existencia antes del nacimiento, y para estas religiones la vida del hombre tiene el fin de expiar el pecado de haber venido al mundo. Al admitir estos dos puntos de doctrina, se

dieron cuenta perfectamente de su relación lógica y necesaria. Hallamos la prueba de ello en el siguiente pasaje de la historia de la filosofía india de Colebrooke: «De todas las objeciones contra el sistema de los Bhagavatas, que no es herético más que en parte, aquella a la cual concedía Viasa más importancia es esta: que el alma no sería eterna, si fuese una creación, y, por consiguiente, hubiera tenido principio.» En la *doctrina del budhismo* de Upham hallamos el texto siguiente: «En el infierno, la más dura condición es la de aquellos impíos llamados Deitty, que son los que desprecian el testimonio de Budha y profesan la doctrina herética de que todos los seres vivientes han tenido principio en el vientre de su madre y tendrán fin en la muerte.»

Cuando se considera la existencia como contingente, hay derecho a temer su pérdida por la muerte. Pero si se concibe, aunque sea de una manera general, que está fundada sobre alguna necesidad primordial, no se podrá creer que ese principio necesario que ha podido producir cosa tan maravillosa, esté limitada en su acción a un período de tiempo tan corto y habrá que admitir que debe obrar eternamente. Para llegar a considerar la existencia como necesaria no hay más que reflexionar que hasta el momento actual en que el individuo existe se ha deslizado toda una eternidad de tiempos, durante la cual se han producido infinidad de cambios, y sin embargo, el individuo existe. La serie entera de todos los estados posibles se ha agotado ya, sin que hayan podido suprimir la existencia. Si el individuo pudiera dejar de existir en algún momento, no existiría ya en este instante, pues la infinidad del tiempo pasado agotó ya todos los acontecimientos posibles dentro del tiempo, y nos garantiza, por tanto, que todo cuanto existe, existe necesariamente.

De ahí resulta que el hombre debe considerarse como un ser necesario, es decir, como un ser cuya definición exacta y completa, si pudiéramos llegar á formularla, encerraría el atributo de la existencia. En esta serie de ideas se contiene la única prueba inmanente, es decir, sacada de los datos de la experiencia, que demuestra la permanencia de nuestro propio ser. La existencia debe de ser inmanente en este ser, puesto que se manifiesta independiente de todos los estados que puede originar el encadenamiento causal. Todas las causas han producido sus efectos, pero con todo nuestra existencia, tan poco quebrantada por ellos queda, como el rayo de luz por el huracán que lo atraviesa. Si el tiempo por sí solo pudiera conducir á un estado de felicidad, hace tiempo que seríamos dichosos, pues tenemos la eternidad detrás de nosotros, y si pudiera conducirnos á la destrucción, hace tiempo que no existiríamos. Del hecho de que existimos se sigue que debemos existir siempre. Somos nosotros mismos el ser que el tiempo ha recogido en su seno para llenar el vacío, y así llenamos la totalidad del tiempo, sin distinción de pasado, de presente ó de porvenir y nos es tan imposible salir de la existencia como del espacio. Pensándolo bien, puede admitirse que lo que existe en toda la plenitud de la realidad, no puede jamás aniquilarse y quedar aniquilado por toda la eternidad. Esto es lo que dió origen al dogma cristiano de la resurrección universal, al de los indios de la creación perpetua del mundo por Brahma y á otros semejantes que exponen algunos filósofos griegos.

El gran misterio del ser ó no ser, que todos estos dogmas y otros semejantes estaban llamados á iluminar, se basa en que aquello que objetivamente constituye una serie infinita de tiempos, subjetivamente no

es más que un punto, un presente invisible y siempre actual; pero ¿quién se da cuenta de esto? Kant fué quien lo expuso más claramente en sus lecciones inmortales, donde demuestra que el tiempo es ideal y que sólo es real la cosa en sí. Esta doctrina es la única que explica cómo la verdadera esencia de todas las cosas, así la del hombre como la del mundo, existe estable y permanente en el *Nunc stans*, y la única que muestra que el cambio de los fenómenos y de los acontecimientos no es más que una consecuencia de nuestra manera de conocer con ayuda del tiempo, que es una forma de nuestra intuición.

En vez de decir al hombre: «Comienzas á existir á partir de tu nacimiento, pero eres inmortal», se le debería decir: «No eres una nada» y se le debería enseñar á comprenderlo en el sentido de la siguiente máxima, atribuida á Hermes Trimegisto: *Quod enim est, erit semper*. Si no se consiguiera así disipar el terror de la muerte; si, con el corazón angustiado, volviese el hombre á sus antiguas lamentaciones, diciendo: «Veo á todos los seres surgir de la nada al nacer y volver en seguida á la nada, y mi ser, hoy en el presente, pasará bien pronto también á un pasado remoto y no seré nada», habría que decirle entonces: ¿No existes ahora en el presente? Ese presente tan precioso que vosotros, hijos del tiempo, codiciáis con tanta avidez, ¿no lo tienes actualmente en real y plena posesión? ¿Sabes cómo has llegado á él? ¿Conoces los caminos que te han traído para afirmar que con la muerte te quedarán cerrados? No comprendes la existencia de tu yo, después de la destrucción de tu cuerpo, pero ¿comprendes mejor tu existencia actual y la senda por donde viniste á ella? ¿Qué razones puedes tener para pensar que las vías secretas, que estuvieron abiertas

para conducirte al presente actual, no continuarán libres, abriéndote paso á otro presente, hoy futuro?

Si estas consideraciones son propias para convencernos de que hay en nosotros algo imperecedero, es porque nos elevamos á un punto de vista en que el nacimiento no es el principio de la existencia. De donde se sigue que lo que la muerte no puede aniquilar no es propiamente el individuo, el cual, por otra parte, habiendo venido al mundo por la procreación y presentando las cualidades de su padre y su madre, representa en cierto modo una nueva variedad de la especie, y como variedad no puede menos de ser cosa finita. De igual modo que el individuo no tiene recuerdo alguno de su existencia anterior al nacimiento, después de la muerte no podrá tener tampoco recuerdo de su existencia actual. Como cada cual coloca su *yo* en la conciencia, ésta le parece inseparable de la individualidad, con la cual desaparece todo lo que es peculiar al individuo y le diferencia de los demás. Así, no puede distinguir su permanencia sin individualidad de la permanencia de los otros seres, y ve perecer su *yo*. Pero el que liga de esta manera su existencia á la continuidad de su conciencia y reclama para ésta una continuidad indefinida después de la muerte, debería comprender que no podría obtenerla en todo caso, sino con la condición de un pasado igualmente infinito que precediese á su nacimiento. Y como no tiene recuerdo alguno de una existencia anterior á su nacimiento, y, por tanto, su conciencia principia en el momento en que nace, debe parecerle que viene de la nada. Adquiere, pues, una eternidad de existencia después de la muerte á costa de una eternidad de existencia antes del nacimiento, con lo cual sesalda la cuenta, sin dejarle el menor beneficio. Si, por el contrario,

la existencia, que no puede aniquilar la muerte, es distinta de aquella que acompaña la conciencia individual, será tan independiente del nacimiento como de la muerte, y de ella podrá decirse con igual verdad: *existiré eternamente ó he existido eternamente*, lo cual nos da dos eternidades en vez de una.

En realidad, el gran equivoco está en la palabra *yo*, como se comprenderá fácilmente si se recuerda el contenido de nuestro segundo libro, en el cual establecí la distinción entre la parte conocedora y la parte volitiva de nuestro ser. Según entendamos aquella palabra, podremos decir: «La muerte es mi fin absoluto», ó bien: «Así como soy una parte infinitamente pequeña del mundo, el fenómeno individual que constituye mi persona, es una parte infinitamente pequeña de mi verdadero ser». Pero el Yo es el punto oscuro de la conciencia, como el punto de inserción del nervio óptico es el punto ciego de la retina, como la sustancia del cerebro es insensible, como el cuerpo del sol es oscuro, como el ojo que lo ve todo no se ve á sí mismo. Nuestra facultad cognoscitiva está dirigida enteramente hacia lo exterior, lo cual es lógico, siendo como es el producto de una función cerebral, creada únicamente con la mira de la conservación del individuo y en forma que sirviese para hallar los alimentos y capturar la presa. Esto hace que el hombre no conozca de sí mismo más que el individuo, tal como se ofrece á la percepción exterior. Si pudiera conocer lo que es más de eso y más allá de eso, se desprendería, sin tanta lucha de su individualidad; su apago á ésta le haría sonreír, y se diría: ¿Qué me importa la pérdida de esta individualidad, si llevo en mi seno la posibilidad de millones de individualidades? Comprendería que el resultado es el mismo, no poseyendo la permanencia

individual que si la tuviese, puesto que lleva en sí con que suplirla largamente. Y no olvidemos tampoco que la individualidad de la mayor parte de los hombres es tan miserable y mala, que al perderla nada pierden en verdad. Lo que en ellos tiene algún valor es el elemento general humano, y éste puede contar con la inmortalidad. Es indudable que si lo individual, con su inflexible inmutabilidad y sus estrechos límites tuviese duración eterna, su monotonía acabaría por producir tal hastío, que para librarse de él se preferiría caer en la nada. Pedir la inmortalidad para el individuo, es querer eternizar un error, pues en el fondo la individualidad no es en cada caso más que un error, una equivocación aislada, algo que sería mejor que no existiese, y el fin real de la vida consiste en desengañarnos de ese error. Lo confirma la circunstancia de que la mayoría de los hombres, por no decir la totalidad, está hecha de tal suerte, que no podría hallar la dicha en mundo alguno al que fuese transportada. En efecto, en otro mundo, cuanto más libres se hallasen los hombres de miserias y de guerras, mayormente les consumiría el aburrimiento, y cuanto más se emancipasen de éste, más dominados se verían por las necesidades, los cuidados y los dolores. Para que el hombre pudiese disfrutar de una condición feliz, no bastaría en manera alguna trasladarle á un mundo mejor; habría que cambiarle á él radicalmente, de tal manera que no fuese lo que es, sino lo contrario. Mas para esto lo que se necesitaría primeramente es que dejase de ser lo que es. La muerte llena provisionalmente esta condición, y, considerada desde tal punto de vista, se advierte ya su necesidad moral. Ir á un mundo mejor y cambiar toda nuestra manera de ser, significa en realidad lo mismo. Sobre esto des-

cansa la subordinación de lo objetivo á lo subjetivo, que expusimos en nuestro primer libro al tratar del idealismo, y este es el punto en que la filosofía trascendental se enlaza con la moral. Si esto se considera, se hallará que para poder despertarnos del sueño de la vida, no hay otro medio que deshacer enteramente su trama, y la trama de este ensueño es su órgano mismo, la inteligencia y sus formas, con las cuales continuaría el ensueño desarrollándose hasta lo infinito; tan íntimamente ligados se hallan ambos elementos. Pero el objeto del ensueño es distinto del órgano, y subsiste después de destruido el último.

El hombre que teme que la muerte sea la destrucción de todo, es semejante á aquel que, soñando, creyese que no existían más que ensueños, sin alguien que soñase.

Supuesto que la muerte extingue definitivamente la conciencia individual, ¿será tan deseable ver encenderse de nuevo esa conciencia para existir hasta lo infinito? Lo que encierra la conciencia individual no es, en su mayor parte, y casi puede decirse en su totalidad, más que una serie de menguados pensamientos terrestres y una sucesión de cuidados sin tregua; ¿dejadlos, pues, que alguna vez se calmen! Obedeciendo al imperio de un tan exacto sentimiento, los antiguos grababan sobre las piedras de sus tumbas inscripciones como ésta: *Securitati perpetuae ó bonae quieti*. Si se quiere la permanencia de la conciencia individual para establecer recompensas ó castigos más allá de la vida, es porque, en realidad, se trata de conciliar la virtud con el egoísmo, siendo cosas incompatibles, como absolutamente contrarias que son. Mas, por otra parte, el espectáculo de hermosas y nobles acciones despierta la convicción inmediata y firme de que

el espíritu de amor que lleva á algún hombre á hacer bien á sus enemigos y que á otro le impulsa á arriesgar su vida para salvar la de un desconocido, no puede sucumbir ni perecer jamás.

La solución más perfecta de la cuestión relativa á la permanencia del individuo más allá de la muerte, se desprende de la gran doctrina de Kant sobre la idealidad del tiempo. Allí es donde sus enseñanzas se muestran particularmente fecundas en consecuencias, pues una doctrina enteramente teórica, pero firmemente apoyada en pruebas, viene á sustituir á dogmas que ya en una ó ya en otra dirección conducen al absurdo, descartándose, á la vez, la más irritante de todas las cuestiones metafísicas. Comenzar, terminar, durar, son otras tantas nociones que toman su significación exclusivamente del tiempo y que no tienen valor sino presuponiendo el tiempo. Pero éste no tiene una existencia absoluta, no es una manera de ser, en sí, de las cosas; no es más que la forma del conocimiento que tenemos de nuestra existencia y de nuestra naturaleza, como de la existencia y naturaleza de todas las cosas, por lo cual este conocimiento es muy incompleto y se limita á los fenómenos. Únicamente á éstos se aplican las nociones de duración y de fin, más no á lo que se manifiesta en ellos, á la esencia íntima de las cosas, con relación á la cual carecen de sentido dichas nociones. Esto se acredita por la imposibilidad en que nos hallamos de contestar á la pregunta anterior relativa á la permanencia individual, que procede precisamente de esas nociones de tiempo. Toda proposición referente á este punto, en un sentido ó en otro, tropieza con objeciones perentorias. Se puede sostener, por una parte, que nuestra esencia continúa existiendo después de la muerte, porque es falso

que perezca, y, por otra parte, se puede sostener también que perece, porque es falso que continúe existiendo; en el fondo, ambas proposiciones son igualmente verdaderas. Se ve que hay ahí algo que podría pasar por una antinomia, sólo que estaría fundada sobre puras negaciones. Se niegan respecto del sujeto dos atributos contradictorios, únicamente porque toda su categoría no puede convenirle. Si los negamos no á la vez, sino separadamente, parece que el término contradictorio del atributo negado se demuestra por lo mismo. Esta apariencia es debida á que se comparan cantidades inconmensurables, en el sentido de que, colocándonos en un punto de vista que excluye el tiempo, el problema se ocupa de determinaciones temporales: tan falso es, pues, atribuirselas al sujeto como negárselas, lo cual indica precisamente que el problema es trascendental. Entendida así, la muerte continúa siendo un misterio.

Por el contrario, manteniendo la diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí, podemos afirmar que el hombre es pasajero en cuanto fenómeno, pero que su esencia íntima permanece intacta y es indestructible, aunque no podamos atribuirle la permanencia, porque excluye absolutamente toda noción de tiempo. Así llegamos á la noción de una indestructibilidad que no es permanencia. Esta es una noción obtenida por la vía de la abstracción y que puede concebir el pensamiento *in abstracto*, pero que nunca será perfectamente clara puesto que no se apoya en una intuición. Por otra parte, recordemos que nosotros no hemos renunciado, en absoluto, como Kant, á conocer la cosa en sí, pues sabemos que hay que buscarla en la voluntad. Sin embargo, no pretendemos tampoco poder llegar al conocimiento perfecto de la cosa en sí, y com-

prendemos perfectamente que después de haber descubierto que reside en la voluntad, no podemos pasar más adelante y nos es imposible conocer lo que es absolutamente y por sí misma.

Desde el momento en que soy sujeto conocedor, tengo una representación, y ésta, por el hecho mismo de ser mi representación, no puede ser idéntica al objeto conocido, sino que lo reproduce bajo una forma diferente, puesto que del objeto que existe en sí hace un objeto que existe en otro, por lo cual es siempre para nosotros simple fenómeno. Para una conciencia cognoscitiva, cualquiera que sea su naturaleza, no pueden existir más que fenómenos. Y lo mismo sucede en el caso en que sea mi propio ser lo que yo conozca, pues en cuanto objeto de mi conciencia cognoscitiva, mi propio ser no es más que un reflejo de sí mismo, una cosa diferente de sí y que en cierta medida es ya fenómeno. Así, pues, en cuanto soy sujeto conocedor, mi propio ser no es para mí más que fenómeno, y en cuanto soy yo mismo ese ser, no soy ya sujeto conocedor. He demostrado suficientemente en el segundo libro que la cognición es una facultad secundaria de nuestro ser, que la ha adquirido por virtud de su naturaleza animal. Hablando con rigurosa propiedad, tampoco conocemos nuestra voluntad misma más que como fenómeno, pero no en sí y de una manera absoluta. Pero en este mismo libro y en mi obra *La Voluntad en la naturaleza*, he expuesto extensamente y he probado, que cuando queremos penetrar en el fondo de las cosas y prescindiendo de lo que nos es dado mediatamente y de lo exterior, nos estudiamos á nosotros mismos, es decir, al único fenómeno cuya esencia se nos revela por un conocimiento íntimo é inmediato, hallamos que lo que constituye el

principio último, el núcleo, por decirlo así, de la realidad, es indudablemente la voluntad. Reconocemos en ella la cosa en sí, en el sentido de que no tiene el espacio por forma de su representación, pero como conserva todavía la del tiempo, no es propiamente la cosa en sí lo que percibimos en ella, sino la más inmediata de sus manifestaciones. Nuestro conocimiento de la cosa en sí, adolece de la restricción de que no es completo ni enteramente adecuado. Con esta reserva consideramos la noción de la voluntad como idéntica á la de la cosa en sí.

A nadie se le ocurre negar que la noción de finito conviene al hombre en cuanto fenómeno en el tiempo, y el conocimiento empírico nos muestra bien claramente que la muerte es el fin de la existencia temporal. El fin de la persona es tan real como su principio; después de la muerte no existiremos, en el mismo sentido en que no existíamos todavía antes de nacer. Sin embargo, la muerte no puede aniquilar más que aquello que el naciemto ha producido, y no puede suprimir lo que desde un principio hizo posible el nacimiento. En este sentido las palabras latinas *natus* y *denatus* son una feliz expresión. En el mundo real no vemos más que fenómenos, y únicamente éstos son los que se hallan sometidos á la condición temporal de nacer y morir; la sustancia del fenómeno, la cosa en sí, es independiente de ella. Para la cosa en sí el contraste creado por la inteligencia entre el nacimiento y la muerte deja de existir y pierde toda significación. La cosa en sí no es afectada en manera alguna por el fin temporal de un fenómeno temporal, y conserva perpetuamente una existencia á la cual no se aplican las nociones de principio, fin y duración. Pero en todos los seres, incluso el hombre, esta cosa en sí,

en cuanto podemos llegar á ella, resulta ser su voluntad.

La conciencia, por el contrario, existe en la inteligencia, y he demostrado que ésta pertenece á la actividad cerebral; es una función orgánica, que forma parte del fenómeno, por consiguiente, y desaparece con él. La voluntad, cuyo producto ó imagen es el cuerpo, es lo único indestructible.

Los dos principios fundamentales de mi filosofía, á saber: la rigurosa distinción entre la voluntad y la inteligencia y la supremacía de la primera, son los únicos que pueden resolver la contradicción que se presenta bajo tantas formas diferentes y que impresiona de continuo hasta á los espíritus menos cultos. Me refiero á la contradicción que existe entre la muerte que pone fin á la vida y el hecho de que nos sintamos, no obstante, eternos é indestructibles, ó hablando como Spinoza: *sentimus, experimurque nos aeternos esse*. El error de todos los filósofos ha consistido en colocar el elemento metafísico, imperecedero, eterno del hombre, en la inteligencia, cuando se encuentra en la voluntad que es de naturaleza completamente diversa y lo único primitivo. La inteligencia, como he demostrado en el segundo libro, es un fenómeno secundario dependiente del cerebro, con el cual principia y acaba. La voluntad es la condición constituyente, la medula del mundo aparente colocada fuera de las formas del fenómeno, incluso la del tiempo; por tanto, es indestructible. La muerte destruye la inteligencia, pero no lo que la produce y mantiene; la vida se extingue, pero el principio de la vida subsiste eternamente. Por eso un infalible instinto dice al hombre que hay en él algo imperecedero é indestructible. La misma frescura y vivacidad de los recuerdos de lejanos tiempos ó

de los primeros años de la infancia atestiguan que existe en nosotros algo que el tiempo no puede arrastrar en su fuga, algo que no envejece, que persiste inalterable; pero no se había acertado á explicar claramente, cuál es este principio inmortal. No es la inteligencia, no es tampoco el cuerpo sobre el cual descansa aquélla evidentemente. Y esa cosa se manifiesta á nuestra conciencia como voluntad. Pero más allá de esta manifestación, la más inmediata de todas, nada podemos conocer, pues no podemos penetrar más allá de la conciencia. Cuando nos preguntamos lo que puede ser esa cosa, aparte de su manifestación en la conciencia, es decir, lo que es en sí absolutamente, formulamos una pregunta para la que no hay respuesta posible.

En el fenómeno, mediante sus formas del tiempo y del espacio que constituyen la individualidad, los hechos se presentan bajo la apariencia de la muerte del hombre como individuo y de la permanencia de la especie humana. Pero en la esencia íntima de las cosas, donde no existen ya las formas fenomenales, desaparece igualmente esta diferencia entre el individuo y la especie, y ambos son idénticos directamente. La voluntad de vivir reside entera en el individuo como en la especie, y la permanencia de ésta es la mera imagen de la indestructibilidad de aquélla.

Es de gran importancia comprender bien que nuestro ser verdadero es indestructible por la muerte, y como esta indestructibilidad descansa sobre la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, voy á ocuparme en dilucidar todavía con mayor precisión esta diferencia, estudiándola desde el punto de vista opuesto al de la muerte, ó sea desde el punto de vista del nacimiento de los seres, desde el punto de vista de la ge-

neración. Este proceso tan misterioso como el de la muerte, nos presenta de la manera más directa la oposición fundamental que existe entre el fenómeno y la esencia de las cosas, entre el mundo como representación y el mundo como voluntad, al par que la heterogeneidad de sus leyes respectivas.

El acto de la generación se nos presenta bajo dos aspectos: primeramente para la conciencia íntima, cuyo único objeto, como sabemos, es la voluntad con todas sus afecciones, y luego para la conciencia externa, es decir, la del mundo como representación ó la de la realidad experimental de las cosas. Del lado de la volición, ó sea interiormente, subjetivamente, para la conciencia de sí, este acto se presenta como la satisfacción más completa y más directa del querer, como voluptuosidad. Del lado de la representación, exteriormente, objetivamente, en la percepción, ese mismo acto establece los primeros hilos de un maravilloso tejido, pone los fundamentos del complicado organismo de los seres animados, que no tendrá más que desarrollarse para aparecer á nuestra vista. Este organismo cuya complicación y perfección asombrosa sólo conocen bien los que han estudiado anatomía, no puede ser juzgado y comprendido de otro modo, visto por el lado de la representación, que como concebido y combinado mediante largas reflexiones y ejecutado con un arte y una perfección acabados, como obra laboriosa, en fin, de las más profundas meditaciones; mientras que desde el punto de vista de la voluntad, sabemos por nuestra propia conciencia que la realización de dicho organismo viene de un acto que nada tiene de meditado y que es fruto de un instinto ciego é impetuoso, de un sentimiento exuberante de voluptuosidad. Este contraste guarda relación con

el que he mostrado antes que existe entre la facilidad con que la naturaleza crea sus obras, y la indiferencia sin límites con que las entrega á la destrucción, por una parte, y por otra, el arte profundamente meditado que preside á sus creaciones, y que á juzgar por su perfección, debe presentar dificultades inmensas y debería imponerle la obligación de velar porque se conservasen con toda la solicitud imaginable, cuando lo que vemos es todo lo contrario.

Después de haber relacionado, como hasta ahora no se había pensado en hacerlo, ambos aspectos opuestos del mundo, de manera que podamos abarcarlos con una sola ojeada, y después de haber mostrado el vivo contraste que ofrecen, es preciso no perderlos de vista, y así nos convenceremos de que las leyes del mundo fenomenal ó de la representación son inaplicables al de la voluntad ó cosa en sí. De esta suerte nos será más fácil darnos cuenta de cómo en la representación, es decir, en el mundo de los fenómenos, tan pronto vemos á las criaturas nacer de la nada, como las vemos volver á la nada, mientras que en el mundo en sí hallamos una existencia respecto de la cual las nociones de nacer y morir carecen de significación. Pues al llegar al punto en que en la conciencia íntima el fenómeno confina con la cosa en sí, hemos visto que son cantidades inconmensurables, y que la manera de ser del uno con todas las leyes fundamentales de su existencia, no tiene valor alguno, y significa menos que nada respecto de la otra. Creo que esta última consideración no está al alcance de todas las personas, y que desagradará á los que la comprendan y les extrañará; pero no he de omitir por motivos de este género lo que puede contribuir á dilucidar el pensamiento fundamental de mi filosofía. ✓

Al principio de este capítulo he manifestado que el apego á la vida, ó más bien el miedo á la muerte, no venía de la inteligencia, pues en este caso tendría que proceder de la convicción del valor de la vida, sino que tiene su origen en la volición, y se deriva de la voluntad en su estado primitivo cuando, desprovista de inteligencia, no es más que ciega voluntad de vivir. Es un instinto ilusorio de voluptuosidad lo que nos engaña para atraernos á la vida, y del mismo modo es el miedo ilusorio de la muerte lo que nos hace apegarnos á la existencia. Ambos sentimientos vienen directamente de ese querer, que en sí mismo es inconsciente. Si, á la inversa, el hombre fuese una inteligencia pura, la muerte no sólo le sería indiferente, sino apetecible.

Llegados á este punto de nuestro estudio, sabemos que la inteligencia consciente es lo único aniquilado por la muerte, y que la volición, en cuanto cosa en sí y sustancia de todos los fenómenos individuales, es independiente de toda condición determinada por el tiempo, y, en consecuencia, eterna. Su tendencia á vivir y á manifestarse, cuyo resultado es el mundo, encuentra perpetuamente satisfacción, pues este mundo, esencia visible de la volición, la acompaña tan necesariamente como la sombra sigue al cuerpo. Si, á pesar de esto, teme la muerte, depende de que el conocimiento le hace ver su esencia en un fenómeno individual, lo cual le da la ilusión de que está condenada á perecer con el individuo, como, por ejemplo, mi imagen parece aniquilada cuando se quiebra el espejo que la reflejaba. Esta perspectiva, que contraría su naturaleza primitiva de ciega voluntad de vivir, la llena de espanto.

Resulta de ahí que el único elemento nuestro que

tiene la facultad de temer la muerte, y el único que, en efecto, la teme, es la volición, á la cual no puede alcanzar la muerte, y que, en cambio, el elemento expuesto á perecer, y que realmente perece, es aquel que por su naturaleza no es susceptible de sentir ni de temer, ni, en general, de deseo ó de emoción; aquel á quien es indiferente ser ó no ser, en suma, el puro sujeto concedor, la inteligencia, cuya única existencia consiste en su relación con el mundo representado ú objetivo, cuyo término correlativo es, formando, en realidad, sus dos existencias una sola. Si la conciencia individual perece con la muerte, la voluntad, que es la única que la teme, sobrevive.

Esto nos explica la contradicción siguiente: per una parte, los filósofos han probado en todos los tiempos y con excelentes razones, desde el punto de vista intelectual, que la muerte no es un mal; y, sin embargo, no se ha conseguido suprimir el terror que inspira; lo cual se explica precisamente porque ese terror no viene de la inteligencia, sino de la voluntad. E igualmente porque la voluntad es imperecedera, no siéndolo la inteligencia, en todos los sistemas religiosos ó filosóficos, las recompensas se prometen á las virtudes de la voluntad, es decir, del corazón, y no á las de la inteligencia ó la cabeza.

Otra consideración, propia para hacer más claro este estudio, es la siguiente: La volición, que forma nuestro ser, es simple por naturaleza; no puede más que querer, no puede conocer. El sujeto concedor, por el contrario, es un fenómeno secundario, nacido de la objetivación de la voluntad, es el centro de sensibilidad de todo el sistema nervioso, el foco de actividad donde, en cierto modo, concurren todos los radios procedentes de los distintos puntos del cerebro. Debe,

pues, perecer con este. En su calidad de único principio cognoscitivo, reside en la conciencia de sí, mira á la voluntad como un espectador, y aunque haya salido de ella, la ve siempre como algo heterogéneo, como extraña á él; no puede conocerla más que empíricamente, en su condición temporal, por fragmentos, y sólo por mediación de sus excitaciones y sus actos sucesivos; además, no conoce sus decisiones más que *a posteriori*, y á veces muy indirectamente.

Esto explica por qué nuestro propio ser es un misterio para nosotros mismos, es decir, para nuestra inteligencia, y cómo es posible que el hombre se crea un ser pasajero y recientemente creado, aunque su esencia, en sí misma ajena al tiempo, es eterna. Así como la voluntad no conoce, la inteligencia ó sujeto cognitivo no sabe más que conocer, pero no querer. El hecho puede ser demostrado hasta físicamente, pues, según Bichat, en un pasaje citado en el segundo libro, las emociones alteran directamente todas las partes del organismo y turban sus funciones, á excepción del cerebro, que no puede ser afectado más que muy indirectamente á consecuencia de estas perturbaciones. (*De la vie et de la mort*, art. 6.º, § 2.º) Por consiguiente, el sujeto cognitivo como tal, no siente preferencia por nada, ni por nada se interesa; la existencia ó no existencia de las cosas le es indiferente, hasta cuando se trata de sí mismo. Un ser de esta especie, que no se interesa por nada, ¿para qué habría de ser inmortal? Acaba con el fenómeno temporal de la voluntad, con el individuo, como había comenzado con él. Es la linterna que se apaga cuando deja de hacer falta. La inteligencia no es más que puro fenómeno, como el mundo visible, que no existe más que en ella; pero su naturaleza finita no

afecta en nada á la cosa cuyo fenómeno son una y otro.

La inteligencia es una función del sistema nervioso cerebral, el cual, como el resto del cuerpo, es objetivación de la voluntad. La inteligencia depende, pues, de la vida somática del organismo, y ésta descansa sobre la voluntad. Así, pues, el organismo puede ser considerado, en cierto sentido, como intermediario entre la inteligencia y la voluntad, aunque realmente no es más que una manifestación exterior de la voluntad, percibida por la inteligencia en el espacio.

La muerte y el nacimiento sirven para renovar incessantemente la conciencia en una voluntad que en sí no tiene principio ni fin, y que por sí sola es, en cierta manera, la sustancia de la existencia. (Sin embargo, toda renovación de este género ofrece una nueva posibilidad de negación de la voluntad de vivir.) La conciencia es la vida del sujeto cognitivo ó del cerebro; la muerte es su término. Así es aquella perecedera, siempre nueva y siempre sujeta á volver á comenzar otra vez. Sólo la volición es permanente, pero sólo ella tiene apego á la existencia, porque es voluntad de vivir. El sujeto cognitivo en sí no tiene apego á nada. Pero en el yo, la voluntad y la inteligencia aparecen reunidas. En cada criatura animal, la voluntad se ha proporcionado una inteligencia, á modo de antorcha, cuya luz le guía para caminar hacia su fin en cada caso. Quizá el temor de la muerte, dicho sea de pasada, proviene de que la voluntad consiente difícilmente en separarse de la inteligencia que le cupo en suerte en el curso natural de las cosas, de ese guía y de ese guardián, sin el cual se sienta privada de toda luz y todo socorro.

Hay un experimento moral que hacemos á cada

momento y que viene á confirmar todavía lo que queda expuesto: es el que nos enseña que sólo la voluntad es real, mientras que los objetos de la volición, que existen sólo en nuestro conocimiento, no son más que fenómeno, espuma, vapor, como el vino que servía Mefistófeles en la bodega de Auerbach; nosotros también, después de cada goce material, podemos decirnos: «Me parece, sin embargo, que bebía vino.»

Los terrores de la muerte dependen en gran parte de la falsa apariencia de que es el *yo* lo que desaparece, quedando el mundo. Lo contrario es la verdad; el mundo se desvanece, y lo permanente es la medula sustancial del *yo*, el sostén y el creador del sujeto, en la representación del cual consistía únicamente la existencia del mundo. Con el cerebro perece la inteligencia y con ésta el mundo objetivo, que no es más que su pura representación. Que en otros cerebros continúe viviendo y representándose un mundo semejante, es indiferente para la inteligencia que va á desaparecer.

Si la realidad verdadera no estuviese en la voluntad, si lo que sobrevive á la muerte no fuese la existencia moral, se deduciría, supuesto que la inteligencia su mundo perecen á la vez, que la esencia general de las cosas no era más que una sucesión de ensueños breves, agitados é inconexos, pues la permanencia de la naturaleza inconsciente está condicionada por la representación de la naturaleza consciente bajo la forma del tiempo. En semejante orden de cosas, el *alfa* y la *omega* del conjunto del universo sería un espíritu del mundo que, sin fin y sin resultado, no haría más que soñar ensueños, con frecuencia sombríos y abrumadores.

El individuo que experimenta las angustias de la

muerte, nos ofrece el espectáculo extraño y que casi debería dar risa, del Señor del universo, del que llena el mundo con su ser y por el cual existe toda cosa, desesperándose porque teme acabar y sumirse en el abismo de la nada eterna, cuando, en realidad, todo está lleno de él y no hay lugar donde no se encuentre, ni criatura en la cual no viva, pues no es la existencia quien le sostiene, sino él quien sostiene la existencia. Y, con todo, es él quien se desespera en el individuo á quien torturan las angustias de la muerte. Es que se deja engañar por la ilusión producida por el principio de individuación que le hace ver su existencia limitada á la del individuo que va á expirar. Esta ilusión forma parte del ensueño penoso en que está sumido como voluntad de vivir. Pero se podrá decir al moribundo: «Dejas de ser algo que te hubiera convenido más no haberlo sido nunca.»

Mientras no interviene la negación de la voluntad de vivir, ese elemento que se ve obligada á respetar la muerte, viene á ser el germen de una nueva existencia, tan fresca y tan primitiva, que el nuevo individuo, asombrado, empieza á meditar sobre sí mismo. De ahí viene esa disposición soñadora y exaltada de los jóvenes cuando la conciencia, todavía fresca, adquiere todo su desarrollo. Lo que el sueño es para el individuo lo es la muerte para la voluntad como cosa en sí. Sucumbiría á la pesadumbre si tuviera que continuar hasta lo infinito, y sin descanso, las mismas agitaciones y los mismos sufrimientos; si tuviera que conservar el recuerdo y la personalidad. Se despoja de ellos, se baña en el Leteo, y reanimada por el sueño de la muerte, provista de una inteligencia distinta, aparece como un nuevo individuo; *que un nuevo día lleva á nuevas playas.*

Como afirmación de la voluntad de vivir el hombre toma su existencia de la especie. Para ésta, la muerte consiste en perder una individualidad para revestirse de otra, es un cambio de individualidades traído exclusivamente por su propia voluntad. En ella reside la fuerza que ha podido producir la existencia con su *yo*, pero que, dada la naturaleza de ese *yo*, no basta para mantenerla. La muerte es, en efecto, el *mentis* que recibe la *essentia* de todo ser á sus pretensiones á la *existentia*; pone de relieve la contradicción que hallamos en el fondo de toda existencia individual:

... pues todo lo que nace
merece perecer...

Pero esta misma fuerza, la voluntad dispone de una multitud infinita de existencias semejantes, con su *yo*, las cuales serán igualmente efímeras y vanas. Y como cada *yo* tiene su propia conciencia, esa multitud innumerable no se distingue, de una conciencia única. Desde este punto de vista parece que no es un mero azar que el vocablo latino *aevum* y el griego *αιων* signifiquen á la vez la duración de una vida individual y la eternidad. Esto nos deja entrever vagamente que en el fondo ambas cosas son idénticas y que no hay diferencia, en este concepto, entre vivir el espacio de una vida humana y vivir un tiempo infinito.

Es cierto que no podemos representarnos bien lo anterior, sin unir la noción del tiempo, aunque ésta deba ser excluida, cuando se trata de la cosa en sí. Pero los límites inmutables de la inteligencia hacen que no pueda despojarse enteramente de aquella forma primera y la más inmediata de todas sus representaciones, para operar luego sin ella. Por eso nos vemos forzosamente conducidos á una especie de

metempsicosis, mas con la importante diferencia de que no abarca la $\psi\chi\eta$ entera, es decir, que no concierne á la inteligencia, sino sólo á la voluntad, lo cual descarta las ineptias con que se acompaña la doctrina de la transmigración de las almas. Una segunda diferencia existe, por cuanto tenemos conciencia de que la forma del tiempo no interviene en esto más que como un acomodamiento inevitable, debido á la limitación de nuestra inteligencia. Si, además, llamamos en nuestra ayuda la circunstancia de que trataremos en el capítulo 43, á saber: que el carácter ó voluntad viene del padre y la inteligencia de la madre, no será contrario á nuestras miras afirmar que la voluntad humana, individualmente y en sí, separándose por efecto de la muerte de la inteligencia heredada de la madre en el momento del nacimiento, adquiere con un nuevo nacimiento una nueva inteligencia por efecto de su constitución actualmente modificada y guiada en esto por el curso natural y necesario de las cosas que siempre marcha en armonía con esa constitución; de suerte que con esa nueva inteligencia se producirá un nuevo ser, que no conserva ningún recuerdo de una existencia anterior, porque la inteligencia, que es la única dotada de memoria, es la parte prececedera. Para designar esta doctrina, el nombre de palingenesia es más exacto que el de metempsicosis. Estos renacimientos perpetuos formarían así los ensueños de vida que una voluntad, indestructible en sí, soñara sucesivamente hasta el instante en que, iluminada ó mejorada por las numerosas y diferentes inteligencias que hubiera poseído bajo formas siempre nuevas, se decidiese á suprimirse á sí misma.

Estas ideas son igualmente las de la verdadera doctrina esotérica, por decirlo así, del budhismo, tal como

nos la dan á conocer las nuevas investigaciones, pues lo que aquél enseña no es la metempsicosis, sino una palingenesia especial, basada sobre la moral y desenvuelta y explicada con gran profundidad de pensamiento. Puede verse esto en la notable exposición, digna de ser leída, que hace Spence Hardy en su *Manual of Buddhism*, y que confirman Taylor en su *Prabodh Chandro Daya*, Sangermano en su *Burmese empire* y las *Asiatic researches*, en diferentes pasajes de los volúmenes 6.º y 9.º También se hallarán útiles noticias sobre este punto en un excelente resumen del budhismo, escrito en alemán por Köppen. Sin embargo, como esta doctrina es demasiado sutil para las masas, se las enseña la metempsicosis, que la reemplaza en una forma más comprensible.

Por otra parte, no olvidemos que hay hasta razones empíricas que militan en favor de la palingenesia. Es un hecho que existe cierta relación entre los nacimientos y las defunciones, que se manifiesta en la gran fecundidad humana que sucede á alguna epidemia devastadora. Cuando en el siglo XIV la peste negra despobló gran parte del antiguo continente, sobrevino una fecundidad extraordinaria del género humano y los nacimientos dobles fueron muy frecuentes. Una circunstancia muy extraña de aquel acontecimiento fué que ninguno de los niños nacidos en aquella época llegó á tener todos los dientes; la naturaleza, obligada á una producción extraordinaria, economizaba, sin duda, en los detalles. Así lo refiere F. Schnurer en la *Crónica de las epidemias*, 1825. Casper dice también (*De la duración probable de la vida humana*, 1835) que el número de nacimientos, en una población dada, ejerce una influencia de las más decisivas sobre la duración de la vida y la mortalidad; que la natalidad ca-

mina al compás de la mortalidad, de manera que los nacimientos y las defunciones aumentan y disminuyen siempre y en todas partes en la misma proporción, y cita en apoyo de su parecer pruebas numerosas é indubitables recogidas en diferentes países y en sus distintas provincias. Y sin embargo, es imposible que exista una conexión causal física entre mi muerte y la subsiguiente fecundidad del lecho conyugal de un tercero, ó viceversa. Es este un caso en que indudablemente y de una manera que nos llena de asombro, un principio metafísico viene á explicar directamente un hecho físico.

Todo ser nacido, entra sin duda en la vida con júbilo, y goza de ella como de un don gratuito, pero ni hay ni puede haber en esto nada de gracioso. La nueva existencia se paga al precio de otra que ha envejecido y desaparecido, pero que contenía el germen incorruptible del cual nació la nueva criatura. Ambos son un mismo ser. El que llegase á descubrir el intermediario que sirve para efectuar la transmisión descubriría ciertamente un misterio bien oculto.

La verdad de la doctrina que acabo de exponer, nunca ha sido desconocida por completo, aunque no se haya sabido darla su significación exacta y completa, pues esto sólo es posible con mi teoría de la naturaleza primordial y metafísica de la voluntad, y de la condición orgánica y puramente secundaria de la inteligencia. Vemos, en efecto, que la metempsicosis data de los tiempos más remotos y más nobles de la humanidad, y que ha reinado en todas las épocas como artículo de fe entre la gran mayoría de los hombres, y hasta podría añadir que como dogma de todas las religiones, á excepción del judaísmo y las dos religiones que de él se derivan; pero, como antes dije, en

el budhismo es donde ha revestido una forma más sutil y que más se acerca á la verdad. Mientras que los cristianos se consuelan con la esperanza de volver á verse en el otro mundo, donde las gentes se encuentran y se reconocen en su propia y completa persona, según las otras religiones, se encuentran, en efecto, pero de incógnito; en el ciclo de los nacimientos, y en virtud de la metempsicosis ó palingenesis, las personas que se hallan actualmente en estrecho contacto con nosotros, volverán también al mismo tiempo que nosotros á la tierra en el próximo nacimiento y tendrán relaciones y sentimientos idénticos á los actuales, ya hayan sido amistosos ya hostiles para con nosotros. (Spence Hardy, *Manual del Budhismo*, página 162.) Este reconocimiento mutuo se limita en verdad, á un vago presentimiento, á una reminiscencia de que no podemos darnos cuenta con claridad, y cuyo objeto parece existir allá en el fondo de un pasado infinitamente lejano—salvo para el budha, que tiene el privilegio de conocer distintamente sus propias encarnaciones y las de los demás.—Todo esto se encuentra descrito en los *Iatakas*.

Efectivamente; cuando en ciertos momentos de favorable disposición de inteligencia se examina objetivamente, y en toda su realidad, la conducta de los hombres, no se puede desechar la convicción intuitivamente adquirida de que son siempre los mismos, no solamente en cuanto á la idea (platónica), sino también en cuanto á su esencia. La generación presente es directa y sustancialmente idéntica á todas las que la precedieron. ¿En qué consiste esa esencia? Toda la cuestión está en esto, y ya se sabe cuál es mi respuesta. La convicción intuitiva de que acabo de hablar puede atribuirse á que en esos momentos de fa-

vorable disposición, el espacio y el tiempo, esos cristales de aumento sufren una intermitencia en su actividad.

Obry, en su excelente obra *Del Nirvana indio*, hablando de la universalidad de la creencia en la metempsicosis, dice con razón: «Esta antigua creencia ha dado la vuelta al mundo y estaba tan difundida en la remota antigüedad, que un docto anglicano la juzgaba sin padre, sin madre y sin genealogía.» (T. Burnet, en Beausobre, *Historia de Maniqueo y del maniqueísmo*, II, p. 391.) Enseñada ya en los Vedas y en los demás libros sagrados de la India, la metempsicosis es conocida en el mundo entero por ser la sustancia del brahmanismo y del budhismo; reina todavía en toda la parte de Asia que no ha aceptado el Islam; por consiguiente, inspira á más de la mitad de la población del globo una fe arraigada, y ejerce sobre sus adeptos una influencia poderosísima. Fué también dogma entre los egipcios (Herodoto, II, 123), de los cuales Orfeo, Pitágoras y Platón la tomaron con entusiasmo; en particular, los pitagóricos creían en ella firmemente. Resulta de un modo indudable del noveno libro de Platón, que era enseñada también en los misterios de los griegos. Nemesius dice, confirmando: *Communiter igitur omnes Graeci qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt*. También el Edda, sobre todo en la Voluspa, enseña la metempsicosis. Era igualmente la base de la religión de los Druidas (César — *De bello gallico*, VI; A. Pictet. *El Misterio de los bardos de la isla de Bretaña*.) Hasta existe una secta mahometana, en el Indostán, llamada de los Bohrahs, que profesa la metempsicosis y se abstiene, en consecuencia, de todo alimento animal; Colebrooke habla largamente de esta secta en las *Asiatic researches*. Igualmente se

encuentran huellas de esta creencia entre las poblaciones americanas, entre los negros y hasta entre los australianos, como puede verse en el *Times* del 19 de Enero de 1841. El periódico inglés, al describir minuciosamente la ejecución de dos salvajes australianos, sentenciados por asesinato é incendio, se expresa así: «El más joven de los dos arrostraba su suerte con aire resuelto y firme, que dependía quizá de una preocupación de venganza, pues por las pocas palabras inteligibles que pronunció, pudo comprenderse que esperaba resucitar blanco, y que esto era lo que le daba tanta resolución.» En una obra sobre la Australia, de 1853, Ungewitter refiere que los papúas de Nueva Holanda toman á los blancos por antepasados que han vuelto á la tierra.

Todo esto prueba que la creencia en la metempsicosis es una convicción que se forma naturalmente en el espíritu del hombre, en cuanto empieza á meditar sin preocupaciones adquiridas de antemano.

Ella es, realmente, y no las tres sedicentes ideas de la razón de Kant, una hipótesis filosófica natural en la razón y nacida de las propias formas de ésta. Donde no reina esta doctrina, es porque ha sido descartada por alguna otra doctrina religiosa venida después. He observado también que es inmediatamente comprensible hasta para aquellos que oyen hablar de ella por primera vez. Hay que ver el calor con que Lessing la defiende en los siete últimos párrafos de su *Educación del género humano*. Lichtenberg dice en su autobiografía: «No puedo librarme del pensamiento de que he estado muerto antes de venir al mundo.» El mismo Hume, á pesar de su empirismo exagerado, se expresa así en su tratado escéptico sobre la inmortalidad, página 23: «La metempsicosis es, pues, el único siste-

ma de este género al cual puede conceder atención la filosofía (1).»

El adversario de esta creencia tan difundida y tan evidente para los hombres ilustrados y para las masas, es el judaísmo con las otras dos religiones que de él se derivan; estas religiones enseñan, en efecto, que el hombre ha sido creado de la nada, y le dejan después la difícil tarea de conciliar con esta creencia la fe en una inmortalidad *a parte post*. Estas religiones han conseguido, á sangre y fuego, expulsar de Europa y de una parte de Asia la antigua y consoladora creencia en la transmigración de las almas, pero falta todavía saber por cuánto tiempo. La historia de los primeros tiempos de la Iglesia nos muestra con cuántas dificultades tropezó esta empresa: la mayor parte de los herejes, tales como los simonianos, basilidianos, valentinianos, marcionitas, gnósticos y maniqueos, admitían la metempsicosis. Los mismos judíos habían admitido alguna parte de ella, según refieren Tertuliano y Justino (en sus *Diálogos*). El Talmud cuenta que el alma de Abel pasó al cuerpo de Seth y después al de Moisés. El pasaje de la Biblia que hallamos en el Evangelio de San Mateo, XVI 13-15, no ofrece sentido racional alguno si no se admite que ha sido escri-

(1) Este tratado póstumo se encuentra en los *Essays on suicide and the immortality of the soul*, por David Hume, en Basilea, 1799. Gracias á esta reimpression, dichas dos obras, de uno de los mayores pensadores y escritores ingleses, han podido salvarse de la destrucción, pues en su patria, á consecuencia de la estúpida y despreciable mojigatería que reina, y por la influencia de una clerigalla poderosa y audaz, habían sido suprimidas, para eterna vergüenza de Inglaterra. Ambas obras son disertaciones, serena y fríamente razonadas, sobre la inmortalidad y el suicidio.

to en la hipótesis de la metempsicosis. Lucas, que lo reproduce, añade (IX-18-20): «y otros que algún profeta de los antiguos, resucitado». Atribuye, pues, á los judíos la suposición de que un antiguo profeta hubiera podido resucitar en carne y hueso, lo cual sería un absurdo palpable, puesto que sabían perfectamente que dichos profetas muertos y enterrados hacía seiscientos ó setecientos años, no eran más que polvo hacía mucho tiempo. Por otra parte, el cristianismo ha reemplazado la transmigración de las almas en cuanto representa la expiación de los pecados cometidos en una vida anterior, por el dogma del pecado original, es decir, por la expiación del pecado de otro individuo. Ambas doctrinas identifican, con un fin moral, el hombre presente con otro que vivió anteriormente; la metempsicosis los identifica inmediatamente, el pecado original mediatamente.

La muerte es la severa corrección que la marcha de la naturaleza impone á la voluntad de vivir y sobre todo al egoísmo, que es inherente á ella; podemos concebirla como el castigo del crimen de vivir (1). Desata dolorosamente el lazo que el acto genésico había atado con voluptuosidad; es la gran desilusión. En el fondo somos algo que no debería existir; por eso cesamos de existir. El egoísmo consiste esencialmente en que el hombre limita toda la realidad á su *yo*, puesto que cree vivir solamente en su persona y no en las demás. La muerte le desengaña suprimiendo esa persona; de esta manera la esencia del hombre, que es la voluntad, no existirá en lo sucesivo más que en los otros individuos, y su inteligencia, que perte-

(1) La muerte nos dice: eres el fruto de un acto que no debió realizarse y debes morir para borrarle.

nece al mundo del fenómeno ó de la representación, que no era más que la forma del mundo exterior, continuará existiendo precisamente en la representación, es decir, en una existencia objetiva; por consiguiente, en la existencia que hasta aquel momento era para ella el mundo exterior.

