



EL PESIMISMO
EN EL SIGLO XIX
UN PRECURSOR DE
SCHOPENHAUER, LEOPARDI

por

E. Caro

Traducción de Armando Palacio Valdés

Madrid

Casa Editorial de Medina

Amnistía, núm. 12

Edición digital íntegra del texto contenido en el libro de 141 páginas, formato 116×165 mm, publicado en Madrid por Casa Editorial de Medina (Amnistía, 12), impreso en Madrid (J. G. Conde y Compañía), dentro de la colección *Biblioteca de Ciencias y Artes*. En la contracubierta figura la relación de obras publicadas en esa colección.

El libro que reproducimos no ofrece fecha alguna de edición. Se publicó en francés en 1878 (*Le pessimisme au XIXe siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Hachette, París 1878, 3+298 páginas). La traducción realizada por el joven Armando Palacio Valdés no ofrece aquí la obra completa, sino partes de los capítulos I, II, III y IX. Datamos provisionalmente esta edición madrileña en el mismo 1878. Hemos renumerado las 29 notas a pie de página, que en el libro van referidas a cada página. Se señala entre corchetes el número que corresponde al inicio de cada página en esa edición impresa.

UN PRECURSOR DE SCHOPENHAUER, LEOPARDI

¿Será verdad que el mundo sea malo, que haya un mal radical absoluto, invencible en la naturaleza y en la humanidad, que la vida sea el don funesto de un poder malévol o la manifestación de una voluntad irracional; será verdad, en una palabra, que la existencia sea una desgracia, y que la nada vale más que el ser? Estas proposiciones suenan de un modo extrañó en los oídos de los hombres de nuestro tiempo, aturdidos por el ruido de su propia autoridad, orgullosos con justicia de los progresos de la industria y de la ciencia, y cuyo temperamento, medianamente elegíaco, se acomoda perfectamente a una existencia prolongada sobre esta tierra, a las condiciones de trabajo que les son impuestas y a las sumas de bienes y de males que les han [6] tocado. Existe, sin embargo, esta filosofía que maldice la vida, y no sólo se manifiestan en algunos libros brillantes como un desafío lanzado al optimismo científico e industrial del siglo, sino, que se desenvuelve por la misma discusión y se propaga por un contagio sutil entre ciertos espíritus a quienes turba. Es una especie de enfermedad intelectual, pero una enfermedad privilegiada, concentrada hasta ahora en la esfera de la alta cultura, de la cual parece ser una especie de refinamiento morboso y de elegante corrupción.

Se ha hablado aquí en diversas ocasiones de estas teorías del pesimismo, a propósito de los sistemas de Schopenhauer y de Hartmann, de los cuales constituye la parte moral. No volveremos a empezar lo que ya está hecho. Queremos colocarnos en otro punto de vista. La cuestión merece ser profundizada en sí misma y generalizada, aparte de las formas doctrinales que le impone la nueva filosofía alemana o de la explicación metafísica que ella se propone. Existe aquí algo como una crisis intelectual y literaria a la vez, que traspasa los límites de un sistema. Trataremos de analizarla en algunos grandes objetos de estudio, de observar sus analogías a través de los medios más diferentes, y por el examen de las formas comparadas y de los síntomas, [7] remontarnos hasta el origen de este mal esencialmente moderno. Un estudio semejante, es más de curiosidad psicológica que de utilidad práctica. No es mucho de temer que esta filosofía sea nunca otra cosa en Europa, que una filosofía excepcional y que la humanidad civilizada se abandone un día a la seducción mortal de estos consejeros de la desesperación y de la nada. Pero esta excepción merece ser analizada con cuidado, en razón misma de los autores que la han prestado un lugar en la ciudad de las ideas, ciudad muy confusa y discordante, mas de un interés inagotable para el observador.