Todo lo suyo se encuentra, pues, para lo sucesivo, en lo que consideraba como no yo, puesto que la diferencia entre el yo y el no yo ha desaparecido. Recuérdese lo que he explicado en mi Memoria sobre el fundamento de la moral, á saber: que cuanto mejor es el hombre menos diferencia establece entre sí mismo y los demás y no los considera como un no yo absoluto, mientras que para el malo esta diferencia es grande, casi absoluta.

Relacionando estas consideraciones con las que acabo de exponer acerca de la muerte, puede afirmarse que ésta aniquila el ser del hombre en la misma proporción en que él establece diferencias entre sí y los demás. Pero si partimos del principio de que esta diferencia es puramente exterior, y que estando fundada en el espacio no reside más que en el fenómeno y no en la cosa en sí, y no es, por tanto, absoluta y real, no podremos ver en la pérdida de nuestra individualidad más que la pérdida de una apariencia, ó sea una pérdida puramente ilusoria. Sea cualquiera la realidad que esa diferencia pueda tener en la conciencia empírica, desde el punto de vista metafísico, es indiferente decir: «Yo perezco, pero el mundo continúa existiendo»; ó «el mundo perece, pero yo sigo existiendo».

Mas por encima de todo esto, la muerte es la gran ocasión que se nos presenta para despojarnos del *yo*; ¡feliz el que la aprovecha! En la vida, la voluntad hu-

mana no es libre; por virtud del carácter invariable del hombre, su conducta se desenvuelve necesariamente, guiada por los motivos. Cada uno de nosotros lleva en la conciencia el recuerdo de más de una acción por la cual no estamos satisfechos de nosotros mismos. Si el hombre fuese eterno, ese carácter invariable le haría conducirse siempre de la misma manera. Es preciso que deje de ser *él*, para que del germen de su ser pueda salir renovado y transformado. Con este fin rompe la muerte los lazos de la vida; la voluntad vuelve á ser libre, pues la libertad está en el *Esse*, no en el *Operari*. *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent;* he aquí una máxima célebre de los Vedas que todos los vedistas repiten frecuentemente (1).

El morir señala el instante que nos libra de la forma especial de una individualidad que no es la esencia de nuestro ser, que es más bien una especie de aberración. Nuestra verdadera libertad original nos es devuelta, y este instante puede ser considerado, en la acepción que hemos ya definido antes, como el de una *restitutio in integrum*.

La calma y la paz que se dibujan en la faz de la mayoría de los muertos, parecen tener este origen. Tranquilo y sereno es de ordinario el fin del justo, pero morir voluntariamente, morir con alegría, morir dichoso, es el privilegio del resignado, de aquel que repudia ó niega la voluntad de vivir. Solo él desea la muerte realmente y no sólo en apariencia; solo él no necesita la permanencia de su persona ni la quiere.

(1) Sancara: *S. de theologumenis Vedanticorum*, edición de Windischmann, pág. 37.—Upnekhat, vol. I, pág. 387 y 78. Colebrooke's *Miscellaneous Essays*, vol. I, pág. 363.

Renuncia voluntariamente á esta existencia, tal como nosotros la conocemos. Cuanto á la que le será dada en cambio, á nuestros ojos es la *nada*, porque la nuestra, comparada con ella, es una *nada*. El budhismo la llama *Nirvana*, que quiere decir extinción (1).

(1) Se han propuesto varias etimologías de la voz *Nirvana*. Según Colebrooke viene de *wa*, soplar como el viento, con el prefijo negativo *Nir*. Obry dice: *Nirwanam*, en sánscrito, significa á la letra extinción, como la de una llama. Según el *Asiatic Journal* (vol. 24, pág. 735), la verdadera palabra es *Nerawana*, compuesta de *Nera*, sin, y *wana*, vida, y significa aniquilación. En el *Eastern Monachism*, de Spence Hardy, se hace derivar *Nirvana* de *wana*, deseos culpables, con la negación *nir*. J. S. Schmidt, en su traducción de la *Historia de los Mongoles orientales*, dice que la palabra sánscrita *Nirvana* se traduce en mongol por una frase que significa «separado de la miseria», «sustraído á la miseria».

Según el mismo sabio ha expuesto en sus lecciones en la Academia de San Petersburgo, *Nirvana* es lo contrario de *Sansara*, que es el mundo de los renacimientos perpetuos, de los deseos y de la concupiscencia, de las ilusiones sensibles, de las formas variables, del nacimiento, de la vejez, de la enfermedad y de la muerte. En la lengua birmana, la voz *Nirwana*, por analogía con otras palabras sánscritas, se transforma en *Nieban*, que quiere decir «desaparición total». En mi primera edición de 1819 escribía yo también *Nieban*, porque entonces el budhismo sólo nos era conocido por las noticias incompletas sacadas de Birmania.

CAPITULO XLII

LA VIDA DE LA ESPECIE

En el capítulo anterior recordé que las ideas (platónicas) de los diferentes grados de seres, las cuales son objetivaciones adecuadas de la voluntad de vivir, se representan en el conocimiento individual, ligado siempre á la forma del tiempo, como *especies*, es decir, como individuos sucesivos y similares que se relacionan entre sí por el vínculo de la procreación. Dije que la especie era, pues, la idea (*εἶδος*, *species*) dividida y prolongada en el tiempo. Por consiguiente, la esencia de toda criatura reside, ante todo, en la especie, pero ésta, á su vez, no existe más que en los individuos. Aunque la voluntad no llegue á la conciencia de sí más que en el individuo; aunque por tanto no se conozca directamente más que en el estado individual, abriga, sin embargo, en el fondo de sí, el sentimiento de que en la especie es donde su ser se objetiva realmente, y este sentimiento se manifiesta en que los intereses de la especie como especie, á saber, las relaciones sexuales, la procreación y la alimentación de la progenitura, son los cuidados más importantes y más caros á los ojos del individuo. De ahí resulta en los animales el ardor del celo (cuya vehemencia describe tan admirablemente Burdach en su Fisiología), y en el hombre la elección caprichosa

y atenta del individuo, con el cual buscará la satisfacción del instinto sexual. Esta elección puede elevarse hasta el amor apasionado, al estudio del cual he consagrado todo el capítulo XLIV. También procede de ahí el inmenso amor de los padres á su progenitura.

En los complementos del segundo libro he comparado la voluntad á la raíz del árbol y la inteligencia á su copa; y esto es exacto desde el punto de vista interior ó psicológico; pero, exterior ó fisiológicamente, la raíz la forman las partes genitales y la cabeza es la copa. Aunque las partes genitales no sean las que efectúan la nutrición, sino las vellosidades de la mucosa intestinal, éstas no son la raíz, pues mediante las partes genitales se relaciona el individuo con la especie de donde ha salido. Físicamente, el individuo es un producto de la especie; metafísicamente, es la imagen, más ó menos perfecta, de la idea, que dentro del cuadro de los tiempos se representa como especie.

De conformidad con la relación que hemos señalado, la mayor vitalidad del cerebro es siempre simultánea y conexa con la de las partes genitales, é igualmente su decrepitud. El instinto sexual es, para la especie, lo que para el árbol el alimento que chupa por las raíces, ó la hoja que se nutre del tallo y contribuye á nutrirle. Por eso es tan poderoso y profundo ese instinto de nuestra naturaleza.

Castrar á un individuo, es separarle del árbol de la especie sobre el cual crecía, para dejarle secarse aislado; pues semejante mutilación trae consigo la decadencia de las fuerzas físicas é intelectuales. Observemos también que el servicio de la especie, ó sea la cópula, va seguido en todo animal de una dejadez y un relajamiento momentáneos de todas sus fuerzas, y

hasta en algunos insectos de la muerte inmediata, lo cual hace decir á Celsio: *Seminis emissio est partis animae jactura*; observemos, además, que en el hombre la cesación de la función genital indica que camina hacia su fin; reparemos, por último, que el ejercicio inmoderado de esta función abrevia la vida en todas las edades, y que, por el contrario, la continencia aumenta todas las fuerzas, particularmente la muscular, hasta el punto de que aquella virtud era para los atletas griegos preparación necesaria á sus combates y que dicha abstinencia prolonga la vida del insecto hasta la primavera próxima. Todas estas consideraciones nos muestran que, en el fondo, la vida del individuo está tomada de la de la especie, y que toda fuerza vital no es, por decirlo así, más que una derivación de la corriente principal genérica. Esto se explica por la circunstancia de que el *substratum* metafísico de la vida se manifiesta inmediatamente en la especie, y de ésta, mediatemente en el individuo. En este orden de ideas, son adorados en la India el Lingam y la Joni, como símbolos de la inmortalidad de la especie, y se consideran como atributos de Siva, aunque preside la muerte, precisamente para formar equilibrio con la destrucción.

Pero, sin mito ni símbolo, la violencia del instinto genital, el ardor y el empeño que el hombre y el animal ponen para satisfacerle, prueban que, mediante esta función, se enlaza el ser viviente con lo que es su verdadera esencia, ó sea con la especie, y que todas las demás funciones y todos los demás órganos sólo sirven directamente al individuo cuya existencia es secundaria. La vivacidad de este instinto, en el cual se concentra todo el ser animal, demuestra además que el individuo tiene conciencia de que es una criatura

pasajera, que debe consagrarse por entero al cuidado de conservar la especie, puesto que en ésta radica su verdadera existencia.

Para aclarar bien la cuestión, consideremos un animal en celo y durante la cópula. Le veremos desplegar un ardor que antes no mostraba. ¿Qué pasa en él? ¿Sabe que debe morir y que del acto que realiza en aquel momento va á nacer un nuevo individuo semejante en todo á él, y que ha de reemplazarle? Nada de esto sabe, puesto que no raciocina; pero trabaja con tanto celo por la perpetuación de su especie como si lo supiera. Sabe que quiere vivir, existir, y expresa el grado supremo de esta volición en el acto genésico; esto es todo lo que pasa en su conciencia en aquel momento. Y no se necesita más para la perpetuidad de los seres, precisamente porque la inteligencia es adventicia, mientras que la voluntad es lo radical. Por esto también la volición no necesita hallarse guiada, en todas las circunstancias, por la cognición; pues cuando aquélla se determina por su propia espontaneidad, sabe objetivarse á sí misma en el mundo de la representación. Cuando un animal determinado, como el que acabamos de considerar, quiere vivir y existir, no quiere la vida y la existencia de un modo general, sino bajo su propia forma particular. Por eso, al ver una hembra de su especie, en la cual encuentra esa misma forma, su voluntad le impulsa al acto de la generación.

Esta voluntad, vista desde fuera desde el punto de vista del tiempo, dura indefinidamente bajo la forma de aquel animal determinado, por medio de la sustitución perpetua de un individuo por otro; en otros términos, por las alternativas de la muerte y la reproducción. Así consideradas, son éstas como las pulsa-

ciones de la forma eterna, llamada *ἰδέα, εἶδος, species*. Las podemos comparar á las fuerzas de atracción y repulsión mediante cuyo antagonismo existe la materia.

Lo que acamos de decir del animal se aplica también al hombre, pues aunque éste tenga perfecto conocimiento de la causa final del acto de la reproducción, no se guía por tal conocimiento, sino que aquel acto se deriva directamente de la voluntad de vivir, cuya concentración es; así, pues, hay que clasificarle entre los actos instintivos. El conocimiento del fin no dirige la reproducción en el animal, como no dirige tampoco sus instintos de industria; estos últimos, en lo principal, son igualmente una manifestación de la voluntad de vivir, sin intervención de la inteligencia, á la cual quedan reservados sólo los pormenores. La reproducción es, hasta cierto punto, el más admirable de estos instintos, y su obra la más asombrosa de todas.

Estas consideraciones explican por qué, el apetito sexual tiene un carácter tan diferente de todos los demás. No sólo es el más fuerte, sino que su fuerza es de naturaleza específicamente más energética. Está siempre sobreentendido como necesario é inevitable, y no es, como otros deseos, cuestión de gusto ó de capricho. Es la esencia misma del hombre. En conflicto con este apetito, ningún motivo es bastante poderoso para triunfar de él. Es el negocio capital, hasta el extremo de que, cuando tenemos que privarnos de su satisfacción, no hay goces que puedan indemnizarnos de ello; de suerte que, para alcanzar esa satisfacción, el animal y el hombre no retroceden ante ningún obstáculo ni peligro alguno.

Hallamos cándidamente expresada esta inclinación

natural en la conocida inscripción que orna, con un falo, la puerta del lupanar de Pompeya: *Heic habitat felicitas*; era cándida esta inscripción para el visitador entrante, irónica para el saliente, y en sí resultaba profunda.

En cambio, el poder excesivo del instinto sexual está expresado con seria dignidad en una inscripción que, según Theon de Esmirna (*De Musica*), había grabado Osiris en una columna que hizo elevar á los dioses inmortales: *Al espíritu, al cielo, al sol, á la luna, á la tierra, á la noche, al día y al padre de todo lo que es y lo que será, á Eros*. Lucrecio comienza su libro con este hermoso apóstrofe:

*Aeneadum genitrix, hominum divómque voluptas.
Alma Venus, etc.*

Todo esto se justifica por la importancia del papel que desempeña en el mundo la relación de los sexos, que es el resorte oculto de toda la actividad humana, y por todas partes se transparenta, á pesar de los velos con que la cubrimos. Enciende la guerra y hace firmar la paz, aparece en el fondo de todo negocio serio y en el de toda diversión; es fuente inagotable de chistes y agudezas, clave de toda alusión, intención secreta de toda insinuación ó de toda proposición inexpressada; es la significación de las miradas á hurtadillas, la aspiración que persiguen los jóvenes, y también, los viejos; la preocupación incesante del libertino y el ensueño involuntario que asedia el cerebro del casto; es materia siempre dispuesta para la chanza, y todo eso es, entre todas las cosas la más seria. Lo que da á este asunto sus sales cómicas y se presta á hacer reir á las gentes es que, siendo negocio capital para todos los hombres, es conducido con el ma-

por misterio, y ostensiblemente parece que nadie piensa en él. Pero, de hecho, es el dueño legítimo del universo, á quien vemos á cada instante, asistido de su omnipotencia y apoyado sobre sus derechos seculares, tomar posesión de su trono hereditario y reirse de los esfuerzos intentados para sacudir su dominación.

Por mucho que los hombres hagan para domar el poder de esta inclinación, para encadenarla, para restringirla, para disimularla todo lo posible, ó cuando menos para dominarla lo bastante, con el fin de recircarla á no ser en su existencia más que un negocio secundario, todas estas tentativas serán siempre vanas. Esto consiste en que el instinto sexual es la esencia misma de la voluntad de vivir, y, por tanto, la concentración de la voluntad general; por eso en el texto del primer volumen llamé á los órganos genitales el foco de la volición. El hombre es, por decirlo así, una concreción del instinto sexual; viene al mundo por un acto de cópula, el mayor de sus anhelos es la cópula, y ésta es, en fin, quien enlaza y perpetúa sus fenómenos. La voluntad de vivir se manifiesta, en primer lugar, en el instinto de conservación individual, pero este no es más que el primer escalón de la tendencia á la conservación de la especie, y esta última será siempre la más fuerte en razón de la mayor importancia que revista la vida de la especie, en cuanto á su duración, á su extensión y á su valor. Por eso el instinto sexual es la manifestación más perfecta y el tipo más neto de la voluntad de vivir, lo cual concuerda, no sólo con el hecho aquel á que deben los hombres su existencia, sino también con su superioridad sobre las demás inclinaciones del hombre natural.

Aquí tiene su lugar propio una concordancia fisioló-

gica que sirve para aclarar el principio fundamental expuesto en el segundo libro. Como hemos visto, el instinto sexual, es el más violento de los deseos, el anhelo de los anhelos, la concentración de todo nuestro querer; su satisfacción, cuando realiza un deseo inspirado especialmente por un individuo determinado, es una voluptuosidad extremada, el fin supremo al cual puede tender la aspiración natural; cuando la obtiene el hombre, considera haberlo obtenido todo, cuando la pierde, juzga que nada le resta. Pues asimismo hallamos, en la voluntad objetivada, es decir, en el organismo humano, como correlativo fisiológico de lo anterior, que el licor seminal es la secreción de las secreciones, la quinta esencia de todos los humores, el resultado último de las funciones orgánicas, lo cual confirma una vez más que el cuerpo no es más que la objetividad de la voluntad; en otros términos, la voluntad misma en forma de representación.

A la procreación sigue la conservación de la progenitura. Del amor sexual sale el amor paternal, siendo uno y otro los elementos que mantienen la vida de la especie. En el animal, el amor á sus crías es tan enérgico como el instinto sexual y supera en mucho al de su conservación individual. Vemos, en efecto, á los animales de condición más mansa no retroceder ante los combates más desiguales y mortales cuando se trata de proteger á su progenitura. En casi todas las especies animales, la hembra, para salvar á sus pequeños, se expone ella misma al peligro, y aun á la muerte cierta.

En el hombre, la razón, es decir, la reflexión regula y dirige este amor instintivo de los padres, á veces le sirve de traba y en los malos pueden llegar hasta sofocarle por completo; por eso es preciso observar sus

efectos en los animales para poder estudiarlos en toda su pureza. En sí este amor es tan fuerte en el hombre como en los animales, y á veces le vemos en casos aislados sobreponerse al amor de sí mismo y llegar hasta el sacrificio de la vida. Recientemente refrieron los periódicos franceses que en Chahar (Lot) un padre se mató para que su hijo quedase libre de quintas, como hijo primogénito de viuda (*Galignani's Messenger* del 22 de Junio de 1843). Como los animales no tienen reflexión, el amor maternal (el macho generalmente no tiene conciencia de su paternidad) se manifiesta en ellos directamente y sin alteración; por lo tanto, con toda claridad y en toda su fuerza.

Lo que el animal expresa al proceder así es, en realidad, la conciencia de que su verdadero ser no está tanto en el individuo como en la especie, y es lo que le hace eventualmente sacrificar su vida para salvar á la especie en sus pequeñuelos. Aquí, como en el instinto sexual, la voluntad de vivir se hace en cierto sentido trascendente, en el sentido de que la conciencia, excediendo del individuo, al cual está unida, se extiende á la especie.

Hasta aquí me he limitado á exponer esta segunda manifestación de la vida de la especie en forma abstracta. A fin de mostrársela al lector con toda su grandeza y realidad, voy á presentar algunos ejemplos del inaudito poder del instinto maternal.

La nutria marina, al verse perseguida, coge á su cría y se sumerge en el agua con ella; al salir de nuevo á la superficie para respirar, la cubre con su cuerpo y recibe los arpones del pescador mientras se salva la cría. Sólo se mata á los ballenatos para atraer á su madre, que en seguida, acude y rara vez se separa del ballenato mientras éste conserva vida, aunque ella

misma esté atravesada por varios arpones. (Scoresby, *Diario de un viaje á las pesquertas de ballenas.*) En la isla de los Tres Reyes, cerca de Nueva Zelanda, viven inmensas focas, llamadas focas de trompa (*Phoca proboscidea*); se alimentan con peces y nadan por grupos y en buen orden alrededor de la isla. Tienen enemigos temibles, desconocidos hasta ahora, que habitan en las profundidades del mar y que les infieren heridas graves; por eso sus excursiones exigen una táctica especial. Las hembras paren en la playa, y durante las seis ó siete semanas de la lactancia los machos forman un cordón alrededor de ellas, á fin de que, no bajen al mar impulsadas por el hambre; cuando tratan de hacerlo, se lo impiden, mordiéndolas. Así ayunan todos juntos y enflaquecen considerablemente durante ese tiempo para no dejar á las crías entrar en el agua hasta que estén en condiciones de poder nadar bien y de observar la táctica conveniente, lo cual les enseñan á fuerza de empujarlas y morderlas (*Freycinet, Viaje á las tierras australes, 1823*). Este ejemplo nos muestra también cómo el amor á la progenitura, semejante en esto á toda fuerte concentración de la voluntad, desenvuelve la inteligencia. El ánade silvestre, la curruca, y otras aves, cuando el cazador se aproxima á su nido, caminan hacia él chillando, y revolotean de aquí para allá como si sus alas estuvieran paralizadas, á fin de llamar la atención sobre sí mismas. La alondra trata de alejar al perro de su nido entregándosele ella misma. También la corza y la gamuza se entregan al cazador para alejarle de su ceruatillo. Se ha visto á golondrinas penetrar en casas incendiadas para salvar á sus pequeñuelos ó morir con ellos. En Delf, durante un incendio, una cigüeña se dejó quemar con su nido, no queriendo abandonar á

sus pequeñuelos que no sabían aún volar (Had Junius, *Descriptio Hollandiae*); la gallina silvestre y la chocha se dejan coger sobre sus huevos durante la incubación; el papamoscas (*muscipala tyrannus*) defiende su nido hasta contra el águila con valor asombroso. La mitad anterior de una hormiga que había sido cortada por la mitad del cuerpo, se ocupaba todavía en poner sus huevos en seguridad. Una perra, á la que habían abierto el vientre para extraerla las crías, se arrastró moribunda hacia ellas para acariciarlas, y no comenzó á gemir violentamente hasta que se las quitaron (Burdach, *Fisiología experimental*, vol. 2 y 3).

CAPITULO XLIII

HERENCIA DE LAS CUALIDADES

La experiencia diaria nos enseña, y ha sido en todos tiempos reconocido, que en lo concerniente á las cualidades corporales (objetivas, exteriores), los germenos de los padres combinados en el acto de la generación, reproducen no sólo las cualidades de la especie, sino también las de los individuos.

Naturae sequitur semina quisque sua.

(CATULLO.)

Se ha preguntado muchas veces si las cualidades espirituales (subjetivas, interiores), se transmitirían, igualmente de padres á hijos y la respuesta, casi universalmente, ha sido afirmativa. Pero es cosa más difícil saber si puede distinguirse lo que viene del padre, de lo que viene de la madre, en otros términos, qué parte de herencia procede de cada uno de ellos. Si estudiamos el problema á la luz de nuestra verdad fundamental, recordando que la voluntad es la esencia íntima, la sustancia y la raíz del hombre, y la inteligencia sólo un elemento secundario, adventicio y contingente, nos será preciso, aun antes de recurrir á la experiencia, admitir al menos como verosímil, que en la procreación, el padre como sexo fuerte y principio creador es

sus pequeñuelos que no sabían aún volar (Had Junius, *Descriptio Hollandiae*); la gallina silvestre y la chocha se dejan coger sobre sus huevos durante la incubación; el papamoscas (*muscipala tyrannus*) defiende su nido hasta contra el águila con valor asombroso. La mitad anterior de una hormiga que había sido cortada por la mitad del cuerpo, se ocupaba todavía en poner sus huevos en seguridad. Una perra, á la que habían abierto el vientre para extraerla las crías, se arrastró moribunda hacia ellas para acariciarlas, y no comenzó á gemir violentamente hasta que se las quitaron (Burdach, *Fisiología experimental*, vol. 2 y 3).

CAPITULO XLIII

HERENCIA DE LAS CUALIDADES

La experiencia diaria nos enseña, y ha sido en todos tiempos reconocido, que en lo concerniente á las cualidades corporales (objetivas, exteriores), los germenos de los padres combinados en el acto de la generación, reproducen no sólo las cualidades de la especie, sino también las de los individuos.

Naturae sequitur semina quisque sua.

(CATULLO.)

Se ha preguntado muchas veces si las cualidades espirituales (subjetivas, interiores), se transmitirían, igualmente de padres á hijos y la respuesta, casi universalmente, ha sido afirmativa. Pero es cosa más difícil saber si puede distinguirse lo que viene del padre, de lo que viene de la madre, en otros términos, qué parte de herencia procede de cada uno de ellos. Si estudiamos el problema á la luz de nuestra verdad fundamental, recordando que la voluntad es la esencia íntima, la sustancia y la raíz del hombre, y la inteligencia sólo un elemento secundario, adventicio y contingente, nos será preciso, aun antes de recurrir á la experiencia, admitir al menos como verosímil, que en la procreación, el padre como sexo fuerte y principio creador es

quien da la base, el elemento radical de la nueva vida, y que la madre, como del sexo más débil y como principio simplemente receptivo, transmite lo que es secundario la inteligencia. Según esto, se heredarían del padre las cualidades morales, el carácter, las inclinaciones, el corazón, y de la madre las facultades intelectuales, en cuanto á su grado, á su naturaleza y dirección. La experiencia comprueba efectivamente esta hipótesis, pero la comprobación no se hace como en la Física, por procedimientos de laboratorio, sino que resulta, en parte, de observaciones numerosas cuidadosamente llevadas á cabo, y en parte de datos históricos.

La experiencia personal tiene la ventaja de ser perfectamente cierta y muy determinada, lo cual compensa sobradamente la desventaja de su limitada esfera y el inconveniente de que sus resultados no son bastante conocidos de los demás. Este es el procedimiento que recomiendo en primer término: que cada cual comience á observarse á sí mismo, que confiese sus gustos y sus pasiones, sus defectos y sus debilidades de carácter, sus vicios y también sus buenas cualidades y virtudes, si las tiene; piense después de esto en su padre y no dejará de hallar en él los mismos rasgos morales. En cambio, hallará en su madre, con frecuencia, un carácter enteramente distinto del suyo, y no habrá entre ambos parecido moral, más que en el caso especial y raro de identidad de carácter entre los padres. Examine cada cual su irascibilidad ó su paciencia; su avaricia ó su prodigalidad, su inclinación á la lujuria, á la gula ó al juego; su dureza ó su ternura, su sinceridad ó su doblez, su orgullo ó su llaneza, su valor ó su cobardía, su humor pendenciero ó pacífico, su espíritu de rencor ó de indulgencia, etc., y haga en seguida la misma experiencia con todos aque-

llos, cuyo carácter y cuyos padres le son bien conocido. Si procede con atención y juzga derecha y sinceramente, reconocerá infaliblemente la verdad de mi aserto. Observará, por ejemplo, cómo la singular inclinación á la mentira, propia de ciertos hombres, existe con igual fuerza en dos hermanos, porque la han heredado de su padre. La comedia alemana *El mentiroso y su hijo* es psicológicamente verdadera.

Hay, sin embargo, dos restricciones que necesariamente hemos de hacer, pero que sería injusto aprovechar como escapatoria. La primera es el adagio *pater semper incertus*. Sólo un parecido físico muy pronunciado del hijo con el padre puede descartar esta reserva; un parecido superficial no basta, pues la fecundación anterior, tiene una influencia que se prolonga y de la cual resulta á veces que los hijos de un segundo matrimonio presentan algún ligero parecido con el primer marido. El hecho puede observarse mucho más claramente en los animales.

La segunda restricción, es que el carácter moral del padre, aunque existe realmente en el hijo, puede hallarse modificado por una inteligencia (herencia de la madre), que frecuentemente será muy distinta de la del padre, lo cual obliga á rectificar la observación. Según el grado de diferencia intelectual, la modificación será mayor ó menor, pero jamás será tan grande que los rasgos principales del carácter paterno no puedan ser conocidos; sucede con esto lo que con un hombre disfrazado con un traje raro, una peluca y una barba postiza.

Si, por ejemplo, un hombre hereda de su madre una dosis preponderante de razón y, por lo tanto la facultad de reflexionar y meditar, esto le servirá ya para moderar ó ya para disimular las pasiones heredadas

del padre, obligándolas á manifestarse con orden y método y hasta si se quiere con misterio: su apariencia será, pues, diferente de la que ofrecían en el padre, cuya inteligencia era acaso muy limitada; y también podrá ocurrir lo contrario. Las inclinaciones y las pasiones de la madre no se transmiten á los hijos, quienes con frecuencia presentan las contrarias.

Las pruebas sacadas de la historia llevan á las precedentes de la vida privada, la ventaja de ser conocidas de todos; en cambio lo que debilita su valor es la incertidumbre y la frecuente alteración de las tradiciones, sin contar con que de ordinario se refieren sólo á la vida pública y no á la vida íntima de los personajes, apoyándose por consiguiente en sus actos oficiales y no en las manifestaciones mejor *matizadas* de su carácter privado. Con todo, quiero apoyar mi aserto con algunos ejemplos históricos, á los cuales las personas versadas en historia podrán añadir multitud de casos, no menos concluyentes.

Sabido es que P. Decio Mus, sacrificó heroicamente su vida á la patria, precipitándose, con la cabeza velada en el campo de los latinos, después de haberse consagrado y haber consagrado á los enemigos á los dioses infernales. Unos cuarenta años después su hijo y homónimo realizó la misma hazaña en la guerra contra los galos (T. Liv., VIII, 6; X, 28). Esto confirma la sentencia de Horacio *fortes creantur fortibus et bonis* cuyo reverso hallamos en Shakespeare.

Los cobardes engendran cobardes y la bajeza bajeza.

(CYMB., IV, 2.)

La antigua historia romana nos presenta familias enteras en las cuales una larga serie de descendientes se distinguieron por su valor y su patriotismo, como

la *gens* Fabia y la *gens* Fabricia. Alejandro el Grande fué tan ávido de dominación y de conquistas como su padre Filipo. El árbol genealógico de Nerón, que Suetonio coloca con un fin moral antes del retrato de este monstruo, merece estudiarse. La *gens* Claudia que describe dicho historiador, floreció durante seis siglos consecutivos en Roma, y produjo sin interrupción hombres de acción, pero de un carácter cruel y desenfrenado. De ella salieron Tiberio, Caligula y por último Nerón. Se observan ya en su abuelo, y todavía más desarrolladas en su padre, las execrables cualidades de Nerón, en el cual pudieron desenvolverse completamente porque, de una parte, su elevada posición, le dejaba campo libre, y de otra parte tuvo por madre aquella Ménada irracional, Agripina, que no podía transmitirle el juicio necesario para domar sus pasiones. Suetonio considera la cuestión desde nuestro punto de vista, cuando, refiriendo el nacimiento de Nerón, dice: *Praesagio fuit etiam Domitii patris, vox inter gratulationis amicorum negantis quidquam inter se et Agripina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse.*

En cambio, Cimón era hijo de Milcíades y Aníbal de Amílcar. Los Escipiones formaron una familia de héroes y nobles defensores de su patria. El Papa Alejandro VI, tuvo por hijo á César Borgia, abominable émullo suyo. El hijo del duque de Alba, fué tan cruel y malvado como su padre. Felipe el Hermoso, falso é inicuo, conocido por haber hecho atormentar á los templarios y haberlos exterminado, tuvo por hija á Isabel, esposa de Eduardo II de Inglaterra, la cual, habiendo tomado partido contra su esposo, le hizo prisionero, y después de haberle obligado á firmar su abdicación, viendo que no daban resultado los malos tratamientos con los cuales había procurado quitarle la vida, le hizo

matar en su calabozo por medios tan atroces que renunció á describirlos. Enrique VIII de Inglaterra, tirano, sanguinario y *defensor fidei*, tuvo por hija de su primer matrimonio á María, tan mogigata como cruel, y á quien por las numerosas víctimas que hizo perecer en la hoguera por herejía, se dió el sobrenombre de *bloody Mary*. Isabel, hija del mismo Enrique VIII y de su segunda mujer Ana Bolena, había heredado de su madre una elevada inteligencia, que ahogó la mogigatería, y que refrenaba en ella el carácter paternal, sin conseguir borrarlo enteramente, pues en ocasiones lo descubría y lo reveló con toda desnudez en el trato cruel infligido á María Estuardo.

Van Genus (1), refiere, tomándola de Marco Donato, la historia de una joven escocesa, cuyo padre había sido quemado por bandolerismo y antropofagia, cuando ella apenas tenía un año. Con la edad, aunque fué criada en esfera diferente, se desarrolló en ella la afición á la carne humana; la sorprendieron satisfaciendo su odioso apetito, y fué condenada á ser enterrada viva.

El periódico alemán *El Liberal*, del 13 de Julio de 1821, refiere que en el departamento del Aube la policía, persiguiendo á una joven que había asesinado á dos niños que la habían encargado conducir al hospicio para apropiarse la mínima suma que les estaba destinada, la encontró ahogada cerca de Romilly, en el camino de París, y pudo averiguar que su propio padre la había asesinado.

Citemos, por último, algunos casos más recientes, cuya autenticidad no tiene mayor garantía que los relatos de los periódicos. En Octubre de 1836, un conde

(1) *Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice*, Harderov, 1789, § 9.

húngaro llamado Beleczuai, fué condenado á muerte por haber asesinado á un agente de policía y herido gravemente á varios de sus parientes; su hermano mayor había sido ejecutado antes por parricidio y su padre había sido un asesino. (*Frankfurter Postzeitung*, 26 Octubre 1836.) Un año después, otro hermano del conde, en la misma calle en que aquél había muerto al agente, disparó un tiro de pistola contra otro funcionario, pero sin causarle daño. (*Frankfurter Journal*, 16 Setiembre 1837.) Una carta de París publicada en la *Frankfurter Postzeitung* del 19 de Noviembre de 1857, anuncia la condenación de un malhechor muy peligroso llamado Lemaire y de sus cómplices. Agrega la carta que la inclinación al asesinato parecía hereditaria en las familias de todos estos individuos, muchos de cuyos parientes habían muerto en el patíbulo. Los casos de este género eran conocidos ya entre los griegos, según resulta de un pasaje de las *Leyes* de Platón. Los anales de la criminalidad podrían, sin duda, suministrar más de una genealogía semejante. Particularmente la inclinación al suicidio es hereditaria.

Si á pesar de esto vemos que el virtuoso Marco Aurelio tiene por hijo al malvado Commodo, no debemos dejarnos inducir á error por ello, puesto que sabemos que la *diva Faustina* fué una *uxor infamis*. Por el contrario, deberemos conservar presente este ejemplo en nuestro espíritu para achacar casos análogos á causas análogas. No puedo admitir, por ejemplo que Domiciano fuese hermano consanguíneo de Tito; creo firmemente que Vespasiano perteneció al número de los maridos engañados.

La segunda parte de nuestra proposición, la herencia de la inteligencia materna, se reconoce mucho

más generalmente que la primera; ésta tiene en su contra el *liberum arbitrium indifferentiae*, y cuando se la considera desde el punto de vista nuestro, la opinión de la naturaleza simple é indivisible del alma. La antigua expresión popular alemana *Mutterwitz* (espíritu natural, literalmente *espíritu de la madre*), indica lo bastante por sí sola que la verdad de aquel nuestro segundo principio fué comprendida desde hace largo tiempo. La experiencia acredita que los hijos de madres que se han distinguido relativamente por su inteligencia, poseen cualidades intelectuales de orden más ó menos elevado. Por el contrario, hallamos la prueba de que los méritos intelectuales del padre no se transmiten al hijo, en el hecho de que los hijos de hombres dotados de eminentes cualidades intelectuales han sido, por regla general, cabezas vulgares que no ofrecían rastro de las facultades mentales del padre. Si alguna vez hallamos una excepción aislada que contradiga los hechos acreditados por una larga experiencia, como, por ejemplo, la que presenta el caso de Pitt y de su padre lord Chatam, tendremos el derecho, ó, mejor dicho, nos veremos en el caso de atribuirle al azar, dada la extremada rareza de los talentos superiores. Conviene recordar la regla de que sería inverosímil que lo inverosímil no ocurriese jamás.

Además, los grandes estadistas (como dijimos ya en el capítulo 22) lo son tanto por las cualidades de carácter, herencia paterna, como por las de la inteligencia. Por el contrario, no conozco ningún caso análogo concerniente á artistas, poetas ó filósofos, pues en éstos son solamente las obras de la inteligencia las que constituyen lo que se llama el genio. Es verdad que el padre de Rafael era pintor, pero pintor

mediano. El padre y el hijo de Mozart fueron músicos, pero ambos valieron poco. Con todo, debemos admirar, en estos casos, cómo el destino que no habla otorgado á estos dos grandes artistas más que una corta existencia, veló en compensación porque no tuvieran que perder, como otros genios, el tiempo de sus primeros años, sino que encontrasen dentro de la familia en que vinieron al mundo, en los ejemplos y consejos paternos, la iniciación necesaria en el arte para el cual habían nacido exclusivamente. Este poder oculto enigmático que parece dirigir la vida individual me ha sugerido reflexiones especiales que expuse en el opúsculo titulado *De la intencionalidad aparente en el destino del individuo*. (Véase *Parerga*, volumen I.) Debo hacer notar también que hay ciertas ocupaciones científicas, que exigen, sin duda, sólidas cualidades naturales de inteligencia, pero que no exigen las facultades raras y eminentes, propiamente dichas; lo que requieren principalmente es un celo ardiente y activo, paciencia, instrucción adquirida á tiempo, estudio perseverante y mucha aplicación práctica. Esto, y no la herencia de la inteligencia paterna, explica el que en muchos casos el hijo siga voluntariamente la carrera del padre, que las profesiones sean hereditarias en ciertas familias, y que en algunas ciencias que reclaman, ante todo, aplicación y perseverancia, varias familias hayan suministrado una sucesión de hombres de mérito como los Escaligeros, los Bernouillys, los Cassinis, los Herschels.

Sería mucho mayor el número de hechos que comprobasen la transmisibilidad real de la inteligencia materna, si el carácter y el destino de la mujer no la impidieran de ordinario dar testimonios públicos de sus facultades intelectuales. A esto se debe el que la

historia no pueda recoger esos datos y no lleguen á conocimiento de la posteridad. Por otra parte, dada la compleción más débil del sexo femenino, esas facultades no podrán jamás alcanzar en la madre el grado al cual se elevarán en el hijo cuando las condiciones sean favorables. Estas circunstancias deben ser tenidas en cuenta para atribuir proporcionalmente mayor mérito á las producciones intelectuales de las mujeres.

He aquí ahora, en apoyo de mi tesis, algunos ejemplos que vienen á mi memoria: José II era hijo de María Teresa. Cardan, en el tercer capítulo de *De vita propria*, dice: *Mater mea fuit memoria et ingenio pollens*. J. J. Rousseau dice en el primer libro de sus *Confesiones*: «La belleza de mi madre, su ingenio, sus talentos, —los tenía demasiado brillantes para su estado», etc., y cita en seguida un encantador *couplet* compuesto por ella. D'Alembert era hijo natural de Claudina de Tencin, mujer de ingenio superior, autora de varias novelas y otros escritos de esta clase, que tuvieron gran éxito en su tiempo y que todavía pueden leerse con gusto, según parece. El pasaje siguiente del *Viaje á Montbar*, por Herault de Sechelles, que Flourens reproduce en su *Historia de los trabajos de Buffon*, nos muestra que la madre de éste era una mujer distinguida: «Buffon profesaba el principio de que, en general, los hijos debían á sus madres las cualidades intelectuales y morales; cuando desarrollaba esta tesis en la conversación, la aplicaba inmediatamente á sí mismo, haciendo un elogio pomposo de su madre, que, en efecto, tenía buen entendimiento, extensos conocimientos y una cabeza bien organizada.» Buffon contaba también, según el anterior pasaje, las facultades morales, pero esto es un error, ya sea cometido por el

autor del relato, ó ya porque la madre de Buffon tuviera casualmente el mismo carácter que éste y que su padre.

Tenemos ejemplos innumerables de madres é hijos con caracteres opuestos, lo cual ha permitido á los dos poetas dramáticos más grandes presentarnos, en *Orestes* y *Hamlet*, una madre y un hijo en situaciones de hostilidad, en las cuales el hijo aparece como el representante moral y el vengador del padre. La situación opuesta, es decir, aquella en que el hijo fuese el representante moral y el vengador de la madre contra su propio padre, sería á la vez repugnante y ridícula. Depende esto de que entre el padre y el hijo existe la identidad real de su ser, que es la voluntad, mientras que entre la madre y el hijo no hay más identidad que la de la inteligencia, y ésta todavía condicionalmente. Entre madre é hijo puede existir el mayor contraste moral; entre padre é hijo no puede haber más que contraste intelectual. Hume dice en su autobiografía: «Mi madre era mujer de mérito singular.» He aquí lo que nos dice sobre la madre de Kant, su más reciente biografía, escrita por J. W. Schubert: «Según manifestación del hijo, era mujer de gran inteligencia natural. Para su tiempo, y dadas las dificultades que ofrecía la educación de las jóvenes, tenía sólidos conocimientos que cuidó después de cultivar con su propio esfuerzo. En sus paseos llamaba la atención de su hijo sobre toda clase de fenómenos de la naturaleza y trataba de explicárselos por el poder de Dios.» Todo el mundo sabe que la madre de Goethe era una mujer superior, inteligente é ingeniosa; ¡cuánto no se ha escrito sobre ella, mientras que nunca se ha hecho mención del padre!; el mismo Goethe le pinta como un hombre de facultades medianas. La madre de Schiller era muy afi-

cionada á la poesía y hacia versos, de los cuales hallamos un fragmento en la biografía escrita por Schwab.

Bürger, verdadero genio poético á quien quizá corresponde el primer puesto después de Goethe entre los poetas alemanes, pues junto á sus baladas las de Schiller resultan frías y afectadas, ha dejado noticias muy importantes para nosotros sobre sus padres, noticias que su médico y amigo Althof reproduce en estos términos en la biografía publicada en 1898: «El padre de Bürger no carecía de instrucción, dados los estudios que se hacían en aquel tiempo, y era un hombre bueno y honrado, pero que prefería á todo su inacción y su pipa, por lo cual necesitaba hacer un esfuerzo, tomar carrera, como decía mi amigo, para dar lección un cuarto de hora á su hijo. Su esposa era de inteligencia extraordinaria, pero tan poco instruída, que apenas sabía escribir con caracteres legibles. Bürger estaba convencido de que, si hubiese tenido su madre una instrucción suficiente, habría llegado á ser la mujer más notable de su tiempo, aunque más de una vez tuvo que desaprobear enérgicamente ciertos rasgos de su carácter moral. Con todo, creía haber heredado de ella algunas de sus disposiciones intelectuales y parecerse á su padre en el carácter.» La madre de Walter Scott era poetisa, y mantenía relaciones de amistad con los ingenios reputados de su tiempo, como se ve en el artículo necrológico sobre Walter Scott, publicado por *The Globe* del 24 de Setiembre de 1832. Algunas de sus poesías fueron impresas en 1789. He hallado estas noticias en un artículo titulado *Mutterwitz* en las *Blätter für litterarische Unterhaltung* editado por Brockhaus; el artículo enumera una multitud de hombres célebres, cuyas madres fueron mujeres de talento; me limito á tomar de

este trabajo las dos citas siguientes: La madre de Bacon era muy versada en la filología y había compuesto y traducido diversas obras, en las cuales dió pruebas de erudición, de sagacidad y de gusto. La madre de Boerhave se distinguía por sus conocimientos en medicina. Por otra parte, Haller nos ha conservado un ejemplo concluyente de la herencia de la debilidad intelectual de las madres; he aquí en efecto, lo que refiere: «*E duabus patriciis sororibus ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximæ, noximus in nobilissimas gentes nunc a saeculo retro ejus morbi manasse semina, ut etiam in quarta generatione, quinta-ve, omnium posteriorum, aliqui fatui supersint.* (*Elementa physiol.*, l. XXIX, § 8.)» Según Esquirol, la locura se transmite con más frecuencia por la madre que por el padre. Por mi parte, aun en los casos en que haya sido heredada de éste, la atribuyo más bien á las disposiciones morales que en él la provocaron.

Parece resultar, de lo que venimos exponiendo, que los hijos de una misma madre tendrían la misma inteligencia, y que si uno tiene gran talento, deberían tenerlo también los otros. Esto ha ocurrido á veces, como los vemos en Carraccios, José y Miguel Haydn, Bernardoy Andrés Romberg, Jorge y Federico Cuvier. Añadiría los hermanos Schlegel, si Federico el menor, por el odioso oscurantismo que profesó en el último período de su vida, de acuerdo con Adam Müller, no le hiciese indigno de ser citado junto al excelente Augusto Guillermo su hermano mayor, tan irreprochable y al mismo tiempo de talento tan eminente. Tengo al oscurantismo por un pecado, si no contra el Espíritu santo, contra el espíritu humano. Es un crimen irremisible y hay que echárselo siempre en cara á su autor, sin transigir jamás, y despreciándole por

ello hasta la muerte. Ocurre también, que la conclusión á que he aludido no se comprueba en otros casos; el hermano de Kant, por ejemplo, era un espíritu completamente vulgar. Para explicarse esto hay que recordar lo que dije en el cap. XXXI, sobre las condiciones fisiológicas del genio. No sólo es indispensable un cerebro extraordinariamente desarrollado y de organización perfecta (este es el contingente materno), sino también una circulación muy enérgica que venga á animarlo, es decir, subjetivamente una voluntad apasionada, un temperamento vivo, lo cual pertenece á la herencia paterna. Mas en el padre el temperamento no está en su apogeo más que en los años de pleno vigor y las madres envejecen todavía más deprisa. Por consiguiente, los hijos primogénitos, concebidos por padres en todo el vigor de la edad, suelen ser los de mejores dotes; el hermano de Kant tenía once años menos que éste. Aun entre dos hermanos eminentes, el mayor será generalmente el superior. Mas no sólo la edad, sino cualquier disminución pasajera de fuerzas, ó cualquier otra alteración en la salud de los padres en el momento de la concepción, pueden perjudicar al contingente aportado por cada uno de ellos y hacer ilusoria la probabilidad de dar el ser á un talento eminente, cuando esta probabilidad, ya de suyo es tan rara por el conjunto de condiciones que exige. Dicho sea de paso, la identidad de condiciones en el acto de la concepción, es lo que explica la casi identidad de los gemelos en su manera de ser.

Si se diese el caso de un hijo dotado de inteligencia superior, cuya madre no se hubiera distinguido en este respecto, habría que atribuirlo á que la madre, probablemente, tuvo un padre flemático que no pudo transmitirla un sistema sanguíneo bastante enérgico

para alimentar convenientemente un cerebro muy desarrollado, lo cual es indispensable como expliqué en el cap. XXXI. Con todo, la madre transmitiría al hijo un sistema nervioso y cerebral perfecto, al cual pudo añadir el resto de las condiciones somáticas necesarias para formar una verdadera potencia intelectual, un padre dotado de temperamento vivo y apasionado y de circulación enérgica. Quizá se encontró en este caso lord Byron, pues nunca hemos oído hablar de las cualidades intelectuales de su madre. La misma explicación sirve para el caso en que la madre inteligente de un genio fuese hija de una madre poco inteligente, el padre de esta última sería el que debió de tener temperamento flemático.

Lo que el carácter de la mayoría de los hombres presenta de discordante, de desigual, de incoherente, obedece acaso á que el individuo no tiene un origen simple, sino compuesto de la voluntad del padre y la inteligencia de la madre. Cuanto más heterogéneas y contradictorias hayan sido las índoles de los padres, más considerable será en el hijo el antagonismo interior. Unos sobresaldrán por el corazón, otros por la inteligencia, algunos por cierta armonía y cierta unidad en su ser, procedente de que el corazón y la cabeza se acoplan de un modo tan perfecto, que mutuamente se sostienen y se dan valor, lo cual hace suponer que sus padres estaban hechos el uno para el otro.

Cuanto al aspecto fisiológico de mi teoría, diré que Burdach, aunque admitía equivocadamente que las mismas cualidades morales pueden heredarse indistintamente del padre ó de la madre, añade, sin embargo: «En suma, la influencia masculina es mayor en la determinación de la irritabilidad y la femenina en

la de la sensibilidad (*Fisiología experimental*, vol. I, § 306.) » Linneo, en su *Systema naturae*, t. I, p. 8, dice así: *Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, sui que simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium; hoc ex genitura COR adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla; corculum hoc, cessans a frigore excitatur calido habitu, premitque bulla aerea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit GEMMA MEDULLARIS MATRIS a primordia viva, licet non sua ante proprium COR PATERNUM.*

Si ahora, convencidos de la verdad de mi teoría sobre la herencia del carácter paterno y de la inteligencia materna, la relacionamos con las consideraciones anteriormente expuestas sobre las diferencias inmensas que la naturaleza establece entre los hombres, tanto en lo moral como en la inteligencia, así como respecto á la inmutabilidad del carácter y de las facultades intelectuales, tendremos que reconocer que sería posible llegar á ennoblecer la especie humana, empleando no medios externos, sino internos, no tanto por la instrucción y la educación, como por la vía de la generación. Platon pensó en algo semejante á esto, cuando en el libro V de su *República*, expone su curioso plan para la multiplicación y perfeccionamiento de la raza de los guerreros. Si se pudiera castrar á todos los bribones, enclaustrar á todas las necias, proveer de un harem á todos los hombres de carácter elevado y proporcionar maridos que fueren hombres en toda la extensión de la palabra, á todas

las solteras inteligentes é ingeniosas, se vería bien pronto surgir una generación que eclipsaría los tiempos del siglo de Pericles.

Sin insistir demasiado sobre utopías de este género, habría que considerar si se libraría al mundo de generaciones enteras de malhechores, estatuyendo por medio de una ley la castración como la pena más rigurosa después de la de muerte, según se practicó, si no me engaño, en algunos pueblos de la antigüedad. El resultado sería tanto más seguro, cuanto que es probado que la mayor parte de los crímenes se cometen entre los veinte y los treinta años (1).