UN PRECURSOR DE SCHOPENHAUER, LEOPARDI

I

Hemos dicho que el pesimismo era un mal esencialmente moderno: es preciso entenderse. En todos los tiempos ha habido pesimistas, o lo que es igual, hay un pesimismo contemporáneo de la humanidad. En todas las razas, en todas las civilizaciones, algunas imaginaciones poderosas, fueron preocupadas por lo que hay de incompleto y de trágico en el destino humano, dando a este sentimiento la expresión más conmovedora y más poética. Grandes crisis de tristeza y de desesperación han atravesado los siglos, acusando la decepción de la vida y la suprema ironía de las cosas. Este desacuerdo del hombre con su destino, la oposición de sus instintos y de sus facultades con el medio en que vive, la naturaleza hostil o malévola, los azares [9] y las sorpresas de la suerte, el hombre mismo, lleno de duda y de ignorancia, sufriendo por su pensamiento y por sus pasiones, la humanidad entregada a una lucha sin tregua, la historia llena de los escándalos de la fuerza, la enfermedad, en fin, la muerte, la separación violenta de los seres que más se aman, todos estos sufrimientos y estas miserias forman como un clamor inmenso que resuena desde el fondo de las conciencias, en la filosofía, en la religión, en la poesía de los pueblos. Mas estas quejas o estos gritos de insurrección, por profundos y apasionados que sean, son, por lo general, en las razas y en las civilizaciones antiguas accidentes individuales: expresan la melancolía de su temperamento, la gravedad triste de un pensador, los trastornos de un alma bajo el golpe de la desesperación; no expresan, para hablar con propiedad, una concepción sistemática de la vida, la doctrina de la renuncia del ser. Job maldice el día en que ha nacido: «El hombre que nace de mujer vive pocos días llenos de miserias»; pero Jehová habla, deshace la duda ingrata, la injusta queja, la vana protesta de su servidor, lo levanta iluminándolo y lo salva de sí mismo. Salomón declara «que está enojado de la vida viendo todos los males que se encuentran bajo el sol, y que todas las cosas son vanidad y [10] la aflicción para el espíritu?»¹, mas sería una interpretación bien superficial la que no quisiera ver en esta triste poesía del *Ecclesiastes* otro aspecto que el de la desesperación, sin percibir al mismo tiempo el contraste de las vanidades de la tierra que disgustan un alma grande, con los fines más altos que la atraen, y como la antítesis eterna que resume todas las luchas del corazón del hombre, sintiendo su miseria en la embriaguez de sus alegrías y buscando encima de sí lo que debe desvanecer su hastío.

¹ *Ecclesiastes*, II, 17.

Análogos sentimientos se encuentran en la antigüedad griega y romana. Se han observado rasgos de profunda melancolía, lo mismo en Hesiodo y Simónides de Amurgos, que en los coros de Sófocles y Eurípides, que en Lucrecio y Virgilio. De la Grecia ha partido esta queja conmovedora. «Lo mejor para el hombre es no nacer, y cuando ha nacido, morir joven.» Mr. de Hartmann no ha dejado de sacar un pasaje de la *Apología*, en que Platón le proporciona una imagen expresiva para comprobar la proposición fundamental del pesimismo, de que el no ser es preferible al ser: «Si la muerte es la privación de todo sentimiento, un sueño sin ensueños, ¡qué gran ventaja será morir! Porque, que [11] cualquiera elija una noche así pasada en un sueño profundo que no haya turbado ningún ensueño, y que compare esta noche con todas las noches y todos los días que han llenado el curso entero de su vida; que reflexione y que diga en conciencia cuántos días y cuántas noches ha tenido en su vida más felices y más dulces que ésta: estoy persuadido de que no tan sólo un simple particular, sino el mismo rey de Persia, encontraría un número bien pequeño y bien fácil de contar.» Aristóteles ha notado con profunda observación, que hay una especie de tristeza que parece ser la compañera del genio. Trata la mentira como fisiólogo; ¿mas no se podrá decir, bajo otro punto de vista, completando su pensamiento, que la altura a que se eleva el genio humano no sirve mas que para mostrarle con más claridad la frivolidad de los nombres y la miseria de la vida? Recordaremos, en fin, que hubo en Grecia como una escuela de pesimismo abierta por el famoso Hegéias, tan elocuente en sus sombrías pinturas de la condición humana, que recibió el nombre de *Peisithanatos*, y que fue preciso cerrar su escuela para evitar a sus oyentes el contagio del suicidio. El fondo de esta amarga filosofía, que no conocemos sino por algunas frases de Diógenes, Laerces y de Cicerón, permanece muy oscuro; es bastante difícil averiguar si este consejero, [12] harto persuasivo de la muerte, predicaba a sus discípulos el desprecio de la vida considerada en sí o solo en comparación de la vida futura, la muerte como una emancipación o como un progreso.