También habría que examinar si no sería más útil, pensando en las consecuencias, que el Estado dotase en ciertas ocasiones solemnes, no como hoy se hace á las jóvenes más virtuosas, sino á las más inteligentes é ingeniosas: primero, porque es muy difícil juzgar de la virtud; sólo Dios lee en los corazones, según se dice; luego porque las ocasiones de desplegar un noble carácter son raras y dependen del azar, y, por último, porque muchas solteras hallan en su fealdad el más firme baluarte de su virtud. Por el contrario, no es menester un largo examen para juzgar de la inteligencia y puede hacerse sin riesgo de error cuando

(1) Lichtenberger dice en su *Miscelánea* (v. II, p. 443): «Se ha propuesto en Inglaterra castrar á los ladrones. La medida no sería mala; la pena es muy dura y haría despreciables á los penados con ella, pero les deja la facultad de trabajar; si su tendencia al robo es hereditaria, impediría su transmisión. Además afemina, y como el instinto sexual es el que más frecuentemente impulsa al robo, eliminaría ese motivo. Se puede añadir todavía, aunque parezca malicioso, que las mujeres desplegarían mucho más celo para impedir que sus maridos robasen, que en el actual de cosas, pues correrían el riesgo de tener que pasarse sin ellos en lo sucesivo.»

los jueces la tienen. Otra aplicación práctica de mi teoría es la siguiente: en muchos países, entre otros la Alemania meridional, las mujeres tienen la mala costumbre de llevar sobre la cabeza fardos, á veces de considerable peso. Esto debe influir desfavorablemente sobre el cerebro, que debe deteriorarse gradualmente en las mujeres del pueblo, y como de ellas recibe el sexo masculino la inteligencia, el pueblo entero se embrutece cada día más, aunque muchos no lo necesitan. Desterrando aquella costumbre, se aumentaría el capital intelectual en la masa del pueblo, lo cual sería el más precioso incremento de la riqueza nacional.

Dejando á otros estas aplicaciones prácticas, volvamos á nuestro punto de vista especial, que es el de la moral metafísica. Enlazando el contenido del presente capítulo con el del cap. XLI, llegamos á un resultado que, con ser trascendente, descansa sobre base empírica. En todos los descendientes de una raza existe el mismo carácter, ó sea la misma voluntad determinada, desde el antepasado fundador hasta su representante actual. Pero cada individuo ha tenido una inteligencia distinta; es decir, otro grado de inteligencia, otro modo de comprensión. Esto hace que la vida se manifieste á cada uno bajo aspecto diferente; cada cual tiene nuevos atisbos y saca de ellos nuevas enseñanzas. Como la inteligencia perece con el individuo, la voluntad no podría completar el conocimiento en una de las existencias con el adquirido en otra. Pero cada nueva comprensión de la vida, tal como sólo puede operarla una renovación de la personalidad, da á su querer otra dirección, le modifica, en suma, y, cosa esencial, sobre todo, le ofrece una nueva ocasión de afirmar ó de negar la vida.

La ley de la naturaleza, que exige dos sexos para la propagación, de donde resultan las alianzas siempre variadas de una volición con una inteligencia, pone de esta manera las bases de una vía de salvación. La vida presenta así á la voluntad (cuya imagen y espejo es) caras sin cesar nuevas; gira sobre sí misma, por decirlo así, delante de aquélla y le da ocasión de experimentar concepciones cada vez diferentes, á fin de que cada vez pueda, sobre esa base, determinarse por la afirmativa ó por la negativa, cuya vía le queda abierta siempre, con la sola reserva de que, una vez decidida por la negación, el fenómeno cesa para ella con la muerte. Resulta de lo anterior que la perpetua renovación y el cambio completo de inteligencia, es lo que mantiene abierta la vía de salvación para una misma voluntad, descubriéndola cada vez un nuevo aspecto del mundo; pero sabemos también que la inteligencia viene de la madre, por consiguiente, en el fondo de este orden de cosas es donde está oculta la razón, por la cual todos los pueblos (con pocas excepciones, y estas mismas muy inciertas) repugnan y prohíben el matrimonio entre hermana y hermano; no existe tampoco amor sexual entre ellos, salvo algunos casos excesivamente raros, que hay que atribuir á una perversidad contra naturaleza, á menos que no procedan de una ilegitimidad de filiación. En efecto; de una unión entre hermano y hermana tendría que nacer la misma voluntad con la misma inteligencia, tales como estaban asociados ya en los padres; sería, pues, la repetición de un fenómeno existente, sin esperanza de verle modificarse.

Cuando, considerando las cosas de cerca y al por menor, advertimos la increíble, pero evidente diferencia de los caracteres; cuando vemos unos tan buenos y

tan humanos, otros tan malos y crueles, unos justos, honrados, sinceros; otros incorregibles, bribones, llenos de falsía, de hipocresía, de astucia, de perfidia, se abre ante nosotros un abismo de contemplación, pues en vano meditamos sobre el origen de semejantes diferencias. Los brahmanistas y los budhistas resuelven el problema diciendo: «Es la consecuencia de las acciones en una vida anterior.» Esta solución es la más antigua, es también la más comprensible y nos viene de los más sabios entre los hombres; pero no hace más que alejar la dificultad. Sin embargo, difícilmente se encontrará solución más satisfactoria.

Desde el punto de vista del conjunto de mi doctrina, me resta decir que en este lugar en que estudiamos la *cosa en sí*, el principio de razón está demás y con él desaparece al mismo tiempo toda investigación del ¿por qué? y el ¿cómo? La libertad absoluta consiste justamente en que una cosa no esté sometida al principio de razón, puesto que es este el principio de la necesidad; dicha libertad no pertenece más que á la *cosa en sí*, y esta es la voluntad. En su fenómeno, ó sea en el *operari*, la voluntad está sometida á la necesidad; pero en el *esse*, donde se determina como *cosa en sí*, es libre. Así, en cuanto llegamos á este punto, como ocurre ahora, nada podemos explicar por razones y por conclusiones y no nos queda más que decir: aquí se manifiesta el verdadero libre albedrío, esa libertad que pertenece á la voluntad, únicamente en cuanto cosa en sí, pero en cuanto cosa en sí no tiene razón; es decir, no admite *por qué*. A esto se debe el que aquí toda comprensión cesa para nosotros, pues toda nuestra comprensión se funda únicamente en el principio de razón, puesto que consiste en el empleo de ese principio.

CAPÍTULO XLIV

METAFÍSICA DEL AMOR

Sabios, profundos y elevados eruditos;
 Vosotros que sabéis y comprendéis
 Cómo, dónde y cuándo se une todo,
 Porque todo se ama y se acaricia.
 ¡Oh grandes sabios, decidme, pues,
 Aclaradme lo que experimento,
 Explicadme dónde, cuándo, cómo
 y por qué me acontece esto!

BURGER.

Este capítulo es el último de los cuatro que, por sus relaciones múltiples y recíprocas, forman una especie de grupo de segundo orden dentro del presente libro; el lector lo habrá advertido seguramente á poca atención que haya prestado, y yo he creído inútil interrumpir el hilo de mi exposición á cada instante, para referirme al contenido de los capítulos anteriores ó remitir á él al lector.

En todos los tiempos vemos á los poetas ocupados principalmente en pintar el amor. El amor es también el tema principal de las obras dramáticas, tragedias ó comedias, dramas románticos ó clásicos, lo mismo si la acción se desarrolla en las Indias que si acontece en Europa. Lo propio ocurre con casi toda la poesía lírica y épica, sin hablar de las montañas de novelas que desde hace un siglo vienen apareciendo todos los

tan humanos, otros tan malos y crueles, unos justos, honrados, sinceros; otros incorregibles, bribones, llenos de falsía, de hipocresía, de astucia, de perfidia, se abre ante nosotros un abismo de contemplación, pues en vano meditamos sobre el origen de semejantes diferencias. Los brahmanistas y los budhistas resuelven el problema diciendo: «Es la consecuencia de las acciones en una vida anterior.» Esta solución es la más antigua, es también la más comprensible y nos viene de los más sabios entre los hombres; pero no hace más que alejar la dificultad. Sin embargo, difícilmente se encontrará solución más satisfactoria.

Desde el punto de vista del conjunto de mi doctrina, me resta decir que en este lugar en que estudiamos la *cosa en sí*, el principio de razón está demás y con él desaparece al mismo tiempo toda investigación del ¿por qué? y el ¿cómo? La libertad absoluta consiste justamente en que una cosa no esté sometida al principio de razón, puesto que es este el principio de la necesidad; dicha libertad no pertenece más que á la *cosa en sí*, y esta es la voluntad. En su fenómeno, ó sea en el *operari*, la voluntad está sometida á la necesidad; pero en el *esse*, donde se determina como *cosa en sí*, es libre. Así, en cuanto llegamos á este punto, como ocurre ahora, nada podemos explicar por razones y por conclusiones y no nos queda más que decir: aquí se manifiesta el verdadero libre albedrío, esa libertad que pertenece á la voluntad, únicamente en cuanto cosa en sí, pero en cuanto cosa en sí no tiene razón; es decir, no admite *por qué*. A esto se debe el que aquí toda comprensión cesa para nosotros, pues toda nuestra comprensión se funda únicamente en el principio de razón, puesto que consiste en el empleo de ese principio.

CAPÍTULO XLIV

METAFÍSICA DEL AMOR

Sabios, profundos y elevados eruditos;
 Vosotros que sabéis y comprendéis
 Cómo, dónde y cuándo se une todo,
 Porque todo se ama y se acaricia.
 ¡Oh grandes sabios, decidme, pues,
 Aclaradme lo que experimento,
 Explicadme dónde, cuándo, cómo
 y por qué me acontece esto!

BURGER.

Este capítulo es el último de los cuatro que, por sus relaciones múltiples y recíprocas, forman una especie de grupo de segundo orden dentro del presente libro; el lector lo habrá advertido seguramente á poca atención que haya prestado, y yo he creído inútil interrumpir el hilo de mi exposición á cada instante, para referirme al contenido de los capítulos anteriores ó remitir á él al lector.

En todos los tiempos vemos á los poetas ocupados principalmente en pintar el amor. El amor es también el tema principal de las obras dramáticas, tragedias ó comedias, dramas románticos ó clásicos, lo mismo si la acción se desarrolla en las Indias que si acontece en Europa. Lo propio ocurre con casi toda la poesía lírica y épica, sin hablar de las montañas de novelas que desde hace un siglo vienen apareciendo todos los

años en los países civilizados de Europa, con la misma regularidad que los frutos naturales de la tierra. En lo esencial, todas estas obras no son más que cuadros que nos presentan, con mayor ó menor relieve, la pasión del amor bajo todos sus aspectos.

Entre estas pinturas, las más perfectas han adquirido reputación inmortal; tales son *Romeo y Julieta*, *La Nueva Eloisa*, *Werther*. La Rochefoucault, que dice que con el amor sucede lo que con las apariciones de los espíritus: que todo el mundo habla de ellas y nadie las ha visto; y Lichtenberger, que en su artículo *Sobre el poder del amor*, pone en duda la realidad de esta pasión y niega que tenga fundamento en la naturaleza, están ambos en un profundo error.

Un sentimiento extraño á la naturaleza humana ó en contradicción con ella, un cuento de hadas inventado por capricho, no hubiera podido formar en todos los tiempos un tema inagotable para el genio poético ni ser aceptado por la humanidad entera con interés invariable, pues sin la verdad no hay belleza artística.

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.

En la vida real se puede comprobar efectivamente, aunque la ocasión no se nos ofrezca todos los días, que lo que de ordinario es una inclinación muy viva, pero á la cual podemos resistir, adquiere en determinadas circunstancias las proporciones de una pasión más violenta que todas las demás. Prescindiendo de todo género de consideraciones, esta pasión derriba todos los obstáculos con un ímpetu y una perseverancia inauditas; impulsa al hombre á arrostrar todos los peligros por satisfacerla y hasta á suicidarse, lleno de desesperación, cuando sus esfuerzos son infructuosos.

Los Werther y los Jacobo Ortis no existen sólo en las novelas; cada año vemos surgir media docena por lo menos; *sed ignotis perierunt mortibus illi*, pues sus dolores no tuvieron otro cronista que el funcionario encargado de inscribir su defunción ó el noticiero de algún periódico. Cuantos leen las noticias judiciales de los periódicos de Francia é Inglaterra, pueden dar testimonio de la verdad de lo que sostengo. Y todavía es mayor el número de los individuos á quienes esta pasión conduce á los hospitales de dementes ó manicomios. A cada paso se ve también que una pareja de amantes, cuyos proyectos han venido á ser desbaratados por circunstancias exteriores, busca la muerte en un doble suicidio; pero en este caso no me explico cómo dos seres que se aman, que lo saben y que esperan hallar la felicidad suprema en el goce de su amor, no prefieren prescindir de los prejuicios sociales y soportar los inconvenientes de su situación, en vez de renunciar, dándose la muerte, á una dicha que no imaginan pueda haberla mayor. Cuanto á los grados inferiores, cuanto á los ataques pasajeros de esta pasión, todos los observamos diariamente, y mientras somos jóvenes, no sólo los tenemos delante de los ojos, sino en el corazón.

Los hechos que acabo de recordar no deberían dejar duda sobre la realidad y la gravedad de la materia. Lejos de considerar extraño que un filósofo piense en tratar este tema favorito de los poetas, habría que asombrarse de que un sentimiento que desempeña papel tan constante y de tanta importancia en la vida humana, haya parecido hasta ahora indigno de ser estudiado desde el punto de vista filosófico, hasta el punto de que todavía es en la actualidad un terreno virgen, por decirlo así. De todos los filósofos, Platón

ha sido el que más ha hablado de este asunto, principalmente en el *Banquete* y en *Fedro*, pero lo que dice se mantiene en la esfera de los mitos, de las fábulas y de los discretos, y en gran parte, sólo se refiere al amor socrático. Lo poco que Rousseau escribió acerca de este asunto en su *Discurso sobre la desigualdad*, es falso é insuficiente. Las explicaciones de Kant en la tercera parte de su tratado *Sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime* son superficiales, hecha sin conocimiento de causa, y, por lo mismo, inexactas en parte. Las ideas emitidas por Platner en su *Antropología*, son completamente insignificantes é insípidas. En cambio la definición de Spinoza merece ser citada, pues resulta chistosa por su extremada candidez: *Amor, dice, est titillatio, concomitante idea causa aeternae*. Se ve, pues, que no tengo predecesores á quien refutar ni de quien valerme. La cuestión se me ha presentado objetivamente y ha venido á ocupar su puesto en la serie de mis consideraciones acerca del mundo. Sé muy bien que no puedo esperar la aprobación de las personas á quienes domina esta pasión, las cuales, naturalmente, tienden á expresar la exuberancia de sus sentimientos por medio de las imágenes más sublimes y etéreas; mis observaciones les parecerán demasiado físicas y demasiado groseras, por metafísicas y trascendentes que sean en realidad. Sin embargo, confesarán las personas á quienes me refiero, que si la mujer que les inspira al presente madrigales y sonetos, hubiera venido al mundo diez y ocho años antes, la mirarían con la mayor indiferencia.

El amor, por etéreas que sean sus apariencias, tiene su raíz en el instinto sexual, y en realidad no es más que ese instinto determinado, especializado, individualizado en la acepción más estricta de la pa-

labra. Si consideramos, sin olvidar este punto de partida, el papel importante que desempeña el amor, en todos sus grados y con todos sus matices, no sólo en el teatro y en la novela, sino en el mundo real, donde al par que el apego á la vida constituye el más enérgico y activo de los resortes, donde acapara la mitad de las fuerzas y de los pensamientos de la parte más joven de la humanidad, donde es el fin último de casi todas las aspiraciones del hombre; cuando le vemos ejercer influencia maléfica en los negocios más graves, interrumpir las más serias ocupaciones, desordenar momentáneamente las cabezas más seguras y turbar, sin escrúpulo, las deliberaciones del hombre de Estado ó las meditaciones del sabio, consiguiendo introducir sus cartitas melosas y sus mechoncitos de pelo hasta en la cartera de un ministro, ó entre las hojas de un manuscrito filosófico; cuando observamos cómo es causa de las complicaciones más enmarañadas, de las más envenenadas enemistades; cómo disuelve las relaciones más preciosas, los más sólidos lazos y arrebatada á sus víctimas la vida ó la salud, la riqueza, la categoría y la dicha, haciendo del hombre honrado un miserable y un traidor del que siempre fué leal; cuando le vemos, en suma, conducirse como un demonio enemigo dedicado á trastornar, embrollar y destruir todas las cosas, no podemos menos de preguntar: ¿A qué obedece todo este ruido? ¿A qué ese encarnizamiento y ese furor? ¿A qué tantas alarmas y miserias? Pues todo se reduce sencillamente á que cada Juan encuentre su Juana. Y, ¿cómo semejante fruslería desempeña papel tan preponderante é introduce continuamente la discordia y el desorden en el curso pacífico de la vida humana? El espíritu de la verdad va dictando poco á poco la respuesta al ob-

servador atento y le deja entender que no se trata de una bagatela, sino que, esfuerzos tan serios y ardorosos, guardan proporción con la importancia del resultado.

El fin de toda intriga amorosa, ya la veamos representarse con coturno ó con zueco, es el más grave de los fines de la vida humana y merece la importancia que dan á este negocio todos los hombres. Lo que en él se decide es nada menos que *la formación de la generación futura*. El comercio amoroso, en apariencia tan frívolo, está llamado á determinar el ser y la esencia de los personajes del drama, que habrán de reemplazarnos en la escena, cuando de ella nos ausentemos. La *existencia* de esos seres futuros exige como condición indispensable el instinto sexual, en su generalidad, y su *essentia*, su índole ó naturaleza, está á su vez condicionada por el amor, por la selección individual entre los seres mediante los cuales puede aquel instinto satisfacerse; este es el proceso por virtud del cual se determina irrevocablemente esa esencia. En eso consiste la clave del problema. Para comprenderla mejor, apliquémosla á los diferentes casos, estudiando los varios grados del amor desde la inclinación más pasajera á la pasión más violenta, y así veremos que la diferencia resulta del grado de individualización que en esta elección se ha puesto.

El conjunto de las relaciones amorosas de una generación entera, representa para la humanidad cosa tan seria como la *«meditatio compositionis generationis futurae, et qua interum pendent innumerae generationes»*. La suprema importancia de este fin, que no se contrae, como los demás, á la dicha ó la infelicidad individuales, sino que atañe á la existencia y la índole de la generación futura, es la que sirve de base al

aspecto patético y sublime del amor, formando el elemento trascendente de sus encantos y sus dolores. La voluntad individual, elevada á una potencia superior, se trueca en voluntad de la especie. Si los poetas de todos los siglos nos han pintado en innumerables cuadros la imagen de esta pasión, es porque no hay tema más interesante que éste, porque refiriéndose directamente á la suerte de la especie, guarda con lo meramente individual la misma relación que un sólido con una superficie. Por eso es tan difícil dar interés á un drama si no hay en él una intriga de amor; por eso no se gasta el asunto, aunque se use de él cotidianamente.

El instinto sexual, tal como se manifiesta en la conciencia individual y sin tendencia particular hacia un individuo del otro sexo es en sí, fuera del mundo del fenómeno, mera voluntad de vivir. Pero este mismo instinto, cuando aparece en la conciencia dirigido hacia un individuo especial, es entonces voluntad de vivir en un ser particularmente determinado. En tal caso el instinto sexual, que es una necesidad subjetiva, sabe ponerse la careta de la admiración objetiva para engañar á la conciencia, pues la naturaleza se aprovecha de esta estratagema para conseguir sus fines. Pero aunque esta adoración tome apariencias ideales y se revista de la forma de una tendencia objetiva, el amor no procura otra cosa que la procreación de un ser determinado, como lo prueba el que lo esencial para el amante no es el ser correspondido, sino la posesión, el deleite físico. La seguridad de ser correspondido no basta para consolar de la imposibilidad de poseer á la persona amada, y más de un amante apeló al suicidio al verse en esta situación. En cambio, los enamorados, cuando no pueden conseguir ser corres-

pondidos, se contentan con la posesión, con el goce material, como lo prueban los matrimonios á la fuerza, los favores amorosos comprados al precio de grandes sacrificios de dinero ú de otro género, sin tener en cuenta la repugnancia que muestra la mujer amada, y, por último, los casos de violación. Procrear un hijo determinado es el fin que se persigue en toda novela de amor, aunque los actores lo ignoren: los medios son cosa secundaria. El realismo brutal de mis opiniones indignará á las almas tiernas y elevadas y en particular á los enamorados, pero la razón está de mi parte. Sus sentimientos etéreos é inateriales son burbujas de jabón junto á la importancia y sublimidad de la misión que consiste en determinar las individualidades que han de componer la futura generación. No hay otra en el mundo más elevada ni más vasta. Es la única que puede explicar la grandeza del amor apasionado, lo muy en serio que le tomamos y la importancia que se da á las mil puerilidades de que se compone y que le dan origen. Si tras estas bagatelas no sé ocultase aquel fin ¿cómo explicarse los innumerables rodeos que tenemos que dar, los esfuerzos y los tormentos infinitos á que nos sometemos para conseguir, al cabo, á la mujer amada? La generación futura, con entera determinación de todos sus individuos es quien está empujando para entrar en la vida, en todas esas agitaciones y maniobras. Esa misma generación es el principio activo de la selección circunspecta, decidida y tenaz que llamamos amor, mediante la cual persigue el individuo la satisfacción del instinto sexual. En la creciente inclinación de dos amantes late, por decirlo así, la voluntad de vivir del nuevo individuo que quieren y pueden engendrar; en la llama de las ardientes miradas llenas de deseos que entre aque-

llos se cruzan, se está encendiendo la nueva existencia de ese ser que se anuncia ya como una individualidad armónicamente organizada. Los dos amantes desean unirse, fundirse en un solo ser que continúe su existencia, y esta aspiración se realiza en el hijo que de ellos ha de nacer y en el cual las cualidades transmisibles de ambos se perpetuarán, combinadas y confundidas en una sola criatura. Por el contrario, la mutua repulsión, perseverante y acertuada entre un hombre y una mujer, indica que el fruto de su unión sería un ser mal organizado, desacorde consigo mismo y desdichado. Esto explica la profunda significación de lo que expresa Calderón al representarnos á la terrible Semiramis, á la que llama la hija del aire, como fruto de una violación seguida de la muerte del esposo.

Lo que atrae mutuamente y de un modo tan fuerte y exclusivo á dos individuos de diferente sexo, es la voluntad de vivir de la especie que se objetiva por anticipado en un ser que ha de corresponder á sus miras: éste ser es el hijo que puede engendar aquella pareja de amantes. El hijo recibirá del padre la voluntad ó el carácter, de la madre la inteligencia, de ambos la organización corporal. En el rostro se parecerá más por lo general al padre y en la estatura á la madre, por virtud de la ley que rige la hibridez en la descendencia de los animales y según la cual la talla del feto se regula por las dimensiones del útero.

La pasión individual de dos amantes es tan inexplicable como la individualidad de cada ser humano; el fenómeno es el mismo; lo que encierra implícitamente en el primer caso es lo que muestra de un modo explícito en el segundo. En realidad, el principio del nacimiento de un nuevo individuo, el verdadero *punctum saliens* de su existencia, está en aquel instante en que

comenzaron á amarse sus padres, *to fancy each other*, como se dice, muy exactamente, en la lengua inglesa. De las miradas lánguidas que se cruzan entre los amantes surge el germen primero del nuevo ser, que, como todos los gérmenes, queda muchas veces ahogado antes de desarrollarse. Este nuevo individuo es, en cierto sentido, una nueva idea platónica. De igual modo que todas las ideas aspiran con vehemencia á manifestarse y se apoderan ávidamente de la materia que la ley de causalidad reparte entre ellas para dicho efecto, esta idea particular de un individuo humano procura con igual vehemencia y avidez penetrar en la realidad exterior. De ahí dimana la mutua pasión de los futuros padres de este individuo.

Los grados del amor son inmutables, pero los extremos fueron designados con los nombres de *Afrodita pandemos* y *Afrodita urania*; la esencia es siempre la misma. Respecto al grado, será tanto más violenta la pasión cuanto más individualizada esté, es decir, cuanto más apta sea la persona amada, por su organización y condiciones, para satisfacer el deseo del amante y sus propias necesidades instintivas determinadas por su propia individualidad. Lo que sigue indicará más claramente lo que quiero decir. Las cualidades preferidas en primer término son la salud, la fuerza, la belleza, en una palabra la juventud, en razón á que la voluntad quiere realizar ante todo el carácter específico de la raza humana, la base primera de toda individualidad. El amor vulgar, que vemos á cada paso, *Afrodita pandemos*, apenas busca otra cosa. A estas exigencias se unen luego otras, que examinaremos después más detalladamente y con cuya satisfacción crece el amor, llegando á su apogeo cuando la mutua armonía de dos personalidades es tal, que la vo-

luntad ó carácter del padre, combinado con la inteligencia de la madre, pueden dar origen al individuo que reclama la voluntad de la especie entera, en relación exacta con esta combinación, y, por tanto, con un ardor capaz de llenar la medida de los corazones de los mortales, y que es incomprendible para la inteligencia individual. En esto consiste el espíritu de las grandes pasiones. Cuanto más perfecta sea esta armonía entre dos seres, bajo todos los aspectos, mayor será su pasión mutua. Como no existen dos individuos idénticos, no habrá más que un hombre que, en relación al hijo futuro, se armonice enteramente con tal mujer determinada, y la pasión amorosa en su grado supremo es tan rara como la eventualidad de que aquellos dos seres se encuentren. Pero como la posibilidad de un gran amor existe en el fondo de toda criatura humana, las pinturas que de él nos traza la poesía son comprensibles para todos.

La procreación y las cualidades del hijo son la sustancia y el fin real del amor, por lo cual puede ocurrir que entre dos jóvenes de sexo diferente y de buena educación no exista más que la amistad basada en la conformidad de sentimientos, de carácter y de inclinaciones espirituales, sin intención alguna amorosa y hasta repugnándoles la idea de todo comercio carnal entre ambos. La razón es que el hijo que podrían engendrar carecería de armonía en sus cualidades físicas é intelectuales, esto es, que no correspondería su ser y su conformación á las miras de la voluntad de vivir de la especie. Cuando el hijo posible corresponda á estas miras, nacerá el amor á pesar de la diferencia de sentimientos, de carácter y de inclinaciones espirituales, pues el amor es ciego para todo esto, mas un matrimonio en tales condiciones será desgraciado.

Profundicemos más. El egoísmo es una propiedad tan hondamente arraigada en el individuo, que los fine segoístas son los únicos con los cuales puede contarse seguramente para estimular la actividad de la criatura individual. La especie tiene, en verdad, derechos anteriores más precisos y poderosos sobre el individuo que la pasajera individualidad, pero cuando el individuo tiene que realizar esfuerzos ó sacrificios en aras de la existencia y la constitución de la especie, la inteligencia no puede apreciar lo bastante la importancia de estos esfuerzos y sacrificios, pues está organizada para servir al individuo, en favor del cual influye por consiguiente. En tal caso, la naturaleza, para realizar sus fines, no tiene otro medio que el de infundir al individuo una *ilusión* que le haga considerar como su propio interés el de la especie, de modo que ponga al servicio de ésta la actividad que cree emplear en la consecución de su propio bien. Durante todo el desarrollo de este proceso, flota delante de los ojos del individuo, é influye sobre él como motivo real, una quimera que se desvanece bien pronto. Esta ilusión es el instinto, el cual en la mayoría de los casos puede ser considerado como el sentido de la especie, cuya misión es presentar á la voluntad objetos que á la especie convienen. Pero como la voluntad está individualizada en el hombre ó en el animal, hay que embaucarla para que perciba por los sentidos del individuo lo que les transmite el sentido de la especie; en otros términos, la voluntad cree perseguir un fin individual cuando en realidad persigue un fin genérico, en la más estricta acepción de la palabra. En los animales podemos observar mejor las manifestaciones exteriores del instinto, porque en ellos el papel de éste es más importante, pero la marcha interior del

instinto sólo podemos estudiarla en nosotros mismos como todos los demás fenómenos internos.

Se cree que el hombre sólo conserva débiles instintos, quitando el del recién nacido que busca el pecho de su madre, pero en realidad tenemos un instinto resuelto, claro y sin complicación alguna: el que nos dirige en la elección, tan seria, perseverante y escrupulosa, que hace el individuo para satisfacer las necesidades del sexo. En sí, como goce físico reclamado por una imperiosa necesidad del hombre, esta satisfacción nada tiene que ver con la belleza ó fealdad de la persona en quien la logramos. La constante preocupación de las cualidades físicas y la cuidadosa elección de las mismas no puede ser mera cuestión de gusto, como cree el individuo, sino que dependen del verdadero fin, del hijo que ha de engendrarse y en el cual se trata de conservar el tipo de la especie lo más puro posible. Mil accidentes físicos, mil tribulaciones morales hacen degenerar la forma humana bajo todos aspectos, pero su verdadero tipo se restaura sin cesar en todas partes, gracias al sentido de la belleza que preside constantemente al instinto sexual y sin el cual sentido no sería éste más que una de las más viles necesidades naturales. Por consiguiente, todo individuo elige con preferencia y desea ardientemente á los individuos más bellos del otro sexo, es decir, aquellos que ostentan el sello más pronunciado del carácter de la especie. Después busca con preferencia las perfecciones que le faltan y aun verá bellezas en las imperfecciones opuestas á las suyas; los hombres bajitos, por ejemplo, gustan de las buenas mozas, los rubios de las morenas, etc. El encanto que se apodera de un hombre al ver la mujer cuya belleza responde á su ideal y que le alucina haciéndole creer que en los brazos de

ella puede conseguir la felicidad suprema, no es otra cosa que el sentido de la especie, que reconociendo en aquella beldad el sello, claramente dibujado, de la raza, aspira á perpetuarlo. La conservación del tipo de la especie descansa en el atractivo infalible de la belleza, y de ahí viene el gran poder de ese atractivo. Más adelante veremos cómo se determina su acción. Lo que guía al individuo en este negocio es positivamente un instinto que trabaja en interés de la especie, mientras el hombre se figura perseguir la satisfacción del supremo goce individual.

Evidentemente, el cuidado con que el insecto escoge exclusivamente una flor, un fruto, una clase de estiércol, un trozo de carne ó hasta la larva de otro insecto como hace el *ichneumon*, para depositar sus huevos, sin retroceder ante ningún trabajo ni peligro, es muy semejante á aquel otro cuidado con que el hombre elige una mujer determinada, cuya naturaleza le sea individualmente simpática, y al ardor con que la desea. Muchas veces la vehemencia con que persigue su fin le hace despreciar toda prudencia, sacrificar la felicidad de toda la vida contrayendo un matrimonio insensato, ó manteniendo relaciones que han de costarle la pérdida de su caudal, de su honor y hasta de su vida; y cometer crímenes como el adulterio y la violación, todo obedeciendo al imperio soberano y universal de la voluntad de la naturaleza y á fin de servir lo mejor posible á los intereses de la especie, aunque sea á costa de los del individuo. En apariencia todo instinto obra en virtud de una intención final, pero en realidad es ajeno á ella por completo. La naturaleza crea el instinto allí donde el individuo llamado á obrar, no sería capaz de comprender el fin de la acción ó no querría trabajar en pro de ese fin; por re-

glá general sólo los animales se guían por el instinto, y entre ellos principalmente los que ocupan los más bajos lugares de la escala, por ser los menos inteligentes. Pero en el caso, que es casi único, de que venimos hablando, el hombre participa igualmente del instinto, no porque no sea capaz de comprender el fin que se persigue, sino porque no lo perseguiría, á no ser así, con todo el celo necesario, es decir, á costa de su propio bien. En este caso, como acontece con todo instinto en general, la verdad se disfraza con una ilusión para obrar eficazmente sobre la voluntad. Una ilusión es, en efecto, el espejismo de la voluptuosidad que hace creer al hombre que la mujer cuya belleza le seduce podrá proporcionarle un deleite mayor que otra alguna, ó que impulsándole hacia una determinada mujer exclusivamente le inspira la convicción de que gozarla sería para él la mayor felicidad posible en la tierra.

Se imagina el hombre, por consiguiente, que sus esfuerzos y sacrificios van enderezados á proporcionarle la satisfacción de su goce individual, cuando sirven para conservar en su pureza normal el tipo de la especie ó para dar vida á un individuo especial que sólo puede ser engendrado por determinados padres. Vemos en esto claramente el carácter del instinto, es decir, de una acción que parece guiada por intención final, sin que esa intención exista, pues el individuo dominado por su ilusión, aborrece el fin que en realidad le guía, y querría, frecuentemente, estorbar su realización, como sucede por lo común en las relaciones ilícitas. Siendo esta la esencia de la pasión amorosa, sucede naturalmente que el amante, cuando ya ha satisfecho su deseo, experimenta una extraña decepción y se asombra de no haber hallado en lo que con

tantos desvelos pretendía, deleite mayor que en cualquier otro acto del comercio sexual, de suerte que se queda casi como antes. Y es que aquel deseo era, en relación á sus demás deseos, lo que la especie es al individuo, lo que lo infinito á lo finito, pero la satisfacción no aprovecha más que á la especie, ni llega á la conciencia del individuo que, inspirado por la voluntad de aquélla, había consagrado todos sus afanes á un fin ajeno. Todo amante queda defraudado cuando se consume la gran empresa que perseguía, pues desaparece entonces la ilusión con que la especie engañaba al individuo. Por eso dijo Platón: *voluptas omnium maxime vaniloqua*.

Lo anterior nos da nueva luz sobre los instintos y la industria de los animales. Evidentemente, están dominados también por una ilusión que les pone delante de los ojos su propio regalo, cuando trabajan con tanto celo y abnegación en bien de la especie; obedeciendo á este impulso construye el ave su nido, busca el insecto el lugar conveniente para poner sus huevos ó busca una presa determinada que no ha de devorar él, sino que depositada junto á los huevos, servirá de alimento á las futuras larvas; fabrican la abeja, la avispa y la hormiga sus ingeniosas moradas y desempeñan tan complicadas funciones. Todas estas criaturas, obran indudablemente guiadas por la ilusión que disfraza el servicio de la especie con la careta de un interés egoísta. Este es probablemente el único camino por donde podemos llegar á darnos cuenta del proceso interior ó subjetivo de las manifestaciones instintivas. Respecto á su carácter exterior ú objetivo, le hallamos en los animales en que es más pronunciado el instinto, en el predominio del sistema ganglionar ó subjetivo sobre el sistema cerebral ú objetivo, de don-

de puede inferirse que dichos seres no son movidos por representaciones objetivas, ó sea por las que nos dan la concepción real de las cosas, sino por representaciones subjetivas, de donde nacen los deseos. Por consiguiente, la ilusión es quien los mueve. Tal es, á mi parecer, el proceso *fisiológico* de todo instinto.

A título de explicación citaré todavía otro ejemplo de instinto que se observa en la raza humana, aunque es mucho más débil que el sexual; me refiero á los *antojos*, á los caprichos del apetito de las embarazadas. Estos caprichos parecen indicar que la alimentación del embrión reclama á veces una modificación extraordinaria ó especial de la sangre que viene á nutrirle, y el alimento que puede operar esta modificación es el que se le antoja á la madre, de modo que allí también se produce una ilusión. Se ve, pues, que la mujer posee un instinto más que el hombre, y el sistema ganglionar de aquélla está mucho más desarrollado que el del varón.

El gran predominio del cerebro que observamos en el hombre, explica por qué tiene éste menos instintos que el animal, estando expuestos á extraviarse los que posee. Así, el sentimiento de lo bello que le guía en la elección de la persona con quien ha de satisfacer el instinto sexual se extravía cuando degenera en aberraciones contra naturaleza. Un fenómeno análogo observamos en cierta mosca, la *musca vomitoria*, que en vez de depositar sus huevos en la carne muerta, como pide su instinto, los deposita á veces en el cáliz de una flor, el *Arum dracunculius*, engañada por el olor cadáverico que dicha flor exhala.

Mediante un análisis más minucioso del amor, veremos demostrado, con absoluta certeza, que no es más que un instinto, sin otra mira que el hijo que ha

de engendrarse. Este análisis es indispensable. Observamos primeramente que el hombre se inclina, por naturaleza, á la inconstancia en amor, y la mujer á la constancia. El amor del varón disminuye notablemente con la satisfacción; la variedad le atrae, y casi todas las mujeres le parecen más codiciables que aquella que ya ha conocido. Por el contrario, el amor de la mujer crece desde el momento en que se entrega. Esto depende de los fines de la naturaleza, encaminados á la conservación, y, por tanto, á la mayor multiplicación posible de la especie. Un hombre puede engendrar fácilmente más de cien hijos en un año, si tiene á su disposición suficiente número de mujeres; una mujer, aunque tuviese cien maridos, no podría echar al mundo en ese tiempo más que un hijo (á no ser que se tratara de un parto doble). Por eso el hombre busca continuamente otras mujeres, y la mujer se apega á un solo hombre, pues la naturaleza la impulsa instintivamente, y fuera de toda reflexión, á conservar al que ha de mantener y defender á la futura prole. De ahí se sigue que la fidelidad conyugal es artificial en el hombre y natural en la mujer, por lo cual, tanto desde el punto de vista objetivo, ó sea en razón de las consecuencias, como desde el punto de vista subjetivo, ó sea como cosa contraria á la naturaleza, el adulterio de la mujer es mucho más imperdonable que el del marido.

Para agotar la materia y convencernos de que la selección recíproca en los dos sexos, por objetiva que parezca, no es más que un instinto disfrazado, en otros términos, el sentido de la especie, cuidadoso de conservar la integridad del tipo, necesitamos examinar más de cerca las consideraciones que sirven de guía en las preferencias amorosas, estudiándolas de-

talladamente, por extraño que pueda parecer que estos pormenores tengan acceso en una obra de filosofía. Las consideraciones á que aludo son de diversas clases; las hay relativas al tipo específico, á la belleza; otras tienen por mira las cualidades psíquicas, y, por último, las hay meramente relativas, que tienden á corregir ó á neutralizar recíprocamente alguna imperfección ó anomalía en los individuos que han de enlazarse. Vamos á examinar una por una estas consideraciones.

La consideración principal que dirige nuestra elección y fija nuestra preferencia, es la edad. En tesis general, la edad del amor en la mujer está comprendida entre la aparición y desaparición del flujo menstrual; pero la edad preferida es la que media entre los diez y ocho y los veintiocho años. Fuera de los límites indicados, la mujer no nos excita; una vieja, es decir, una mujer que ha pasado de la edad crítica, nos inspira repulsión. La juventud, aun sin belleza, todavía tiene atractivos, pero la belleza sin juventud no los tiene.

Evidentemente, el movil inconsciente que nos guía es la facultad de reproducción en general; cada individuo pierde atractivos para un individuo del sexo opuesto en proporción directa de la distancia que le separa del período en que es apto para engendrar ó concebir.

La segunda consideración es la salud: las enfermedades agudas no representan más que un impedimento pasajero; pero una enfermedad crónica, y, sobre todo, una caquexia, repugnante, porque puede transmitirse á la prole. La tercera consideración es el esqueleto, como base del tipo de la especie. Después de la edad y las enfermedades, nada repele tanto como un cuerpo

contrahecho: el más hermoso rostro no basta para compensar estas imperfecciones, y se preferirá sin vacilación un semblante feo cuando el cuerpo sea bien proporcionado. Toda deformidad del cuerpo nos impresiona desfavorablemente, como, por ejemplo, un cuerpo rechoncho y enano, piernas demasiado cortas ó el andar cojeando, si no se debe á algún accidente exterior. En cambio, un hermoso talle es tan encantador que hace perdonar muchas imperfecciones de otra clase. En esta misma categoría hay que incluir la importancia que se da á la pequeñez del pie, y que se deriva de que el pie humano es uno de los caracteres esenciales de la raza; ningún animal tiene el conjunto del tarso y el metatarso tan pequeño, relativamente, como el hombre, lo cual guarda conexión con su estación bípeda y su posición vertical durante la marcha; el hombre es un plantigrado. Jesús Sirach se expresa así, según la versión corregida de Kraus: «La mujer bien plantada y de bonitos pies, es como columna de oro sobre basamento de plata.»

También damos importancia á la dentadura, por que es indispensable para la buena alimentación y suele ser hereditaria. La cuarta consideración es cierta plenitud de carnes, que revela predominio de la función vegetativa, de la plasticidad y que promete nutrición abundante al feto; por eso la delgadez excesiva nos repugna en las mujeres. Los pechos duros y redondos excitan poderosamente al sexo masculino, porque relacionándose directamente con las funciones encomendadas á la mujer en la propagación de la especie, prometen alimento abundante á la prole. Pero las mujeres excesivamente gordas nos repugnan también, lo cual debe atribuirse á que la excesiva gordura es un indicio de atrofia del útero, y, por consiguien-

te, de esterilidad. El instinto es quien sabe esto, no la inteligencia.

Sólo en último lugar se atiende á la belleza del rostro. También en el semblante las partes óseas son las que tienen mayor importancia; por eso nos fijamos tanto en la forma de la nariz; una nariz demasiado corta y remangada echa á perder la cara más bonita. Una ligera desviación de la nariz hacia arriba ó hacia abajo ha decidido de la felicidad de innumerables jóvenes solteras, y no sin razón, puesto que se trata de la pureza del tipo. Una boca pequeña con mandíbulas pequeñas es muy esencial como carácter específico del rostro humano, á diferencia de los animales. Una barbilla deprimida, truncada, por decirlo así, es muy desagradable, pues la barbilla saliente *mentum prominulum* es un carácter propio exclusivamente del hombre. Por último, se atiende á los hermosos ojos y á una frente hermosa, los cuales guardan relación con las cualidades psíquicas, y sobre todo con las intelectuales, que se transmiten por herencia materna.

Naturalmente, no podemos indicar con la misma precisión las consideraciones inconscientes que regulan las inclinaciones amorosas de las mujeres. Lo que podemos decir, en términos generales, es esto. La mujer prefiere al hombre de treinta á treinta y cinco años, y le prefiere hasta al adolescente, que representa, sin embargo, la flor de la belleza masculina. La razón de esto consiste en que no la guía el gusto, sino el instinto, el cual adivina en el hombre que ha pasado de la adolescencia el *máximum* de virilidad. En general, las mujeres se fijan poco en la belleza de los hombres, y menos aún en la de la cara, como si comprendieran que son ellas y no el varón, las llamadas á transmitir al hijo este don. Lo que más las sub-

yuga es la fuerza y su natural aliado el valor, condiciones ambas que prometen la procreación de hijos vigorosos y al mismo tiempo una eficaz protección. Cualquier defecto corporal del padre, cualquier desviación del tipo de la especie, puede corregirse en el hijo en el momento de la concepción, si la madre es de constitución irreprochable ó peca por el exceso contrario al del padre. Únicamente se exceptúan las cualidades exclusivamente masculinas que, como es natural, no pueden ser transmitidas á la prole por la madre. Tales son la estructura especial del esqueleto del varón, espaldas anchas, caderas estrechas, piernas rectas, valentía, fuerza muscular, barba, etc. Por eso amarán á veces las mujeres á los hombres feos, pero nunca á los que carezcan de estos atributos masculinos, cuya falta no pueden compensar ellas.

La segunda clase de consideraciones en que está basado el amor mutuo entre hombres y mujeres, se refiere á las cualidades psíquicas. A la mujer le atraen constantemente las dotes de corazón y de carácter en el hombre, porque son las que el hijo ha de heredar del padre. Lo que más subyuga á las mujeres es la firmeza de la voluntad, el carácter resuelto y el valor, y quizá también la lealtad y el buen corazón. Por el contrario, los méritos intelectuales no ejercen sobre ellas una influencia inmediata é instintiva, porque no es el padre quien ha de transmitirlos á la prole. La falta de inteligencia no perjudica al hombre en el concepto de las mujeres, y aun puede decirse que una gran superioridad espiritual, ó el genio, ejercen á veces una influencia desfavorable, á título de anomalías. ¡Cuántas veces no se ha visto á hombres feos, necios é incultos suplantar en el corazón femenino á hombres ilustrados, ingeniosos y amables! Se ve esto palpable-

mente en los matrimonios por amor, contraídos entre personas muy diferentes desde el punto de vista intelectual. El marido suele ser un ser ignorante, vigoroso, de cortos alcances; la mujer una criatura de sentimientos delicados, de ingenio fino y cultivado, de gustos estéticos, ó al revés, él un genio ó un sabio y ella una boba.

«*ſic visum Veneri, cui placet impares
Formas atque animos ſub juga aenea
Saevo mittere cum joco.*»

La razón está en que la elección mutua se determina por impulsos instintivos y no por consideraciones intelectuales. El matrimonio tiene por fin la procreación de los hijos y no los atractivos del comercio espiritual; es una unión de corazones, no de cabezas. Resulta falso y ridículo en una mujer el presentarse enamorada del ingenio de un hombre, á menos que verdaderamente se trate de la exaltación de una extravagante. Los hombres, á su vez, no se guían en su amor instintivo por las cualidades del carácter femenino, y así hay tantos Sócrates unidos con Jantipas, tantos casos como el de Shakespeare, el de Alberto Durero, el de Byron, etc. Las cualidades que influyen sobre ellos son las intelectuales, por ser las que constituyen la herencia materna; pero esta influencia es, desde luego, interior á la de los atractivos corporales que seducen más, por lo mismo que se refieren á puntos más esenciales. Con todo, se observa que, bien por un presentimiento de la seducción que ejerce la cultura intelectual de las mujeres, ó bien por haberlo aprendido mediante la experiencia, las madres cuidan de que sus hijas adquieran conocimientos de las bellas artes, de idiomas extranjeros, etc., á fin de

que tengan partido, con lo cual vienen á ayudar á la inteligencia por medios intelectuales, lo mismo que procuran, cuando es necesario, desarrollar las caderas y el pecho de las jóvenes. Conviene advertir que vengo refiriéndome á la atracción instintiva, inmediata, que da origen á las pasiones amorosas. Aparte de esto, claro es que una mujer inteligente é instruída apreciará las cualidades intelectuales del hombre, y que el hombre, por prudencia y por reflexión, estudiará el carácter de su futura y lo tomará en cuenta. Pero no tratamos de esto, que se refiere á la parte que toma la razón en los matrimonios, pues no es este el origen de las grandes pasiones, que son al presente nuestro objeto.

Hasta ahora hemos considerado las condiciones *absolutas* de aplicación general; pasemos ahora á las *relativas*, que son individuales, por cuanto tienden á corregir algún tipo defectuoso de la especie, á rectificar las desviaciones de este tipo que existen en la persona misma que realiza la elección amorosa y á restablecerle en toda su pureza. Cada cual prefiere lo que le falta. Partiendo de una determinada conformación individual, y tendiendo, como tiende, á producir otra determinada conformación individual, la elección basada en estas consideraciones relativas será mucho más certera, más precisa y más exclusiva que aquella que se guía por las consideraciones absolutas de que ya hemos dado idea. En la primera elección suele estar el origen de los amores verdaderamente apasionados, mientras que la segunda producirá inclinaciones menos firmes y menos raras. Por eso las bellezas regulares y perfectas no son las que encienden las grandes pasiones. Para que nazca una de estas pasiones se necesita que se produzca un fenómeno que puede expre-

sarse por medio de una metáfora tomada de la química: los dos amantes deben neutralizarse como un ácido y un álcali se combinan para formar una sal neutra. Las condiciones más esenciales para ello son las siguientes: primera, toda sexualidad implica especialización del sexo, la cual es más ó menos acentuada y perfecta, según los casos, y en cada ser humano podrá completarse y neutralizarse con el concurso de un individuo determinado del otro sexo, mejor que con otro alguno, pues cada organismo unisexual necesita del organismo unisexual opuesto, para restablecer la integridad del tipo humano en el hijo que va á ser engendrado y cuya constitución es el fin que se persigue. Los fisiólogos saben que el sexo masculino, como el femenino, admiten innumerables grados, al través de los cuales el primero puede descender hasta el repugnante ginandro y el hipospadias, y el segundo elevarse hasta el más provocativo andrógino; ambos pueden llegar al hermafrodita perfecto, estado de aquellos individuos que, ocupando un lugar intermedio entre ambos sexos, no pueden ser clasificados en uno ni en otro, y son, por consiguiente, impropios para la reproducción. La neutralización recíproca de que hablamos exige que al grado preciso de lo masculino en el varón corresponda otro grado preciso de lo femenino en la mujer, para que ambas naturalezas unilaterales se compensen. Por virtud de este principio, el hombre más varonil prefiere á las mujeres más femeninas, y viceversa, pues todo individuo aspira á encontrar el grado de sexualidad que corresponde al suyo. El instinto es lo que permite al hombre y á la mujer adivinar hasta qué punto existe entre ellos la relación requerida, y este sentimiento instintivo, unido á otras consideraciones relativas, es lo que da ori-

gen á los grandes amores. Lo que los amantes suelen llamar patéticamente la armonía de sus almas, no es, por lo general, más que esa conveniencia recíproca relativa á la conformación perfecta de la prole. Y es evidente que esta conveniencia es mucho más importante que la armonía de las almas, tanto más cuanto que después del matrimonio esa armonía no tarda en convertirse en una completa disonancia.

Complemento de esta primera consideración son otras que se derivan de que cada cual procura neutralizar por medio de la persona amada sus propios defectos, sus debilidades ó sus desviaciones del tipo de la especie, á fin de que no se perpetúen en sus hijos, ni se agraven hasta el punto de constituir monstruosidades. Cuanto más débil sea la fuerza muscular en el hombre ó en la mujer, con más empeño buscarán el vigor en su pareja. La estatura es también una consideración importante; á los hombres bajitos les gustan las mujeres altas y viceversa, y esta inclinación será más acentuada en un hombre de corta estatura, si descende de un padre alto y su exigua estatura se debe á la influencia materna, pues entonces habrá heredado de su padre un aparato circulatorio y una energía suficientes para alimentar de sangre á un organismo corpulento; si, por el contrario, su padre y su abuelo eran bajos, esa inclinación será menos acentuada. La antipatía de las mujeres altas por los hombres que también lo son, depende de que la naturaleza quiere evitar la procreación de una raza de gigantes, puesto que las fuerzas que podría aportar la madre serían insuficientes para asegurar á la prole una vida dilatada. Si venciendo este sentimiento íntimo se contrae un matrimonio de esta clase para no ofrecer en sociedad el espectáculo de

una pareja desproporcionada, los hijos expiarán este error.