Resulte lo que quiera de esta singularidad filosófica, queda bien sentado que este género de sentimientos es raro entre los antiguos, y es un grave error del poeta del pesimismo, de Leopardi, el haber querido persuadirnos en pro de su causa, de que el pesimismo se hallaba, en el genio de los grandes escritores de Grecia y Roma: sistema o error, este punto de vista borra alguna vez en él el sentido tan penetrante y tan fino que tiene de la antigüedad. Nada más quimérico que esta Safo, meditando sobre los grandes problemas:

Ya no es la inspirada sacerdotisa de Venus la que aquí habla; es una blonda alemana que sueña con un Werther desconocido, y exclama: «Todo es misterio, exceptuando nuestro dolor.» Con el mismo sentido, y bajo el imperio de la misma idea, Leopardi fuerza la interpretación de las dos frases célebres de Bruto y de Theophrastes en el instante de morir; el uno, renegando de la virtud por la que muere; el otro, [13] renegando de la gloria por la que ha olvidado vivir. Aun suponiendo que estas palabras sean auténticas, y que no hayan sido recogidas en alguna vaga leyenda por Diógenes, Laerces y Dion Casio, no podían tener, de ningún modo, en la boca que las ha pronunciado, la significación moderna que les atribuye un comentario demasiado sutil e ingenioso. Por otra parte, Leopardi se corrige a sí mismo, entra en la verdad de la historia moral de las razas y de los tiempos, cuando dice de pasada en la misma obra, «que el origen de estos pensamientos dolorosos, poco esparcidos entre los antiguos, se encuentra siempre en el infortunio particular o accidental del escritor o del personaje puesto en escena, imaginario o real.» Mas da frecuentes mentís a esta observación tan justa. El fondo de la creencia antigua es que el hombre ha nacido para ser feliz, y que cuando no logra serlo, es por culpa de alguna divinidad envidiosa o por una venganza de los dioses. Lo que domina entre los antiguos es el gusto de la vida y la fe en la felicidad terrestre que persiguen con terquedad: cuando sufren parecen despojados de un derecho.

M. de Hartmann señala con rasgos precisos esta idea del optimismo terrestre que rige el mundo antiguo (judío, griego, romano). El judío añade un sentido temporal a las bendiciones del [14] Señor: la felicidad para él, es que sus graneros estén llenos, y sus lagares no puedan soportar el vino². Sus concepciones de la vida nada tienen de trascendentales, y para llamarle a este orden superior de pensamientos y de esperanzas, es preciso que Jehová le hable por sus profetas o le avise castigándole. La conciencia griega, después que ha agotado la noble embriaguez del heroísmo, busca la satisfacción de esta necesidad de dicha en los placeres del arte y de la ciencia, se complace en una teoría estética de la vida³. La existencia es el primero de los bienes; recuérdese la frase de Aquiles en la *Odisea*, hallándose en los infiernos: «No trates de consolarme de la muerte, noble Ulises: quisiera más cultivar como

² *Proverbios*, III, 10.

³ *Filosofía de lo Inconsciente*.

mercenario el campo de un pobre hombre, que reinar sobre toda la muchedumbre de las sombras. Dice también el Eclesiastes: «Más vale un perro vivo, que un león muerto (IX, 4).» La república romana introduce o desenvuelve un elemento nuevo; ennoblece el deseo de la felicidad, trasportándola, señalando al hombre ese objeto todavía humano, pero superior, al cual el individuo debe inmolarse; la felicidad de la ciudad, el poderío de la patria. He aquí, salvo [15] algunas excepciones, los grandes móviles de la vida antigua: las bendiciones temporales en la raza de Israel, los goces de la ciencia y del arte entre los griegos; entre los romanos el deseo de la dominación universal, el sueño de la grandeza y de la eternidad de Roma. En estas diversas civilizaciones no hay lugar sino por accidente para las inspiraciones del pesimismo. El ardor viril en el combate de la vida en estas razas enérgicas y nuevas, la pasión de las grandes cosas, el poder y el candor, virgen de las grandes esperanzas que la experiencia no ha destruido el sentimiento de una fuerza que no conoce aun sus límites, la conciencia reciente que la humanidad acaba de adquirir de sí misma en la historia del mundo, todo esto explica la fe profunda de los antiguos, en la posibilidad de realizar aquí abajo la mayor suma de felicidad. Todo esto se halla en contraposición con esta moderna teoría que parece ser la triste herencia de una humanidad decrepita, la teoría del dolor universal e irremediable. En cambio, y por contrastar con el mundo antiguo, no es posible negar que existen influencias y corrientes pesimistas en el seno de la doctrina cristiana, o al menos en ciertas sectas que la han interpretado. ¿Puede dudarse, por ejemplo, de que tal pensamiento de Pascal o tal página de las *Veladas* de *San Petersburgo* no [16] deben ocupar un lugar como ilustraciones de idea o de estilo al lado de los análisis más amargos de la Filosofía de lo Inconsciente o entre las canciones más desesperadas de Leopardi? Esta aproximación no parecerá forzada a los que saben que el pesimismo del poeta italiano ha revestido desde un principio la forma religiosa. Existe en el cristianismo un aspecto sombrío, dogmas temerosos, un espíritu de austeridad, de abnegación, hasta de ascetismo, que sin duda no es toda la religión, pero que es una parte esencial de ella, un elemento radical y primitivo anterior a las atenuaciones y a las enmiendas que la imponen sin cesar las complacencias del yo o los desmayos de la fe. Por otra parte, cada cual hace un poco la religión, a su imagen y la imprime el sello peculiar de su espíritu. El cristianismo, visto exclusivamente de este lado y bajo este aspecto, como una doctrina de expiación, como una teología de lágrimas y de espanto, puede muy bien herir las imaginaciones enfermas e inclinarlas a una especie de pesimismo. No está lejos, en efecto, esta manera de comprender el cristianismo del jansenismo. La naturaleza humana corrompida, la perversidad radical puesta al desnudo, la incapacidad absoluta de nuestras facultades para