La complexión da origen igualmente á preferencias bien marcadas. Los rubios preferirán siempre morenas ó castañas, pero rara vez ocurrirá lo recíproco; pues los cabellos rubios y los ojos azules constituyen ya una variedad de la especie, casi una monstruosidad análoga al albinismo del ratón ó por lo menos al del caballo blanco. Los rubios no son indígenas de ninguna de las partes del mundo, ni de las mismas regiones polares, con la sola excepción de Europa. Su origen es evidentemente escandinavo. A propósito de esto diré de pasada que á mi parecer la coloración blanca de la piel no es natural en el hombre; creo que en los orígenes la piel de los primeros hombres debió de ser negra ó morena, como la de los autores de nuestra raza: los indios. El hombre blanco no es un producto directo de la naturaleza, y en mi opinión no existe una raza blanca, sino que el hombre ha ido blanqueando por decoloración. Rechazado poco á poco hacia el Norte, zona para él extraña, vive como una planta exótica y como éstas pasa los inviernos en estufas; así es como en el curso de los siglos su coloración ha llegado á ser blanca. Los gitanos, raza india que inmigró entre nosotros hará unos 400 años, presentan el tránsito de la complexión de los indios á la nuestra (1). En el amor sexual la naturaleza tiende á volver á los cabellos y los ojos de color obscuro, es decir, al tipo primitivo; pero el color blanco de la piel se ha convertido en una segunda naturaleza, aunque no hasta el punto de que la piel bronceada de los indios nos inspire repugnancia.

(1) Para más pormenores, véase *Parerga*, VII, 592.

Cada uno de los amantes busca hasta en los pormenores de la constitución corporal el correctivo de sus propios defectos y de sus desviaciones del tipo de la raza, y lo busca con empeño tanto mayor, cuanto más importante sea el detalle de que se trate. Los romos se enamorarán de las narices aguileñas y de pico de loro, y lo mismo ocurrirá con las demás partes del cuerpo. Podrá darse el caso de que hombres de alargado esqueleto y formas escuálidas encuentren encantador un cuerpecito rechoncho y de corta estatura.

Las consideraciones relativas al temperamento obran de un modo análogo y nos inclinan á preferir el temperamento contrario, con un ardor proporcionado al carácter más ó menos radical de nuestro propio temperamento. Cuando un hombre es perfecto en algo, no ama y busca la imperfección en aquello mismo; pero la tolera mejor que cualquier otro, puesto que por sí puede librar á la prole de semejante imperfección. Por ejemplo: á una persona muy blanca no le repelerá en absoluto el color aceitunado de la cara de otra, y claro está que al hombre de tinte aceitunado una mujer muy blanca le parecerá divina. El caso raro de que un hombre se enamore de una mujer muy fea, se presenta en los casos de armonía absoluta del grado de sexualidad respectivo, y cuando todas las anomalías de la mujer son opuestas á las del hombre, y las neutralizan por consiguiente. Tales amores suelen ser muy profundos.

La profunda atención con que el hombre examina y critica todas las partes del cuerpo de la mujer, y viceversa; la escrupulosidad con que analizamos de pies á cabeza á la mujer que empieza á agradarnos; la obstinación con que la preferimos, el cuidado con

que el novio estudia á su novia, las precauciones que toma para no engañarse sobre ningún pormenor, la importancia grande que concede al grado de perfección de las partes esenciales del cuerpo, son cosas que están en perfecta armonía con la gravedad del fin que se persigue, pues el hijo futuro tendrá que llevar toda la vida la herencia de tales cualidades; si el talle de la madre está deformado, por ejemplo, el hijo podrá heredar una joroba y las consecuencias serán semejantes cuando se trate de otras imperfecciones. Los amantes no tienen conciencia de esto, y creen que lo riguroso de su elección obedece á su propia voluptuosidad (la cual no está interesada en este negocio). Pero la elección se hace tal como la pide, dada la conformación de cada uno de los amantes, el interés de la especie, pues la misión secreta de los esposos es conservar el tipo humano con toda la pureza posible. El individuo trabaja sin saberlo en aras de un fin superior, en bien de la especie: de ahí la importancia que da á cosas que, como individuo, deberían serle indiferentes. Hay un no sé qué particular en la seriedad con que se miran dos jóvenes de diferente sexo, en las miradas encantadoras que se cruzan entre ellos, en el examen cuidadoso á que recíprocamente someten todas las facciones de sus rostros y todas las partes visibles de sus cuerpos. Este análisis, este estudio es la meditación del genio de la especie sobre el individuo que puede nacer de aquella pareja y sobre la combinación de sus cualidades. El resultado de esta meditación gradúa la simpatía y los deseos mutuos. La simpatía amorosa puede desaparecer aun después de haber tomado mucho cuerpo, si súbitamente se descubre alguna particularidad, ignorada hasta entonces, y que produzca el efecto contrario.

En todos los individuos aptos para la reproducción, el genio de la raza medita sobre la generación futura. Las cualidades de ésta son la gran obra en que se emplea toda la actividad de las especulaciones y meditaciones de Cupido. Ante el interés y la gravedad que reviste el cuidado de conservar la especie por medio de las generaciones futuras, los intereses de los individuos y su efímero conjunto son cosa absolutamente baladí, y el genio de la raza está dispuesto siempre á sacrificarlos sin contemplaciones. La especie es á los individuos lo que un inmortal á los mortales, y los fines de la primera guardan con los fines de los segundos la relación que hay entre lo infinito y lo finito. Por eso el genio de la raza, fortalecido por la conciencia de que administra intereses de índole infinitamente más elevada que los que afectan á la suerte, desgraciada ó feliz, de los individuos, prosigue su obra con ecuanimidad sublime en medio del estruendo de la guerra, del tumulto de los negocios, de las calamidades de la peste y hasta en la soledad del claustro.

Hemos dicho ya que la intensidad del amor crece al par que su individualización, mostrando cómo la organización corporal de dos individuos puede ser tal, que el uno sea el complemento especial y perfecto del otro, para combinar en toda su integridad el tipo de la especie, lo cual trae como consecuencia el que cada uno de estos dos seres, busque exclusivamente la posesión del otro. La pasión que en estas condiciones se produce es grande, y por lo mismo, que no tiene más que un solo y único objeto: reviste cierto carácter de grandeza y dignidad, como si representara un mandato particular de la especie. Las razones contrarias hacen que el mero instinto sexual sea un sentimiento vulgar, puesto que sin pararse en elecciones ni prefe-

rencias individuales, se satisface con cualquier objeto y quiere conservar la especie en la cantidad, sin mirar la calidad.

A veces, la individualización del amor llega á ser tan intensa y toma proporciones tales, que si la pasión amorosa no puede satisfacerse, todos los bienes de este mundo y hasta la vida misma pierden su valor á los ojos del amante desdichado. El deseo de la posesión de la persona amada va creciendo y adquiere una vehemencia superior á la de todas las demás pasiones; dispone al hombre á todos los sacrificios, y si se le quita toda esperanza de lograrlo, le arrastra á la locura ó al suicidio.

Además de las consideraciones que hemos expuesto, debe de haber otras menos fáciles de desentrañar, que expliquen estas grandes pasiones. Hay que admitir que en esos casos, no son sólo las cualidades físicas las que se armonizan, sino también la voluntad del hombre y la inteligencia de la mujer, de tal suerte y en forma tan especial, que acaso aquella pareja es la única que puede engendrar cierto individuo determinado, cuya existencia está en las miras del genio de la especie, por razones inaccesibles á nuestra inteligencia, dado que pertenecen á la esencia de la *cosa en sí*. Hablando más claramente, la voluntad de vivir quiere objetivarse en estos casos en una criatura determinada, que sólo puede nacer de dos determinados padres. Esta aspiración metafísica de la voluntad en sí, no tiene más esfera de acción en toda la escala de los seres que los corazones de esa pareja, por eso ambos corazones anhelan con apasionado ardor lo que creen es objeto de sus propios deseos, cuando en realidad el fin que persiguen es realmente metafísico, es decir, que está fuera del conjunto de cosas existentes en la actua-

lidad. Así ese impulso, derivado de la fuente primera de toda existencia, que empuja hacia la vida al ser todavía no concebido, es lo que en el mundo real se manifiesta en la pasión amorosa de los futuros padres, los cuales desprecian todo lo que no sea su amor. El amor obra como una de las más poderosas ilusiones, puesto que el amante aprecia más que todos los tesoros de la tierra la posesión de la mujer á quien adora, y en brazos de la cual no hallará, sin embargo, mayor deleite que en los de cualquier otra mujer. La prueba de que la explicación es la que decimos, es que estas grandes pasiones, como todas las demás, no tardan en extinguirse después de la posesión, con no poco desencanto de los amantes. También se extinguen por otras razones, entre ellas la esterilidad de la mujer (que, según Hufeland, puede obedecer á diez y nueve causas accidentales, debidas á un defecto de conformación), pues entonces la realización del fin metafísico se hace imposible. Sucede en este caso, lo que ocurre con los millones de gérmenes que vemos perecer á cada instante y en los cuales aspiraba á la vida el mismo principio metafísico; pero para consolarse, la voluntad de vivir tiene por delante una eternidad de tiempo, de espacio y de materia; por consiguiente, una infinidad de ocasiones de manifestarse.

Theofrasto Paracelso no estudió este tema del amor, y mis puntos de vista filosóficos son muy diferentes de los suyos. Sin embargo, parece que una luz repentina le hizo entrever algo semejante, á lo que pienso, pues en mitad de un asunto completamente distinto y saltando de una materia á otra como acostumbra este autor, enuncia la curiosa aserción siguiente: «Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David, quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens per-

suadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc... sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathsebea conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus.» (*De Vita longa*, I, 5.)

Esta pasión del amor, este *ἔρως*, que los poetas de todos los siglos no cesan de cantar en mil formas diferentes, sin conseguir agotar la materia, ni elevarse á toda su altura; ese deseo que nos representa en la posesión de la mujer amada la imagen de una felicidad sin límites ó que ve un dolor inexpresable en no poder conseguirla; estos deseos y dolores del amor no pueden recibir su esencia de las necesidades de un individuo pasajero. Son la sonrisa de alegría ó el gemido lastimero que exhala el genio de la raza, cuando gana ó pierde un medio insustituible de realizar sus fines. La especie en sí tiene una existencia eterna y dispone, por consiguiente, de deseos infinitos, eterna fuente de dichas y dolores. Pero ese infinito está preso en el estrecho recinto de un corazón mortal; ¿qué tiene de extraño que parezca que va á estallar y que no encuentre expresiones para manifestar todas las voluptuosidades infinitas que espera ó todos los dolores infinitos que teme? De esta fuente de inspiración se nutre la poesía erótica elevada, cuando se cierne sobre lo terreno y se expresa en metáforas trascendentes. Este es el tema de Petrarca, esta la madera de los Saint Preux, los Werther, los J. Ortis, que de otro modo no podríamos comprender. Pues este exagerado valor que se atribuye á la persona amada no puede fundarse sobre ningún mérito intelectual, ni sobre ninguna cualidad objetiva y real, puesto que ni siquiera suelen conocerse bien los amantes, como ocurría en el caso del Petrarca. Únicamente el genio de la espe-

cie puede apreciar de una ojeada el valor que tienen un hombre ó una mujer para la realización de sus fines. Por eso las grandes pasiones suelen nacer de repente, á primera vista. Con razón dice Shakespeare:

¿Amó por ventura, quien no amó á primera vista?

Mateo Alemán, en su famosa novela *Guzmán de Alfarache*, escrita hace más de doscientos cincuenta años, ha escrito un curioso pasaje sobre este punto: «No es necesario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga elección, sino que con aquella primera y sola vista, concurren juntamente cierta correspondencia y consonancia ó lo que acá solemos vulgarmente decir una *confrontación de sangre*, á que por particular *influxo* suelen mover las estrellas.»

Asimismo, no hay dolor más cruel para el amante apasionado, que el de perder á la persona amada, viéndola muerta ó en poder de un rival, porque este dolor es de naturaleza trascendente y no le hiere sólo como individuo, sino también en su *essentia æterna*, en la vida de la especie, en nombre y por voluntad de la cual se guiaba en su pasión. La misma razón explica los tormentos y la ira de los celos; ceder la persona amada es el mayor de los sacrificios. Un héroe se avergüenza que lanzar otras quejas que las del amor, pues con éstas no es él quien se lamenta, sino la especie. En *La Gran Zenobia* de Calderón, hay en el segundo acto, una escena entre Zenobia y Decio, en que éste exclama:

«Cielos, ¿luego tú me quieres?
Perdiera cien mil victorias
Volviérame, etc.»

Hasta el honor, que vence los demás estímulos, es

vencido por el amor, es decir, por el interés de la especie, pues el interés individual, por grande que sea su importancia, carece de valor comparado con el de la especie. Honor, deberes, fidelidad, ceden ante éste, después de haber triunfado de todas las demás tentaciones y hasta de la amenaza de la muerte. En la vida común, donde es más raro hallar delicadeza de conciencia es en el amor; los hombres más leales y más rectos no se detienen ante el adulterio, cuando el amor, ó sea el interés de la especie, los domina. Diríase que en este caso creen poseer títulos superiores á los que pueden conferir los intereses puramente individuales, puesto que obran según las intenciones de la especie. Chamfort hizo acerca de esto una observación que merece ser consignada. «Cuando un hombre y una mujer sienten una pasión violenta el uno por el otro, me parece que sean cualesquiera los obstáculos que los separen, marido, padres, etc., se pertenecen ambos amantes, por la misma naturaleza; se pertenecen de derecho divino, á pesar de las leyes y los convencionalismos humanos.» Si algún lector se escandaliza, le recordaré el pasaje del Evangelio en que el Salvador trata con tanta indulgencia á la mujer adúltera, y presume la misma falta en todos los presentes.

Casi todo el *Decamerón* mirado desde este punto de vista, es una amarga ironía del genio de la especie, que se burla de los intereses individuales y los pisotea implacablemente. Las diferencias de condición social y todas las circunstancias análogas, son descartadas con la misma facilidad y miradas como nulas, cuando se oponen á la unión de dos seres que se aman apasionadamente. El genio de la especie, atendiendo á sus miras que afectan á innumerables generaciones futuras, barre como briznas de paja todas las convenien-

cias é instituciones humanas. Cuando la pasión lo exige, este mismo principio, tan profundamente motivado, desafía cualquier peligro; en tales circunstancias, el más pusilánime se vuelve animoso.

En el teatro y en la novela miramos con simpatía á los enamorados que, luchando por su amor, y defendiendo los intereses de la especie, triunfan de la resistencia de sus padres, atentos tan sólo al bienestar de los individuos. Como la especie vale mucho más que el individuo, los deseos de los amantes nos parecen más elevados, más importantes y más justos que los obstáculos que se oponen á su pasión. Por eso el tema principal de la mayoría de las comedias consiste en mostrarnos cómo el genio de la especie, con sus fines opuestos á los intereses individuales de los personajes de la obra, amenaza destruir la dicha de éstos. Por lo general vence, lo cual es conforme con la justicia poética, y satisface al espectador, quien presiente que las miras de la especie son preferibles á las de los individuos. Y así, después del desenlace, queda tranquilo al ver el triunfo de los amantes, porque participa de la ilusión que á ellos les alucina, haciéndoles creer que han conquistado la felicidad, cuando acaso la han sacrificado en bien de la especie, contra la voluntad previsoras de los padres. Algunas comedias, poco numerosas, invierten los términos y quieren asegurar la dicha del individuo á costa de las intenciones de la especie; pero en este caso, el espectador siente el dolor que aflige al genio de la especie, y no se consuela con las ventajas que obtienen los individuos. Como ejemplos de este género, conserva mi memoria los títulos de dos comedias conocidas: *La Reina de diez y seis años* y *El Matrimonio de conveniencia*. En las tragedias basadas en una intriga amorosa, cuando las

miras de la especie quedan frustradas, los amantes que eran sus instrumentos, suelen perecer, como sucede con *Romeo y Julieta*, *Tancredo*, *Don Carlos*, *Wallenstein*, *La Novia de Messina* y muchos otros.

La situación de los enamorados es cómica á veces, y á veces trágica; en ambos casos depende de que dominados por el espíritu de la especie, no son dueños de sí mismos, de suerte que su conducta no está en armonía con el interés individual. Lo que da á los pensamientos del hombre profundamente enamorado un giro poético y elevado, y hasta una dirección trascendente é inmaterial, es que pierde de vista completamente el fin real y en extremo material de su pasión, es que el soplo que le inspira es el genio de la especie, cuyos intereses son infinitamente más graves que los intereses particulares. En estas circunstancias tiene la misión especial de fundar la existencia de una serie indefinida de generaciones, con caracteres individuales exactamente determinados que sólo pueden provenir de la unión de tal padre y tal madre; á falta de éstos, jamás vendría al mundo la generación dotada de condiciones especiales que se busca y que reclama expresamente la voluntad de vivir, para manifestarse en forma exterior.

El presentimiento de contribuir á una obra de importancia tan trascendental, es lo que eleva al individuo sobre sí mismo y sobre todo lo terreno, revisitando de apariencias tan inmateriales un apetito completamente material, hasta el punto de que en la vida del más prosaico de los hombres el amor es siempre un episodio poético; pero preciso es confesar que en estos casos se torna fácilmente ridículo.

La careta detrás de la cual se presenta á la conciencia del amante ese mandato de la voluntad que

trata de objetivarse en la especie, es la ilusión de la inmensa felicidad que espera hallar en brazos de la mujer amada.

Cuando la pasión llega al colmo, es tan luminosa y radiante esta quimera, que si el hombre no consigue realizarla, pierde para él la existencia todo su encanto, y toma un carácter tan desconsolador de vacuidad é insipidez, que el tedio de la vida vence los terrores de la muerte é impulsa al hombre á abreviar voluntariamente sus días. Su voluntad entra en el torbellino de la voluntad de la especie, ó bien esta última se sobrepone de tal modo, que no pudiendo trabajar la voluntad individual en beneficio de la especie, se niega á obrar en interés del individuo. Es el hombre vaso demasiado frágil para resistir la formidable presión de la voluntad de la especie, concentrada y dirigida hacia un objeto determinado. El desenlace en estos casos es el suicidio, á veces la muerte voluntaria de los dos amantes, á menos que la naturaleza, para conservar la vida, produzca la locura que cubre con su velo la conciencia de una situación tan desesperada. Todos los años ocurren catástrofes que atestiguan la verdad de este cuadro.

Y no es únicamente la pasión no satisfecha la que puede acarrear un fin trágico. También el amor satisfecho conduce con mayor frecuencia á la desgracia que á la felicidad, pues las exigencias de la pasión, consiga ó no satisfacerse, suelen hallarse en oposición con el bienestar personal del enamorado, minan su dicha, y no pudiendo conciliarse con todas las demás relaciones de la vida, destruyen el plan de existencia basado en esas relaciones. Y no sólo está en contradicción el amor muchas veces con las condiciones exteriores, sino también con la individualidad íntima,

cuando se enamora el hombre de una mujer á quien desprecia y odia, fuera de las relaciones sexuales, y que á no ser por sus atractivos, sería para él objeto de execración. Pero la voluntad de la especie domina de tal modo á la del individuo, que tratándose del amor, cierra los ojos acerca de defectos que le son odiosos, los olvida y se une para siempre con el objeto de su pasión; hasta tal punto le ciega su ilusión, que desaparece tan luego como se realizan las intenciones de la especie, quedándole al enamorado cómo castigo la compañía de un ser aborrecible, para toda la vida. Solamente así podemos explicarnos como hombres de juicio, y á veces talentos eminentes, se casan con arpías y basiliscos. De otra suerte no se comprenderían estos matrimonios. No en vano pintaban ciego al Amor los antiguos. Un enamorado puede comprender claramente los defectos del temperamento y el carácter de su futura, y padecer amargamente por ellos, sin dejarse amedrentar por eso ante la perspectiva de una vida desastrada.

Yo no pregunto, yo no miro
de si tu corazón es culpable;
me basta saber que te amo
seas como seas.

Y es que el amante no se guía por su interés, sino por el interés de un tercero que no ha nacido todavía, aunque su ilusión le haga creer otra cosa. El hecho mismo de no buscar un interés egoísta, condición de todo lo que reviste cierto sello de grandeza, da á la pasión amorosa su carácter elevado y hace de ella un objeto digno de la poesía.

Una mujer puede inspirar á la vez amor y odio. Platón compara este amor al de los lobos por las ovejas. Este caso se presenta cuando un hombre enamo-

rado apasionadamente no consigue, á pesar de sus esfuerzos y de sus súplicas, ser correspondido por su tormento.

La amo y la odio.

(SHAKESPEARE, *Cymbelina*, III, 5.)

El odio que de esto nace, á veces es tan fuerte, que arrastra al hombre á asesinar á la mujer que le desprecia y á darse en seguida la muerte. Todos los años pueden leerse en los periódicos algunos ejemplos de esta clase. Goethe tenía, pues, razón al decir:

¡Por el amor despreciado! ¡Por las potencias infernales!
¡Querría conocer alguna imprecación más terrible!

No es una hipérbole en boca de un amante calificar de cruel la frialdad de su amada y el orgullo satisfecho con que le ve padecer, pues el amante se halla dominado por un impulso análogo al instinto de los insectos que le empuja irresistiblemente á perseguir su fin, despreciando los consejos de la razón y prescindiendo de todo género de consideraciones; no puede obrar de otro modo. Más de un Petrarca ha arrastrado toda su vida como una cadena, cual un grillete al pie, el peso de un amor sin esperanza, desahogando sus suspiros en la soledad de los bosques, pero sólo ha habido un Petrarca que poseyera el don de la poesía, y á éste es á quien pueden aplicarse estos hermosos versos de Goethe:

Si al hombre le vuelve mudo el dolor,
Un Dios me ha concedido el don de expresar cuanto padezco.

El genio de la especie está en perpetua guerra con los genios tutelares de los individuos; es su perseguidor y su enemigo, dispuesto siempre á destruir la dicha personal para sacar triunfantes sus fines. ¡Cuán-

tas veces ha sacrificado á sus caprichos hasta la prosperidad de una nación! Shakespeare nos presenta un ejemplo de ello en la tercera parte de *Enrique VI* (acto II, escenas 2.^a y 3.^a). Todo esto consiste en que las raíces de nuestro ser penetran en la especie, la cual tiene sobre nosotros un derecho inmediato y anterior á los del individuo. Por un vago presentimiento de esta verdad, los antiguos personificaban el genio de la especie en Cupido que, á pesar de su aspecto infantil, describen como un dios enemigo, cruel, de mala fama, como un demonio caprichoso y tiránico que domina á los hombres y á los mismos inmortales.

Tu deorum hominumque tyranne, Amor!

Flechas mortíferas, ceguera y alas son sus atributos. Las alas simbolizan la inconstancia, que nace de ordinario al mismo tiempo que la desilusión, consecuencia de la pasión satisfecha.

Puesto que la pasión amorosa se funda efectivamente en una ilusión, que finge ser precioso para el individuo lo que sólo tiene valor para la especie, es forzoso que el error desaparezca cuando se ha conseguido aquel fin. El genio de la especie que tenía cautivo al individuo le devuelve la libertad. Abandonado así, vuelve á caer en sus miras estrechas y en su miseria original y se asombra al ver que aspiraciones tan elevadas, heroicas é infinitas no le han dado otro deleite que el que hubiera podido hallar en cualquier otra satisfacción del instinto sexual. Contra lo que esperaba, no se siente más dichoso que antes, y advierte que ha sido engañado por la voluntad de la especie. Por eso todo Teseo satisfecho suele abandonar á su Ariadna. Si el Petrarca hubiera logrado satisfacer sus deseos,

su voz habría enmudecido como cesa el canto del ave cuando quedan puestos los huevos en el nido.

Obsérvese que, por desagradable que resulte mi metafísica del amor para los enamorados, si alguna consideración racional pudiese influir sobre el sentimiento amoroso, la explicación verdadera que acabo de dar sería el único medio de vencer el amor. Desgraciadamente hay que atenerse á la sentencia del antiguo poeta cómico, eternamente verdadera.

Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Los matrimonios por amor se hacen en interés de la especie, no en interés de los individuos. Los novios creen perseguir su felicidad personal, pero el fin verdadero es aquel de que no tienen conciencia: crear un ser que sólo ellos pueden engendrar. Unidos por este fin común, á ellos incumbe ver el medio de armonizarse lo mejor que puedan, pero muy frecuentemente la pareja, unida por esa ilusión instintiva que es la esencia de la pasión, es, bajo los demás aspectos, completamente heterogénea. La disparidad de caracteres se manifiesta en cuanto la ilusión desaparece, y ésta, forzosamente, ha de desaparecer. Por consiguiente, los matrimonios por amor suelen ser desgraciados y sirven á la generación futura á costa de la presente. «Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores», dice un refrán español.

Lo contrario suele ocurrir en los matrimonios de conveniencia, concertados ordinariamente por los padres. Las consideraciones que presiden la elección de esposa ó de marido en estos casos, cualquiera que sea su índole, son reales y no pueden disiparse por sí mismas. Proveen al bienestar de la generación presente á costa de la generación futura, y aun á veces ese bien-

estar es problemático. El hombre que se casa por interés en vez de casarse por inclinación, vive más en el individuo que en la especie, lo cual, siendo opuesto á la verdad, parece contrario á la naturaleza é inspira cierto desprecio. Una joven que rechaza contra la voluntad de sus padres la mano de un hombre rico y joven todavía, para unirse con otro, siguiendo las inclinaciones instintivas de su corazón y desdendiendo las conveniencias, sacrifica su dicha individual á la de la especie, por lo cual no se le puede negar cierta aprobación, puesto que ha preferido lo más importante y ha obrado con arreglo al espíritu de la naturaleza, ó mejor dicho, de la especie, mientras que los consejos de los padres estaban inspirados en el egoísmo individual.

De lo anterior parece deducirse que en el matrimonio tiene que padecer alguien: ó el individuo, ó el interés de la especie. En la mayoría de los casos sucede así, pues es en extremo raro que las conveniencias se junten con el amor apasionado. Muy probable parece que la miserable condición de la mayoría de los hombres, así en lo físico como en lo moral y en lo intelectual, provienen en parte de que los matrimonios no suelen hacerse siguiendo las inclinaciones del corazón, si no por virtud de consideraciones exteriores y circunstancias accidentales. Conciliar con las conveniencias la inclinación, en cierta medida, es una especie de transacción con el genio de la especie. Todos sabemos cuán raros son los matrimonios felices, porque está en la esencia del matrimonio atender principalmente á la generación futura y no á la presente. Para consuelo de las almas tiernas y amantes, añadiré que á veces se junta con el amor apasionado un sentimiento de diferente origen, una amistad basada en la armonía de los

caracteres, pero por lo general no se manifiesta hasta que la posesión va extinguiendo la pasión amorosa. Esta amistad tiene por origen frecuentemente las cualidades complementarias y correspondientes, físicas, morales é intelectuales que primitivamente determinaron el amor de los esposos en atención á la propagación de la especie, y que luego resulta que guardan la misma relación complementaria desde el punto de vista de los individuos, bien como contraste de temperamentos ó bien de cualidades intelectuales, de donde resulta la armonía de las dos naturalezas.

Todo este estudio metafísico del amor se relaciona estrechamente con mi metafísica general; la luz que derrama sobre ésta puede resumirse en la siguiente forma:

Hemos visto que la elección minuciosa con que el hombre provee á la satisfacción del instinto sexual, y que por sucesivos grados puede elevarse hasta el amor apasionado, descansa sobre el serio interés que se toma el hombre inconscientemente por la constitución personal y especial de la generación venidera. Este interés tan extraordinario confirma dos verdades que dejé sentadas en los capítulos anteriores: 1.^a La indestructibilidad del ser humano en sí, que se perpetúa en esa generación futura. Un interés tan vivo, tan vigilante, salido sin reflexión ni premeditación de un impulso y una atracción de nuestro ser, no podría existir de un modo tan inmutable ni ejercer tan poderosa influencia si el hombre estuviera condenado á perecer por completo y si hubiera de sucederle, únicamente en el orden del tiempo, una generación real y absolutamente distinta de él. 2.^a Que la esencia de un ser reside en la especie, y no en el individuo. El interés que toma cada cual en la constitución de la espe-

cie, que es lo que late en el fondo de todo sentimiento de amor, desde la inclinación más ligera á las pasiones más exaltadas, es, en realidad, el negocio más importante para los hombres, aquel cuyo buen éxito ó cuyo fracaso les afecta más hondamente; por eso se le da el nombre de negocio del corazón. Cuando este interés se pronuncia abiertamente, se subordina á él, y, si es preciso, se sacrifica todo lo relativo á la persona individual. Con esto se prueba que la especie toca más de cerca al hombre que el individuo, y que antes vive en la primera que en el segundo.

¿Por qué el amante está suspenso de las miradas de la mujer amada y dispuesto á consumir por ella todos los sacrificios? Porque lo que en el hombre desea de tal manera á una mujer es su parte inmortal, mientras que sus demás deseos pertenecen á su parte mortal. Ese deseo tan vivo y ardiente hacia una mujer determinada, atestigua de un modo directo la indestructibilidad del elemento íntimo de nuestro ser y su perpetuación en la especie. Considerar esa continuidad como cosa secundaria é insuficiente es un error derivado de que en la supervivencia de la especie no vemos más que la existencia futura de seres semejantes, pero no idénticos á nosotros, opinión que procede á su vez de que, partiendo del conocimiento dirigido hacia lo exterior, nos detenemos en la forma exterior de la especie tal como la percibimos en la intuición, y no llegamos hasta su esencia íntima. Mas esta esencia es justamente lo que constituye la base de nuestra conciencia y su medula, siendo, por lo tanto, respecto á nosotros, un principio más inmediato que la misma conciencia, y en su calidad de cosa en sí, independiente del principio de individuación, el elemento uno é idéntico en todos los individuos, ya coexistan, ya

se sucedan en el tiempo. Esta cosa idéntica es la voluntad de vivir, que con tanta insistencia aspira á existir y durar. La muerte no puede alcanzarla ni destruirla, pero ella no puede tampoco llegar á una condición mejor que su condición presente, y, por lo mismo, si la voluntad de vivir tiene asegurada la vida, el dolor y la muerte son también seguros y fatales para los individuos. La liberación es la obra reservada á la negación de la voluntad de vivir, mediante la cual el individuo se arranca violentamente de su raíz, que es la especie, y renuncia á vivir en adelante dentro de ella. ¿Qué es de la voluntad de vivir entonces? No solamente carecemos de toda noción acerca de este punto, sino que nos faltan hasta datos para formarnos idea de ello. A lo sumo, podríamos caracterizarla diciendo que es la libertad de ser ó no ser voluntad de vivir. Esta última forma es lo que el budhismo llama *nirvana*, palabra cuya etimología expusimos al final del capítulo XLI. Pero este punto será siempre inaccesible á la inteligencia humana.

Si colocándonos ahora en el punto de vista de estas últimas consideraciones, fijamos la mirada en el tumulto de la vida, veremos á las criaturas humanas, abrumadas de necesidades y dolores, emplear todas sus fuerzas en satisfacer esas innumerables necesidades y en apartar esos dolores, tan infinitamente variados, sin poder esperar, en premio de tantas fatigas, más que conservar, por algunos instantes más, esa existencia tan atormentada. Pero si en tanto, en medio de ese tumulto, vemos las miradas de dos amantes que se cruzan, llenas de deseos, ¿á qué esos pasos tan temerosos y disimulados? ¿á qué tanto misterio? Es que esos amantes son unos traidores, que están tramando el secreto designio de perpetuar todo aquel

conjunto de miserias y tribulaciones, que sin ellos terminarían, y cuya terminación impiden, como hicieron sus antecesores.

Esta última consideración penetra ya en el asunto del capítulo siguiente.

ADICIÓN AL CAPÍTULO ANTERIOR (1).

Al mencionar de pasada, en el capítulo anterior, la sodomía, la caractericé diciendo que era un instinto inducido á error. Me pareció suficiente decir esto cuando preparaba la segunda edición; pero después, reflexionando más sobre el asunto, he comprendido que era un problema curioso, y he descubierto al mismo tiempo su solución. Esta solución supone el capítulo anterior, y á su vez le aclara; sirve, pues, para completar las opiniones fundamentales que he expuesto.

Considerada en sí la sodomía, es una monstruosidad, no sólo contraria á la naturaleza, sino superlativamente aborrecible y repugnante. Parece un acto al cual ha podido ser arrastrada una vez la imaginación de un hombre completamente pervertido, insensato ó embrutecido, y que no podría repetirse con frecuencia. Pero si atendemos á la realidad, veremos que en todos los tiempos y en todos los países ha existido este vicio, á pesar de lo abominable que es. Nadie ignora cuán extendido estuvo entre los griegos y los romanos, entre los cuales no se sonrojaban los hombres de confe-

(1) Lo escabroso del asunto nos ha hecho dudar sobre si incluiríamos ó no esta adición; pero, siguiendo el ejemplo de otras traducciones, la insertamos, para no dejar incompleta la obra. (N. DE LA T.)

sarlo y practicarlo. Los testimonios relativos á este punto abundan en los escritores. Particularmente las obras de los poetas están llenas de ellos, sin exceptuar al casto Virgilio (Egloga 2.^a) Se ha atribuido también dicho vicio á los poetas de la antigüedad más remota: á Orfeo (á quien destrozaron las Ménadas por este pecado), á Tamiris, á los mismos dioses. También los filósofos hablan de este amor mucho más que del amor á las mujeres. Platón, particularmente, parece no conocer otro, de igual manera que los estoicos, que le mencionan como digno del sabio (Stobeo, *Ecl. eth.*, libro II, c. 7.) En el *Banquete* alaba Platón al mismo Sócrates por haber desdeñado á Alcibiades, que se le ofrecía, como si aquél hubiese realizado un acto de heroísmo inaudito. En las *Memorabilia*, de Jenofonte, Sócrates habla de la sodomía como de cosa lícita y hasta plausible. (Stob. *Flor.*, v. I, pág. 57.) En la misma obra (lib. I, cap. III, § 8), y en aquel pasaje en que Sócrates advierte los peligros del amor, habla tan exclusivamente de estos amores contra naturaleza, como si no existieran mujeres. Aristóteles (*Política*, II, IX) habla también de la sodomía como de cosa usual y sin censurarla; refiere que era aprobada públicamente entre los celtas, y que las leyes de los cretenses la favorecían como medio de contener el crecimiento de la población. Refiere también (cap. X) que el legislador Filolao practicaba este vicio, etc. Cicerón llega á decir: *Apud Graecos opprobio fuit adolescentibus, si amatores non haberent*. Para el lector instruido son superfluas estas citas, pues abundan tanto en los escritos de los antiguos, que podrían recordarse á centenares.

Este vicio era familiar á los pueblos más bárbaros, y particularmente á los galos. Si nos fijamos en Asia,

veremos también á los pueblos de esta parte del mundo entregados á la misma aberración, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, sin ocultarse mucho. Entre los indios y los chinos, igualmente que entre los pueblos que siguen la ley del Islam, también los poetas hablan más del amor por los mancebos que del amor á las mujeres; en el *Gulistan* de Sadi, el libro del amor, habla casi exclusivamente de esto. Tampoco ignoraban tal abominación los hebreos, puesto que en el Antiguo y en el Nuevo Testamento se habla de ella como de un hecho punible. En fin, en la Europa cristiana, la religión, las leyes y la opinión han tenido que combatir con todo su poder este vicio. En la Edad Media era castigado en todas partes con pena de muerte; en Francia, en el siglo XVI, con la hoguera; en Inglaterra, hasta el primer tercio del siglo presente, con la pena capital, inexorablemente aplicada; después se ha impuesto la deportación perpetua. Se ve, pues, que ha sido forzoso emplear rigurosas medidas para extirpar la sodomía, y se ha conseguido en gran parte; pero sin lograrlo por completo, pues todavía consigue introducirse en todas las clases sociales y en todos los países, envuelto en el más profundo misterio, de donde surge á veces en quien menos se sospechaba. Lo mismo sucedía en los tiempos en que era castigado con la pena capital, pues las alusiones que hallamos en los escritos de todas esas épocas nos dan la prueba de ello.

Recapitulando estos hechos y pesándolos bien, hallamos que la sodomía ha existido en todos los tiempos y en todos los países, y de una manera muy diferente de la que suponíamos cuando la considerábamos en sí misma; es decir, *a priori*. En efecto; para que dicho vicio se haya difundido tan universalmente

y haya podido resistir victoriosamente á todos los medios empleados para extirparle, forzoso es que, por algún título, tenga su fuente en la naturaleza del hombre; esta es la única razón que puede explicar su universalidad y su persistencia, en virtud de la máxima

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Es esta una conclusión que no podemos eludir si queremos proceder sinceramente. Fácil sería limitarnos á expresar el horror y desprecio que inspira este vicio, sin tener en cuenta el verdadero estado de las cosas; pero con esto no se resolvería el problema. Fiel á la vocación innata, que me impulsa á buscar en todas partes la verdad y á penetrar en el fondo de las cosas, principio por consignar el fenómeno que trato de explicar en este momento con todas sus consecuencias. El que un hecho radicalmente contrario á la naturaleza; más aún, un hecho que contraría á la naturaleza en sus miras más importantes y más caras para ella, tenga su fuente en la misma naturaleza, es una paradoja tan inaudita, que su explicación parece que ha de ser un problema de los más difíciles. Sin embargo, me creo capaz de resolverlo descubriendo el misterio natural en que se funda.

Mi punto de partida será un pasaje de Aristóteles en la *Política* (VII, 16). Explica primeramente que los hombres demasiado jóvenes engendran hijos enfermizos, débiles, de organización defectuosa y condenados al raquitismo, y luego añade que lo mismo puede decirse de la progenitura de los hombres de demasiada edad: *Nam ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis, atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur; eorum vero qui senio confecti sunt,*

suboles infirma et imbecilla est. Lo que Aristóteles señala como regla para los particulares, Stobeo lo proclama como ley para la comunidad al final de la exposición que hace de la filosofía peripatética (*Ecl. eth.*, l. II, cap. VII, al fin): *Oportet corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta.*

Aristóteles prescribe, en consecuencia, que, pasados los cincuenta y cuatro años, el hombre no debe engendrar más hijos, aunque por razón de salud, ó por otra causa, siga conociendo á su mujer. Lo que no dice es cómo deben conciliarse ambas exigencias. Evidentemente su opinión es que en estos casos deben suprimirse los hijos haciendo abortar á la madre, pues pocas líneas antes recomienda el aborto.

La naturaleza, por su parte, no puede desconocer los hechos á que se refieren los preceptos de Aristóteles ni puede tampoco suprimirlos, pues fiel á su máxima *Natura non fecit saltus*, no detiene bruscamente la secreción seminal en el hombre. Como las demás funciones orgánicas, ésta va extinguiéndose poco á poco por gradaciones insensibles. Durante este tiempo la procreación no producirá más que seres débiles, entecos, de cortos alcances, miserables y de breve duración. El hecho se observa con frecuencia; los hijos engendrados en estas condiciones suelen morir en la infancia, ó por lo menos no alcanzan una edad avanzada; su constitución es frágil, enfermiza, valedudinaria, y su descendencia la hereda. Lo que digo de la edad avanzada respecto á la procreación se aplica igualmente á la adolescencia. El interés principal de la naturaleza es la conservación de la especie y la pureza de su tipo; para conseguir este fin necesita el

concurso de individuos bien constituidos, sanos y vigorosos; no admite otros. Hemos demostrado en el capítulo XLI que no aprecia á los individuos más que como instrumentos, ni los trata de otro modo que como á tales instrumentos; la especie es su único fin. Siguese de ahí que, en virtud de sus propias leyes y de sus propios fines, la naturaleza se encuentra realmente perpleja en presencia de un estado de cosas tan crítico. No puede recurrir á medios violentos y dependientes de una voluntad ajena, como aquel á que alude Aristóteles; su esencia se opone á ello; no puede fiarse tampoco de la prudencia humana, con la esperanza de que los hombres instruidos por la experiencia reconozcan las funestas consecuencias de una procreación demasiado prematura ó demasiado tardía, y que la sana y fría reflexión les haga dominar sus apetitos. La naturaleza no puede contar con ninguno de estos dos recursos para resolver la dificultad. No le queda, pues, otra alternativa que la de elegir de dos males el menor. A este efecto, necesitaba ganar para su causa á su cómplice favorito, el instinto, el mismo que hemos visto en el capítulo anterior velar en todas partes por la importante función procreadora y sugerir á propósito de ella tan extrañas ilusiones; mas en este caso no podía conseguir sus fines la naturaleza sino dándole cambiaso. La naturaleza no conoce principios morales; no conoce más que lo físico; y entre ella y la moral hay hasta un antagonismo declarado. Su fin único es la conservación, todo lo más perfecta posible, del individuo, y antes que la de éste la de la especie. Verdad es que, hasta físicamente, la sodomía es nociva para los adolescentes que caen en esta abominación; pero no tanto que no sea el menor de los dos males y el que la natu-

raleza escoge para prevenir el mayor, la depravación de la especie, y para evitar la decadencia que se produciría, y que iría aumentando.

Como consecuencia de esta previsión de la naturaleza, ocurre á veces, próximamente hacia la edad que indica Aristóteles, que nace, sorda é insensiblemente, cierta inclinación hacia ese vicio, inclinación que se acentúa á medida que va declinando la aptitud para engendrar hijos sanos y vigorosos. La naturaleza lo quiere así; pero no olvidemos que entre la inclinación naciente y el vicio mismo hay gran diferencia. Cuando no existe ninguna traba para estas aberraciones, como sucedía en la Grecia y en la Roma antiguas y ha sucedido en todos los tiempos en Asia, esa inclinación, fomentada por el ejemplo, puede conducir fácilmente al vicio, el cual adquirirá entonces gran desarrollo. Por el contrario, en Europa le combaten motivos tan poderosos de religión, de moral, de decoro y de castigo, que casi no hay un hombre que deje de estremecerse de horror al pensar en tales abominaciones, y de trescientos individuos que experimenten la tentación, apenas habrá uno bastante débil y bastante insensato para sucumbir á ella. El hecho es tanto más positivo, cuanto que esta inclinación nefanda comienza á manifestarse en una edad en que el calor de la sangre disminuye y el ardor del instinto sexual declina, y por otra parte, encuentra en la madurez de la razón, en la prudencia que da la experiencia y en una firmeza que ha tenido muchas ocasiones de ejercitarse tan poderosos enemigos, que sólo una naturaleza pervertida se dejará arrastrar.

La naturaleza consigue sus fines, pues aquella inclinación origina una indiferencia creciente hacia el sexo femenino, que llega á trocarse en antipatía y

acaba por degenerar en repugnancia absoluta. Este era el fin que se perseguía y que se logra con tanta mayor seguridad, cuanto que á medida que las fuerzas genitales decrecen, están más expuestas á esta aberración contra la naturaleza. Por eso la sodomía es un vicio de viejos y son ancianos los que, de tiempo en tiempo, se dejan sorprender infraganti con gran escándalo público. Los hombres, en la fuerza de la edad, no conocen ni pueden concebir siquiera este extravío. Cuando alguna vez se produce una excepción de la regla, creo que esto sólo puede ocurrir á consecuencia de alguna depravación accidental y prematura de la facultad genésica, la cual sólo podría crear una prole mal constituida. Para obviar este inconveniente, la naturaleza la desvía de su dirección normal. Por eso, ciertos entes inmundos (*καταιδοι*) que, desgraciadamente, suelen existir en las grandes ciudades, sólo hacen señas ó proposiciones á personas de cierta edad, nunca á los hombres en el apogeo de su virilidad ni á los jóvenes. Aun entre los griegos, entre los cuales el ejemplo y el hábito podían haber provocado excepciones de esta regla, los escritores, y particularmente los filósofos, y sobre todo Platón y Aristóteles, nos dicen expresamente que los hombres dominados por este vicio eran los viejos. He aquí un pasaje notable de Plutarco sobre este tema, que figura en el *Liber amatorius*, c. 5: *Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit.*

Hasta entre los dioses, los más viejos, como Júpiter y Hércules, son los que tienen *queridos*; los más jóvenes, Apolo, Baco, Mercurio, no los tienen.

En Oriente la escasez de mujeres, debida á la práctica de la poligamia, puede haber ocasionado algunas

excepciones de la regla; y lo mismo ha podido suceder en algunas colonias modernas donde escaseaba la población femenina, como en California.

Como el licor seminal, no bien maduro todavía, está en el mismo caso que el que la edad ha alterado y no puede tampoco engendrar más que una prole débil, mal constituida y desdichada, suele producirse también durante la adolescencia un fenómeno análogo al que, según hemos visto, aparece en la vejez. Pero esta inclinación erótica, que suele nacer en los adolescentes muy rara vez, los conduce á encenagarse en aquel vicio, pues á los motivos que retraen de éste á los hombres, se unen en estos casos la inocencia, el candor, la delicadeza de conciencia y la timidez de la primera juventud.

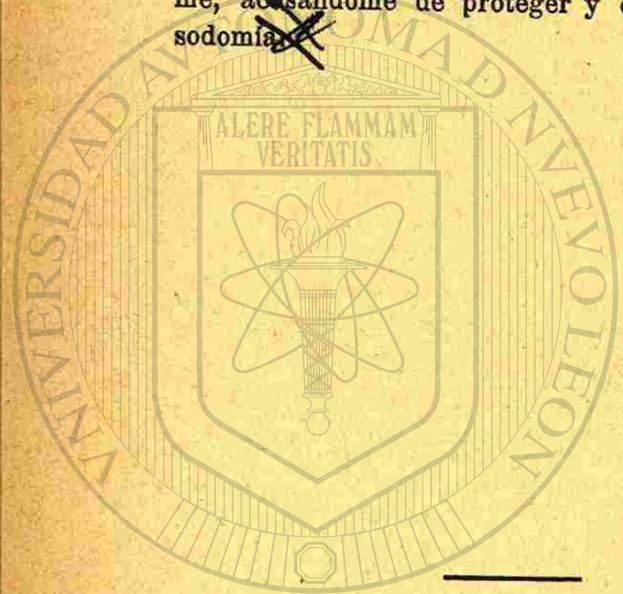
Resulta de lo expuesto que esta aberración parece contradecir las intenciones de la naturaleza en lo que tienen de más importante y más caro para ella; pero, en realidad, obedece á esas mismas miras, de un modo indirecto y para evitar un mal mayor. Es, en efecto, el extravío de una facultad genésica que se extingue ó que no está bien desarrollada todavía y que amenaza en uno y otro caso la integridad de la especie. Las consideraciones del orden moral deberían impulsar en uno y otro caso á los hombres á suspender dicha función, pero no hay que contar con ello, pues la naturaleza no se guía jamás por principios morales propiamente dichos. En este estado de cosas, la naturaleza, para salir del atolladero en que se veía por virtud de sus propias leyes, ha recurrido á un expediente, á una estratagema, que consiste en una perversión del instinto: podría decirse que fabrica una especie de puerta falsa, para huir de dos males el mayor. Preocupada siempre con el importante cuidado

de evitar generaciones imperfectas que á la larga podrían degradar la especie entera, no se muestra escrupulosa en cuanto á los medios de conseguirlo. El espíritu que la guía en estos casos es el mismo que impulsa á la avispa á matar sus crías, pues en ambas circunstancias admite un mal para evitar otro peor; engaña al instinto para eludir las funestas consecuencias á que conduciría.

Este estudio ha tenido por objeto: primero, resolver el sorprendente problema á que venimos refiriéndonos, y luego confirmar la teoría, expuesta en el capítulo anterior, de que el instinto es quien guía al hombre en el amor sexual y produce la ilusión, porque el interés de la especie se sobrepone á todo ante los ojos de la naturaleza. He querido mostrar que esto se aplica igualmente al caso presente, en que dicho instinto se extravía y degenera de un modo tan aborrecible, mostrando que también aquí la causa final es el interés de la especie, sólo que ahora el fin es negativo y la naturaleza procede por vía profiláctica. Sirve, pues, el estudio que acabamos de hacer para dilucidar el conjunto de la metafísica del amor. Además, descubre una verdad ignorada hasta ahora y que, por extraña que sea, da nueva luz sobre la esencia íntima, el espíritu y los procedimientos de la naturaleza. Por consiguiente, no se trataba de formular preceptos morales contra el vicio, sino de averiguar la significación del fenómeno. Por otra parte, la verdadera y profunda razón metafísica, la razón última por la cual se debe condenar la sodomía, es que, al mismo tiempo que afirma la voluntad de vivir, suprime las consecuencias de esa afirmación, es decir, la renovación de la vida que mantiene abiertas las vías eventuales de la salvación.

Por último, al exponer estas paradojas he querido

también hacer un favor á los profesores de filosofía. Como les ha contrariado grandemente que el conocimiento de mi sistema filosófico se difunda cada día más, á pesar de los esfuerzos que han hecho para impedirlo, quiero darles un pretexto para calumniarme, acusándome de proteger y de recomendar la sodomia.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

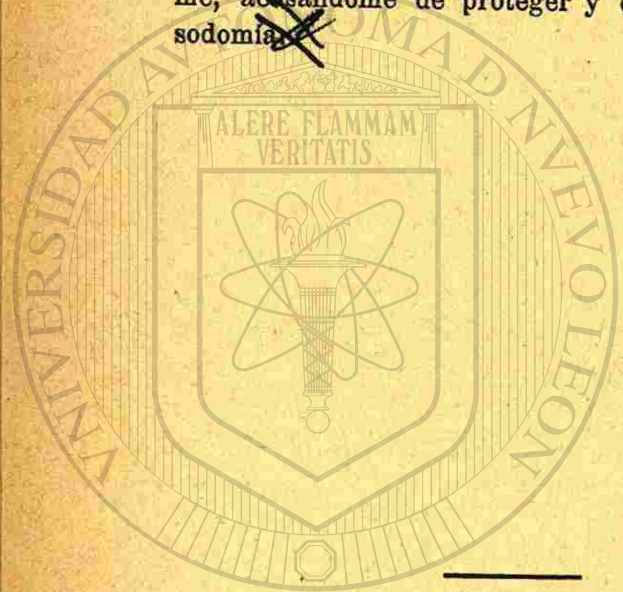
CAPITULO XLV

DE LA AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

Si la voluntad de vivir no se manifestase en el instinto de conservación, no habría en éste más que la afirmación de un fenómeno individual, durante el breve periodo de su duración natural. Las penas y los cuidados de una existencia tal no serían excesivos, y la vida resultaría fácil y risueña. Pero como lo que quiere la voluntad de vivir lo quiere de una manera absoluta y para todos los tiempos, se manifiesta también en el instinto de reproducción, que tiene por mira una serie infinita de generaciones. Esto es lo que destruye la calma, la serenidad y la inocencia que acompañarían á una existencia puramente individual, lo que lleva á la conciencia, la agitación y la melancolía y siembra la vida de catástrofes, tormentos y miserias.

Cuando, por rara excepción, el hombre ahoga en sí mismo este impulso, muestra una voluntad que vuelve sobre sí misma, que se convierte, la cual acaba entonces con el individuo sin pasar más allá. Tal conversión sólo es posible á costa de una dolorosa violencia del hombre sobre sí mismo; mas una vez hecho el esfuerzo, la conciencia recobra inmediatamente, y en un grado superior todavía al de antes, la calma y la serenidad de una existencia individual. Por el con-

también hacer un favor á los profesores de filosofía. Como les ha contrariado grandemente que el conocimiento de mi sistema filosófico se difunda cada día más, á pesar de los esfuerzos que han hecho para impedirlo, quiero darles un pretexto para calumniarme, acusándome de proteger y de recomendar la sodomía.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPITULO XLV

DE LA AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

Si la voluntad de vivir no se manifestase en el instinto de conservación, no habría en éste más que la afirmación de un fenómeno individual, durante el breve periodo de su duración natural. Las penas y los cuidados de una existencia tal no serían excesivos, y la vida resultaría fácil y risueña. Pero como lo que quiere la voluntad de vivir lo quiere de una manera absoluta y para todos los tiempos, se manifiesta también en el instinto de reproducción, que tiene por mira una serie infinita de generaciones. Esto es lo que destruye la calma, la serenidad y la inocencia que acompañarían á una existencia puramente individual, lo que lleva á la conciencia, la agitación y la melancolía y siembra la vida de catástrofes, tormentos y miserias.

Cuando, por rara excepción, el hombre ahoga en sí mismo este impulso, muestra una voluntad que vuelve sobre sí misma, que se convierte, la cual acaba entonces con el individuo sin pasar más allá. Tal conversión sólo es posible á costa de una dolorosa violencia del hombre sobre sí mismo; mas una vez hecho el esfuerzo, la conciencia recobra inmediatamente, y en un grado superior todavía al de antes, la calma y la serenidad de una existencia individual. Por el con-

trario, la satisfacción del instinto de reproducción, la realización de este deseo, el más violento de todos, es el origen de una nueva existencia; es comenzar la misma carrera con sus cargas, sus cuidados, sus necesidades y sus dolores. Es otro individuo el que va á vivir, pero si el padre y el hijo, diferentes como fenómenos, lo fuesen absolutamente y en sí, ¿dónde estaría entonces la justicia eterna? La vida se presenta como una obligación que hay que satisfacer, como un *pen-sum*, y, por consiguiente, casi siempre es una lucha incesante contra la necesidad. Cada cual procura salir del paso del mejor modo posible, y se recorre la vida como se ejecutaría cualquier pesada faena. Pero, ¿quién contrajo la deuda? Fué el procreador en un momento de voluptuosidad; porque uno gozó, otro está condenado á vivir, á padecer y á morir. Sin embargo sabemos, y este es el momento de recordarlo, que la multiplicidad de lo idéntico tiene por condiciones el tiempo y el espacio, que en este sentido hemos denominado *principio de individuación*. Sin esto, la justicia eterna estaría perdida para siempre. El amor paternal descansa en que el procreador se reconoce á sí mismo en el procreado, el padre está dispuesto á hacer, á padecer y á arriesgar por su hijo más que por su propia persona y al hacerlo reconoce que cumple con su deber.

La vida del individuo con sus penas, sus necesidades y sus dolores sin fin, es como el comentario y la paráfrasis del acto de la generación, de esta afirmación de la voluntad de vivir, la más resuelta de todas. Mediante ese acto, el hombre se constituye en deudor de la naturaleza; le debe desde entonces una muerte y piensa con angustia en la deuda. ¿No prueba esto que la existencia es el resultado de una falta? A condi-

ción de pagar periódicamente el tributo necesario de nacimientos y de muertes, estamos ciertos de existir indefinidamente y de gustar unos tras otros todas las alegrías y todos los dolores de la vida, sin dejar uno sólo; esta es la consecuencia de la afirmación de la voluntad de vivir. Siendo así, el miedo de la muerte que nos hace apegarnos tanto á la vida á pesar de todos sus dolores, es ilusorio; pero no menos ilusorio es el instinto que nos atrajo á la vida. Esta atracción misma podemos observarla exteriormente en las miradas, llenas de deseos, que se cambian entre dos amantes; allí vemos la expresión más pura de la voluntad de vivir en su afirmación. ¡Cuán dulce y tierna es en esos instantes la voluntad de vivir! No quiere más que dicha, gozo sereno, placer tranquilo para sí, para los demás, para todo el mundo. Es un Anacreonte. Engañada por sus propias zalamerías, se deja coger en el lazo de la vida. Mas en cuanto penetra en la existencia, no halla más que tormentos que impulsan al crimen y crímenes seguidos de tormentos. La escena no presenta más que horror y desastres dondequiera. A Anacreonte sucede Esquilo.

El acto mismo mediante el cual se afirma la voluntad y que crea al hombre, es universalmente considerado como el más vergonzoso: todo el mundo se oculta cuidadosamente para realizarlo, y, sorprendido *infraganti*, experimenta la misma vergüenza que si le hubieran cogido cometiendo un crimen. A sangre fría se piensa en él las más de las veces con repugnancia, y en ocasiones, hasta con horror, cuando nos hallamos en alguna disposición de ánimo de las más elevadas. Montaigne escribió, á propósito de esto, un pasaje (capítulo V, libro 3.º) titulado al margen, *Lo que es el amor*, que contiene consideraciones profundas y ente-

ramente conformes con mi punto de vista. El acto genésico va seguido de una turbación y de un arrepentimiento particular, sobre todo, cuando se consuma por la primera vez; y este sentimiento será, por lo general, tanto más pronunciado cuanto más noble sea el carácter. Plinio, un pagano, dice: *Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine* (*Historia Natural*, X, 83). Por otra parte, ¿á qué ejercicio se entregan y qué cantan en su sábadó los diablos y las brujas en el *Fausto* de Goethe? Lujuria y obscenidades. En los admirables *Paralipomenos* del mismo drama, ¿qué predica á la multitud Satán en persona? Nada más que lujuria y obscenidades. Y sin embargo, la humanidad existe á condición de perpetrar incesantemente un acto de esta índole.

Si el optimismo estuviera en lo cierto; si la vida fuese el don de una bondad suprema guiada por una sabiduría suprema; si mereciere nuestra gratitud, y si fuera en sí algo precioso de que pudiésemos envernecernos y gozar satisfechos, sería preciso que el acto destinado á perpetuarla se nos presentase bajo un aspecto completamente distinto. Si, por el contrario, la vida es un paso en falso ó por un camino extraviado, si obra de una voluntad primitivamente ciega, el mejor desenlace que puede esperar es que esa voluntad se arrepienta y se suprima á sí misma, entonces el acto que perpetúa tal existencia debe ser como es.

Expondré aquí una observación que afecta á la base misma de mi doctrina, y es que la vergüenza que inspira el acto genésico se extiende á sus órganos, aunque los hayamos recibido al nacer como todos los demás. Esta es una nueva y concluyente prueba de que la voluntad no se manifiesta sólo en forma de actos, sino que también se manifiesta ó se objetiva en el

cuerpo humano, el cual no es otra cosa que su obra, pues ¿cómo podría avergonzarse el hombre de una cosa que existiera sin su voluntad?

El acto genital es, además, la clave del enigma del mundo. Este es extenso como espacio, viejo en el orden del tiempo y contiene una variedad infinita de figuras. Mas todo esto no es más que fenómeno de la voluntad de vivir, cuya concentración, cuyo foco es el acto genésico. Este es lo que expresa más claramente la esencia íntima del mundo. Es significativo que en el alemán se le llame *voluntad* á secas, en ciertas frases, como «la pidió que se entregara á su voluntad» (que fuera suya). Como expresión perfecta de la voluntad, este acto es la medula, el resumen y la quinta-esencia del mundo; nos explica su naturaleza y su marcha, es la clave del enigma. Por eso se le ha llamado «árbol de la ciencia», pues apenas se gustan sus frutos, los ojos se abren á la luz y se sabe lo que es la vida. Byron lo dijo:

El árbol de la ciencia ha sido deshojado; todo es conocido.

Por la misma razón, constituye el secreto de la comedia *Don Juan*, I, 128, el gran *απρητον* del que jamás y en parte alguna es permitido hablar claramente, pero que se sobreentiende de suyo, como lo principal en todo negocio. Está presente siempre en la memoria de todos, y la menor alusión á él es inmediatamente comprendida. Este acto, con sus múltiples relaciones, desempeña el principal papel en el mundo, pues no hay rincón de la tierra en que no se persiga alguna intriga amorosa. La importancia del papel está en relación con la que tiene ese *punctum saliens* del huevo del mundo. Lo cómico del negocio es el misterio de que se

quiere rodear esta cosa, la más importante entre todas.

Ved cómo la inteligencia humana, joven é inocente aún, se asusta de la enormidad del acto, cuando por primera vez se le descubre el gran misterio. El motivo de esto hay que buscarlo en lo enorme de la distancia y del camino que la voluntad, en su origen inconsciente, ha tenido que recorrer para elevarse hasta una inteligencia dotada de razón, como la que el hombre posee. Durante este largo viaje se ha vuelto extraña á sí misma, hasta el punto que ha perdido de vista su propio origen, su *poenitenda origo*, y se espanta cuando viene á recordárselo su conocimiento puro é inocente.

Como el instinto genital y su satisfacción son el foco en que se concentra la más alta expresión de la voluntad, es característico—y el lenguaje simbólico de la naturaleza lo expresa cándidamente—que la voluntad individual, es decir, el hombre y el animal, no puedan entrar en la vida por otra puerta que la de los órganos sexuales.

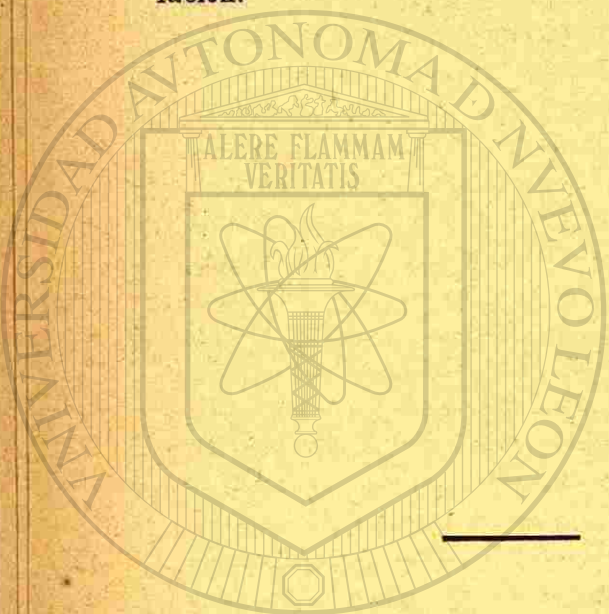
La voluntad de vivir, concentrada en el acto genésico, se afirma infaliblemente en el animal. En el hombre, la voluntad, que es la *natura naturans*, consigue reflexionar. Reflexionar significa conocer, no con un conocimiento aplicado únicamente al servicio de las necesidades momentáneas de la voluntad del individuo y de las urgentes exigencias del instante presente, como les ocurre á los animales, en la medida de su perfección y de sus necesidades, que marchan siempre paralelamente, sino con un conocimiento más vasto, que abarca el recuerdo preciso de lo pasado y la anticipación aproximada de lo porvenir y permite así, ya una visión completa de la propia vida del

hombre que ejercita dicho conocimiento, ya de la vida de otro ó ya de la existencia en general.

La vida de todas las especies animales, con todos los millares de años de su existencia, es en cierta medida un solo instante, pues se compone únicamente de la conciencia de lo presente, sin la del pasado ni la del porvenir, ni, por tanto la de la muerte. En este sentido es un instante permanente, un *nunc stans*. También observamos que en el animal la forma de la vida, como fenómeno de la voluntad consciente, es el presente. El pasado y el porvenir vienen á agregarse en el hombre exclusivamente y sólo como conceptos; el individuo no puede conocerlos más que en la abstracción, y, á lo sumo, la fantasía puede iluminarlos por medio de imágenes.

Así, pues, cuando la voluntad de vivir, que es la esencia de la naturaleza, en su persecución incesante de una objetivación más perfecta y de un goce más completo, ha recorrido la escala entera de los animales—evolución que en el mismo planeta se realiza muchas veces y mediante la cual todas las sucesivas series de las especies animales comienzan la existencia de nuevo,—llega al cabo esa voluntad de vivir á la especie humana, dotada de razón y de la facultad de reflexionar. Entonces el hombre comienza á ver que la cuestión es grave; se pregunta necesariamente cómo y por qué existe todo lo que le rodea, y, en particular, se pregunta á sí mismo si las fatigas y miserias de la existencia y sus aspiraciones están compensadas por los beneficios que le reportan. ¿El bollo vale el coscorrón? Este es el instante en que, á la luz de la inteligencia, tiene que decidirse por la afirmativa ó la negación de la voluntad de vivir, aunque en general no pueda concebir la negación más que en

forma alegórica. De ahí se sigue que no hay motivo para admitir que la voluntad pueda objetivarse en un grado más alto en la escala de los seres, puesto que ya en éste ha llegado al punto regresivo de la evolución.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

CAPITULO XLVI (1)

DE LA NADA Y LOS DOLORES DE LA VIDA

La voluntad, saliendo de la noche de la inconsciencia para despertar á la vida, se encuentra transportada á un mundo, sin límites ni fin, poblado de innumerables individuos, todos llenos de aspiraciones, sujetos á dolores y errores, y después de haber pasado como por un ensueño penoso, corre á sumergirse de nuevo en su antigua inconsciencia. Pero hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus pretensiones inagotables; todo anhelo satisfecho engendra una nueva aspiración. No hay satisfacción en el mundo que baste á hartar su codicia, á poner término á sus exigencias, á colmar el abismo sin fondo del corazón. Junto á esto vemos cuál es para el hombre la parte ordinaria de satisfacción que le cabe en suerte en todas las cosas. Vemos que se limita comúnmente á la trabajosa conservación de la existencia, ganada día por día á fuerza de trabajo y de cuidados incesantes; á costa de una lucha incesante con la necesidad y con la muerte, siempre en perspectiva.

Todo anuncia en la vida que la felicidad terrena

(1) Este capítulo sirve de complemento á los §§ 56 á 59 del primer volumen. Véanse también los capítulos 11 y 12 del segundo volumen de *Parerga y Paralipomena*.

forma alegórica. De ahí se sigue que no hay motivo para admitir que la voluntad pueda objetivarse en un grado más alto en la escala de los seres, puesto que ya en éste ha llegado al punto regresivo de la evolución.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

CAPITULO XLVI (1)

DE LA NADA Y LOS DOLORES DE LA VIDA

La voluntad, saliendo de la noche de la inconsciencia para despertar á la vida, se encuentra transportada á un mundo, sin límites ni fin, poblado de innumerables individuos, todos llenos de aspiraciones, sujetos á dolores y errores, y después de haber pasado como por un ensueño penoso, corre á sumergirse de nuevo en su antigua inconsciencia. Pero hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus pretensiones inagotables; todo anhelo satisfecho engendra una nueva aspiración. No hay satisfacción en el mundo que baste á hartar su codicia, á poner término á sus exigencias, á colmar el abismo sin fondo del corazón. Junto á esto vemos cuál es para el hombre la parte ordinaria de satisfacción que le cabe en suerte en todas las cosas. Vemos que se limita comúnmente á la trabajosa conservación de la existencia, ganada día por día á fuerza de trabajo y de cuidados incesantes; á costa de una lucha incesante con la necesidad y con la muerte, siempre en perspectiva.

Todo anuncia en la vida que la felicidad terrena

(1) Este capítulo sirve de complemento á los §§ 56 á 59 del primer volumen. Véanse también los capítulos 11 y 12 del segundo volumen de *Parerga y Paralipomena*.

está condenada al aniquilamiento ó al desengaño, que descubre ser ilusoria. Esta condición de las cosas está basada en lo más profundo de su esencia. Por consiguiente la vida, para la mayoría de los hombres, es triste y breve. Los que relativamente son dichosos, sólo lo son en apariencia. O bien, como los centenarios, representan una rara excepción, cuya posibilidad tenía que existir, sirviendo de cebo. La vida nos engaña continuamente, así en los pormenores como en el conjunto. No cumple lo que promete, salvo en el caso en que quiere mostrar cuán poco deseable en lo que deseamos. No da, más que para quitar lo que da. El espejismo de lo lejano nos hace entrever paraísos, que se desvanecen como ilusiones de óptica cuando, dejándonos seducir por ellos, corremos en su persecución. La dicha se nos aparece siempre colocada en lo porvenir ó en lo pasado, y lo presente es como una nubecilla sombría que el viento empuja por encima de la llanura iluminada por el sol; delante y detrás todo resplandece de luz; sólo el presente permanece envuelto en la sombra. Por tanto, el presente es una decepción; pero lo por venir es incierto y lo pasado irreparable. La vida, con sus tribulaciones grandes y pequeñas de todas las horas, de todos los días, de todas las semanas, de todos los años; con sus esperanzas frustradas y sus accidentes, que desbaratan todo cálculo, lleva tan manifestamente el sello de algo dispuesto para que nos apartemos de ella, que cuesta trabajo comprender cómo podemos engañarnos creyendo que existe para que la disfrutemos con gratitud y que el hombre ha sido creado para ser dichoso. Por el contrario, esas ilusiones y esas desilusiones perpetuas, así como el carácter de la vida, parece que están calculados con intención para convencernos de que

nada hay en el mundo digno de nuestros anhelos, de nuestra actividad, de nuestras luchas; de que son vanidad todos los bienes, de que el mundo es, bajo todos conceptos, insolvente y de que la vida es un negocio que no cubre gastos, todo con el designio de mover á la voluntad á apartarse de ella.

El tiempo es, ante todo, quien revela á la inteligencia del individuo, la vanidad y la nada de todos los objetos de la voluntad. Bajo la forma temporal la vanidad de las cosas se nos muestra en lo fugaces que son. Por virtud del tiempo todos nuestros goces y todas nuestras alegrías se nos evaporan entre las manos, haciendo que nos preguntemos con sorpresa á dónde han ido á parar. Esta nada, esta inanidad misma es lo que forma cuanto hay de objetivo y de real en el tiempo, es decir, lo que le corresponde en la esencia íntima de las cosas; por consiguiente, esto es lo que realmente expresa el tiempo. Así es la condición necesaria *a priori* de todas nuestras intuiciones, pues todas las cosas, sin excepción de nosotros mismos, tienen que manifestarse bajo esta forma. A esto se debe el que la vida se asemeje á un pago hecho en calderilla que hay que contar pieza á pieza y del cual es forzoso dar recibo; la moneda son nuestros días, el recibo la muerte. El tiempo es quien al final publica la sentencia de la naturaleza contra todos los seres, destruyéndolos.

Es justo, pues todo lo que nace merece perecer,
Por eso valdría más que nada hubiera nacido.

La vejez y la muerte, términos necesarios de la vida, son, pues, la sentencia condenatoria dictada por la misma naturaleza, sentencia en la cual advierte que la voluntad de vivir es una aspiración que debe

destruirse con sus propias manos. «Mira cómo acaba, dice, lo que has querido hasta ahora; hay que querer algo mejor.» La enseñanza que se desprende de la vida para cada individuo, es que los objetos de su querer son engañosos, inciertos y caducos y que causan más dolores que deleites hasta el instante en que la vida se derrumba en el mismo terreno en que se alzaban esos deseos. Entonces viene la muerte, como último argumento, á acabar de convencer al hombre de que todas sus aspiraciones y toda su volición no son más que error y locura.

La vejez y la experiencia, de consuno,
Le conducen á la muerte y le hacen comprender
Que después de tan largos y penosos trabajos
Toda su vida ha estado en el error.

Debemos estudiar todavía el lado más especial de la cuestión, pues aquí es donde he tropezado con mayor contradicción. Primeramente confirmaré lo que expuse en el texto acerca de la indole negativa de toda satisfacción de la voluntad, de todo deleite y de toda dicha, en contraposición á la naturaleza positiva del dolor.

Sentimos el dolor, la inquietud, el miedo; pero no sentimos la ausencia del dolor, la tranquilidad. Sentimos el deseo de la misma manera que sentimos el hambre ó la sed; en cuanto se realiza, ocurre con él lo que con el bocado ó el sorbo, que apenas tragados dejan de existir para la sensación. Nos afecta dolorosamente la pérdida de un bien ó de un placer, mas la desaparición de un dolor, aunque vengamos padeciéndole mucho tiempo, no es directamente sentida; á lo sumo pensamos en ella deliberadamente con el auxilio de la reflexión.

Sólo el dolor y la necesidad pueden ser experimen-

tados positivamente y se hacen sentir por sí mismos. El bienestar es un estado puramente negativo. A esto se debe el que los tres grandes bienes de la vida, la salud, la juventud y la libertad, no los apreciamos en todo su valor mientras los poseemos, sino después de haberlos perdido; pues también esos bienes son negaciones. No advertimos que algunos momentos de nuestra vida fueron dichosos hasta que los suceden días de tristeza. A medida que los goces aumentan, nuestra aptitud para disfrutarlos disminuye; lo que se hace habitual deja de ser goce. Pero con esto mismo crece nuestra sensibilidad para el dolor, pues la supresión de un hábito produce impresión penosa. Por eso la posesión aumenta las necesidades, y como consecuencia, la facultad de padecer.

Las horas vuelan más deprisa cuando agradablemente las empleamos, con más lentitud cuando son tristes, porque no es el placer, sino el dolor, el elemento positivo cuya existencia se deja sentir. Asimismo perdemos la noción del tiempo transcurrido cuando nos aburrirnos y no mientras estamos divertidos. Ambos hechos prueban que nuestra existencia es más dichosa cuando menos la sentimos, de donde se infiere que sería mejor para nosotros no poseerla. Una viva y extremada alegría sólo se concibe como resultado de una gran necesidad que la precedió, pues nada puede venir á sumarse á un estado duradero de contento, como no sea algún pasatiempo ó alguna satisfacción de la vanidad. Por eso los poetas se ven obligados siempre á colocar á sus héroes en situaciones peligrosas ó desgraciadas para poder librarles de ellas. El drama y la epopeya no pintan más que seres que luchan, que padecen, que se atormentan, y cada novela es una linterna mágica donde podemos contemplar

los espasmos y las convulsiones de un corazón humano que se desespera. Walter Scott expresó ingenuamente esta necesidad estética en la conclusión de su novela titulada *Old mortality*. El mismo Voltaire, que fué uno de los favoritos de la naturaleza y de la felicidad, reconoce expresamente la verdad de lo que he expuesto. «La dicha no es más que un sueño, dice, y el dolor es real»; y añade luego: «Hace ochenta años que lo experimento. No se me ocurre otra cosa que resignarme pensando que las moscas han sido creadas para que las devoren las arañas y los hombres para ser devorados por las penas.»

Antes de afirmar con tanta seguridad como suele afirmarse que la vida es un bien deseable y digno de gratitud, convendría comparar friamente la suma de goces con la suma de dolores posibles en la existencia del hombre. Creo que el balance se haría enseguida. Pero, en realidad, es completamente superfluo disputar sobre si la suma de los bienes ó la de los males predomina en el mundo, puesto que la existencia del mal basta por sí sola para resolver la cuestión. Un mal no puede ser borrado ni compensado por un bien que le acompañe ó le siga.

Mille piacer' non vagliano un tormento.

PETRARCA.

Aunque millares de individuos hubiesen vivido dichosos y tranquilos no se anularían con esto los tormentos y las angustias mortales de una sola criatura humana, y de igual modo el bienestar que puedo disfrutar en el instante presente no puede destruir el hecho de que yo haya padecido en otro instante. Aunque la suma del mal fuese cien veces menor de lo que es en realidad, el mero hecho de su existencia bastaría

para demostrar una verdad que puede expresarse de muchas maneras diferentes, pero siempre un tanto indirectas; á saber: que no tenemos motivo para alegrarnos, sino más bien para dolernos de que el mundo exista; que su no-existencia sería preferible á su existencia; que el mundo, en realidad, no debería existir, etcétera. Byron expresa admirablemente este pensamiento en la forma siguiente:

«Nuestra vida es falsa por naturaleza; no está en armonía con las cosas esa dura ley, ese inextirpable contagio del pecado, ese manzanillo funesto, ese árbol que lo infesta todo, cuya raíz es la tierra, cuyas hojas y ramas son los aires, y del cual llueven sobre los hombres como rocío todas las plagas, enfermedades, muerte, y esclavitud; todos los males que sentimos, y lo que aún es peor, los que no percibimos, que hacen estremecerse al alma incurable bajo dolores siempre nuevos.»

Si el mundo y la vida tuvieran en sí mismos su propio fin, no necesitando, por consiguiente, ni de justificación en la teoría ni de compensación en la práctica; si admitiésemos con Spinoza y los espinozistas modernos que ellos son la manifestación única de un Dios, que por capricho ó por mirarse en su obra realiza en sí mismo esta evolución, lo cual les dispensa de justificar su existencia por motivos ó redimirla por sus resultados, sería preciso, no que los males y los dolores de la vida estuviesen compensados con sus placeres y sus dichas—y ya hemos visto que esto es imposible, porque el dolor actual no puede ser anulado por dicha alguna futura, ya que el dolor ocupa su tiempo como la dicha ocupa el suyo—; se necesitaría que no existiese el dolor y que desapareciese también la muerte ó no tuviera nada de horrible para nosotros. Sólo de este modo la vida sería la recompensa de sí misma.

Pero siendo tal nuestra existencia, que valdria más que no existiera, todo lleva á nuestro alrededor ese mismo sello, como en el infierno todo huele á azufre. Todo es imperfecto y mentido, todo placer tiene mezcla de dolor, todo goce es goce á medias, toda alegría lleva en sí algo que la altera, todo descanso trae nuevas fatigas; los remedios para nuestras miserias cotidianas y de todas las horas, fallan á lo mejor ó no están á nuestro alcance; se hunde bajo nuestros pies el terreno que pisamos; los males grandes y pequeños son el elemento mismo de nuestra vida; en resumen, nos asemejamos á Fineo á quien las Arpias ensuciaban los manjares para que no pudiera comerlos (1).

Por dos medios se trata de hacer tolerable este estado de cosas: uno es la *εὐλαβεία*, es decir, la prudencia, la precaución, la sagacidad, pero esta prudencia es insuficiente é infructuosa, pues no lo sabe todo. El otro es la impassibilidad estoica, mediante la cual se quieren parar los golpes de la fortuna, mostrándose el hombre preparado á padecer todos los males y á despreciarlos todos; en la práctica conduce este camino al cinismo, que renuncia de una vez á todos los recursos y á todas las facilidades y hace del hombre un perro, un Diógenes en su tonel.

La verdad es que debemos ser miserables y lo somos. La fuente principal de los mayores males que afligen al hombre es el hombre mismo: *homo homini lupus*. Cuando nos damos exacta cuenta de esta verdad, el mundo nos parece un infierno superior al de Dante, en que cada hombre está condenado á ser el demonio de su prójimo; aunque es forzoso confesar que

(1) Quanto cogemos con la mano resiste, pues cada cosa tiene su voluntad propia que nos es preciso vencer.

algunos tienen capacidades especiales para ello, de suerte que tal hombre será, ante todo, demonio ó archidemonio, en figura de conquistador que pone unos enfrente de otros á centenares de miles de hombres, y les dice: «Padecer y morir es vuestro destino; y ahora haced fuego con vuestros fusiles y vuestros cañones», mandato que tiene que obedecer la muchedumbre.

Generalmente la injusticia, la iniquidad extrema, la dureza de corazón y la crueldad, caracterizan el proceder de los hombres entre sí; lo contrario es la excepción. En esto se funda la necesidad del Estado y de las leyes y no sobre las tonterías que sobre el particular suelen decirse. Y por lo mismo, en todo aquello que no cae bajo la acción de las leyes, vemos manifestarse la brutalidad propia del hombre para con sus semejantes, nacida de un ilimitado egoísmo y también, á veces, de pura maldad. El que quiera saber cómo trata el hombre á sus semejantes, no tiene más que fijarse en la esclavitud de los negros, mantenida con el fin de proporcionarnos azúcar y café. Y no hay necesidad de poner la mirada tan lejos: entrar desde los cinco años en los telares de una fábrica y pasar todos los días sentado en un taburete diez horas, después doce y después catorce, ejecutando siempre el mismo trabajo mecánico, resulta comprar á un precio demasiado caro el placer de respirar. Así viven millones de seres humanos, y no es mejor la suerte de otros tantos millones, cuyo destino es semejante.

En cambio, á los privilegiados, mil circunstancias insignificantes pueden hacernos completamente desgraciados, pero nada en el mundo puede hacernos enteramente felices. Por más que se diga, el momento más feliz en la vida de un hombre dichoso es aquel en que se duerme, como el instante del despertar es el

más desgraciado en la existencia del hombre infeliz. La prueba indirecta más concluyente de que todos los hombres se sienten desgraciados es esa inmensa envidia de que todos están poseídos, que les atormenta en todas las circunstancias de la vida y que destila su veneno al ver que otro hombre adquiere la menor ventaja. Como los hombres se sienten infelices, el espectáculo de alguno que parece dichoso les es insorpotable. Cuando logran un momento de satisfacción querían difundir la dicha en torno suyo y decir á cuántos les rodean:

«Que todo el mundo participe de mi alegría».

Si la vida fuese por sí misma un bien precioso y preferible á la nada, no sería preciso que la salida estuviese vigilada por guardianes tan temibles como la muerte y sus terrores. Pero, ¿quién tendría bastante paciencia para continuar viviendo una vida tal si la muerte fuese menos espantosa? Y por otra parte, si la vida fuera la felicidad, ¿quién podría soportar el pensamiento de la muerte? En el actual estado de las cosas, la muerte tiene eso de bueno: que es el fin de la vida, por donde la muerte nos consuela de los males de aquélla y á la vez los dolores de la vida nos consuelan de la muerte. Ambas están ligadas indisolublemente y nos crean una condición lamentable, de la cual es tan difícil como apetecible poder emanciparnos.

Si el mundo no fuera algo que, expresándonos *empíricamente*, no debería existir, no sería tampoco un problema teórico, pues ó bien su existencia no exigiría explicación alguna, puesto que se comprendería de por sí, hasta el punto que á nadie se le ocurriría asombrarse de ella ni investigar su razón de ser, ó bien sería tan evidente su fin que nadie podría ignorarle. Mas lejos de ser así, el mundo es un problema

que no puede resolverse, pues toda filosofía, hasta la más perfecta, contendrá siempre un elemento inexplicado, una incógnita semejante á un precipitado insoluble ó al residuo que deja la relación irracional entre dos cantidades. Por eso cuando nos preguntamos por qué existe el mundo en vez de no existir, no se halla dentro del mundo mismo el argumento justificativo, la causa final, el motivo de su existencia; ni puede el mundo demostrarnos que existe por su propia felicidad.

Mi teoría explica esto, mostrando que el principio de la existencia del mundo carece de razón, es decir, que es una voluntad de vivir ciega, que, como cosa en sí, no se encuentra sometida al principio de razón, el cual es exclusivamente la forma del fenómeno y lo único que nos autoriza para plantear la cuestión del *por qué*.

Esto concuerda perfectamente con la constitución del mundo, pues sólo una voluntad ciega ha podido colocarse en las condiciones á que nos vemos reducidos. Una voluntad clarividente hubiese advertido al punto que el negocio no cubría los gastos, puesto que tantas luchas y tantos esfuerzos, tantas fuerzas empleadas, tantos cuidados, angustias y dolores, y sobre todo esto el aniquilamiento infalible de cada ser viviente no están recompensados por una existencia, que conquistamos de esa manera, que es efímera y que se reduce constantemente á la nada entre nuestras mismas manos. Así es que toda doctrina que explica el mundo por el *vovc* de Anaxágoras, es decir, por una voluntad acompañada de inteligencia, tiene que recurrir forzosamente al optimismo para justificar la existencia, afirmándole en contra del testimonio elocuente del mundo entero, lleno de dolor. Seme-

jante doctrina tiene que sostener que la vida es un don, siendo indudable que nadie habría aceptado este regalo si hubiese podido verle y probarle de antemano; tal fué el caso del hijo de Lessing, cuya sagacidad admiraba tanto éste, porque negándose absolutamente á venir al mundo é introducido en él á la fuerza por medio de los forceps, se apresuró á huir enseguida. Se objeta, en verdad, que la vida es, desde el principio al fin, una lección, pero se podría explicar, diciendo: «por eso precisamente habría querido yo que me dejaran en mi modesta y discreta nada, donde no había menester lecciones, ni cosa alguna.» Y si se añade que el hombre tendrá que dar cuenta algún día de cada momento de su vida, se podrá contestar que él es quien tendría derecho á pedir cuenta de los motivos por virtud de los cuales se le ha arrancado del reposo, para colocarle en una posición tan desagradable, tan amarga, tan llena de tinieblas y tribulaciones. He aquí á dónde conducen las concepciones falsas de la vida. La vida humana, lejos de revestir el carácter de un don, reviste el de una deuda contraída. Los requerimientos al pago se realizan por mediación de las necesidades apremiantes, de los deseos devoradores y de las miserias sin fin que crea la misma existencia. Por lo común, la vida entera se invierte en satisfacer la deuda, pero no se consigue más que pagar los intereses. El capital sólo lo pagamos con la muerte. ¿Y cuándo se contrajo la deuda? En el momento de la procreación.

Cuando se llega á considerar al hombre como una criatura cuya vida es un castigo ó una expiación, se está cerca de verla á la luz de la verdad. El mito de la caída del hombre (aunque esté tomado, al parecer, lo mismo que todo el judaísmo, del Zend Avesta; *Bun*

Debesch, 15) es, á mi parecer, el único pasaje del Antiguo Testamento en que se descubre una verdad metafísica, aunque alegórica, y es lo único que me reconcilia con ese libro. En efecto; nuestra existencia no puede compararse con nada mejor que con la consecuencia de una falta, de un apetito culpable. Por eso el cristianismo del Nuevo Testamento, cuya moral es la del brahmanismo y el budhismo, y que está muy distante del optimismo del resto del Antiguo Testamento, ha tomado sabiamente por base este mito, fuera del cual no habría hallado en el judaísmo punto alguno de apoyo.

Para conocer el grado de culpabilidad de que está contaminada la vida, basta ver el dolor que encierra. Todo gran dolor, físico ó moral, expresa lo que merecemos, pues no podría alcanzarnos si no lo mereciésemos. El cristianismo considera la existencia desde este mismo punto de vista, como lo prueba el siguiente pasaje de Lutero, en su comentario á la Epístola á los gálatas, capítulo III. «*Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites summo in mundo, cujus, ipse princeps in Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes quem utimur, sino aër est totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio, etc.*» Se ha protestado mucho de la tendencia melancólica y desconsoladora de mi filosofía; pero este defecto suyo se debe á que en vez de contar alguna fábula sobre un futuro infierno en que se pagan los pecados, he mostrado que el lugar del pecado,—este mundo en que vivimos,—tiene ya mucho de infierno; el que lo niegue puede adquirir la prueba, á su costa, todos los días.

Este mundo, teatro de los dolores de criaturas atormentadas y angustiadas, que subsisten á condición de

devorarse unas á otras, y entre las cuales cada animal carnívoro es tumba viviente de millares de otros animales y debe su conservación á una serie de martirios; este mundo donde después, con la inteligencia crece la facultad de padecer, llegando en el hombre á su grado supremo, tanto más elevado cuanto más inteligente es el hombre, este mundo es el que se quiere explicar por medio del optimismo, presentándole como el mejor de los mundos posibles. El absurdo es evidente.

Con todo, el optimista nos dice que abramos los ojos para ver cuán hermoso es el mundo á la claridad del sol, con sus montañas, sus valles, sus ríos, sus plantas, sus animales y todo lo demás. Pero, ¿es la tierra una linterna mágica? Ciertamente, *viéndolas*, todas esas cosas son admirables, mas *ser* una de esas cosas es ya otro cantar. Tras el optimista llega un teólogo que nos elogia el orden admirable, por virtud del cual los planetas no vienen á darse de coscorrónes unos con otros, ni la tierra y el mar se mezclan formando una pasta, sino que permanecen prudentemente separados, ni todo permanece eternamente helado por el frío ó abrasado por el calor, y la oblicuidad de la eclíptica hace que la primavera no sea perpetua, pues entonces ningún fruto maduraría. Pero estas consideraciones y las demás del mismo género que suelen hacerse no son más que condiciones *sine quibus non*.

En efecto; si es necesario que exista el mundo, si los planetas deben durar por lo menos el mismo tiempo que tarda en llegar á ellos la luz de una estrella fija lejana, y no han de desaparecer, apenas nacidos, como el hijo de Lessing, forzoso era que el universo estuviese construido con habilidad suficiente para que no amenara venirse abajo á cada momento.

Pero cuando se consideran los resultados de esta obra tan ponderada; cuando contemplamos á los actores que se mueven en esa escena, tan duraderamente cimentada, vemos al dolor aparecer y crecer con la sensibilidad, hasta que ésta se eleva á la inteligencia, punto desde el cual sigue creciendo al compás de los progresos de la inteligencia; cuando vemos acentuarse cada vez más los deseos devoradores y los padecimientos, llegando, por, último, en el hombre á grado tal de intensidad que su vida no ofrece más que asuntos para la tragedia ó la comedia, cuando se ve todo esto, el que no es un hipócrita difícilmente se hallará dispuesto á entonar *hosannas* y *alleluias*. El verdadero, aunque oculto origen de estas *hosannas*, lo descubre sin contemplaciones y con lógica abrumadora David Hume en su *Natural history of religion*. El mismo autor, en los libros X y XI de sus *Dialogues on natural religion*, demuestra también con argumentos concluyentes, aunque de índole muy distinta que los míos, la triste condición del mundo y la falsedad del optimismo. Ambas obras de Hume son tan dignas de ser leídas como poco conocidas al presente en Alemania, donde las gentes se deleitan leyendo las lucubraciones fastidiosas de algunas cabezas huecas, llenas de pretensiones, á quienes se proclama grandes pensadores. Los diálogos fueron traducidos por Hamann, Kant revisó la traducción, y en los últimos años de su vida instaba todavía al hijo de Hamann á que la publicase, pues no estaba satisfecho de la versión de Platner. Una página de Hume es más instructiva que todas las obras de Hegel, Herbart y Schleiermacher juntas.

El fundador del optimismo sistemático fué Leibnitz, cuyos méritos como filósofo no he de negar, aunque no

he llegado jamás á comprender bien la monadología, la armonía preestablecida y la *identitas indiscernibilium*. En cuanto á sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*, no son más que un extracto del libro, justamente famoso, de Locke, que goza de universal celebridad, extracto acompañado de una crítica detallada de la obra del filósofo inglés; pero la crítica es tan endeble, y Leibnitz tuvo tan poca suerte en su tentativa de refutar á Locke como la había tenido antes con Newton en su *Tentamen de motuum coelestium causis*, en que combatía el sistema de la gravitación. La Crítica de la razón pura va especialmente contra esta filosofía de Leibnitz-Wolf, y la rebate victoriosamente, continuando y desenvolviendo la labor de Locke y Hume. Por todos lados tratan de resucitar y de glorificar en el día las simplezas de Leibnitz los profesores de filosofía, al mismo tiempo que procuran rebajar y descartar á Kant todo lo que pueden. Y no se conducen así á humo de pajas, pues obedecen á la razón del *primum vivere*. En efecto; con la Crítica de la razón pura no es posible dar mitología judía por filosofía, no cabe hablar rotundamente del *alma* como de un dato real, cómo de un personaje conocido y acreditado, sin explicar antes como se ha obtenido ese concepto y si hay razón para servirse de él científicamente. ¡Pero *primum vivere, deinde philosophari!* ¡Muera Kant, viva Leibnitz!

Volviendo á éste, diré que no puedo reconocer á su teodicea, que es una larga y metódica exposición del optimismo, otro mérito que el de haber dado origen al inmortal *Cándido* del gran Voltaire, aunque esta circunstancia venga á comprobar, de un modo completamente inesperado para Leibnitz, la excusa que da éste cuando trata de justificar la existencia de

los males del mundo diciendo que el mal engendra á veces el bien. El nombre que Voltaire puso á su héroe indica que para profesar doctrinas contrarias al optimismo no se necesita más que ser sincero. El optimismo hace tan triste figura en el teatro del pecado, del dolor y de la muerte que no podríamos menos de tomarle por una ironía, si, como antes dije, las fuentes de esta doctrina que descubrió Hume (que son la adulación hipócrita y una fe ofensiva en la eficacia de esa adulación) no nos explicasen suficientemente cómo ha podido nacer esta concepción del mundo.

Además á los sofismas palpables, con los cuales quiere demostrar Leibnitz que este mundo es el mejor de los mundos posibles, se les puede poner enfrente seria y lealmente la prueba de que es el mundo peor posible. Se llama posible, no todo aquello con que la fantasía pueda soñar, sino lo que puede existir y subsistir efectivamente. Mas este mundo está construido de tal suerte, que sólo puede existir con gran trabajo y si estuviera un poco peor organizado no podría mantenerse. Por lo tanto, un mundo peor, como no podría subsistir, no es posible; luego éste es el peor de los mundos posibles. Porque hay que tener en cuenta que no sólo quedaría aniquilada la tierra en el caso en que los planetas chocasen unos con otros; bastaría que de todas las perturbaciones que experimenta la marcha de nuestro globo perseverase alguna en su crecimiento, en vez de compensarse con las demás. Los astrónomos saben cuán fortuitas son las circunstancias que se oponen, la principal de las cuales es la relación irracional entre los periodos de revolución; á costa de muchos cálculos han descubierto que el resultado definitivo es tranquilizador, y que el mundo puede continuar existiendo tal como existe. Confíemos

(aunque Newton es de opinión contraria), en que no se hayan equivocado en sus cálculos y en que, por tanto, el *perpetuum mobile* formado por nuestro sistema planetario, no está expuesto como los demás á detenerse el mejor día.

Por otra parte, la corteza sólida del globo encierra poderosas fuerzas naturales que, puestas en libertad por algún azar, quebrarían su envoltura, destruyendo cuantos seres vivientes la pueblan, como ya ha sucedido en la tierra tres veces por lo menos, y como ocurrirá todavía probablemente más de una vez. Un terremoto de Lisboa ó de la Martinica, una catástrofe como la de Pompeya, no son más que juegos de niño, nuevas alusiones á semejante posibilidad. Una ligera alteración en la atmósfera, inapreciable para el análisis químico, nos trae el cólera, la fiebre amarilla, la peste negra y otras enfermedades que matan á millones de hombres; una alteración mayor extinguiría la vida sobre la tierra. Un ligero aumento de temperatura secaría todas las fuentes y todos los ríos.

Los animales sólo poseen los órganos y las fuerzas estrictamente necesarios para procurarse con gran trabajo su sustento y el de su prole; cuando un animal pierde un miembro ó el uso de él, casi siempre está condenado á muerte. A pesar del poderoso auxilio de la inteligencia y de la razón, las nueve décimas partes de los hombres tienen que luchar incesantemente con las necesidades, están siempre á dos dedos de su perdición y se conservan á costa de esfuerzos y fatigas innumerables. Vemos, pues, con qué parsimonia han sido otorgadas á todas las cosas las condiciones de existencia, lo mismo si miramos el conjunto de ellas que si en los individuos nos fijamos; la medida jamás se da colmada, muchas veces corta, por donde la vida

individual se pasa luchando por una existencia amenazada de destrucción á cada paso. Y como esta amenaza se cumple muy frecuentemente, ha sido preciso proveer con inaudita superabundancia de gérmenes á que la destrucción de los individuos no ocasione la de las especies, que son lo único por quien se interesa la naturaleza.

Luego, para un mundo, que necesariamente había de poder existir, este es todo lo malo que podía ser. Los restos petrificados de animales que vivieron en otro tiempo en la tierra y que pertenecen á especies enteramente distintas de las que hoy habitan el globo, nos ofrecen para la comprobación de esta tesis el testimonio de mundos cuya existencia se hizo imposible y que, por consiguiente, eran un poco peores todavía que el peor de los mundos posibles.

En el fondo, el optimismo es la inmerecida alabanza que el verdadero Creador del mundo, la voluntad de vivir, se tributa á sí misma cuando se mira complacida en su obra, de donde se infiere que tal doctrina no sólo es falsa, sino también inmoral; pues presenta la vida como un estado envidiable, cuyo fin es la dicha. Partiendo de esta creencia, cada hombre cree tener pleno derecho á la felicidad y á los goces, y si no los obtiene, como sucede en la mayoría de los casos, se figura que ha sido engañado y que ha fallado el fin de su existencia. Más verdadero es (siguiendo el ejemplo del brahmanismo, del budhismo y del verdadero cristianismo) dar á conocer á los hombres como fines de la vida el trabajo, la privación, la necesidad y el dolor con la muerte por término y corona, pues así es como podrán llegar á la negación de la voluntad de vivir.

El Nuevo Testamento nos presenta al mundo como

un valle de lágrimas y la vida como una purificación, el símbolo del cristianismo es un instrumento de suplicio. Así ocurrió, que al aparecer el optimismo con Leibnitz, Shaftesbury, Bolingbrooke y Pope, la objeción general que se levantó contra él, fué que no era conciliable con el cristianismo; esto es lo que Voltaire explica y razona en el prólogo de su hermoso poema *Le Desastre de Lisbonne*, el cual va dirigido expresamente contra el optimismo. Me gusta exaltar á este gran hombre y defenderle contra los insultos de una pandilla venal de escritorzuelos alemanes. Lo que le coloca indudablemente por encima de Rousseau, mostrando que la profundidad de su inteligencia era mucho mayor, son las tres siguientes conclusiones á que llega: 1.^a, el predominio del mal y de la miseria en la vida, predominio del cual estaba profundamente persuadido; 2.^a, la necesidad rigurosa de los actos de la voluntad; 3.^a, la verdad de la máxima de Locke, según la cual la sustancia pensante podría muy bien ser material, mientras que Rousseau niega todos estos puntos con puras declamaciones en la *Profession de foi du vicaire sovoyard*, rastrera filosofía de predicador protestante. El propio Rousseau fué quien, siguiendo la misma tendencia, y apoyándose en un razonamiento desmañado, superficial y lógicamente falso, emprendió una polémica en nombre del optimismo contra el hermoso poema citado, en una larga carta que lleva la fecha del 18 de Agosto de 1756 y que dirigió á Voltaire exclusivamente con este fin. Por lo demás, el rasgo característico y el *πρωτον ξευδος* de toda la filosofía de Rousseau es, que en lugar del dogma cristiano del pecado original y de la corrupción primitiva del género humano, admite una bondad original y una perfectibilidad ilimitada, detenida sólo en

su marcha por la civilización y sus consecuencias; sobre estas bases funda su optimismo y su humanitarismo.

Así como Voltaire, en el *Cándido*, combatía al optimismo con su arma habitual, con la burla, también Byron lo combatió á su manera, seria y trágica, en su inmortal obra maestra *Cain*, que le valió la gloria de ser blanco de las invectivas de Federico Schlegel el oscurantista. Si, por último, quisiera corroborar mis opiniones citando las sentencias que los grandes pensadores de todos los tiempos han pronunciado contra el optimismo, no acabaría nunca de citar; pues casi no hay uno solo que no haya expresado categóricamente su sentir sobre las miserias de este mundo. Así, pues, no con el fin de apoyar mi opinión con ellas, sino sencillamente como adorno de este capítulo, voy á acabarle con algunas de esas sentencias.

Haré constar ante todo, que los griegos, aunque estuviesen muy lejos de concebir el mundo desde el punto de vista del cristianismo ó de las religiones de la Alta Asia y aunque se mantuviesen francamente en el terreno de la afirmación de la voluntad de vivir, se dejaban impresionar profundamente por las tristezas de la vida. Lo prueba la invención de la tragedia, que les pertenece. Otra prueba hallamos en una costumbre que Herodoto describió el primero y que después se ha mencionado muchas veces. Refiere Herodoto, que los tracios tenían la costumbre de celebrar los nacimientos con lamentaciones en las cuales iban enumerando todos los males que la vida preparaba al recién nacido; en cambio festejaban á sus muertos con regocijos y felicitaciones por haber escapado á los dolores de la existencia. Es lo que Plutarco consignó en hermosos versos:

*Lugere genitum tanta qui intrari mala (1);
At morte si quis finisset miseras
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.*

A consecuencia, no de una filiación histórica, sino de una identidad moral en este punto, los mejicanos daban la bienvenida á los recién nacidos en los siguientes términos: «Hijo mío, estás destinado al dolor así, pues, aguanta, padece y calla.» Obedeciendo á los mismos sentimientos Swift (según su biografía, por Walter Scott), tenía la costumbre de celebrar su cumpleaños no como día de regocijo, sino de duelo, y no dejaba de leer nunca en esa fecha el pasaje de la Biblia, en que Job lamenta y maldice el día en que en la casa de su padre se dijo, acaba de nacer un hijo.

Es demasiado largo para copiado el conocido pasaje de la apología de Sócrates, en que Platon hace decir á aquel filósofo, el más sabio de los mortales, que la muerte, aun en el caso de que nos arrebatara para siempre la conciencia, sería un beneficio exquisito, puesto que el sueño profundo y sin ensueños es preferible á la vigilia de la vida, aun para los más dichosos.

He aquí una máxima de Heráclito:

Vitae nomen quidem ex vita, opus autem mors.

Son célebres los siguientes versos de Teognis:

*Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem flammiferunque jubar
Altera jam genitum demitti protinus Orco
Et pressum multa mergere corpus humo.*

Sófocles, en el *Edipo en Colona*, hace el resumen que sigue:

(1) Conservamos la traducción latina que aparece en el texto, prescindiendo del original griego.—(N. DE LA T.)

Natum non esse sortes vincit alias omnes; proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit quam occissime.

Eurípides, se expresa así:

*Omnes hominum vita est plena dolore
Nec datur laborum remissio.*

Homero, por su parte, había ya dicho:

*Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.*
(*Illiada*, xvii, 446.)

El mismo Plinio, escribió: «*Qua propter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte.*»

(*Historia natural*, 28-2.)

Shakespeare, pone en boca del anciano rey Enrique IV estas palabras:

«¡Oh Dios mío! ¡Si se pudiera leer el libro del destino y ver las revoluciones de los tiempos..., si se pudiera ver cómo las circunstancias se burlan de nosotros y de cuántos licores diferentes llenan la copa de la mudable fortuna las vicisitudes de las cosas, el joven más feliz, al descubrir el viaje que había emprendido, sus peligros pasados, sus pruebas futuras, querría cerrar el libro, sentarse y morir.»

Byron, dice:

Enumera las dichas que han visto tus horas
Enumera los días libres de angustias
Y confiesa, por mucho que puedas haber sido,
Que hay algo mejor, que es no existir.

Baltasar Gracián, pinta igualmente, con los más sombríos colores las miserias de la existencia en el *Cri-*

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 eflujos 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 defflerem 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-

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:

Cuando 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

menos 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 metempsicosis: «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 metempsicosis 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*.

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*.

quien los sentimientos cristianos inspiraban un conocimiento más perspicaz que el de los sabios de la antigüedad: *el delito mayor del hombre es haber nacido*. Y no puede parecer absurdo que se nazca ya culpable más que á aquel que crea que el hombre acaba de salir de la nada en el mismo instante que nace, y que es obra de mano ajena. Es, pues, el pecado original consecuencia necesaria de su propia voluntad, lo cual le entrega, en toda justicia, y á pesar de sus virtudes, á los padecimientos morales y físicos; por eso no puede ser feliz. Tal es el efecto de la justicia eterna de que he tratado en el § 63 del primer volumen. Si San Pablo (Romanos, III, 21 y siguientes), San Agustín y Lutero enseñaron que las obras no justifican y que somos y seguimos siendo pecadores, es porque *operari sequitur esse*, y, por consiguiente, para obrar como debiéramos sería preciso que fuéramos también como deberíamos ser. Mas en este caso no tendríamos necesidad de lo que el cristianismo, lo mismo que el brahmanismo y el budhismo, nos dan como fin supremo, de una *redención* (que las dos religiones de la India llaman emancipación final) que nos saque de nuestra condición actual. En otros términos no tendríamos necesidad de volvernos otros, ó hablando más exactamente, de volvernos lo contrario de lo que somos. Pero como no somos lo que deberíamos ser, no obramos como deberíamos obrar. Por eso tenemos necesidad de una transformación completa de nuestros sentimientos y de nuestro ser, de un renacimiento, que nos traiga la salvación. La falta puede estar en el *operari*, en la conducta, pero la fuente será siempre nuestra *essentia et existentia*, como tengo demostrado en mi Memoria sobre el libre albedrío. A decir verdad, nuestro único pecado verdadero es el pecado original. El mito cris-

tiano le coloca después de la aparición del hombre, y atribuye á éste, además, la ficción de una voluntad libre, cosa imposible, pero sólo lo hace por vía de alegoría. La sustancia y el sentido verdadero del cristianismo son los mismos del budhismo y del brahmanismo: los tres enseñan que el hombre es culpable por el mero hecho de su existencia; sólo que el cristianismo, á diferencia de las otras dos religiones, que son sus hermanas mayores, no procede franca y directamente, no achaca la falta abiertamente á la existencia, sino que hace que la cometa la primera pareja humana. Esto sólo era posible por medio de la ficción de un libre albedrío de indiferencia, y esto, á su vez, sólo era necesario á causa del dogma fundamental judío, sobre el cual necesitaba injertarse la doctrina cristiana en este punto. La existencia del hombre es, en realidad, fruto de su libre albedrío; se confunde con la caída del primer hombre, y el pecado original, cuyas consecuencias son todos los demás, apareció á la vez que la *essentia* y la *existentia* del hombre; pero como el judaísmo no admite esta interpretación, San Agustín enseña (*de libero arbitrio*) que el hombre sólo fué inocente antes de la caída y sólo tuvo libre albedrío en Adán, y que desde entonces está fatalmente sumido en el pecado.

La ley, en el sentido bíblico, ó νόμος, ordena constantemente cambiar de conducta, mientras que nuestra naturaleza continúa invariable. Como esto resulta un contrasentido, San Pablo dice que nadie se justifica ante la ley, y que sólo el renacimiento en Jesucristo, por efecto de la gracia, operando la renovación total del hombre viejo (es decir, una transformación absoluta de nuestros sentimientos), puede sacarnos de la esclavitud del pecado, volviéndonos la libertad y la

salvación. Tal es el mito cristiano en lo relativo á la moral. El teísmo judío, sobre el cual fué injertado, tuvo que aceptar, ciertamente, extrañas adiciones para poder adaptarse á él; la fábula de la caída del hombre por el pecado era el único punto propicio para recibir el injerto sacado del antiguo tronco indio. A esta dificultad, que sólo ha podido resolverse mediante violentos esfuerzos, debemos atribuir las apariencias tan extrañas de los misterios cristianos que repugnan al sentimiento vulgar y han sido un estorbo para la obra de proselitismo de esta religión. La incapacidad para comprender la profunda significación que encierran, produjo el pelagianismo, y en nuestros días el racionalismo, que elevan la voz contra estos misterios, y tratando de suprimirlos por medios exegéticos, no hacen más que volver el cristianismo al judaísmo.

Dejemos ya los mitos. Mientras nuestra voluntad siga siendo la misma, el mundo no podrá cambiar. Es cierto que todos los hombres desean verse emancipados de esta condición de dolor y de muerte; querrian, como se dice comúnmente, llegar á la beatitud eterna y entrar en el reino de los cielos, sólo que no quieren andar el camino con sus propias piernas y preferirían ser llevados por el curso de la naturaleza. Esto no es posible. La naturaleza no nos dejará jamás caer de sus brazos para ser aniquilados, pero tampoco nos conducirá nunca á otra parte que á su propio seno; y cada cual sabe por la experiencia de la vida y la muerte cuán aventurado es existir como parte de la naturaleza.

La existencia no puede ser considerada más que como un camino errado; toda ella lleva este sello. La salvación consiste en hallar el buen camino. Así la con-

cebían las antiguas religiones samaneas y el cristianismo primitivo, aunque éste lo hiciera mediante un rodeo. Hasta en el judaísmo, el pecado original (que es su *redeeming feature*, el rasgo que redime lo demás) encierra el germen de esta concepción. El paganismo griego y el islamismo son las dos únicas religiones absolutamente optimistas. Por eso en Grecia el sentimiento contrario sólo pudo revelarse en la tragedia, y en el Islam, la más reciente y la peor de las religiones, se ha manifestado en el safismo, hermosa doctrina procedente de la India, impregnada de espíritu indio y que se conserva desde hace más de mil años.

No se puede señalar otro fin á la existencia que el de convencernos de que valdría más no existir. Esta es la más importante de todas las verdades, y es necesario proclamarla, por contradictoria que sea con las opiniones que dominan actualmente en Europa. En cambio, es reconocida y profesada, lo mismo hoy que hace tres mil años, por todo el Oriente no musulmán.

Si consideramos la voluntad de vivir objetivamente y en conjunto, debemos representárnosla, con arreglo á lo anterior, como descarriada por un error. El engaño, es decir, la negación de todo lo que venía persiguiendo, es lo que las religiones llaman la negación de sí mismo, pues lo que entienden por *sí mismo* es la voluntad de vivir. Las virtudes morales, la caridad y la justicia que, cuando son sinceras, nacen de que la voluntad de vivir ha traspasado el principio de individuación y se ha reconocido como idéntica en todos sus fenómenos, son un primer indicio, un síntoma de que la voluntad del individuo no está estrechamente atada al error y de que la desilusión se apro-

xima; podría decirse que bate ya las alas, preparándose á volar.

Por el contrario, la injusticia, la maldad, la crueldad, son las señales positivas del profundo extravío en que se halla sumida la voluntad. Además, las mismas virtudes morales son un estímulo para la renuncia y la negación de la voluntad de vivir. La verdadera equidad, la inviolable justicia, la primera y más importante de las virtudes cardinales, es obra tan difícil, que para consagrarse á ella sin reservas y de todo corazón, hay que hacer sacrificios que quitan á la vida las dulzuras que nos ofrece para que nos contentemos con ella, y que desviando de ella á la voluntad, nos impulsan á la resignación. Lo que hace á la equidad tan respetable son los sacrificios que cuesta; en las cosas pequeñas no nos inspira admiración. Su esencia real consiste en que el justo no procura, como el inicuo, echar sobre otro las cargas y los dolores de la vida por medio de la astucia ó de la violencia, sino que lleva él mismo la carga que le corresponde; la parte correspondiente á toda existencia humana pesa por entero sobre sus espaldas.

La justicia estimula también la negación de la voluntad de vivir, pues la necesidad y el dolor, que son el destino de la vida, nacen de la vida misma y nos impulsan á la renuncia. Pero la caridad (*caritas*) va más lejos y nos conduce más deprisa al mismo resultado, puesto que inclina al hombre á tomar sobre sí los dolores que primitivamente correspondieron á otros; el hombre caritativo acepta una carga mayor que la que hubiera correspondido en el curso ordinario de las cosas. El que ama esta virtud reconoce su ser en cada una de las demás criaturas; identifica su suerte con la de la humanidad entera y esa suerte es

dura; es un lote de trabajos, de dolores, de muerte. Cuando el hombre, renunciando á todo privilegio del azar, no quiere otra suerte que la de la humanidad entera, no tarda en rechazar también ésta; el apego á la vida y á los placeres desaparece bien pronto, cediendo el puesto á la renuncia absoluta y entonces comienza la negación de la voluntad de vivir.

La práctica perfecta de las virtudes morales tiene por séquito, como podemos verlo en el mundo, la pobreza, las privaciones, dolores de todas clases. Por eso muchas personas, y acaso no sin razón, rechazan como superfluo el ascetismo entendido rigurosamente, á saber: la renuncia de todo caudal, la busca deliberada de todo lo que nos desagrade y repugna, las penitencias, el ayuno, el cilicio y las mortificaciones en general. La justicia es en sí misma un cilicio que causa al que lo lleva una mortificación incesante, y la caridad que se despoja de lo necesario es un perpetuo ayuno (1). Esto es lo que impulsó al budhismo á emanciparse del ascetismo exagerado y riguroso, que desempeña papel tan principal en el brahmanismo y á rechazar las maceraciones. Se limita al celibato, á la pobreza voluntaria, á la humildad y obediencia de los monjes y á la abstención de todo alimento animal y todo género de relaciones con el mundo. Puesto que

(1) Cuando se admite, por el contrario, la práctica del ascetismo, hay que añadir á los tres móviles de la conducta humana que expuse en mi obra sobre el fundamento de la moral y que son: 1.º, nuestro propio bien; 2.º, el mal de otro, y 3.º, el bien de otro, un cuarto móvil, á saber: nuestro propio mal. Hago aquí esta observación incidental, sólo para contemplar la serie sistemática. En mi Memoria, en que la cuestión sometida al concurso estaba planteada con arreglo al espíritu de la moral filosófica adoptada en los países protestantes de Europa, tuve que pasar en silencio ese cuarto móvil.

el fin á que conducen las virtudes morales es el que he indicado antes, la filosofía del Vedanta (1), dice con razón que cuando se ha conseguido el verdadero conocimiento y con él la resignación absoluta, es decir, después del renacimiento, la moralidad ó la inmoralidad de la conducta anterior, es indiferente y con ocasión de esto pronuncia una vez más la máxima tantas veces citada por los brahmanes: *Tinditur nodus cordis, disolvuntur omnes dubitationes ejusque opera evanescent, viso supremo illo* (Sancara, esloca 22.) Esta concepción escandalizará de seguro á muchas personas, para quienes una recompensa en el cielo ó un castigo en el infierno, representan un comentario mucho más satisfactorio del valor moral de la conducta humana; entre otros el buen Windischmann, que nos expone esta doctrina, manifiesta la indignación que le inspira. A pesar de esto, cuando se tiene capacidad para llegar al fondo de las cosas, se advierte que estas ideas coinciden, en definitiva, con las del cristianismo y especialmente con las defendidas por Lutero, según las cuales la salvación no viene de las obras, sino de la fe que da la gracia; por consiguiente, nuestros actos no pueden justificarnos jamás y no podemos obtener el perdón de nuestros pecados más que por los méritos del mediador. Es fácil advertir que sin esta condición; el cristianismo tendría que establecer para todos penas perpetuas y el brahmanismo reencarnaciones perpetuas y que en ningún caso habría salvación posible. Si el mundo ha de salvarse,

(1) Véase J. Windischmann: *Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum*, páginas 116, 117 y 121-123, y también *Upnekhat*, vol. I, páginas 340, 356 y 360.

las obras del pecado y sus consecuencias deben de poder ser redimidas y borradas algún día, ya por la gracia de otro, ya por las propias luces de un conocimiento rectificado, después de lo cual se hacen indiferentes. Esto significan también la penitencia y remisión de los pecados que el Cristo resucitado encarga anunciar definitivamente á sus Apóstoles y les da como clave de su misión. Las virtudes morales no son el fin, pero son un grado para llegar á él. En el mito cristiano este grado está representado por la ciencia cogida en el árbol del conocimiento del bien y el mal, con la cual comienza la responsabilidad moral al mismo tiempo que el pecado original. Este es la afirmación de la voluntad de vivir; la negación que va llegando á medida que se ilumina la conciencia, es la salvación. La conciencia moral reina, pues, entre ambos momentos; acompaña al hombre como una antorcha, alumbrándole el camino desde la afirmación á la negación de la voluntad de vivir; en lenguaje mítico se dice, desde el nacimiento del pecado original hasta la redención por la fe en Dios hecho hombre (avatares), ó bien en el idioma de los Vedas, al través de todos los renacimientos, seguidos de las obras de cada existencia sucesiva, hasta que el justo conocimiento, seguido de la liberación (emancipación final) nos lleve al *Mokscha* ó retorno al seno de Brahma. Pero los budhistas designan esto con una franca y leal negación; lo llaman *Nirvana*, que es la negación del mundo, del *Sansara*. Si definen el Nirvana como una negación, es porque el Sansara no suministra elemento alguno que pueda servir para definir y construir el *Nirvana*. Los jainas, que no se diferencian de los budhistas más que en el nombre, llaman á los brahmanes, que creen en los Vedas, *Sabdapramanas*, mote que

significa que creen lo que no se puede saber ni probar. (*Asiatic. Researches*, vol. VI, pág. 474.)

Muchos filósofos antiguos, tales como Orfeo, los pitagóricos y Platón (entre otros pasajes de sus obras, en el *Fedon*), deploran, como San Pablo, la unión del alma con el cuerpo y querrian emanciparse de ella. Comprendemos cuál es, en realidad, el motivo de sus quejas, pues sabemos, como queda expuesto en el segundo libro, que el cuerpo es la voluntad considerada objetivamente como fenómeno en el espacio.

El momento de la muerte es el que decide si el hombre va á caer en el seno de la naturaleza ó si no formará parte de ella y... Pero en este punto carecemos de imagen, de noción y hasta de palabras para expresar la antítesis, porque todo eso, imagen, noción, palabras, está tomado de la objetivación de la voluntad, de la cual forma parte, siendo por lo mismo impotente para expresar lo que es opuesto á eso en absoluto, de cualquier manera que sea: el contraste se resume para nosotros en una pura negación.

La muerte del individuo es cada vez la repetición de la pregunta que la naturaleza no se cansa de dirigir á la voluntad de vivir: «¿Estás ya harta? ¿Quieres desasirme de mí al cabo?» La vida individual es muy corta para que la pregunta pueda hacerse con la mayor frecuencia. En este espíritu están inspiradas las ceremonias, las preces y las exhortaciones de los brahmanes á los moribundos, tales como las describen los Upanischadas en diferentes pasajes. Por eso también la religión cristiana prescribe emplear bien los últimos instantes de la vida, consagrándolos á las exhortaciones, á la confesión, á la comunión y á la extremaunción; este es también el origen de la oración cristiana pidiendo á Dios que nos libre de una muerte re-

pentina. Si hay en el día muchas personas que desean una muerte semejante, es porque han abandonado el punto de vista cristiano, que es el de la negación de la voluntad de vivir por el de la afirmación, que es el sentimiento pagano. Pero el hombre que temerá menos ser reducido á la nada por la muerte, será aquel que haya comprendido que en la vida él ya no es nada y que no se interese ya por su fenómeno individual, porque la llama del conocimiento ha destruido y consumido de tal suerte la voluntad, que no conserva vestigios de ella, y ha perdido hasta el fogoso querer de la vida individual.

La individualidad es inherente ante todo á la inteligencia, pues la inteligencia pertenece al fenómeno, como que es su espejo, y el fenómeno tiene por forma el principio de individuación. Es inherente también á la voluntad, puesto que el carácter es individual; pero éste desaparece al par que se produce la negación del querer. Por consiguiente, la individualidad no pertenece más que á la voluntad que se afirma, y se separa de la voluntad que se niega. En el fondo, la santidad que atribuimos á toda acción sinceramente moral depende de que el hombre, al obrar así, ha comprendido que la esencia de todos los seres vivientes es numéricamente idéntica (1). Mas esta identidad no existe más que en el estado de negación de la voluntad (Nirvana), pues la afirmación (Samsara) tiene por forma de manifestación la multiplicidad de los fenómenos. Afirmación de la voluntad del vivir, mundo fenomenal, diversidad de los seres, individualidad, egoísmo, odio, maldad, todo esto procede de la misma fuente. Y de otra parte, mundo de la cosa en

(1) Véanse *Los Dos problemas fundamentales de la Ética*.

sí, identidad de todos los seres, justicia, caridad, negación de la voluntad de vivir, tienen también una misma raíz. Si las virtudes morales, como he demostrado, nacen del presentimiento de la identidad de todos los seres, no en su fenómeno, sino en su esencia, en su raíz, la acción virtuosa representará la producción momentánea de un estado que, cuando se establece definitivamente, constituye la negación de la voluntad de vivir.

Consecuencia de lo que precede es que no existe razón alguna para admitir la existencia de inteligencias más perfectas que la del hombre, pues vemos que ésta basta ya para suministrar á la voluntad aquel conocimiento que la lleva á negarse y anularse, con lo cual se suprime á la vez la individualidad, y con ella la inteligencia, mero instrumento de una naturaleza individual, es decir, animal. Lo que acabo de expresar parecerá menos extraño si consideramos que, aun admitiendo por un momento inteligencias absolutamente perfectas, no podemos representárnoslas como eternamente existentes, pues ese tiempo infinito sería demasiado pobre para suministrar á sus meditaciones asuntos siempre nuevos y dignos de ellas. En efecto; como la esencia de todas las cosas es en el fondo la misma, su conocimiento es necesariamente tautológico, y una vez comprendida esa esencia, lo cual no exigiría mucho tiempo tratándose de inteligencias tan perfectas, el resto no podría ser durante toda la eternidad más que una repetición, seguida del hastío. Sabemos también que la misión de toda inteligencia no puede ser otra que la de obrar sobre una voluntad; pero como toda voluntad es error, el último acto de la inteligencia será siempre suprimir esa volición, á cuyas intenciones había venido sirviendo hasta entonces. Por lo

tanto, aun la inteligencia más perfecta posible no será más que una transición hacia un fin que ningún conocimiento podrá alcanzar jamás, ó, si se quiere, semejante inteligencia no puede encontrar puesto dentro de la naturaleza de las cosas hasta el momento en que viniese á producirse la comprensión absoluta.

De acuerdo con estas observaciones y con las que expuse en el segundo libro, demostrando que la inteligencia ha salido de la voluntad, cuyas miras sirve y cuya afirmación refleja, mientras que la verdadera salvación está en la negación del querer, todas las religiones, cuando llegan á su pleno desenvolvimiento, acaban en la mística y en los misterios, es decir, llegan á rodearse de fórmulas vagas y de tinieblas que marcan el límite más allá del cual el conocimiento no encuentra más que el vacío y toda comprensión cesa forzosamente. El espíritu no puede representarse este punto más que por medio de negaciones; pero se ha recurrido para la percepción exterior á signos simbólicos; en los templos, á la oscuridad y al silencio; el brahmanismo hasta quiere que los fieles se abstengan de pensar y de mirar, á fin de absorberse enteramente en lo más profundo de su propio ser, pronunciando mentalmente la misteriosa palabra *Oum* (1). La misti-

(1) Si reflexionamos sobre la immanencia esencial del conocimiento humano, como de todo conocimiento en general, immanencia nacida de que la inteligencia es un principio secundario, creado únicamente para las necesidades de la voluntad, comprenderemos cómo los místicos de todas las religiones llegan forzosamente á una especie de éxtasis, en que todo conocimiento, incluso su forma fundamental de sujeto y objeto desaparece, y cómo afirman, haber hallado en lo que está más allá de todo conocimiento su resultado supremo puesto que han llegado al punto en que no hay sujeto ni objeto, ni, por consiguiente, conocimiento de ninguna especie, justamente porque

ca, en el sentido más amplio, es toda enseñanza adecuada para hacernos sentir de un modo inmediato lo que no podemos conocer, ni por medio de los sentidos ni por medio de la razón. El místico, á la inversa del filósofo, procede de dentro afuera. Toma como punto de partida su experiencia interior positiva é individual, en la que se ve eterno, único, etc. Pero no puede dar parte de todo esto á los demás sino por medio de simples afirmaciones, á las cuales hay que dar fe bajo su palabra; no puede, por tanto, convencer. Por el contrario, el filósofo parte de lo que es común á todos, del fenómeno objetivo, visible para todo el mundo, y de los fenómenos de la conciencia interior, tales como se producen en cada individuo. Su método consiste en meditar y en combinar los datos hallados por él; puede convencer, por consiguiente. Pero debe guardarse de caer en el procedimiento de los místicos y de hacer creer, alegando no sé qué intuición intelectual ó qué percepción inmediata de la razón, que hay un conocimiento positivo de las cosas que no son susceptibles de ser conocidas, ni pueden expresarse á no ser por medio de una negación. El mérito y la dignidad de la filosofía consisten en que desdeña toda afirmación que no pueda asentarse sobre pruebas, y no admite en el número de sus datos más que aquellos que puede apoyar, de manera que se produzca el convencimiento,

no hay ya voluntad á la que tenga que servir el conocimiento, cuyo único destino es éste.

El que llegue á comprender esto, no considerará insensato que los fakires, acurrucados y con los ojos fijos en la punta de su nariz, traten de ahuyentar todo pensamiento y toda imagen, ni que los *Upanishadas* recomienden ensimismarse frecuentemente, pronunciando mentalmente la misteriosa palabra *Oum* en el fuero interior, en que se desvanecen sujeto y objeto, así como todo conocimiento.

en el mundo real de la percepción intuitiva por medio de las formas de que ha menester nuestra inteligencia para concebir las cosas, y sobre la conciencia interior propia de todos los hombres. La filosofía debe contentarse con ser cosmología, sin aspirar á ser teología. Su único asunto debe ser el mundo: explicar bajo todos los aspectos cuál es la esencia más íntima del mundo; esto es todo lo que puede proponerse sinceramente.

De acuerdo con esto mi doctrina, toma, al llegar á su punto culminante, un carácter negativo y termina con una negación. Pues llegada á este punto, no le queda más que hablar de lo que se renuncia, de lo que se repudia; cuanto á lo que gana ó se encuentra en cambio, se ve obligada á denominarlo (al final del libro IV) la nada; sólo por vía de consuelo añade que no es una nada absoluta, sino una nada relativa. En efecto, cuando una cosa no es nada de lo que conocemos, en realidad no es nada para nosotros. Pero no se sigue de ahí que sea una nada, hablando en términos absolutos, es decir, que no sea nada bajo todos los aspectos y en todos sentidos; lo que significa sencillamente es que estamos limitados á tener tan sólo un conocimiento completamente negativo de esa cosa, lo cual puede depender muy bien de los estrechos límites de nuestro horizonte intelectual.

Precisamente es este el punto, á partir del cual los místicos que continúan sentando afirmaciones caen en el misticismo puro. El que quiera completar el conocimiento simplemente negativo que suministra la filosofía con nociones afirmativas de esta índole, las hallará expresadas con gran belleza y en abundancia, en el *Upnekhat*, en las *Enneadas* de Plotino, en Escoto Erigenes, en algunos pasajes de Jacobo Böhm, y sobre todo, en el admirable libro *Los Torrentes* de Mad. Gu-

yon, en Angel Silesio, en los poemas de los Sofis, una colección de los cuales ha traducido Tholuk al latín y al alemán y en muchas otras obras. Los Sofis son los gnosticos del Islam; Sadi los designa con un nombre que viene á significar los «perspicaces».

El teísmo calculado para la capacidad de las masas, coloca la fuente de la existencia fuera del hombre como un objeto; la mística en general, y en particular el *sofismo*, la va trayendo progresivamente, según los grados de iniciación, al hombre, en calidad de sujeto, y el adepto maravillado y dichoso, reconoce, finalmente, que está en él mismo aquella fuente.

Este procedimiento es general en toda la mística. Meister Eckhard, el padre de la mística alemana, lo sigue manifestamente en un precepto, en que recomienda al asceta consumado que no busque á Dios en otra parte que en sí mismo (Obras, edición Pfeiffer, v. I, p. 626), y lo hallamos también expresado cándidamente por la hija espiritual de Eckhard, la cual, luego de haber experimentado esta metamorfosis, acude á decirle, trasportada de júbilo: «Maestro, regocíjate conmigo; me he hecho Dios.» (Idem, p. 465). Obedeciendo al mismo espíritu, la mística de los Sofis se manifiesta principalmente como un arrobamiento nacido de la conciencia de ser uno mismo el núcleo del mundo, la fuente primera de la existencia, á la cual todo retorna. Se encuentra también frecuentemente en los místicos la recomendación de renunciar á todo querer como medio de emanciparse de la vida y de sus dolores, pero este precepto ocupa una categoría subalterna y se le da por cosa fácil. En la mística india este segundo aspecto resalta mucho más, y en la mística cristiana es el predominante, hasta el punto de que la conciencia panteísta, esencial á la mística, no se mani-

fiesta en aquélla más que secundariamente, como consecuencia de la renuncia á toda volición y bajo la forma de reunión con Dios. En relación con estas diferencias, la mística tiene entre los mahometanos un carácter risueño y entre los cristianos un tinte sombrío y doloroso. La de los indios, colocada por encima de ambas, se mantiene en este punto en un término medio.

El quietismo ó renuncia de todo querer, el ascetismo ó mortificación de toda voluntad propia, y el misticismo ó conciencia de la identidad de nuestro propio ser con el ser de todas las cosas, con la esencia del mundo, se tocan tan de cerca, que el que admite una de estas tendencias insensiblemente se ve llevado á admitir las demás, aunque no quiera. Es en verdad sorprendente la concordancia entre los autores que han expuesto estas doctrinas, á pesar de las diferencias inmensas de tiempos, países y religiones que existen entre ellos, así como también es asombrosa la inquebrantable seguridad y la convicción íntima con que describen lo sustancial de su experiencia interior. Sin embargo, no forman una secta que defienda y propague un dogma favorito adoptado teóricamente; las más de las veces no saben nada unos de otros; más aun, los místicos, los quietistas y los ascetas indios, mahometanos y cristianos, son completamente heterogéneos entre sí salvo en lo tocante al sentido íntimo y al espíritu de sus enseñanzas.

Para hallar un ejemplo evidente de ello no tenemos más que comparar *Los Torrentes* de Mad. de Guyon, con la doctrina de los Vedas y particulamente con un pasaje del *Upnekhat* (v. I, p. 63), que resume y expresa fielmente y con las mismas imágenes el contenido de la obra francesa, siendo notorio que en 1680 Ma-

dama Guyon no podía conocer el sánscrito. En la *Teología alemana* (única edición no mutilada, la de Stuttgart, 1851) se dice, en los capítulos II y III, que la caída del diablo y la de Adán vienen de que uno y otro se apropiaron las expresiones *yo, mí, mío*, y en la pag. 89 se leen: «En el verdadero amor no hay *yo* y *mío*, *tú* y *tuyo* ni nada semejante.» Y en el *Kural*, traducido del tamul por Graul, se dice (p. 8): «Lo *mío*, que es la pasión caminando hacia lo exterior, y el *yo*, que es la pasión vuelta hacia lo interior, desaparecen.» En el *Manual del Budhismo*, de Spence Hardy (p. 258), Budha se expresa en estos términos: «Esto soy yo, ó esto es mío, son pensamientos que mis discípulos rechazan.» En términos generales y haciendo abstracción de las formas que son debidas á las circunstancias exteriores, puede decirse que Shakia Muni y Meister Eckhard enseñan la misma cosa; sólo que el primero tenía plena libertad para expresar abiertamente sus pensamientos, mientras que el segundo se ve obligado á presentarlos detrás del velo del mito cristiano, al cual tiene que acomodar también sus expresiones. Va tan lejos en este punto, que en sus escritos, el mito habla sólo por medio de imágenes, casi como el mito helénico en boca de los neoplatónicos, formando una alegoría perpetua. Es también notable á este respecto, cómo se parece el cambio de vida de San Francisco, cuando se despoja de sus riquezas y hace voto de pobreza, al cambio mayor todavía del Budha Shakia Muni, que de príncipe se hizo mendigo. La vida de San Francisco y el orden instituida por él recuerdan mucho el *saniassismo*. La analogía de los sentimientos resalta también en su grande amor hacia los animales, de los cuales gustaba rodearse y á los cuales llama siempre sus hermanos y sus herma-

nas. Su hermoso *Cántico* da testimonio igualmente del espíritu indio que le animaba, pues canta las alabanzas del sol, de la luna, de las estrellas, del viento, del agua, del fuego y de la tierra (1).

Muchas veces los mismos quietistas cristianos no tuvieron conocimiento unos de otros, ó lo tuvieron escaso; como, por ejemplo, Molinos y la Guyon de Tauler y la *Teología Alemana*, ó bien Gichtel de los dos primeros. La gran diferencia de cultura intelectual entre los místicos, tampoco ha ejercido influencia esencial sobre sus doctrinas: unos, como Molinos, eran instruidos; otros, como Gichtel y muchos más, ignorantes. Este hecho, junto con la concordancia de sus enseñanzas y la firme seguridad con que se expresan, prueba mejor que otro alguno que hablaban en virtud de una experiencia interior efectiva; esta experiencia no está al alcance de todo el mundo, sólo es dada á un corto número de elegidos; por eso se la llama una operación de la gracia, cuya realidad no puede ponerse en duda, sin embargo, por todas las razones expuestas más arriba. Para comprender bien esto, hay que leer las obras mismas de los autores místicos y no contentarse con extractos de segunda mano; cada uno de estos escritores debe ser oído en persona antes de ser juzgado. Para el conocimiento del quietismo recomendando especialmente á Meister Eckhard, la *Teología Alemana*, Tauler, la Guyon, Antonieta Bourignon, el inglés Bunyan, Molinos (2) y Gichtel. Asimismo, como

(1) Bonaventurae, *Vita S. Francisci*, c. 8.—K. Hase, *Franz von Assisi*, c. 10.—Y *Cantici de S. Francesco*, editi da Schlosser e Sthein, Francfort s. M., 1842.

(2) Michaelis de Molinos *Manuductio spiriuales*; hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro cui titulus: *Recueil de diverses pièces concernant le quietisme ou Molinos et ses disciples*. Amsterdam, 1688.

demostraciones prácticas y ejemplos de lo serio del ascetismo, conviene leer la vida de Pascal, publicada por Reuchlin, así como su *Historia de Port Royal*, la *Historia de Santa Isabel*, por el conde de Montalembert, y la *Vida de Rancé*, por Chateaubriand; esta enumeración dista mucho de haber agotado todo lo importante en este género. Cuando se han leído estas obras, cuando se ha comparado su espíritu con el del ascetismo y el quietismo, tal como respira en los escritos y se expresa en cada página de los escritores del brahmanismo y del budhismo, habrá que conceder una cosa: que toda filosofía que para ser consecuente consigo misma tenga que rechazar todas estas concepciones, lo cual no puede hacer más que declarando á sus autores impostores ó locos, tiene que ser por este mismo hecho falsa. En este caso se encuentran todos los sistemas filosóficos de Europa, á excepción del mío. Sería, en verdad, locura muy extraña esta que se expresa con tal concordancia, á pesar de existir la mayor diferencia posible de condiciones y de personas entre quienes la expresan, y á la cual han elevado á la altura de dogma capital de su religión las poblaciones más antiguas y más numerosas de la tierra; es decir, las tres cuartas partes de los habitantes del Asia. Por otra parte, cuando se plantea esta cuestión, la filosofía no tiene derecho á repudiar el tema del quietismo y el ascetismo, pues este tema es idéntico en lo sustancial con el de toda metafísica y toda moral. Así, pues, este es el terreno en que espero á toda filosofía optimista y este el punto sobre el cual la invito á declarar su parecer. Si ante la opinión de los contemporáneos, la concordancia que existe entre mi filosofía y el quietismo y el ascetismo es propia para ofuscar á las gentes, yo veo, por el contrario, en esta

circunstancia, una prueba de que mi filosofía es la única exacta y verdadera, y eso me explica también al mismo tiempo por qué las universidades *protestantes* quieren ignorarla y ahogarla en el silencio.

En efecto; no sólo las religiones del Oriente, sino también el verdadero cristianismo, tienen esencialmente el carácter ascético que mi filosofía explica como negación de la voluntad de vivir, pero el protestantismo, sobre todo en su forma actual, trata de ocultar este hecho.

Han surgido recientemente adversarios declarados del cristianismo, que han demostrado ellos mismos, con fundamento, que enseña la renuncia del mundo, la abnegación, la castidad perfecta, y principalmente, la mortificación de la voluntad, que califican exactamente de «tendencia anticósmica» y que tal es la esencia verdadera del cristianismo primitivo. En esto tienen indudablemente razón; pero cuando le echan en cara esas tendencias como un vicio evidente, cuando en esto consiste su gran verdad, su crecido valor y su carácter elevado, muestran los que así discurren cuán sumido está su espíritu en las tinieblas. Esta decadencia intelectual se explica, porque esos cerebros, como millares de otros en Alemania, han sido totalmente corrompidos y falseados para siempre por el miserable hegelianismo, escuela de bajeza, foco de necesidad y de ignorancia, falsa sabiduría, hecha para destornillar cabezas, y que ya se empieza á comprender lo que es, por lo cual sólo le admirará dentro de poco la Academia danesa, para la cual aquel tosco charlatán es un *summus philosophus*, en defensa del cual rompe lanzas.

*Car ils suivront la créance et estude
De l'ignorante et sottie multitude
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.*

(RABELAIS.)

Es indudable que en el cristianismo primitivo y puro, tal como salido en germen del Nuevo Testamento se desarrolla en los escritos de los Padres de la Iglesia, existe una tendencia ascética que no puede negarse; es la cima á que todos aspiran. El Nuevo Testamento (1) nos da ya la fórmula principal del ascetismo con la recomendación del celibato puro y verdadero (primero y más importante paso hacia la negación del querer). Strauss, en la *Vida de Jesús* (v. I, pág. 618 de la 1.^a edición), dice respecto del celibato recomendado en San Mateo, XIX, 11 y siguientes: «Para no hacer decir á Jesús nada que estuviese en contradicción con las ideas actuales, se le ha atribuido fraudulentamente la intención de no preconizar el celibato más que en consideración á las circunstancias de su tiempo, á fin de que nada estorbase la actividad apostólica; pero ni en ese texto ni en el pasaje análogo de la primera á los Corintios, VII, 25 y siguientes, se halla la menor huella de semejante intención; lo que en realidad ocurre es que este es uno de los lugares en que los principios ascéticos, tales como estaban definidos entre los esenios y probablemente también entre algunos de los judíos, se traslucen igualmente en Jesús.» Esta tendencia ascética aparece más pronunciada andando el tiempo que al principio, cuando el cristianismo, que buscaba todavía proséli-

(1) S. Mateo, XIX, 11 y siguientes; S. Lucas, XX, 35-37; 1.^a á los Corint. VII 1-11 y 25 40 (1.^a á los Tesal., IV, 3.—1.^a epístola Juan, III, 3); Apocalipsis, XIV, 4.

tos, no podía mostrarse muy exigente; desde principios del siglo III se impone imperiosamente. El matrimonio en el cristianismo puro es una transacción con la naturaleza pecadora del hombre; es una concesión, algo que se permite á los que no tienen fuerza bastante de voluntad para aspirar á la perfección; un expediente para evitar una corrupción mayor. Entendido de esta manera, la Iglesia le consagra, á fin de que el vínculo sea indisoluble; pero la virginidad y la castidad son consideradas como una consagración mayor, mediante la cual se entra en el número de los elegidos; sólo ella da derecho á la corona triunfal, que recuerdan todavía la palma que se pone en el ataúd de los solteros y la corona de azahar que lleva la novia el día de las bodas.

Tenemos acerca de este punto un testimonio que se remonta á los primeros tiempos del cristianismo; la respuesta característica del Señor en el Evangelio de los egipcios, citado por Clemente de Alejandría (*Strom.*, III, 6 y 3): *Salomae interroganti, quosque vigebit mors? «Dominus, quoadusque», niquit, vos mulieres pasitis.* Clemente añade: *Hoc est quamdiu operabantur cupiditates*, tras lo cual enlaza esto con el célebre pasaje de la Epístola á los romanos, V, 12. Más adelante, en el cap. XIII, cita las palabras de Cassiano: *Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: «quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foeminae masculum nec foemineum»*, es decir, cuando no tendréis necesidad del velo del pudor, desde el momento en que toda diferencia de sexo haya desaparecido.

Los herejes son los que han ido más lejos en este punto, como vemos en el siglo II en los *tatianitas* ó

encratitas, los gnósticos, los marcionitas, los montanistas, valentinianos y cassianianos. En realidad, no hacían más que rendir homenaje á la verdad, mostrándose implacablemente lógicos, y enseñando, con el espíritu del cristianismo, la εγκρατεία, la continencia absoluta. Mientras que la Iglesia condenaba prudentemente como herejía todo lo que representaba un obstáculo para su política de largo alcance, San Agustín dice de los tacionitas: *Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt; nec recipiunt in suum numerum conjungio utentem, sive marem sive foeminam. Nos vescuntur carnibus, easque abominantur. Pero también los padres ortodoxos consideraban el matrimonio desde el mismo punto de vista, y predicaban la castidad perfecta, la ἀγνεία. San Atanasio da como razón del matrimonio: Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri... nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. Tertuliano califica el matrimonio de *genus mali inferioris, ex indulgentia ortum*, y dice: *Matrimonium et stuprum est conmixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum. El mismo San Agustín admite esta doctrina con todas sus consecuencias, cuando se expresa así: Novi quosdam, qui murmurent: quid, si inveniunt omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum?—Utinam omnes hoc velent! dumtaxat in caritate, de cordi puro et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi (de bono conjugali c. 10). Y más adelante añade: Non vos ab**

hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt; quomodo subsistet genus humanum si omnes fuerint continentis? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto perfecto nec terminus seculi differetur (de bono viduitatis, c. 23). Se advierte también aquí que San Agustín identifica la salvación con el fin del mundo.

Los otros pasajes de las obras de San Agustín, relativos á este punto, han sido reunidos en la *Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense*, 1610, bajo los epígrafes *De matrimonio, De coelibatu*, etc. En ellos se hallará la confirmación de que el antiguo y verdadero cristianismo consideraba el matrimonio como una mera concesión, que no debía tener otro fin que la procreación de hijos; y que juzgaba que la continencia absoluta era mucho más perfecta y constituía la verdadera virtud. Recomendando á los que no quieran elevarse á estas fuentes, por si les queda alguna duda acerca de esta tendencia del cristianismo, la obra de Carwer, *Ueber das Cölibatgesez*, 1832, y la de Lind, *De coelibatu Christianorum per tria priora secula*, 1839. Y no remito al lector á las opiniones de estos escritores, que son opuestas á las mías, sino á la colección de datos y citas que han reunido en sus libros, y cuya fidelidad es tanto menos sospechosa cuanto que ambos escritores son adversarios del celibato: el primero es un católico racionalista, y el segundo un protestante que habla inspirado únicamente por estas ideas.

En la primera de estas obras hallamos enunciado el resultado siguiente (vol. I, pág. 166): «La Iglesia, de conformidad con sus miras, y según puede verse en los Padres canónicos, en las instrucciones de los

sínodos, de los Papas y en innumerables escritos de católicos ortodoxos, llama á la castidad absoluta una virtud divina, celeste, angelical, y declara que para obtener la asistencia divina necesaria para esta virtud, hay que implorar con fervor á Dios. Hemos indicado ya que este precepto agustiniano fué enunciado por Canisio y en la decisión del Concilio de Trento, como un dogma eclesiástico que conserva todo su valor. Para probar que se ha mantenido igualmente hasta nuestros días como doctrina, no tenemos más que reproducir el siguiente pasaje de la revista *Le Catholique*, de Junio de 1831, que lo declara en términos categóricos: «El catolicismo considera la observación constante de la castidad, para agradar á Dios, como la mayor virtud del hombre. Esta opinión de que la castidad perpetua es un fin absoluto que santifica y eleva al ser humano, tiene profundas raíces en la religión cristiana; está conforme con su espíritu y con su letra, como puede convencerse de ello todo católico instruido. El Concilio de Trento ha disipado todas las dudas respecto de este particular.» «..... Hablando imparcialmente, es forzoso reconocer que no sólo la doctrina expuesta por dicha Revista es esencialmente católica, sino que también los argumentos que expone deben ser completamente irrefutables para un espíritu católico, pues están sacados de las doctrinas fundamentales de la Iglesia sobre la vida y su destino.» Más adelante, en la pág. 270, sigue diciendo el autor: «Aunque San Pablo califica la prohibición del matrimonio de doctrina errónea, y aunque el autor de la epístola á los Hebreos, más judío aún que Pablo, ordena: «Que el matrimonio sea tratado por todos con honestidad, y que el lecho nupcial no tenga mancha (XIII, 4), sin embargo, no puede des-

conocerse la tendencia principal de los dos hagiógrafos. Para ambos, la virginidad es el bien supremo; el matrimonio es un mal menor, y sólo en este concepto debe ser conservado. La aspiración suprema va siempre enderezada hacia la renuncia absoluta y material. El yo debe desviarse y abstenerse de todo lo que sea placer personal y temporal.» En la pág. 288 añade: «Estamos enteramente de acuerdo con el abate Zaccaria, cuando sostiene que el celibato (no la ley del celibato) se deriva, ante todo, de las enseñanzas de Cristo y del Apóstol San Pablo.»

Lo que constantemente se opone á este principio fundamental del Cristianismo es siempre el Antiguo Testamento, con su *παντα καλαϊων*. Esto es lo que resalta claramente en el libro III (tan importante) de los *Stromates*, de San Clemente de Alejandria, en que se combate á los herejes encratitas, citados antes, oponiéndoles continuamente el judaísmo y su historia optimista de la creación, la cual está en oposición con la tendencia del Nuevo Testamento, que es la renuncia al mundo. Mas la alianza del Nuevo Testamento con el Antiguo es en el fondo exterior, accidental y hasta forzada; el único punto por el cual la doctrina cristiana se enlaza con el último es la historia del pecado original, que existe en aquél aislada y sin aplicación ulterior.

No olvidemos que, según el mismo relato de los Evangelistas, fueron precisamente los partidarios ortodoxos del Antiguo Testamento los que ocasionaron la crucifixión del fundador de la nueva doctrina, porque sus enseñanzas estaban en contradicción con las de aquéllos. En el libro III de los *Stromates* se trasluce con singular claridad la oposición entre el teísmo optimista, de una parte, y de otra el pesimismo con

la moral ascética. Este libro va dirigido contra los gnósticos que enseñaban el pesimismo y el ascetismo, y particularmente la *εγκρατεία* (la abstinencia de todo, y particularmente del trato carnal), por lo cual les censura mucho Clemente. Se entrevé allí, que el espíritu mismo del Antiguo Testamento, está en antagonismo con el del Nuevo. Salvo el pecado original, que figura en el Antiguo Testamento como cosa excepcional, el espíritu de éste es optimista, en contraposición con el del Nuevo, que es pesimista. El mismo San Clemente recoge esta contradicción al final del capítulo XI; pero no queriendo, con buen juicio, dejarla manifestarse, la declara aparente.

Es interesante ver cómo, en su obra el Nuevo y el Antiguo Testamento chocan á cada instante, y cómo, procura conciliarlos; y frecuentemente descarta el Nuevo para atenerse al Antiguo. Al principio del capítulo III echa en cara á los Marcionitas el opinar, como Platón y Pitágoras, que la Creación es mala y formada de mala substancia, y que, por consiguiente, no conviene poblar el mundo, sino abstenerse del matrimonio. Esto escandaliza mucho á San Clemente, que aprecia y comprende mejor el Antiguo Testamento que el Nuevo. Ve en esa opinión una ingratitud palmaria, una muestra de hostilidad y una rebelión contra Aquel que creó el mundo, contra el justo demiurgo, de cuyas manos han salido los hombres y cuyas obras no quieren apreciar aquellos herejes, despojándose en su rebelión impía de los «sentimientos dictados por la naturaleza».

Al mismo tiempo, lleno de celo, no quiere dejar á los Marcionitas ni el mérito de la originalidad, y armado de su conocida erudición, les demuestra con numerosas citas que los antiguos filósofos Heráclito y

Empédocles, Pitágoras y Platón, Orfeo y Pindaro, Herodoto y Eurípides, y por añadidura la Sibila, lamentaron la desdichada condición del mundo y enseñaron, por consiguiente, el pesimismo. Pero en su entusiasmo erudito no advierte que, de este modo, ayuda á los Marcionitas, puesto que demuestra que «los mayores sabios que han existido» celebraron y enseñaron lo mismo que aquéllos. Lleno de confianza y de celo, cita las más positivas y categóricas sentencias que los antiguos dijeron sobre este asunto. Verdad es que no se deja seducir por estas cosas: en vano los sabios lamentaron las tristezas de la existencia; en vano los poetas exhalaban las quejas más desconsoladas; en vano la naturaleza y la experiencia claman contra el optimismo; todo esto no conmueve á nuestro Padre de la Iglesia, que mantiene inquebrantable su revelación judía. El demiurgo ha creado el mundo; luego es cierto *a priori* que el mundo es perfecto, cualquiera que sea su condición.

Igual es su actitud respecto al segundo punto, á la *εγκρατεία*, con la cual los Marcionitas, en su opinión, testifican su ingratitud hacia el Creador y la rebeldía con que rechazan sus dones. Pero en esto también los trágicos se adelantaron á los encratitas (con mengua de la originalidad de éstos), y dijeron lo mismo. Después de lamentar las interminables miserias de la vida, dicen, en efecto, que sería preferible no procrear hijos á perpetuar un mundo semejante. El Padre de la Iglesia sigue amontonando citas sobre este punto, y acusa á los pitagóricos de haber renunciado con dicho fin á los placeres carnales. Pero nada de esto influye sobre él, y persevera en su opinión de que, con la continencia, pecan todos contra el demiurgo al enseñar que hay que huir del matrimonio, no engendrar

hijos, no echar al mundo más desgraciados y no suministrar á la muerte nuevas víctimas.

El docto Padre de la Iglesia, cuando censura así la *εγκρατεια*, no adivinaba que, un siglo después, el celibato del clero cristiano iría introduciéndose cada vez con mayor generalidad, y que en el siglo XI sería erigido en ley, de acuerdo con el espíritu del Nuevo Testamento, espíritu que los gnósticos se asimilaron más inmediatamente y comprendieron mejor que San Clemente, más judío que cristiano. El pensamiento de los gnósticos resalta claramente al principio del capítulo XI en la cita de un pasaje del Evangelio de los Egipcios: *Aiunt enim dixisse Salvatorem: veni ad dissolvendum opera feminae: feminae quidam cupiditatis; opera autem generationis et interitum*. Todavía se descubre más particularmente este pensamiento al final del capítulo XIII y al principio del XIV.

Hay que confesar, sin embargo, que como la Iglesia tenía que establecer una religión que pudiese sostenerse en el mundo y entre los hombres, tales como son, no podía declararlos herejes. Al final del capítulo VII, nuestro Padre de la Iglesia establece un paralelo entre el ascetismo indo (que considera malo) y el cristiano-judaico. En este paralelo aparece bien claramente la diferencia de miras que existe entre ambas religiones. En el judaísmo y el cristianismo todo viene á parar en la obediencia ó desobediencia á Dios, cuyas criaturas somos (*nobis qui ab Omnipotentis voluntate efficti sumus*). Luego, como segundo deber, viene el de servir al Señor, alabar sus obras y darle gracias. Esto se diferencia grandemente del brahmanismo y del budhismo; según el último, el hombre no puede enmendarse, convertirse ni esperar la salvación en este mundo de dolor, en este Sansara, como

no se haya asimilado las cuatro verdades fundamentales: 1.^a, *dolor*; 2.^a, *doloris ortus*; 3.^a, *doloris interitus*; 4.^a, *octo partita via ad doloris sedationem* (*Dammapadam*, edición Fausböll, páginas 35 y 347). Se puede ver el comentario de estos cuatro principios en la *Introducción á la historia del budhismo indio*, de Burnouf, pág. 629, y en los demás tratados acerca del budhismo.

En realidad, no es en el judaísmo con su *παντα καταλειν*, sino en el brahmanismo y el budhismo donde hallamos el espíritu y la tendencia moral semejantes y de la misma familia que los del cristianismo. Y en una religión, el espíritu y la tendencia son lo principal, no los mitos de que se revisten. Por eso no renunció á creer que llegara á descubrirse que el origen del cristianismo está en aquellas antiguas religiones. Algunos indicios he apuntado en el segundo volumen de *Parerga*, § 379. Añadiré ahora que Epifanio (*Hæretic*, XVIII) refiere que los primeros judeo cristianos de Jerusalén, llamados Nazarenos, se abstenerían de toda alimentación animal. Por virtud de este origen, ó por lo menos de esta concordancia, el cristianismo pertenece á aquella creencia antigua, venerable y elevada de la humanidad, que contrasta con el optimismo falso, vulgar y corruptor, representado por el paganismo heleno, el judaísmo y el islamismo.

La religión zenda se mantiene en un lugar intermedio, por decirlo así, pues opone á Ormuz el contrapeso pesimista de Ahrimán. El judaísmo nació de ella, como lo ha demostrado J. G. Rhode en su libro *La Tradición sagrada del pueblo zendo*. Ormuz se convirtió en Jehovah, y Ahrimán en Satán, pero éste no desempeña en el judaísmo más que un papel muy secundario, de manera que el optimismo adquiere toda la prepon-

derancia y no queda otro elemento pesimista que el pecado original, tomado igualmente del Zend Avesta (de la fábula de Mechián y Mechiana); pero este mismo episodio cae en el olvido, hasta el día que el cristianismo se apodera de él, al mismo tiempo que de Satanás. Sin embargo, el mismo Ormuz desciende de una figura secundaria del brahmanismo; es Indra, divinidad secundaria que rivalizaba frecuentemente con los humanos y presidía el firmamento y la atmósfera; este origen lo explica bien Schmidt en su excelente obra *Del parentesco de las doctrinas gnóstico-teosóficas con las religiones del Oriente*. Este Indra-Ormuz-Jehovah pasó en seguida al cristianismo cuando éste nació en Judea, pero de acuerdo con el carácter cosmopolita de la nueva religión se despojó de sus nombres propios para adoptar aquel que, en la lengua de cada nación convertida, designaba al ser sobrehumano, á quien venía á destronar, como el de Zeus, Deus, derivado del sanscrito Deva (de donde se deriva también diablo), y entre los godos de Germania el de God, Gott, derivado de Odino ó Wodan, Guodan, Godaw. En el Islam, salido igualmente del judaísmo, tomó el nombre de Allah, que existía ya en la Arabia. Por un procedimiento análogo, los dioses del Olimpo, cuando en los tiempos prehistóricos fueron transportados á Italia, adoptaron los nombres de los que habían reinado antes que ellos: Zeus se convirtió en Júpiter entre los romanos, Hera en Juno, Hérmenes en Mercurio, etcétera. En China, el primer obstáculo con que han tropezado los misioneros, ha sido que la lengua china no tiene un nombre de esta clase, ni un vocablo que expresa la idea de crear (1), lo cual depende de que

(1) Véase *De la Voluntad en la Naturaleza*, 2.ª edición, página 124.

las tres religiones de la China no admiten dioses ni en singular ni en plural.

Sea como quiera, el *παντα καταλιπον* del Antiguo Testamento es positivamente ajeno al verdadero cristianismo, pues el Nuevo Testamento habla siempre del mundo como de una cosa á la cual no se debe pertenecer, que no se debe amar y donde reina el diablo (1). Esto concuerda con el espíritu ascético, de abnegación y de renuncia del mundo, que junto con el amor al prójimo y hasta al enemigo, forma el vínculo que enlaza al cristianismo con el budhismo y el brahmanismo, atestiguando el parentesco que los une. En parte alguna hay que distinguir tanto la esencia de la corteza como en la doctrina cristiana. Por lo mismo que estimo tanto su esencia, suelo tratar á la cáscara con tan poco respeto, pero esa cáscara es más espesa de lo que se cree generalmente.

El protestantismo al rechazar el ascetismo, y su punto principal, la eficacia del celibato, ha descartado la esencia del cristianismo, y en este sentido no conserva más que su corteza. Esto se está viendo en el día, pues gradualmente ha llegado á no ser más

(1) San Juan, XII, 25 y 31; XIV, 30; XV, 15, 19; XVI, 33 — Coloss., II, 29.—Efes., I, 3.—1.ª de San Juan, II, 15, 17, y IV, 4, 5.—Puede verse, con ocasión de esto, cómo algunos teólogos protestantes, en sus esfuerzos para interpretar falsamente el texto del Nuevo Testamento y acomodarle á sus ideas racionalistas, optimistas y superlativamente vulgares del mundo, llegan hasta á falsificar directamente el texto en sus traducciones. H. A. Scholtz, en su nueva versión, añadida al texto de Griesbach (1805), ha traducido la palabra *κοσμος* (San Juan, XV, 18 y 19) por *Judaei*; en otro pasaje (1.ª de San Juan, IV, 4) por *profani homines*, y en Coloss., II, 20, la frase *στοιχεια του κοσμου* por *elementa judaica*. Lutero siempre tradujo leal y fielmente la palabra *κοσμος* por mundo.

que un racionalismo vulgar, un pelagianismo moderno, cuya última palabra consiste en enseñar que existe un tierno Padre que ha creado el mundo para que todo acaezca en él de un modo encantador (en lo cual parece haberse equivocado), y que á condición de plegarnos á su voluntad en ciertos puntos, no dejará de prepararnos para un porvenir, todavía más encantador (cuyo único defecto consiste en tener una entrada tan desagradable). Esta puede ser una excelente religión para los pastores protestantes, hombres acomodados, casados y de luces; pero no es el cristianismo. El dogma cristiano enseña que los hombres son una raza culpable por el mero hecho de existir, y cuyo corazón debe suspirar por redimirse de la existencia, liberación que sólo puede ser conquistada á costa de los más duros sacrificios y de la renuncia de sí mismo, ó sea por una conversión total de la naturaleza humana.

Lutero pudo tener perfectamente razón desde el punto de vista práctico, es decir, en lo concerniente á los horrores de que quería purgar á la Iglesia, pero no la tenía desde el punto de vista teórico. Cuanto más elevada es una doctrina, más se presta á los abusos propios de la naturaleza humana, inclinada siempre á tendencias bajas y malas; por eso dentro del catolicismo los abusos son más numerosos y mayores que dentro del protestantismo. El monaquismo, por ejemplo, que representa la negación del querer, practicada metódicamente y en común para animarse mutuamente, es una institución de las más elevadas; pero que, por eso mismo, ha sido con frecuencia infiel á su espíritu. Los escandalosos abusos de la Iglesia indignaron profundamente el corazón honrado de Lutero, pero su indignación le impulsó á cercenar todo lo po-

sible el cristianismo; primero le limitó al texto de la Biblia, y después, llevando demasiado lejos el celo de sus buenas intenciones, le hirió en el corazón suprimiendo el principio ascético. En cuanto éste quedó descartado, vino á sustituirle el optimismo.

Pero en religión, como en filosofía, el optimismo es un error fundamental que cierra la puerta á la verdad. En resumen, el catolicismo es, á mi parecer, un cristianismo del que se ha abusado aborreciblemente, pero el protestantismo es un cristianismo degenerado. El cristianismo, en general, ha padecido la suerte reservada á toda cosa noble, elevada y grande que tiene que subsistir entre les hombres.

Sin embargo, hasta en el seno del protestantismo, el espíritu de ascetismo y abstinencia esencial al cristianismo, ha logrado introducirse y ha dado origen á un fenómeno tal, como no se había producido hasta ahora, por lo importante y significativo. Me refiero á la notable secta de los *shakers* fundada en la América del Norte, en 1774, por una inglesa llamada Ana Lee. Estos sectarios llegan ya á seiscientos, que divididos en quince agrupaciones, ocupan varios pueblos de los Estados de Nueva York y Kentucky, principalmente en el distrito de New Libanon, cerca de Nassau. La regla religiosa fundamental que dirige su vida, es el celibato y la abstinencia absoluta de placeres carnales. Según confesión unánime de los ingleses y americanos que les han visitado y que, por lo general, se burlan de ellos, esta regla es rigurosa y lealmente observada, aunque hombres y mujeres viven frecuentemente bajo el mismo techo, comen juntos y hasta bailan juntos en la iglesia durante el Oficio divino, pues el que ha hecho el más difícil de los sacrificios, tiene el derecho de danzar delante del Señor; es un victorioso; ha triun-

fado. Los cantos religiosos son generalmente animados, muchos de ellos hasta son alegres canciones. La danza en la iglesia, después de la predicación, es acompañada por el canto de los demás asistentes: esta danza rítmica y viva, termina con un *galop* continuado hasta que se agotan las fuerzas de los que bailan. En los intervalos uno de los maestros dice en voz muy alta: «Acordaos de que os regocijáis aquí, delante del Señor de haber matado vuestra carne, pues este es el único uso que hacemos de nuestros miembros rebeldes.»

Del celibato se derivan por sí mismas casi todas las demás prescripciones que observa esta secta. No existe familia, ni propiedad individual, sino comunidad de bienes. Todos visten de la misma manera, al estilo de los cuáqueros y con la más escrupulosa limpieza. Son industriosos y activos y no toleran la ociosidad. Tienen, además, un precepto que les envidio: el de evitar todos los ruidos supérfluos, como gritar, golpear en las puertas, restallar los látigos, producir choques sonoros, etc. Uno de estos sectarios ha enunciado en los términos siguientes las máximas á que ajustan su conducta: «Haced vida de inocencia y de pureza, amad al prójimo como á vosotros mismos, vivid en paz con todos los hombres; evitad la guerra y toda violencia, no derramáis sangre ni aspireis á los honores y distinciones de este mundo. Dad á cada uno lo suyo y observad la santidad, pues sin ella nadie verá al Señor. Haced bien á todos en todas las circunstancias y con todo vuestro poder.» No hacen propaganda y los que piden ser admitidos entre ellos tienen que pasar por un noviciado que dura varios años. Cada cual es libre de retirarse de la cofradía y rara vez se da el caso de que tengan que expulsar á uno de sus miembros por alguna infracción. Educan esmeradamente á

los niños que les confían y no les admiten á profesar entre ellos, si lo desean, hasta que han llegado á la edad de la razón. Se refiere que en las controversias que han tenido sus jefes con eclesiásticos anglicanos, éstos han llevado la peor parte, pues los argumentos de aquellos consistían principalmente en citas del Nuevo Testamento. Para más detalles se pueden consultar las obras siguientes: *Maxwell's Run through the United States*, 1841, y la *History of all Religions*; de Benedict (1830), así como también el *Times* del 4 de Noviembre de 1837 y la revista alemana *Columbus* de Mayo de 1831.

Existe también en América una secta alemana que se parece bastante á la de los shakers: la de los raptistas que observan con el mismo rigor el celibato y la continencia. F. Löher da algunas noticias sobre ellos en su *Historia y posición de los alemanes en América*, 1853.

Según parece los raskoiniks forman una secta parecida en Rusia. Los gichtelianos observan igualmente castidad absoluta. Pero existió ya entre los antiguos judíos el prototipo de todas estas sectas, en la de los esenios, de que habla Plinio (*Historia natural*, V. 15). Se asemejaban mucho á los shakers, no sólo en el celibato sino en otros puntos, entre ellos la danza durante el oficio divino (1), lo cual induce á creer que la fundadora de esta secta tomó por modelo la de los esenios. Después de estos hechos, ¿qué queda de la aserción de Lutero: *Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest ut extra matrimonium caste vivatur* (*Cat. maj.*)?

(1) Bellerman, *Noticias históricas sobre los Esenios y los Terapeutas*, p. 106.

Aunque el cristianismo en sus preceptos esenciales no enseñó más que lo que ya sabía el Asia, y mejor, desde hacía mucho tiempo, para Europa fué una nueva é importante revelación que transformó radicalmente la tendencia de los espíritus en las poblaciones europeas, pues les descubrió la significación metafísica de la existencia y les enseñó á mirar más allá de la vida terrestre, vida estrecha, miserable y efímera; á no considerar esta vida como el fin del hombre, sino como un estado de dolor, de culpabilidad, de prueba, de combate y de purificación, que sirve para elevarnos mediante las virtudes morales, la renuncia más penosa de sí mismo y la abnegación, á una existencia mejor, incomprensible para nuestro espíritu. El cristianismo enseña, en efecto, la gran verdad de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir bajo el velo de la alegoría, diciendo que la caída de Adán nos ha arrastrado á todos en su maldición, que por ella vino el pecado al mundo y lo recibimos en herencia; y que, en cambio, por el sacrificio que Jesús hizo de su vida, hemos sido todos redimidos, salvado el mundo, borrado el pecado y la justicia satisfecha. Mas para comprender la verdad oculta bajo este mito no hay que considerar á los hombres únicamente en el tiempo como seres independientes unos de otros; hay que concebir la idea platónica del hombre que es para la serie humana lo que la eternidad absoluta para la eternidad extendida en el tiempo; por eso esta idea eterna del hombre, desarrollada en el tiempo en serie de seres sucesivos, aparece de nuevo en el tiempo como una unidad mantenida por el vínculo de la generación. Si consideramos así la idea humana, veremos representada en la caída de Adán la naturaleza finita, animal, pecadora del hombre, aquella por virtud de la

cual es un ser pasajero, condenado al pecado, al dolor y á la muerte. Por el contrario, la vida, las enseñanzas y la muerte de Jesucristo representan el aspecto sobrehumano, la libertad, la redención del hombre.

Desde este punto de vista, toda criatura humana es á la vez y virtualmente Adán y Jesús, según se comprenda á sí misma y según se determine su voluntad; de esto depende que el hombre esté maldito y destinado á la muerte ó esté salvado y participe de la vida eterna. Estas verdades, así en el sentido alegórico, como en el directo, eran nuevas para los griegos y los romanos que se absorbían enteramente en la vida y no miraban más allá. Para convencerse de ello, no hay más que leer lo que Cicerón (*Pro Cluentio*, capítulo LXI) y Salustio (*Catil.*, cap. XLVII), pensaban de nuestra condición después de la muerte. Los antiguos, aunque muy adelantados en todas las materias del pensamiento, no eran más que niños en este punto capital; estaban más atrasados que los mismos druidas, los cuales enseñaban la metempsicosis. Aunque uno ó dos filósofos, como Pitágoras y Platón tuviesen ideas más elevadas, estas excepciones no alteran la regla.

Así pues, la verdad suprema, la más importante que puede existir, la hallamos en el cristianismo como en el brahmanismo y el budhismo, y nos enseña la necesidad de ser redimidos de una existencia condenada al dolor y á la muerte, señalándonos como medio de conseguirlo la negación de la voluntad, es decir, una victoria decisiva sobre la naturaleza. Pero como se ve, esta verdad es contraria á las inclinaciones naturales de la especie humana y difícil de comprender con arreglo á sus verdaderos principios, pues todo aquello que sólo puede presentarse al pensamiento de

una manera general y abstracta, es completamente incomprendible para la inmensa mayoría de los hombres. Por eso, á fin de poner á su alcance prácticamente esta gran verdad, ha sido menester valerse de un vehículo alegórico ó, por decirlo así de un recipiente, sin el cual se habría evaporado y perdido. La verdad ha tenido que cubrirse con el velo de la fábula y referirse además en cada ocasión á algún dato histórico ya conocido y reverenciado. Lo que *sensu proprio* será incomprendible para las masas de todos los tiempos y todos los países, por sus sentimientos vulgares, su inteligencia limitada y su grosería general, tiene que serles presentado *sensu allegorico*, á fin de que puedan comprenderlo y guiarse por ello.

Las religiones antes citadas son los vasos sagrados en los cuales se conservó en forma adaptada á la inteligencia de las masas y propia también para su transmisión al través de los tiempos, la verdad conocida y enunciada desde hace millares de años, acaso desde el origen de la humanidad, pero que eternamente será para la multitud una doctrina esotérica, un misterio. Mas todo lo que no se compone exclusivamente de los elementos incorruptibles de la verdad pura, está expuesto á la destrucción; por eso cada vez que el vaso al ponerse en contacto con una época heterogénea que no le es propicia, amenaza quebrarse, es indispensable para salvar su contenido sagrado y conservárselo á la humanidad, recurrir á un nuevo recipiente. Ese contenido es la verdad sin mezcla; la filosofía es quien tiene la misión de presentarle puro, claro, bajo la forma de nociones abstractas únicamente y, por lo tanto, sin vehículo de ninguna clase, para uso de una minoría muy exigua de personas capaces de reflexionar. Comparada con las religio-

nes, la filosofía es una línea recta y aquéllas son curvas, pero todas conducen al mismo punto, pues la filosofía enuncia y toca directamente lo mismo que las religiones alcanzan por medio de rodeos y muestran disfrazado. Si para dilucidar con un ejemplo lo que acabo de decir, siguiendo al mismo tiempo una moda filosófica de los actuales tiempos, quisiera yo interpretar con arreglo á los principios de mi filosofía el misterio más elevado del cristianismo, el de la Trinidad, podría, usando de las licencias admitidas en semejantes comentarios, salir del paso de la manera siguiente. El Espíritu Santo es la negación decidida de la voluntad de vivir; el hombre en quien se manifiesta *in concreto* es el Hijo, el cual es idéntico con la voluntad que afirma la vida y produce el fenómeno del mundo visible, es decir, con el Padre, en el sentido de que la afirmación y la negación aunque contradictorias emanan de una misma voluntad, igualmente apta, para negar ó para afirmar, lo cual constituye el único libre albedrío verdadero. Pero entiéndase bien que no digo esto más que como un *lusus ingenii*.

Antes de terminar este capítulo, quiero insistir todavía sobre lo que designé en el § 68 del primer volumen con la denominación *Δευτερος πλους* es decir, esa segunda vía que conduce al hombre á la negación del querer, después de haber experimentado algún gran dolor y no por haberse apropiado solamente el dolor universal y haber visto en él la inanidad y el desconsuelo de la existencia. Podemos darnos cuenta del efecto que produce en el corazón humano esta exaltación purificadora, comparándole con el que experimenta todo hombre impresionable cuando asiste á la representación de una tragedia; ambos sentimientos tienen cierto parentesco. El espectador de la tragedia,

en el tercero y cuarto acto, se siente dolorosamente afectado y agitado, viendo al héroe cada vez más en peligro de perder su dicha y cuando al llegar el desenlace esa dicha naufraga y se deshace enteramente, aquél experimenta, sin embargo, una especie de exaltación interior que le suministra un contento de naturaleza infinitamente más elevado que el que hubiera podido darle el ver al mismo personaje triunfante y dichoso. Lo que en este caso se produce bajo la forma de una compasión mitigada por la conciencia que tenemos de que es una ilusión lo que la ha dado origen, acaece semejantemente, pero con toda la energía de la realidad con que siente cada ser su suerte, cuando algún gran infortunio impulsa al hombre á buscar refugio en la resignación absoluta. De ahí nacen todas esas conversiones que transforman al hombre y que he descrito en el primer volumen. He referido la de Raimundo Lulio. La del abate de Rancé, merece ser consignada á causa de los resultados duraderos que produjo; por lo demás, se parece de un modo sorprendente á aquella otra. He aquí en pocas palabras su relato. Rancé había consagrado su juventud al placer y á la voluptuosidad; después se enamoró perdidamente de la duquesa de Montbazon. Una noche, al ir á verla, encontró la habitación desierta, en desorden y á oscuras. Su pie tropezó con un objeto en el suelo. Era la cabeza de su amada, que había muerto repentinamente y á quien habían separado la cabeza del cuerpo, por ser éste demasiado largo para el féretro de plomo en que iba á ser colocado. Después de haberse sobrepuesto á su inmenso dolor, Rancé entró en 1663 en la Trapa, llegó á ser reformador de la Orden, que se había apartado totalmente del rigor de su regla y la redujo á ese extre-

mado renunciamiento que hoy es su base. Cuando se visita la Trapa se siente uno dominado por un santo terror, al ver semejante negación de la voluntad, practicada metódicamente por medio de las más duras privaciones y de una existencia austera y penosa. Desde el momento de la llegada, se siente conmovido el visitante por la humilde acogida de estos verdaderos monjes, que extenuados por el ayuno, por el frío, las vigiliass, las oraciones y el trabajo, se arrodillan ante él, hijo del mundo y del pecado, para pedirle su bendición. Esta Orden monástica es la única que pudo sostenerse en Francia en medio de todos los trastornos, lo cual debe atribuirse á lo serio de esta institución, que nadie puede dejar de comprender y que no permite atribuirle ninguna segunda intención. Ni la misma decadencia de la religión ha podido quebrantarla porque sus raíces ahondan más en la naturaleza humana que las de cualquier religión positiva.

Dije en el texto que esta repentina y completa transformación de la naturaleza íntima del hombre, totalmente desatendida hasta ahora por la filosofía, se producía las más de las veces ante la perspectiva segura y cierta de una muerte violenta, es decir, en el caso de los condenados á pena capital. Para aclarar mejor la cuestión, creo que no padece la dignidad de la filosofía con referir aquí los testimonios de algunos criminales antes de su ejecución, aunque me arriesgue á que alguien trate de burlarse diciendo que me refiero á discursos patibularios. Pero no hago caso de esto; y creo que el patíbulo es realmente un lugar propio para revelaciones singulares, un sitio de observación desde donde el hombre, si no pierde el conocimiento puede ver abrirse hacia la eternidad horizontes más amplios y más claros que los que tienen la mayor parte

de los filósofos en sus psicologías y teologías racionalistas.

Véanse las palabras que pronunció al pie de la horca, en Gloucester, el 15 de Abril de 1837 un sujeto llamado Bartlett, que había asesinado á su suegra: «¡Ingleses, conciudadanos! Tengo que deciros pocas palabras, pero os suplico que las dejéis penetrar todas y cada una de ellas en vuestros corazones y las grabéis en vuestra memoria, no sólo en los breves instantes durante los cuales vais á asistir al triste espectáculo presente, sino para llevarlas fijas en la mente y repetirlas á vuestros hijos y á vuestros amigos. Esto es lo que os suplica un hombre que va á morir dentro de un instante. Lo que tengo que deciros es esto: arrancad de vuestros corazones el amor á este mundo perecedero y á sus vanos placeres; pensad menos en ellos, pensad más en Dios. ¡Hacedlo! ¡Convertíos, convertíos! Pues en verdad os digo, que sin una conversión profunda y sincera, sin el retorno á vuestro Padre celestial, no podréis esperar alcanzar jamás las regiones de la felicidad y las esferas de paz hacia las cuales tengo la convicción de caminar en este momento con pasos acelerados.» (*The Times* del 18 de Abril de 1837).

Más notables todavía fueron las últimas palabras de un asesino famoso, llamado Greenacre, ajusticiado en Londres el 1.º de Mayo de 1837. El diario inglés *The Post* publicó el relato siguiente, que reprodujo el *Galignani's Messenger* del 6 de Mayo del mismo año. «La mañana de su ejecución, una persona le exhortaba á poner su confianza en Dios y rezar para que le fueran remitidos sus pecados por la intercesión de Jesucristo. Greenacre respondió que pedir perdón por mediación del Cristo era cuestión de opinión; que él, por su parte, creía que á los ojos del Ser supremo, un musulmán

valía tanto como un cristiano y tenía los mismos derechos á la beatitud eterna. Dijo que en su prisión había reflexionado sobre las cuestiones teológicas, adquiriendo la convicción de que el patíbulo es un pasaporte para ir al cielo.» Precisamente la indiferencia que revelan estas palabras respecto de toda religión positiva, es lo que más peso da á este testimonio, pues demuestra que no estaba dictado por una creencia fanática, sino por una convicción propia é instintiva.

Véase otro hecho que refiere el *Galignani's Messenger* del 15 de Agosto de 1837, y que reprodujo la *Limerik Chronicle*. «El lunes último fué ajusticiada María Cooney, á consecuencia del espantoso asesinato de mistress Anderxon. La desgraciada reo estaba tan penetrada de la enormidad de su crimen, que besaba la cuerda que tenía al cuello, invocando humildemente la misericordia divina.» Por último, el *Times* del 29 de Abril de 1845 publica varias cartas escritas la víspera de su ejecución por Høker, el asesino de Delarne. En una dice: «Estoy convencido de que si el corazón natural no es quebrantado y renovado por la gracia divina, el hombre, por bueno y noble que sea á los ojos del mundo, no puede pensar en la eternidad sin un estremecimiento interior.»

Tales son las perspectivas que se abren hacia la eternidad desde lo alto de ese observatorio de que hablaba antes, y no siento escrúpulos al referirlas, pues el mismo Shakespeare ha dicho:

«Hay mucho que escuchar y que aprender de labios de esos convertidos.»

El cristianismo atribuye también al dolor, por sí mismo, la virtud purificadora y santificadora que acabo de mostrar, y el efecto contrario á las grandes riquezas; Strauss ha demostrado en su *Vida de Jesús*

(v. I, 2.^a parte, Cap. VI, § 72 y 73) que las bienaventuranzas ó *macarismos* del Sermón de la montaña, tienen diferente sentido en San Lucas (VI, 21) que en San Mateo (V, 3), pues este último añade á las palabras μακαριοι οι πτωχοι, τω πνευματι y á «παινοντες» την δικαιοσυνην, por consiguiente, sólo él entiende que se trata de los simples y los humildes, mientras que San Lucas habla de verdaderos pobres; en el Evangelio de este último el contraste está entre el dolor actual y la felicidad futura.

La máxima principal de los ebionitas era que quien había gozado de su parte de dicha en este mundo no alcanzaría nada en la vida futura, y viceversa. Así en San Lucas las bienaventuranzas ó *macarismos* van seguidas de otros tantos οσα que dirige á los πλουσιοι, á los εμπειλησμενοις y á los γελωσι, de igual modo que lo entendían los ebionitas. En el mismo espíritu, dice Strauss (p. 64) está inspirada la parábola (San Lucas XVI, 19) del epicúreo y de Lázaro, que no se funda en ninguna falta del primero, ni en ningún mérito del segundo, y que para graduar la recompensa y el castigo futuros no atiende al bien ó el mal realizado en esta vida, sino al dolor ó á la dicha que se ha padecido ó disfrutado en el mundo, exactamente como lo entendía la secta ebionista. Strauss añade: «Los otros sinópticos (Matt. XIV, 15, Marcos X, 17; Lucas XVIII, 18) atribuyen á Jesús el criterio de dar el mismo valor á la pobreza exterior, en el relato del mancebo rico y en la imagen del camello y el ojo de la aguja.»

Analizándolo bien, se hallará que los pasajes más famosos del Sermón de la Montaña, enseñan la pobreza voluntaria, y, por consiguiente, la negación de la voluntad. El precepto (S. Matt., V, 40 y siguientes) de dar todo aquello que se nos reclama, de ofrecer nues-

tra capa al que quiere pleitear con nosotros pidiéndonos nuestra túnica, etc., y aquel otro precepto (Idem, VI, 25-34) de no inquietarse con lo por venir, ni siquiera por el día siguiente, y de vivir al día, son reglas de conducta cuya observancia conduce infaliblemente á la pobreza absoluta, y que dicen indirectamente lo que Budha dice directamente á sus discípulos y predica con el ejemplo, á saber: «Despojaos de todo y haceos *bikschous*»; es decir, mendigos. Esto se desprende todavía más claramente del pasaje de San Mateo (X, 9-15), donde se ordena á los Apóstoles no poseer nada, ni siquiera sandalias, ni un bastón, y vivir de limosnas. Estos preceptos fueron después la base de la Orden mendicante de San Francisco. (Bonaventura: *Vita S. Francisci*, c. III.) Por eso sostengo que el espíritu de la moral cristiana es idéntico al del brahmanismo y el budhismo. De acuerdo con todo lo que acabo de exponer, Meister Eckhard dice: (*Obras*, v. I, pág. 492): «La cabalgadura más rápida para llevarnos á la perfección, es el dolor.»

CAPITULO XLIX

EL CAMINO DE SALVACIÓN

No hay más que un error innato: el de creer que estamos en el mundo para ser felices. Es innato, porque se identifica con nuestra existencia misma, porque todo nuestro ser es su paráfrasis y nuestro cuerpo su monograma, pues no somos más que voluntad de vivir, y lo que entendemos por felicidad es precisamente la satisfacción sucesiva de la voluntad.

Mientras perseveramos en este error, y, sobre todo, si vienen á confirmarnos en él dogmas optimistas, el mundo nos parece lleno de contradicciones. A cada paso, en las cosas grandes como en las pequeñas, experimentamos que el mundo y la vida no están hechos para consentir una existencia dichosa. Para el hombre que no sabe reflexionar, todo se limita al sentimiento de sus dolores reales; mas para el pensador, á los tormentos de la realidad viene á juntarse una perplejidad teórica. Se pregunta por qué, si el mundo y la vida están creados para que seamos felices, corresponden tan mal á su destino. Esta perplejidad se desahoga primeramente en quejas y suspiros. «¿Por qué han de correr en el mundo tantas lágrimas?» exclama el hombre, ó lanza otras lamentaciones semejantes; pero no tardan en despertarse en él, escrúpulos y du-

das respecto á las hipótesis admitidas de antemano en los dogmas optimistas. Trata entonces de achacar la culpa de su desgracia personal, ya á las circunstancias, ya á los demás hombres, ó ya á su mala fortuna ó á su torpeza; hasta llegará á reconocer que todas estas causas combinadas han determinado su desgracia; pero todo esto no alterará el resultado definitivo, que es habersele frustrado el fin verdadero de la vida, si ese fin consiste en ser dichoso. Estas reflexiones llegan á ser á veces desesperantes, sobre todo en el caso de la vida. Por eso la fisonomía de los ancianos suele tener el sello de lo que los ingleses llaman *disappointment*, de la decepción. Además, cada paso que damos en la vida nos enseña que las alegrías y los placeres nos engañan cuando llegamos á alcanzarlos; no cumplen lo que prometían, no pueden satisfacer al corazón, y su posesión es amargada, cuando menos, por los inconvenientes que los acompañan ó que se derivan de ellos, mientras que, en cambio, los dolores y las penas son siempre reales, y exceden muchas veces de nuestros temores.

Se ve, pues, que todo está dispuesto en la vida para desengañarnos de aquel error primero y convencernos de que el fin de la existencia no es la felicidad. Mirándola de cerca y sin prevenciones, la vida se nos muestra como especial y expresamente ordenada para que no seamos felices; toda ella presenta el carácter de algo de lo cual se nos quisiera disgustar y apartar, de un error del que debemos desengañarnos, á fin de que nuestro corazón se cure de la sed de gozar y de vivir y se desvíe del mundo. En este sentido, sería más exacto considerar como fin de la vida el dolor en vez de la felicidad.

Las consideraciones finales del capítulo anterior

muestran que cuanto más padece el hombre, más pronto se acerca á este fin, y cuanto más dichoso vive, más se aparta de él. Esto es lo que dice Séneca al final de su última epístola, en que parece respirar ya la influencia del cristianismo: *Bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices.*

El efecto especial que produce la tragedia consiste también, en realidad, en que quebranta aquel error innato, mostrando, con un grande y asombroso ejemplo, la vanidad de las aspiraciones humanas y la inanidad de la existencia. Nos descubre así las honduras ocultas de la vida, y merece, por tanto, ocupar dentro de la literatura, la suprema categoría que se le reconoce.

Cuando por uno ú otro camino volvemos de este error, que nos domina *a priori*, de este *πρωτον ψευδος* de la existencia, vemos con otra luz todas las cosas, y el mundo se nos presenta en armonía, si no con nuestros deseos, con la noción que hemos adquirido de él. Las desdichas, cualesquiera que sean sus proporciones y su índole, pueden hacernos padecer, pero no nos asombran, pues sabemos ya que el dolor y la aflicción tienden á realizar el fin propio de la vida, es decir, á apartar de ella á la voluntad. Esta misma convicción da al hombre en todas las circunstancias de la vida una calma maravillosa, comparable á la docilidad con que un enfermo soporta los dolores de un largo y penoso tratamiento, porque son para él síntomas de la eficacia del remedio. El dolor se nos revela claramente como el verdadero destino de la existencia humana. La vida está sumida en él, y no puede eludirle; entramos en el mundo con lágrimas; el curso de la existencia es trágico las más de las veces, y su término más todavía. No se puede menos de ver en esto cierta intencio-

nalidad. Por regla general, la fortuna trastorna todos los proyectos del hombre, en el instante mismo en que parece que va á tocar la meta de sus esfuerzos y anhelos. Desde entonces su existencia toma un tendencia trágica, propia para ahogar en él esa voluntad de vivir, de la cual es un fenómeno individual cada ser humano, y para permitirle abandonar sin pena la vida y sus placeres.

El dolor es un medio de purificación que, en la mayoría de los casos, basta por sí sólo para santificar al hombre, es decir, para hacerle abandonar el errado camino de la voluntad de vivir. Por eso, los libros de edificación cristiana hablan tan frecuentemente de la eficacia de la cruz y del dolor, y con razón se hizo de la cruz que simboliza la «pasión» y no la acción, el simbolo de la religión cristiana. El *Eclesiastés*, judío aún, pero filosófico, dice ya muy exactamente: «La tristeza vale más que la risa, pues la tristeza corrige el corazón» (VII, 4). Al calificarle de *δευτερος πλους*, he presentado al dolor como un sustitutivo de la virtud y la santidad, dentro de cierta medida; pero no vacilo en declarar osadamente que, bien mirado todo, en interés de nuestra salvación y de nuestra emancipación debemos esperar más de nuestros dolores que de nuestras obras. Este es el sentimiento que expresa Lamartine en estos hermosos versos de su himno al dolor:

*Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh, bien! je les recois comme tu les envoies;
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'ame, mais sa vie
Que ton bras, en frappant, guerit et vivifie.*

Si el dolor tiene de por sí esa virtud santificadora,

esta misma virtud deberá tener, y en grado mayor, la muerte, que es el mayor de los dolores. Por eso experimentamos delante de un muerto un respeto análogo al que nos inspira el espectáculo de un gran dolor; cada caso de muerte se nos aparece casi como una apoteosis ó una canonización. No podemos contemplar el cadáver de un hombre sin respeto, por poco respetable que fuese en vida, y cosa curiosa que debe consignarse: los soldados le presentan las armas.

La muerte es, en realidad, el fin propio de la vida; es la hora en que se cumple aquello para lo cual toda la vida fué preparación y preludio. Es el resultado, el resumen de la vida, una suma, que nos da en conjunto la enseñanza que la vida ofrece diseminada día por día; esta lección es que toda aspiración que se manifiesta en la vida, es cosa superflua, vana y contradictoria y que rechazarla es un paso para la emancipación. La relación que hay entre la lenta vegetación de la planta y su fruto, que produce de una vez y multiplicado lo que aquélla realiza solo por fragmentos imperceptibles, es semejante á la que media entre la vida con sus dilaciones, sus esperanzas frustradas, sus proyectos fracasados y su dolor perpetuo, y la muerte que de una vez lo destruye todo, absolutamente todo lo que el hombre quería y corona así las enseñanzas sacadas de la vida. El curso completo de su vida sobre el cual echa una ojeada el moribundo, ejerce sobre la voluntad objetivada en aquel individuo que se extingue, una influencia análoga á la que produce un motivo en la conducta humana; le imprime una dirección nueva que constituye el resultado esencial y moral de la vida. Como la muerte repentina no nos deja tiempo para esa ojeada retrospectiva, la Iglesia la considera como una desdicha que debemos pedir al

cielo aparte de nosotros. Y como este retorno sobre lo pasado, al igual que la previsión cierta de la muerte, sólo son asequibles al hombre y no al animal, puesto que son fruto de la razón; como el hombre es, en realidad, el único ser que apura el cáliz de la muerte, se desprende de ahí que la humanidad es el único grado en la escala de los seres donde la voluntad puede negarse y desasirse completamente de la vida. Cuando la voluntad no se niega, cada nacimiento le añade una nueva inteligencia, diferente de la anterior, hasta que llegue una que reconozca cual es la naturaleza real de la vida y renuncie á ella.

Cuando las cosas siguen su curso natural, á medida que la vejez avanza, con el decaimiento del cuerpo sobreviene el de la voluntad. La sed de deleites desaparece fácilmente, al par que la facultad de gozar de ellos. La fuente del más violento querer, el foco constituido por el instinto genésico, es el primero en desaparecer, lo cual coloca al hombre en una situación que tiene muchas relaciones con el estado de inocencia en que se hallaba antes del desenvolvimiento del sistema genital. Se desvanecen las ilusiones que nos hacían tomar por bienes deseables vanas quimeras, y viene á ocupar su puesto el conocimiento de la inanidad de los bienes terrestres. El egoísmo es reemplazado por el amor á los niños y con este sentimiento el hombre empieza á vivir más en el *yo* de otro, que en su propio *yo*, que pronto va á dejar de existir. Este es, por lo menos, el curso deseable de las cosas; la *eutanasia* de la voluntad. Mirando esta perspectiva se ordena á los brahmanes que han vivido ya los mejores años de su vida, abandonar sus bienes y su familia y hacer vida de anacoretas (*Manú*, B, 6). Pero si, por el contrario, el deseo sobrevive á la facultad de gozar,

el hombre echa de menos los placeres que no disfrutó en la vida en vez de reconocer su vanidad é inanidad; si á los objetos hacia los cuales se enderezan los deseos humanos y de los cuales no puede ya gozar, los sustituye con su representación abstracta: el dinero, que despierta en él las mismas arrebatadas pasiones que despertaron en otro tiempo, de un modo más excusable, los objetos mismos del goce real y si á pesar de la muerte de los sentidos este deseo se vuelve hacia un objeto inanimado pero indestructible con codicia también indestructible; ó bien si lo que representa el hombre en la opinión de los demás, viene á reemplazar para él en la ancianidad lo que es y lo que ha hecho en el mundo real y enciende en su corazón las mismas pasiones en éstos hombres, ya sea en forma de avaricia, ya en forma de ambición, el querer se refina y sublima y, al mismo tiempo, se refugia en su última ciudadela, de la cual sólo la muerte podrá desalojarle. El fin de la existencia ha fracasado.

Estas consideraciones sirven para explicar mejor lo que en el capítulo anterior he llamado *δευτερος πλους*, es decir, la purificación, la conversión de la voluntad y la liberación que producen los dolores de la vida, por un camino que es sin duda alguna el más frecuente, pues es la vía de los pecadores, y todos los hombres lo somos. El otro camino que conduce al mismo resultado cuando el hombre reconoce y se apropia luego los dolores de todo un mundo, es el estrecho sendero de los elegidos y los santos, vía excepcional y rara. Sin la primera no habría para la mayor parte de los hombres esperanza de salvación. Sin embargo, nos negamos á seguirla y trabajamos con todas nuestras fuerzas para crearnos una existencia tranquila y agradable, con la cual encadenamos cada vez más estrechamente la vo-

luntad á la vida. Los ascetas hacen lo contrario; no mirando más que su fin verdadero y último, llevan voluntariamente una vida pobre, dura y apartada de todo goce. Pero el destino y la marcha del mundo velan mejor que nosotros mismos por nuestro interés y cuidan de desbaratar constantemente nuestros proyectos de dicha, cuya locura nos advierten claramente la brevedad de la existencia, su inconstancia, su inanidad y su terminación por la muerte; siembran nuestro camino de cardos y de espinas, y nos impone á cada paso el saludable dolor, panacea de nuestra miseria. Lo que da á la vida su carácter singularmente equivoco, es que en ella hay dos tendencias principales, diametralmente opuestas, que chocan á cada momento: una la de la voluntad individual dirigida hacia una dicha quimérica, en el seno de una existencia efímera, engañosa y que tiene algo de ensueño, en la cual, con relación á lo pasado, dicha y desdicha no representan ya nada, y en que al par de esto, el presente se transforma incesantemente en pasado; otra la de la fortuna, demasiado visiblemente dirigida contra nuestra felicidad, y, por lo mismo, hacia la mortificación de la voluntad y el aniquilamiento de la ilusión que nos tiene encadenados al mundo.

La creencia generalmente profesada, en particular por el protestantismo, de que el fin de la vida se encuentra única y directamente en las virtudes morales, muestra su insuficiencia en el mero hecho de ser tan escasa entre los hombres la moralidad pura y verdadera. No hablo de las virtudes más elevadas, de la generosidad, de la grandeza de alma y de la abnegación, con las cuales difícilmente tropezamos fuera del teatro y de las novelas; sino de aquellas virtudes que son un deber para todos. Cualquier hombre que haya

pasado de la juventud, no tiene más que recordar las personas con quienes ha estado en contacto; ¿cuántas habrá hallado verdaderamente honradas?

Hablando con verdad, casi todas eran lo contrario, á pesar de la hipocresía con que aparentan escandalizarse los hombres de la más ligera sospecha de maldad y hasta de mentira. Vil egoísmo, codicia sin límites, malicia hipócrita y por añadidura odio envenenado y diabólico goce en el mal del prójimo, son los sentimientos que dominan tan universalmente entre los hombres que las excepciones son objeto de admiración. La caridad, ¿llega á dar siquiera lo superfluo para que no haya necesitados? ¿Es en estas raras y débiles huellas de moralidad donde podemos colocar el fin de la existencia? Pongámosle, por el contrario, en la conversión total de nuestro ser (pues él es quien da tan tristes frutos), conversión producida por el dolor, y veremos entonces cómo toma otro aspecto cuanto nos rodea y aparece en armonía con la realidad de las cosas. La vida se nos presenta como un baño de purificación, cuyo ingrediente más eficaz es el dolor. Cuando la operación está terminada, deja como residuo impuro la inmoralidad y la maldad pasada, y entonces se cumple lo que anuncia el Veda: *Finitur nobis cordis, dissolvuntur omnes dubitationes ejusque opera evanescent.* El décimoquinto sermón de Meister Eckhard está en perfecta armonía con estas ideas; merece ser leído.

CAPITULO L

«EPIFILOSOFIA»

Al terminar la exposición de mis ideas, debo emitir aquí algunas consideraciones sobre mi filosofía. Como he advertido, ésta no pretende explicar la existencia del mundo hasta en sus últimos principios; se detiene en los hechos de la experiencia interna y externa, que están al alcance de cada cual y muestra su verdadero encadenamiento íntimo, sin pasar más adelante ni recurrir á las cosas supramundanas y á sus relaciones con el mundo. Mi filosofía no formula, pues, conclusiones sobre aquello que está fuera de toda posibilidad de experiencia; ni explica más que aquello que nos presentan el mundo exterior y la conciencia íntima, contentándose con concebir el mundo dentro de los límites de su encadenamiento interior consigo mismo. Mi es, filosofía pues, *inmanente* en el sentido kantiano de la palabra.

Esto hace que deje muchas cuestiones en suspenso, como, por ejemplo, la de saber por qué los hechos que mi teoría demuestra son así y no de otro modo, etc. Semejantes preguntas, ó, mejor dicho, sus respuestas, son transcendentales; lo cual quiere decir que no podemos asimilárnoslas por medio de las formas y fun-

pasado de la juventud, no tiene más que recordar las personas con quienes ha estado en contacto; ¿cuántas habrá hallado verdaderamente honradas?

Hablando con verdad, casi todas eran lo contrario, á pesar de la hipocresía con que aparentan escandalizarse los hombres de la más ligera sospecha de maldad y hasta de mentira. Vil egoísmo, codicia sin límites, malicia hipócrita y por añadidura odio envenenado y diabólico goce en el mal del prójimo, son los sentimientos que dominan tan universalmente entre los hombres que las excepciones son objeto de admiración. La caridad, ¿llega á dar siquiera lo superfluo para que no haya necesitados? ¿Es en estas raras y débiles huellas de moralidad donde podemos colocar el fin de la existencia? Pongámosle, por el contrario, en la conversión total de nuestro ser (pues él es quien da tan tristes frutos), conversión producida por el dolor, y veremos entonces cómo toma otro aspecto cuanto nos rodea y aparece en armonía con la realidad de las cosas. La vida se nos presenta como un baño de purificación, cuyo ingrediente más eficaz es el dolor. Cuando la operación está terminada, deja como residuo impuro la inmoralidad y la maldad pasada, y entonces se cumple lo que anuncia el Veda: *Finitur nobis cordis, dissolvuntur omnes dubitationes ejusque opera evanescent.* El décimoquinto sermón de Meister Eckhard está en perfecta armonía con estas ideas; merece ser leído.

CAPITULO L

«EPIFILOSOFIA»

Al terminar la exposición de mis ideas, debo emitir aquí algunas consideraciones sobre mi filosofía. Como he advertido, ésta no pretende explicar la existencia del mundo hasta en sus últimos principios; se detiene en los hechos de la experiencia interna y externa, que están al alcance de cada cual y muestra su verdadero encadenamiento íntimo, sin pasar más adelante ni recurrir á las cosas supramundanas y á sus relaciones con el mundo. Mi filosofía no formula, pues, conclusiones sobre aquello que está fuera de toda posibilidad de experiencia; ni explica más que aquello que nos presentan el mundo exterior y la conciencia íntima, contentándose con concebir el mundo dentro de los límites de su encadenamiento interior consigo mismo. Mi es, filosofía pues, *inmanente* en el sentido kantiano de la palabra.

Esto hace que deje muchas cuestiones en suspenso, como, por ejemplo, la de saber por qué los hechos que mi teoría demuestra son así y no de otro modo, etc. Semejantes preguntas, ó, mejor dicho, sus respuestas, son transcendentales; lo cual quiere decir que no podemos asimilárnoslas por medio de las formas y fun-

ciones de nuestra inteligencia, ni pueden penetrar en ésta. Entre tales materias trascendentes y nuestra inteligencia, existe la misma relación que entre nuestro *sensorium* y las propiedades posibles de los cuerpos, en relación con las cuales no tenemos órganos sensibles.

También se puede preguntar después de mis explicaciones cuál es el origen de esa voluntad, igualmente libre para afirmarse, en cuyo caso su fenómeno es el mundo, ó para negarse, en cuyo caso su fenómeno nos es desconocido; se puede preguntar qué fatalidad la ha colocado en esa enojosa alternativa de manifestarse bajo la forma de un mundo en que reinan el dolor y la muerte ó renegar de su propia naturaleza. Puede también inquirirse qué fué lo que la indujo á abandonar el reposo inapreciable y la felicidad de la nada. Una voluntad individual—podría decirse—puede dejarse extraviar á costa de su propio detrimento por una elección errónea, ó sea por una falta del conocimiento, pero la voluntad general, anterior á todo fenómeno, y, por consiguiente, desligada de todo conocimiento, ¿cómo pudo extraviarse y correr así á su perdición? ¿Qué es lo que ha originado este inmenso desacuerdo que llena el mundo? ¿Hasta qué profundidad en la esencia íntima del mundo—se puede preguntar también—descienden las raíces de la individualidad? A lo cual podría contestarse en rigor que llegan tan hondo como la afirmación de la voluntad de vivir, y se detienen donde empieza la negación, puesto que ellas de la afirmación han nacido. Así mismo se puede proponer otra cuestión: ¿Qué sería yo si no fuera voluntad de vivir? Y otras por el estilo.

A todo esto se debe contestar, en primer término, que la expresión de la forma más general y más fami-

liar á nuestra inteligencia es el principio de razón, pero que éste no se aplica más que al fenómeno, y no á la esencia de las cosas, y que de aquel principio es de quien nacen todas esas preguntas del *cómo* y el *por qué*. Desde las lecciones de Kant es cosa averiguada que el principio de razón no es una *æterna veritas*, sino una mera forma, es decir, una función intelectual; y la inteligencia, que es por su naturaleza propiedad cerebral, no es originalmente más que un instrumento puesto al servicio de la voluntad, instrumento que supone esta voluntad con todas sus objetivaciones. Y todo nuestro conocimiento, toda nuestra facultad de concebir las cosas, está sujeta á las formas de la inteligencia, de donde se sigue que no podemos aprehender nada sino dentro de las categorías de tiempo, de antes ó después, de alto ó bajo, de todo ó parte. Ningún medio tenemos para salir de este círculo que limita para nosotros el campo del conocimiento posible. Pero estas formas de que venimos hablando no son aplicables á los problemas antes indicados, y aun suponiendo que su solución nos fuera dada, no podrían servirnos para comprenderla, puesto que no están destinadas á tal uso. Por eso nuestra inteligencia, mero instrumento de la voluntad, tropieza á cada paso con problemas insolubles como con los muros de una cárcel.

Es verosímil, por lo menos, que estas cuestiones no solamente están por encima de nuestra inteligencia, sino que su conocimiento no será posible jamás á persona alguna; que estas materias son insondables, no sólo de una manera relativa, sino en absoluto; que no sólo no hay persona que las sepa, sino que no pueden ser sabidas, porque no se amoldan á las formas del conocimiento. (Esto se armoniza con lo que dice Escoto

Erigenes: *De mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quod ipse sit*, lib. II.)

La perceptibilidad con su forma más esencial y necesaria, la de la dualidad de sujeto y objeto, pertenece al fenómeno y no á la esencia de las cosas. Donde hay conocimiento, y, por consiguiente, representación, no hay más que fenómenos, y nos encontramos, por lo mismo, dentro del mundo fenomenal. Hasta el mismo conocimiento, en general, sólo nos es conocido como fenómeno cerebral, y no podemos concebirle de otra manera.

Podemos comprender al mundo como tal mundo; es un fenómeno, y, por lo que pasa en nosotros, así como por un análisis exacto de nuestra conciencia de nosotros mismos, podemos descubrir lo que se manifiesta en el fondo de ese fenómeno, tras lo cual, poseyendo esta clave de la esencia del mundo, podemos irle descifrando en totalidad, como creo haberlo hecho en la presente obra. Pero si abandonamos el mundo para tratar de resolver las cuestiones enunciadas, abandonamos al mismo tiempo el único terreno en que es posible, no sólo el encadenamiento de causa á efecto, sino también cualquier género de conocimiento; todo lo demás no es sino *instabilis tellus innabilis unda*. La naturaleza de las cosas antes del mundo ó más allá del mundo, es decir, más allá de la voluntad no es abordable para nosotros, pues el conocimiento mismo no es más que fenómeno; sólo puede existir en el mundo, cual esto sólo existe en el conocimiento. La esencia íntima de las cosas, lejos de ser una esencia cogitativa, una inteligencia, es en sí algo privado de todo conocimiento; la cognición viene á añadirse subsidiariamente, como algo accesorio, como un recurso auxiliar del fenómeno de esta esencia; así, pues, no puede así-

milársela más que de una manera muy imperfecta y sólo en la medida de su propia naturaleza, pues su verdadero destino es muy diferente: consiste en servir á la voluntad individual. De ahí viene la imposibilidad de concebir la existencia, la naturaleza y origen del mundo de una manera completa, radical y enteramente satisfactoria. De eso dependen los límites de mi filosofía, como los de todo sistema filosófico.

La doctrina del *εν και παν*, es decir, de la unidad é identidad absoluta de la esencia de las cosas, después de haber sido enseñada por los Eleatas, por Escoto Erigenes, Jordano Bruno y Espinoza y de haber sido refrescada por Schelling, estaba admitida y comprendida ya en mi época. Pero el problema estaba en saber qué es ese principio único y cómo llega á hacerse múltiple, y creo haber sido el primero en dar la solución.

Desde los tiempos más remotos, se había considerado también al hombre como un microcosmo. Yo he invertido la proposición demostrando que el mundo es un *macrantropo* en el sentido de que la voluntad y representación agotan la definición de la sustancia del mundo tan completamente como la del hombre. Pero evidentemente es más razonable aprender á conocer el mundo por el hombre, que no adoptar el procedimiento inverso, pues debemos valernos de aquello que nos es dado más inmediatamente, es decir, de la conciencia de nosotros mismos, para explicar aquello que sólo nos es dado mediatamente, ó sea por la percepción exterior, en vez de seguir el camino contrario.

Aunque acepto el *εν και παν* de los panteístas, no admito el *παν θεος*, pues no traspaso los límites de la experiencia, entendida en el sentido más amplio, ni con mayor motivo me pongo en contradicción con los da-

tos existentes. Escoto Erigenes, consecuente con el espíritu del panteísmo, considera todo fenómeno como una teofanía; pero en tal caso, los fenómenos más horribles y más espantosos participarían de esa condición; ¡extrañas teofanías! Además, me separo de los panteístas en los siguientes puntos:

1.º Su Θεός es una x , una cantidad desconocida, mientras que la voluntad es, entre todas las cosas que podemos conocer, la más conocida y la única que nos es dada inmediatamente; por lo tanto, la única adecuada para explicarnos todo lo demás, pues lo conocido es lo que debe servirnos para descifrar lo desconocido y no al revés.

2.º Su Θεός se manifiesta por gusto, *animi causa*, por desplegar su magnificencia ó por hacerse admirar. Prescindiendo de la vanidad que le atribuyen al imaginárselo así, se ven obligados á negar ó desvirtuar, á fuerza de sofismas, la existencia de los males que abruma al mundo, pero no impiden naturalmente que éste siga en terrible y abierta contradicción con la perfección fantasmagórica que ven los panteístas en el universo.

Por el contrario, en mi filosofía, la voluntad llega en su objetivación, cualquiera que sea la indole de ésta, á conocerse á sí misma, lo cual le permite negarse y operar la conversión y salvación. Sólo mi moral posee una base segura y un desenvolvimiento completo en armonía con el espíritu sublime y profundo del brahmanismo, del budhismo y del cristianismo, y no con el del judaísmo y el islamismo. Igualmente la metafísica de lo bello sólo puede ser explicada completamente con mis principios, con los cuales no necesita atrincherarse detrás de vanas frases. Mi doctrina es la única que reconoce lealmente la existencia y extensión

del mal en el mundo; puede hacerlo, porque su solución al problema del origen del mal es la misma que da al origen del mundo. Por el contrario, para los demás sistemas, que son optimistas, la cuestión del origen del mal es una enfermedad crónica é incurable, que, á pesar de todos los paliativos y de todas las drogas, les hace arrastrar una existencia enfermiza.

3.º Yo parto de la experiencia y de la conciencia de sí mismo, que, generalmente, posee todo hombre, para llegar á la voluntad, que es mi único elemento metafísico; sigo, pues, el procedimiento ascendente ó analítico. Los panteístas siguen la vía descendente ó sintética, pues parten de su Θεός, al que denominan Sustancia ó Absoluto, ya imponiéndole por vía de autoridad, ya procurando que se les conceda; y de esta cosa, completamente desconocida, se valen para explicar todas las cosas conocidas.

4.º En mi filosofía, el mundo no excluye la posibilidad de otra existencia; queda mucho margen para aquello que designamos de un modo negativo con el nombre de negación de la voluntad de vivir. El panteísmo, como es esencialmente optimista y considera al mundo como lo mejor que puede haber, no se cuida de buscar otra cosa.

5.º Para los panteístas, el mundo real, el mundo como representación, es una manifestación intencional del Dios que reside en él. Esto, lejos de ser una explicación satisfactoria de la aparición del mundo, exige á su vez una explicación. En mi sistema, por el contrario, el mundo como representación nace *per accidens*, puesto que la inteligencia, con su percepción exterior, no es, en primer término, más que el intermediario de los motivos para los fenómenos más perfectos de la voluntad, y se va perfeccionando gradual-

mente hasta llegar á adquirir esa objetividad de la percepción intuitiva que hace aparecer el mundo exterior. En este sentido, mi teoría explica realmente el origen del mundo como objeto visible, sin tener que valerse de ficciones insostenibles.

Después de la crítica que hizo Kant de toda teología especulativa casi todos los que filosofaban en Alemania, cayeron sobre Spinoza. Toda la serie de ensayos abortados conocida con el nombre de filosofía postkantiana, no es en realidad más que spinozismo, lleno de afeites sin gusto, envuelto en una fraseología incomprensible y desfigurado de otras mil maneras. Por eso después de haber mostrado la relación que media entre mi filosofía y el panteísmo, quiero indicar también la que existe entre aquella y el spinozismo en particular. Esta relación es semejante á la que existe entre el Nuevo Testamento y el Antiguo. Lo que ambos tienen de común es el Dios creador. De igual manera tanto en mi filosofía como en la de Spinoza, el mundo existe por sí mismo, en virtud de una fuerza intrínseca. Pero en la filosofía de Spinoza, su *substantia aeterna*, la esencia íntima del mundo, que él mismo denomina Dios, es siempre, hasta por el carácter moral y la importancia que la atribuye, Jehovah, el Dios creador, que se aplaude á sí mismo en su obra y encuentra que le ha salido perfecta: *παντα καλαλιαν*. Spinoza sólo le ha quitado la personalidad. Para este filósofo, el mundo con cuanto en él se encierra, es perfecto y tal como debe ser, por lo cual hombre no tiene más que hacer que *vivere, agere, suum esse conservare, ex fundamento proprium utili quaerendi*. (Ética IV, prop. 67), es decir gozar bienamente de la vida mientras dure, exactamente como lo expresa el *Eclesiastés* (IX, 710). En suma, es una filosofía optimista; por-

eso su moral es tan endeble como la del Antiguo Testamento y aun en ocasiones falsa y hasta repugnante (1).

En mi filosofía, por el contrario, la voluntad, la esencia íntima del mundo, no es Jehovah, es, si puedo expresarme así ó el Salvador crucificado ó el ladrón crucificado según el partido que aquella tome. Mi moral concuerda con la del cristianismo en sus tendencias más elevadas, así como con la del brahmanismo y el budhismo. Spinoza no pudo dejar de ser judío: *quo semel est imbuta recens servabit odorem*. Lo que hay en él de absolutamente judío y lo que junto con el panteísmo resulta á la vez absurdo y horrible, es su desprecio hacia los animales, á los cuáles niega todo derecho, considerándoles como destinados exclusivamente á nuestro uso. (Ética. IV, apend. cap. 27).

Spinoza fué, con todo, un gran hombre. Mas para apreciar con exactitud su mérito, conviene tener en cuenta sus relaciones con Descartes. Este último había dividido claramente á la naturaleza en espíritu y materia, es decir, en sustancia pensante y sustancia extensa, y había establecido igualmente oposición absoluta entre Dios y el mundo. Spinoza, mientras fué cartesiano, enseñó los mismos principios en sus *Cogitata Metaphysica*, 1665, cap. 12. En sus últimos años fué cuando reconoció la falsedad radical de este cua-

(1) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet. (Trat. Polit. cap. II, § 8). Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. (Idem § 12). Uniuscujusque jus potentia ejus definitur. (Ética, IV, prop. 37, escol. 1). Especialmente en el capítulo XVI del *Tratado teológico político* se revela la inmoralidad de la filosofía de Spinoza.

lismo, y por eso su filosofía trata sobre todo de suprimir indirectamente estas dos oposiciones.

Sin embargo, por una parte, con el fin de no ofender á su maestro y por otra con el deseo de suscitar menos escándalo, dió á su doctrina, valiéndose de una forma rigurosamente dogmática, cierta apariencia positiva, aunque el fondo fuese esencialmente negativo. Su identificación del mundo con Dios no tiene efectivamente más que sentido negativo. Llamar al mundo Dios, no es explicarle, pues, con su nuevo nombre, el mundo sigue siendo un enigma como con el antiguo. Pero esas dos verdades negativas eran preciosas para su tiempo, como lo serán en toda época en que haya cartesianos conscientes ó inconscientes. Como todos los filósofos anteriores á Locke, adolece del defecto de partir de nociones abstractas sin haber depurado antes su origen, como las nociones de sustancia, causa, etc., lo cual le permite después hacer una aplicación demasiado amplia de estos conceptos.

Los que recientemente no han querido ingresar en el neo-spinozismo dominante, como B. Jacobi y otros, principalmente se han retraído por el espantajo del fatalismo. Debe entenderse por fatalismo toda teoría que atribuye la existencia del mundo, así como la lamentable condición de la especie humana, á una necesidad absoluta é inexplicable bajo todos conceptos. Los adversarios del fatalismo creen que el mundo ha de derivarse de un acto de libre albedrío de un ser residente fuera del universo, como si se pudiera saber de antemano qué explicación de las dos es más exacta ó más provechosa, para nosotros al menos. Pero tanto unos como otros, suponen ante todo la exclusión de un tercero, el *tertium non datur*, y hasta el día todos los sistemas filosóficos han adoptado

una ú otra de las dos opiniones dichas. Yo he sido el primero que ha roto con ese precedente, pues si he establecido realmente aquel *tertium*, demostrando que el acto de voluntad que da origen al mundo, es un acto de nuestra propia voluntad. Es libre, pues el principio de razón único que explica la necesidad, cualquiera que sea, no es más que la forma de su fenómeno. Mas por eso también, desde su aparición y en todo su curso, se halla sometido á la necesidad, y así es como podemos conocer la naturaleza de ese acto de voluntad, mediante su fenómeno y podemos *eventualiter* querer de otra manera.

FIN DE LA TERCERA PARTE Y DE LA OBRA

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

DE BIBLIOTECAS

ÍNDICE

COMPLEMENTO DEL LIBRO TERCERO

	Págs.
CAPÍTULO XXIX.—Del conocimiento de las ideas.....	1
CAP. XXX.—Del sujeto puro del conocimiento.....	6
CAP. XXXI.—Del genio.....	21
CAP. XXXII.—De la locura.....	57
CAP. XXXIII.—Observaciones sueltas sobre lo bello en la naturaleza.....	64
CAP. XXXIV.—De la esencia íntima del arte.....	63
CAP. XXXV.—De la estética en la arquitectura.....	76
CAP. XXXVI.—Observaciones sueltas sobre lo bello en las artes plásticas.....	90
CAP. XXXVII.—De la estética de la poesía.....	98
CAP. XXXVIII.—De la historia.....	122
CAP. XXXIX.—De la metafísica de la música.....	135

COMPLEMENTO DEL LIBRO CUARTO

CAPÍTULO XL.—Preámbulo.....	151
CAP. XLI.—De la muerte y sus relaciones con la indestructibilidad de nuestro ser en sí.....	153
CAP. XLII.—La vida de la especie.....	226
CAP. XLIII.—Herencia de las cualidades.....	237
CAP. XLIV.—Metafísica del amor.....	257
CAP. XLV.—De la afirmación de la voluntad de vivir.....	215
CAP. XLVI.—De la nada y los dolores de la vida.....	323
CAP. XLVII.—De la moral.....	347
CAP. XLVIII.—Teoría de la negación de la voluntad de vivir.....	369
CAP. XLIX.—El camino de salvación.....	416
CAP. L.—Epifilosofía.....	425

LIBROS PUBLICADOS

POR

LA ESPAÑA MODERNA

que se hallan de venta

en su Administración, Cuesta de Santo Domingo, 16, principal. — MADRID

N.º del Catál.º	Pesetas	N.º del Catál.º	Pesetas
175	Aguanno.—La Génesis y la evolución del Derecho civil.....		y Derecho constitucional comparados (dos tomos).....
176	— La Reforma integral de la legislación civil.....	187	Buylla.—Economía.....
177	Alcofurado.—Cartas amatorias de la monja portuguesa.....	36-37	Campe.—Historia de América (dos tomos).....
315	Amiel.—Diario íntimo.....	156	Campoamor.—Cánovas.....
327-328	Antoine.—Curso de Economía Social, 2 volúmenes.....	79	— Dolores, cantares y humoradas.....
178	Anónimo.—¿Académicas?.....	69	— Ternzas y flores.....
179	— Currita Albornoz al P. Luis Coloma.....	317 y 354	Carlyle.—La revolución francesa (dos tomos).....
183	Araujo.—Goya.....	188	Carnevale.—Filosofía jurídica.—Crítica penal.....
180	Arenal.—El Delito colectivo.....	189	— La Cuestión de la pena de muerte.....
182	— El Derecho de gracia.....	102	Caro.—Costumbres literarias.....
181	— El Visitador del preso.....	140	— El Derecho y la fuerza.....
323	Arnó.—Las Servidumbres rústicas y urbanas.....	58	— El Pesimismo en el siglo XIX.....
114	Arnold.—La Crítica en la actualidad.....	65	— El Suicidio y la civilización.....
172	Asensio.—Fernán Caballero.....	127	— Littre y el Positivismo.....
39	— Martín Alonso Pinzón.....	363	— La Filosofía de Goethe.....
184	Asser.—Derecho internacional privado.....	293	Castro.—El Libro de los galicismos.....
368	Bagehot.—La Constitución inglesa.....	190-191	Collins.—Resumen de la filosofía de Spencer (dos tomos).....
111	Balzac.—César Birotteau.....	64	Coppée.—Un idilio.....
54	— Eugenia Grandet.....	361	Champcommunale.—La Sucesión abintestado en derecho internacional privado.....
112	— La Quiebra de César Birotteau.....	40	Cherbuliez.—Amores frágiles.....
62	— Papá Goriot.....	26	— La Tema de Juan Tozudo.....
76	— Ursula Mirouet.....	93	— Meta Holdenis.....
2	Barbey d'Aurevilly.—El Cabecilla.....	18	— Miss Rover.....
12	— El Dandismo y Jorge Brummell.....	91	— Paula Mere.....
131	— La Hechizada.....	297-298	Darwin.—Viaje de un naturalista alrededor del mundo (dos tomos).....
120	— Las Diabólicas.....	59	Daudet.—Cartas de mi molino.....
124	— Una historia sin nombre.....	125	— Cuentos y fantasías.....
110	— Venganza de una mujer.....	38	— El Sitio de París.....
130	Baudelaire.—Los Paraísos artificiales.....	13-14	— Jack (dos tomos).....
183	Becerro de Bengoa.—Trueba.....	22	— La Evangelista.....
174	Bergeret.—Eugenio Mouton (Merinos).....	46	Novelas del lunes.....
353	Boccardo.—Historia del comercio, de la industria y de la economía política.....	100	— Tartarin en los Alpes.....
311	Boissier.—Cicerón y sus amigos.....	166	Dorado.—Concepción Arenal.....
189	Bourget.—Hipólito Taine.....	289	— El Reformatorio de Elmira.....
300	Buisson.—La Educación popular de los adultos en Inglaterra.....	192	— Problemas jurídicos contemporáneos.....
307	Bunge.—La Educación.....	31	Dostoyusky.—La Casa de los muertos.....
185-186	Burgess.—Ciencia política.....	33	— La Novela del presidio.....
		301	Dowden.—Historia de la literatura francesa.....

N.º del Catál.º	Pesetas	N.º del Catál.º	Pesetas
326 Emerson.—La ley de la vida...	5	61 — La Faustín.....	3
332 — Hombres simbólicos.....	4	129 — La Señora Gervaisais.....	3
340 Eltzbacher.—El Anarquismo según sus más ilustres representantes.....	7	318 Las Favoritasde Luis XV.....	6
342 Ellis Stevens.—La Constitución de los Estados Unidos.....	4	358 — La Du-Barry.....	4
193 Engels.—Origen de la familia, de la propiedad y del Estado....	6	6 — Querida.....	3
162 Fernán Flor.—Tamayo.....	1	11 — Renata Mauperin.....	3
158 — Zorrilla.....	1	206 González.—Derecho usual.....	5
155 Fernández Guerra.—Hartzenbusch.....	1	282-283 Goodnow.—Derecho administrativo comparado (dos tomos)	14
92 Ferrán.—Obras completas.....	3	207 Goschen.—Teoría de los caminos extranjeros.....	7
75 Ferry.—Nuevos estudios de Antropología.....	3	208 Grave.—La Sociedad futura.....	8
329 Fichte.—Discursos a la Nación Alemana. La regeneración y educación de la Alemania Moderna.	5	209 Gross.—Manual del juez.....	12
352 Finot.—Filosofía de la longevidad.....	5	210 Gumpłowicz.—Derecho político filosófico.....	10
357 Fitzmaurice.—Literatura Española.....	10	211 — Lucha de razas.....	8
24 Flaubert.—Un corazón sencillo.	3	330 — Compendio de Sociología.....	9
196-197 Fouillée.—Historia de la filosofía (dos tomos).....	12	212 Guyau.—La Educación y la herencia.....	8
195 — La Ciencia social contemporánea.....	8	331 — La moral inglesa contemporánea, ó sea, Moral de la utilidad y de la evolución.....	12
194 — Novísimo concepto del derecho.	7	290 Hamilton.—Lógica parlamentaria.....	2
333 Fournier.—El Ingenio en la historia.....	3	213 Hausonville.—La Juventud de Lord Byron.....	5
198-199 Framarino dei Malatesta.—Lógica de las pruebas (dos tomos).....	15	324 Heiberg.—Novelas danesas.....	3
302-303 Gabba.—Derecho civil moderno (2 tomos).....	15	41 Heine.—Memorias.....	3
307 Garnet.—Historia de la Literatura Italiana.....	9	314 — Alemania.....	6
201 Garofalo.—Indemnización á las víctimas del delito.....	4	214 Hunter.—Sumario del Derecho romano.....	4
200 — La Criminología.....	16	316 Huxley.—La educación y las ciencias naturales.....	6
202 — La Superstición socialista.....	5	215 Ihering.—Cuestiones jurídicas.....	5
98 Gautier.—Bajo las bombas prusianas.....	3	216 Janet.—La Familia.....	5
167 — Enrique Heine.....	1	217 Kells Ingram.—Historia de la Economía política.....	7
132 — Madama de Girardin y Balzac.	3	218 Kidd.—La Evolucion social.....	7
121 — Nerval y Baudelaire.....	3	219 Koch y otros.—Estudios de higiene general.....	3
70 Gay.—Los Salones célebres.....	3	295 bis. Koroienko.—El Desertor de Sajalín.....	2,50
345 George.—Protección y libre-cambio.....	9	88 Kropotkin.—La Conquista del Pan.....	3
261 Giddings.—Principios de Sociología.....	10	322 — Campos, fábricas y talleres.....	6
286 Giuriati.—Los Errores judiciales.....	7	299 Krüger.—Historia, fuentes y literatura del Derecho romano.....	7
203 Gladstone.—Los grandes nombres.....	5	221 Laveleye.—Economía política.....	7
164 — Lord Macaulay.....	1	220 Lange.—Luis Vives.....	2,50
287 Goethe.—Memorias.....	5	319 Lemcke.—Estética.....	8
21 Goncourt.—Germinia Lacerteux.....	3	288 Lemonnier.—La Carnicería (Sedán).....	3
205 — Historia de la Pompadour.....	6	321 Leroy-Beaulieu.—Economía política.....	3
204 — Historia de María Antonieta.....	7	83 Lombroso.—Aplicaciones judiciales y médicas de la Antropología criminal.....	3
44 — La Elisa.....	3	72 — El Hipnotismo.....	3
		222 — La Escuela criminológica positivista.....	7
		135 — Ultimos progresos de la Antropología criminal.....	3
		223 Lubbock.—El Empleo de la vida.....	3

N.º del Catál.º	Pesetas	N.º del Catál.º	Pesetas
99 — La Vida dichosa.....	3	240 Savigny.—De la vocación de nuestro siglo para la legislación.	3
28-29 Macaulay.—Estudios jurídicos (dos tomos).....	6	242 y 344 Schopenhauer.—El Mundo como voluntad y como representación (dos tomos).....	22
294 — La Educación.....	7	78 — Estudios escogidos.....	3
305-306 — Vida, memorias y cartas (dos tomos).....	14	241 — Fundamento de la moral.....	5
224 Manduca.—El Procedimiento penal.....	5	243 Sighele.—El Delito de dos.....	4
225-226-227 Martens.—Derecho internacional (público y privado) (tres tomos).....	22	244 — La Muchedumbre delincuente.	4
173 Maupassant.—Emilio Zola.....	1	245 — Teoría positiva de la complicidad.....	5
228 Max-Muller.—Origen y desarrollo de la religión.....	7	320 Sohm.—Derecho privado romano.....	14
366 Historia de las Religiones.....	8	256 Spencer.—De las Leyes en general.....	8
160 Menendez y Pelayo. Martinez de la Rosa.....	1	253 — El Organismo social.....	7
152 — Núñez de Arce.....	1	254 — El Progreso.....	7
284 Meneval.—María Estuardo.....	6	257 — Ética de las prisiones.....	10
118 Merimée.—Colomba.....	3	255 — Exceso de legislación.....	7
133 — Mis perlas.....	3	248 — La Beneficencia.....	6
229 Meyer.—Derecho Administrativo.—La Administración y la organización administrativa.....	5	246 — La Justicia.....	7
230-231 Miraglia.—Filosofía del Derecho (dos tomos).....	15	247 — La Moral.....	7
296 Mommsen.—Derecho público romano.....	12	260 — Las Inducciones de la Sociología y Las Instituciones domésticas.....	9
170 Molins.—Bretón de los Herreros	1	249 — Las Instituciones eclesiásticas.	6
295 Murray.—Historia de la Literatura clásica griega.....	10	251-252 — Las Instituciones políticas (dos tomos).....	12
312 Nansen.—Hacia el Polo.....	6	258-259 — Los Datos de la Sociología (dos tomos).....	12
232 Neera.—Teresa.....	3	250 — Las Instituciones sociales.....	7
233 Neumann.—Derecho Internacional público moderno.....	6	353 — Las Instituciones profesionales.	4
308 Nietzsche.—Así hablaba Zaratustra.....	7	351 — Las Instituciones industriales.	8
435 — Más allá del bien y del mal.....	5	292 Stead.—El Gobierno de Nueva York.....	3
33 — La Genealogía de la moral.....	3	136 Stendhal.—El Amor.....	3
350 — Humano, demasiado humano.....	6	138 — Curiosidades amoratorias.....	3
355 Nowicou.—Los Despilfarros de las sociedades modernas.....	8	262 Sthal.—Historia de la filosofía del Derecho.....	12
167 Pardo Bazán.—Alarcón.....	1	341 Stirner.—El Único y su propiedad.....	9
171 — Campoamor.....	1	362 Starcke.—La Familia en las diferentes sociedades.....	5
151 — El P. Luis Coloma.....	2	27 Stuart-Mill.—Mis memorias.....	3
163 Passarge.—Ibsen.....	1	291 Sudermann.—El Deseo.....	3,50
161 Pícon.—Avala.....	1	263 Sumner-Maine.—El Antiguo derecho y la costumbre primitiva	7
294 Posada.—La Administración política y la Administración social.	5	265 — Historia del Derecho.....	8
225 Renan.—Estudios de historia religiosa.....	6	264 — La Guerra según el Derecho internacional.....	4
236 — La Vida de los Santos.....	6	266 — Las Instituciones primitivas.....	7
36-37 — Memorias íntimas (2 tomos).	6	267 Supino.—Derecho mercantil.....	12
227-238 Ricci.—Tratado de las pruebas (dos tomos).....	20	96 Taine.—El Arte en Grecia.....	3
348-349 — Derecho Civil (dos tomos).	15	101 — El Ideal en el Arte.....	3
385 Rod.—El Silencio.....	3	66 — Filosofía del Arte.....	3
246 Ruskin.—Las Siete lámparas de la Arquitectura.....	7	106 — Florencia.....	3
222 Sainte-Beuve.—Retratos de mujeres.....	3	268-269-313-337-347 — Historia de la literatura inglesa (cinco tomos)	34
49 — Tres mujeres.....	3	270 — La Inglaterra.....	7
24 Sardou.—La Perla negra.....	3	74 — La Pintura en los Países Bajos	3
		108 — Milán.....	3
		103 — Nápoles.....	3
		310 — Notas sobre París.....	6

N.º del Catal.º	Pesetas
104-105 — Roma (dos tomos).....	6
107 — Venecia.....	3
334 — Los orígenes de la Francia contemporánea.....	10
359 — Los Filósofos del siglo XIX.....	6
272 Tarde .—El Duelo y el delito político.....	3
109 — Estudios penales y sociales.....	3
273 — La Criminalidad comparada.....	3
271 — Las Transformaciones del Derecho	6
339 y 360 Todd .—El gobierno parlamentario en Inglaterra (2 tomos).....	5
239 Thorold Rogers .—Sentido económico de la Historia.....	10
134 Tcheng-Ki-Tong .—La China contemporánea.....	3
5 Tolstoy .—Dos generaciones.....	3
7 — El Aborrecido.....	3
71 — El Camino de la vida.....	3
63 — El Canto del cisne.....	3
77 — El Dinero y el trabajo.....	3
10 — El Príncipe Nekhli.....	3
34 — El Sitio de Sebastopol.....	3
81 — El Trabajo.....	3
15 — En el Cáucaso.....	3
15 — Fisiología de la guerra.....	3
52 — Iván el imbécil.....	3
117 — La Escuela.....	3
20 — La Muerte.....	3
1 — La Sonata á Kreutzer.....	3
95 — Lo que debe hacerse.....	3
48 — Los Cosacos.....	3
90 — Los Hambrientos.....	3
3 — Marido y mujer.....	3
85 — Mi Confesión.....	3
113 — Mi Infancia.....	3
126 — Mi Juventud.....	3
75 — Placeres viciosos.....	3
94 — ¿Qué hacer?.....	3
294 Trevelyan .—La Educación de lord Macaulay.....	7
89 Turgueneff .—Aguas primaverales.....	3
97 — Demetrio Rudin.....	3
25 — El Judío.....	3
123 — El Reloj.....	3
47 — El Rey Lear de la Estepa.....	3
8 — Humo.....	3
139 — La Guillotina.....	3
16 — Nido de hidalgos.....	3
137 — Padres é hijos.....	3
80 — Primer amor.....	3
304 — Tierras vírgenes.....	5
60 — Un desesperado.....	3
281 Uriel .—Historia de Chile.....	8

N.º del Catal.º	Pesetas
153 Valera .—Ventura de la Vega.....	1
116 Varios autores .—Cuentos escogidos.....	3
276 — El Derecho y la Sociología contemporáneos.....	12
274-275 — La Nueva ciencia jurídica (dos tomos).....	15
277 — Novelas y caprichos.....	3
55 — Ramillete de cuentos.....	3
82 — Tesoro de cuentos.....	3
338 Virgili .—Manual de estadística.....	4
278 Vivante .—Derecho mercantil.....	10
4 Wagner .—Recuerdos de mi vida.....	3
309 Westermarck .—El matrimonio en la especie humana.....	12
356 Wilson .—El Gobierno congressional: Régimen político de los Estados Unidos.....	5
364 Witt .—Historia de Washington y de la fundación de la República de los Estados Unidos de América.....	7
279-280 Wolf .—Historia de las literaturas castellana y portuguesa (dos tomos).....	15
3 Ibsen .—Casa de muñeca.....	3
119 — La Dama del mar y Un enemigo del pueblo.....	3
53 — Los Aparecidos y Edda Gabler.....	3
143 Zola .—Balzac.....	1
148 — Chateaubriand.....	1
144 — Daudet.....	1
146 — Dumas (hijo).....	1
86-87 — El Doctor Pascual (dos tomos).....	6
50-51 — El Naturalismo en el teatro (dos tomos).....	6
35 — Estudios críticos.....	3
17 — Estudios literarios.....	3
147 — Flaubert.....	1
154 — Gautier.....	1
141 — Jorge Sand.....	1
23 — La Novela experimental.....	3
9 — Las Veladas de Medan.....	3
149 — Los Goncourt.....	1
67-68 — Los Novelistas naturalistas (dos tomos).....	6
30 — Mis odios.....	3
150 — Musset.....	1
32 — Nuevos estudios literarios.....	3
165 — Sainte-Beuve.....	1
145 — Sardou.....	1
159 — Stendhal.....	1
142 — Victor Hugo.....	1
128 — Los Hombres de la marquesa.....	3

CATÁLOGO

por orden alfabético de materias, de las obras que se venden en la Administración de LA ESPAÑA MODERNA, Cuesta de Santo Domingo número 16, principal, Madrid.

ANTROPOLOGIA

- Ferri**.—Antropología criminal, 3 pesetas.—Nuevos estudios de antropología criminal, 3 pesetas.
Lombroso.—Antropología y psiquiatría, 3 pesetas.—El Hipnotismo, 3 pesetas.—Aplicaciones judiciales y médicas de la antropología criminal, 3 pesetas.—Ultimos progresos de la antropología criminal, 3 pesetas.—En colaboración con Ferry, Garofalo y Fioretti: La Escuela criminológica positivista, 7 pesetas.
Westermarck.—El Matrimonio en la especie humana, 3 pesetas.

ARTE

- Lemcke**.—Estética, 8 pesetas.
Taine.—Filosofía del Arte, 3 pesetas.—La Pintura en los Países Bajos, 3 pesetas.—El Ideal en el arte, 3 pesetas.—El Arte en Grecia, 3 pesetas.—Nápoles, 3 pesetas.—Roma, 2 tomos, 6 pesetas.—El Renacimiento, 3 pesetas.—Venecia, 3 pesetas.—Milán, 3 pesetas.

BIOGRAFÍA

- Araujo**.—Goya, 3 pesetas.
Asensio.—Pinzón, 3 pesetas.—Fernán Caballero, 1 peseta.
Barbey.—El Dandismo y Jorge Brummell, 3 pesetas.
Becerro de Bengoa.—Trucha, 1 peseta.
Bergeret.—Mouton (Merinos) 1 peseta.

- Boissier**.—Cicerón y sus amigos: Estudio de la sociedad romana de tiempo de César, 8 pesetas.
Bourget.—Taine, 0,50 pesetas.
Campoamor.—Cánovas, 1 peseta.
Dorado.—Concepción Arenal, 1 peseta.
Fernández Guerra.—Hartzenbusch, 1 peseta.
Fernán-Flor.—Zorrilla, 1 peseta.
Tamayo, 1 peseta.
Gautier.—Nerval y Baudelaire, 3 pesetas.—Madama de Girardin y Balzac, 3 pesetas.—Heine, 1 peseta.
Gladstone.—Los Grandes nombres, 5 pesetas. Lord Macaulay, 1 peseta.
Goethe.—Memorias, 5 pesetas.
Haussonville.—La Juventud de lord Byron, 5 pesetas.
Heine.—Memorias, 3 pesetas.
Lange.—Luis Vives, 2,50 pesetas.
Macaulay.—Vida, memorias y cartas, 2 tomos, 14 pesetas.—La Educación de lord Macaulay, 7 pesetas.
Maupassant.—Zola, 1 peseta.
Menéndez y Pelayo.—Núñez de Arce, 1 peseta.—Martínez de la Rosa, 1 peseta.
Meneval.—María Stuardo, 6 pesetas.
Molins.—Bretón de los Herreros, 1 peseta.
Pardo Bazán.—El P. Coloma, 2 pesetas.—Alarcón, 1 peseta.—Campoamor, 1 peseta.
Passarge.—Ibsen, 1 peseta.
Picón.—Ayala, 1 peseta.
Renán.—Mi infancia y mi juventud (agotada).—Memorias íntimas, 2 tomos, 6 pesetas.
Sainte-Beuve.—Tres mujeres, 3

pesetas.—Retratos de mujeres, 3 pesetas.
Stuart-Mill.—Mis memorias, 3 pesetas.
Tolstoy.—Mi infancia, 3 pesetas.—Mi juventud, 3 pesetas.—Mi confesión, 3 pesetas.
Valera.—Ventura de la Vega, 1 peseta.
Wagner.—Recuerdos de mi vida, 3 pesetas.
Zola.—Jorge Sand, 1 peseta.—Victor Hugo, 1 peseta.—Balzac, 1 peseta.—Daudet, 1 peseta.—Sardou, 1 peseta.—Dumas, 1 peseta.—Flaubert, 1 peseta.—Chateaubriand, 1 peseta.—Goncourt, 1 peseta.—Musset, 1 peseta.—Gautier, 1 peseta.—Stendhal, 1 peseta.—Sainte-Beuve, 1 peseta.

CRITICA LITERARIA

Caro.—Nuestras costumbres literarias, 3 pesetas.—La Crítica en la actualidad, 3 pesetas.
Zola.—Estudios literarios, 3 pesetas.—Mis odios, 3 pesetas.—Nuevos estudios literarios, 3 pesetas.—Estudios críticos, 3 pesetas.—El Naturalismo en el teatro, 2 tomos, 6 pesetas.—Los Novelistas naturalistas, 2 tomos, 5 pesetas.—La Novela experimental, 3 pesetas.

DERECHO

Aguanno.—La Génesis y la evolución del Derecho civil, 15 pesetas.—La Reforma integral de la legislación civil (2.ª parte de La Génesis), 4 pesetas.
Arenal.—El Derecho de gracia, 3 pesetas.—El Visitador del preso, 3 pesetas.—El Delito colectivo, 1,50 pesetas.
Arnó.—Las servidumbres rústicas y urbanas (en prensa).
Asser.—Derecho internacional privado, 6 pesetas.
Burgess.—Ciencia política y Derecho constitucional comparado, 2 tomos, 14 pesetas.
Carnevale.—Filosofía jurídica, 5 pesetas.—La Cuestión de la pena de muerte, 3 pesetas.
Champcommunale.—La Sucesión ab intestato en Derecho Internacional privado, 10 pesetas.
Dorado Montero.—Problemas jurídicos contemporáneos, 3 pesetas.—El Reformatorio de Elmira (Derecho penal), 3 pesetas.
Fouillée.—Novísimo concepto del

Derecho en Alemania, Inglaterra y Francia, 7 pesetas.
Framarino.—Lógica de las pruebas (en Derecho penal), 2 tomos, 15 pesetas.
Gabba.—Derecho civil moderno, 2 tomos, 15 pesetas.
Garofalo.—La Criminología, 10 pesetas.—Indemnizaciones a las víctimas del delito (2.ª parte de La Criminología), 4 pesetas.
Giuriati.—Los Errores judiciales, 7 pesetas.
Gonzalez.—Derecho usual, 5 pesetas.
Goodnow.—Derecho administrativo comparado, 2 tomos, 14 pesetas.
Gross.—Manual del Juez, 12 pesetas.
Gumpłowicz.—Derecho político-filosófico, 10 pesetas.
Hunter.—Sumario de Derecho romano, 4 pesetas.
Ihering.—Cuestiones jurídicas, 5 pesetas.
Krüger.—Historia, fuentes y literatura del Derecho romano, 7 pesetas.
Lombroso, Ferry, Garofalo y Fioretti.—La Escuela criminológica positivista, 7 pesetas.
Macaulay.—Estudios jurídicos, 2 tomos, 9 pesetas.
Manduca.—El Procedimiento penal y su desarrollo científico, 5 pesetas.
Martens.—Derecho Internacional (público y privado), 3 tomos, 22 pesetas.
Meyer.—La administración y la organización administrativa en Inglaterra, Francia, Alemania y Austria.—Introducción y exposición de la organización administrativa en España, por A. Posada, 5 pesetas.
Miraglia.—Filosofía del Derecho, 2 tomos, 15 pesetas.
Mommsem.—Derecho público romano, 12 pesetas.
Neumann.—Derecho Internacional público moderno, 6 pesetas.
Posada.—La Administración política y la Administración social, 5 pesetas.
Ricci.—Tratado de las pruebas en Derecho civil, 2 tomos, 20 pesetas.—Derecho civil, 2 tomos, 15 pesetas.
Savigny.—De la vocación de nuestro siglo para la legislación y para la ciencia del Derecho, 3 pesetas.
Sighele.—El Delito de dos, 4 pesetas.—La Muchedumbre delincuente, 4 pesetas.—La Teoría positiva de la complicidad, 5 pesetas.
Sohm.—Historia 6 Instituciones del Derecho Privado Romano, un gran vol., 14 pesetas.

Spencer.—La Justicia, 7 pesetas.—Exceso de legislación, 7 pesetas.—De las leyes en general, 8 pesetas.—Ética de las prisiones, 10 pesetas.
Stevens.—La Constitución de los Estados Unidos, 4 pesetas.
Sthal.—Historia de la filosofía de Derecho, 12 pesetas.
Sumner-Maine.—El Antiguo Derecho y la costumbre primitiva, 7 pesetas.—La Guerra según el derecho internacional, 4 pesetas.—Historia del Derecho, 8 pesetas.—Las Instituciones primitivas, 7 pesetas.
Supino.—Derecho mercantil, 12 pesetas.
Tarde.—Las Transformaciones del Derecho, 6 pesetas.—El Duelo y el delito político, 3 pesetas.—La Criminalidad comparada, 3 pesetas.—Estudios penales y sociales, 3 pesetas.
Todd.—El Gobierno parlamentario en Inglaterra, 2 tomos, 15 pesetas.
Wilson.—El Gobierno Congresional, Régimen político de los Estados Unidos, 5 pesetas.
Varios autores.—(Aguanno, Altamira, Aramburu, Arenal, Buyla, Carnevale, Dorado, Fioretti, Ferri, Lombroso, Pérez Oliva, Posada, Salillas, Sanz y Escartín, Silió, Tarde, Torres-Campos y Vida.)—La Nueva Ciencia Jurídica, 2 tomos, 15 pesetas.
Idem.—(Aguanno, Alas, Azcárate, Bances, Benito, Bustamante, Buyla, Costa, Dorado, F. Pello, F. Prada, García Lastra, Gide, Giner de los Ríos, González Serrano, Gumpłowicz, López Selva, Menger, Pedregal, Pella y Forgas, Posada, Rico, Richard, Sela, Uña y Sarthou, etc.)—El Derecho y la Sociología contemporáneos, 12 pesetas.
Vivante.—Derecho mercantil, 12 pesetas.

ECONOMÍA

Antoine.—Curso de Economía social (en prensa).
Buyla, Neumann, Kleinwachter, Nasse, Wagner, Mithof y Lexis.—Economía, 12 pesetas.
George.—Protección y librecambio, 9 pesetas.
Goschen.—Teoría sobre los cambios extranjeros, 7 pesetas.
Kells Ingram.—Historia de la Economía política, 7 pesetas.
Kropotkin.—Campos, fábricas y talleres, 6 pesetas.
Laveleye.—Economía política, 7 pesetas.

Leroy-Beaulieu.—Economía política, 8 pesetas.
Rogers.—Sentido económico de la Historia, 10 pesetas.
Virgili.—Manual de Estadística, 4 pesetas.

FILOSOFIA

Amiel.—Diario Intimo, 9 pesetas.
Caro.—El Pesimismo en el siglo XIX, 3 pesetas.—El Suicidio y la civilización, 3 pesetas.—Littre y el positivismo, 3 pesetas.—El derecho y la fuerza, 3 pesetas.
Collins.—Resumen de la Filosofía de Spencer, 2 tomos, 15 pesetas.
Emerson.—La ley de la vida, 5 pesetas.—Hombres simbólicos, 4 ptas.
Fichte.—Discursos a la nación alemana, sobre regeneración y educación de la Alemania moderna, 5 ptas.
Finot.—Filosofía de la longevidad, 5 pesetas.
Fouillée.—Historia de la Filosofía, 2 tomos, 12 pesetas.
Guyau.—La moral inglesa contemporánea, 6 ptas.—Moral de la utilidad y de la evolución, 12 pesetas.
Heine.—Alemania, 6 pesetas.
Lubbock.—El Empleo de la vida, 3 pesetas.—La vida dichosa, 3 ptas.
Nietzsche.—Así hablaba Zaratustra, 7 pesetas.—Más allá del bien y del mal, 5 pesetas.—Genealogía de la moral, 3 pesetas.—Humano, demasiado humano, 6 pesetas.
Ruskin.—Las siete lámparas de la Arquitectura y La Corona de olivo silvestre, 7 pesetas.
Schopenhauer.—Fundamento de la moral, 5 pesetas.—El Mundo como voluntad y como representación, vol. 1.º, 12 pesetas, vol. 2.º, 10 pesetas.—Estudios escogidos, 3 pesetas.
Spencer.—Los Datos de la Sociología, 2 tomos, 12 pesetas.—Las Inducciones de la Sociología y Las Instituciones domésticas, 9 pesetas.—Las Instituciones sociales, 7 pesetas.—Las Instituciones políticas, 2 tomos, 12 pesetas.—Las Instituciones eclesiásticas, 6 pesetas.—Las Instituciones profesionales, 4 pesetas.—La Moral de los diversos pueblos y La Moral personal, 7 pesetas.—La Justicia, 7 pesetas.—La Beneficencia, 6 pesetas.—El Organismo social, 7 pesetas.—El Progreso, 7 pesetas.—Exceso de legislación, 7 pesetas.—De las leyes en general, 8 pesetas.—Ética de las prisiones, 10 pesetas.

- Stahl.**—Historia de la Filosofía del Derecho, 12 pesetas.
Stirner.—El Único y su propiedad, 9 pesetas.
Taine.—Filosofía del Arte, 3 pesetas, Los filósofos del siglo XIX, 6 pesetas.

HIGIENE

- Hirsch, Stokvis, Kochs, Würzburg.**—Estudios de higiene general, 3 pesetas. Comprende las siguientes monografías: Desarrollo histórico de la higiene pública, por Hirsch, profesor en Berlín.—Patología comparada de las razas, por Stokvis, profesor en Amsterdam.—Las infecciones, por Kochs, profesor en Berlín, y Cómo decaen las naciones. Causas y remedios, por Würzburg, jefe de estaística de Berlín.

HISTORIA

- Boccardo.**—Historia del Comercio, de la Industria y de la Economía política, 10 pesetas.
Boissier.—Cicerón y sus amigos.—Estudio de la sociedad romana del tiempo de César, 8 pesetas.
Campe.—Historia de América, 2 tomos, 6 pesetas.
Carlyle.—La Revolución francesa, 2 tomos, 16 pesetas.
Dowden.—Historia de la Literatura francesa, 9 pesetas.
Fitzmaurice-Kelly.—Historia de la Literatura Española, 10 pesetas.
Fouillée.—Historia de la Filosofía, 2 tomos, 12 pesetas.
Fournier.—El Ingenio en la Historia, 3 pesetas.
Garnet.—Historia de la Literatura Italiana, 9 pesetas.
Goncourt.—Historia de María Antonieta, 7 pesetas.—Historia de la Pompadour, 6 pesetas.—Las favoritas de Luis XV, 6 pesetas.—La Du Barry, 4 pesetas.
Heine.—Alemania, 6 pesetas.
Murray.—Historia de la Literatura clásica y griega, 10 pesetas.
Renan.—Estudio de Historia religiosa, 6 pesetas.—Las Vidas de los santos, 6 pesetas.
Stahl.—Historia de la Filosofía del Derecho, 12 pesetas.
Taine.—Los orígenes de la Francia contemporánea, 10 pesetas.—Historia de la Literatura Inglesa, 5 vol., 34 pesetas.
Tolstoy.—El Sitio de Sebastopol, 3 pesetas.
Uriel.—Historia de Chile, 8 pesetas.

- Waliszewsky.**—Historia de la Literatura Rusa, 9 pesetas.
Westermarck.—El Matrimonio en la especie humana, 12 pesetas.
Wolf.—Historia de las Literaturas Castellana y Portuguesa, con notas de M. Menéndez y Pelayo, 2 volúmenes, 15 pesetas.

MISCELÁNEA

- Alcofurado.**—Cartas amorosas de la monja Mariana Alcofurado, 3 ptas.
Baudelaire.—Los Paraísos artificiales, 3 pesetas.
Castro.—El Libro de los galicismos, 3 pesetas.
Gautier.—Bajo las bombas prusianas, 3 pesetas.
Gay.—Salones célebres, 3 pesetas.
Hamilton.—Lógica parlamentaria, 2 pesetas.
Lemonnier.—La Carnicería (Sedan), 3 pesetas.
Stead.—El Gobierno de New York, 3 pesetas.
Stendhal.—El Amor, 3 pesetas.—Curiosidades amorosas, 3 pesetas.
Tolstoy.—Fisiología de la guerra, 3 pesetas.—Placeres viciosos, 3 ptas.
Varios autores.—(Thebussem, Manuel del Palacio, Picón, Campoamor, Pardo Bazán, Zorrilla, Palacio Valdés, Ferrari, Oller, Sellés, Valbuena, etc.)—Novelas y caprichos, 3 pesetas.

NOVELA

- Balzac.**—Eugenia Grandet, 3 pesetas.—Papá Goriot, 3 pesetas.—Ursula Mirouet, 3 pesetas.—César Birotteau, 3 pesetas.—La Quiebra de César Birotteau, 3 pesetas.
Barbey d'Aurevilly.—El Cabeçilla, 3 pesetas.—Venganza de una mujer, 3 pesetas.—Las Diabólicas, 3 pesetas.—Una historia sin nombre, 3 pesetas.—La Hechizada, 3 ptas.
Cherbuliez.—Miss Rovel, 3 pesetas.—La Tema de Juan Tozudo, 3 pesetas.—Amores frágiles, 3 pesetas.—Paula Meré, 3 pesetas.—Meta Holdenis, 3 pesetas.
Coppée.—Un idilio, 3 pesetas.
Daudet.—Jack, 2 tomos, 6 pesetas.—La Evangelista, 3 pesetas.—El Sitio de París, 3 pesetas.—Novelas del lunes, 3 pesetas.—Cartas de mi molino, 3 pesetas.—Tartarín en los Alpes, 3 pesetas.—Cuentos y fantasías, 3 pesetas.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
 BIBLIOTECAS