lo verdadero y lo bueno, la necesidad de distraer este pobre corazón que [17] quiere huir de sí mismo y de la idea de la muerte agitándose en el vacío, y sobre todo esto el perpetuo pensamiento del pecado original que arroja sobre esta miserable alma con sus consecuencias más extremadas y más duras, la unión continua y casi sensible del infierno, el pequeño número de los elegidos, la imposibilidad de salvación sin la gracia, –¡y qué gracia! «no sólo la gracia suficiente que no basta»– por último, este espíritu cruel de mortificación, este desprecio de la carne, este terror al mundo, la renuncia de todo lo que constituye el precio de la vida, un cuadro semejante extraído de las *Provinciales* y de los pensamientos, era muy propio para agradar al futuro autor del *Bruto minore* y de la *Ginestra*, en sus sombrías meditaciones de Recanati. Pero esta analogía de sentimientos no dura. ¿Quién no percibe la diferencia entre las dos inspiraciones desde que se entra en una conversación familiar con el alma grande de Pascal tan dolorida y tan tierna? El pesimismo de Pascal tiene por fondo una ardiente y activa caridad; quiere atemorizar y consternar al hombre. ¡Pero qué profunda piedad en esta violenta lógica! Cierra todas las salidas a la razón, mas es para llevarla de un vuelo recto al Calvario y transformar estas tristezas en eterna alegría. Tortura su genio para descubrir nuevas demostraciones [18] de su fe; se diría que sucumbe bajo la responsabilidad de las almas que no ha podido convencer, de los espíritus que no ha iluminado.

Lo mismo sucede bajo cierto aspecto, aunque por diferentes razones, con lo que podría llamarse el terrorismo religioso de José de Maistre. Es muy cierto que a primera vista parece una especie de pesimismo esta lúgubre apología de la Inquisición, este dogma de la expiación, aplicado a la penalidad social, esta teoría mística y feroz del sacrificio sangriento, de la guerra considerada como institución providencial, del cadalso colocado en la base del Estado. El corazón se encoge ante el espectáculo de la vida humana, presa de poderes formidables, y de la sociedad sometida a un yugo de hierro bajo un amo, que es un Dios terrible, servido por ministros sin compasión. Pero este aparato de terror no puede resistir un instante de reflexión. Bien pronto se advierte que todo esto son paradojas de combate, apologías y afirmaciones violentas, opuestas a los ataques y a las negaciones de otros. José de Maistre es más bien un polemista que un apologista del cristianismo; la batalla tiene sus arrebatos; la elocuencia, la retórica, tienen también su embriaguez en medio de la lucha; a M. de Maistre le arrastran sin que tenga fuerzas para gobernarlas. Los argumentos [19] no le bastan, los lleva hasta la hipérbole. Es un gran escritor a quien falta un poco de razón, un gran pintor que abusa del efecto: su pesimismo tiene un valor extremado.

En vano se buscaría en la historia del cristianismo, salvo quizá en algunas rectas gnósticas, nada semejante a esta nueva filosofía. En la India es donde el pesimismo tiene sus verdaderos abuelos; así lo reconoce él mismo y se vanagloria de ello. La afinidad de las ideas de Schopenhauer con el budismo ha sido mostrada con frecuencia. Nosotros no insistiremos sobre este punto; recordaremos tan sólo que el pesimismo ha sido fundado en la noche solemne en que sentado bajo la higuera de Gaja, meditando sobre la miseria del hombre y buscando los medios de libertarse de estas existencias sucesivas, que no eran más que un cambio sin fin de miserias, el joven príncipe Cakya exclama: «Nada es estable sobre la tierra. La vida es como la chispa producida por el frotamiento de la madera. Aparece y se extingue sin que sepamos de dónde viene ni a dónde va.

...Debe de haber una ciencia suprema, en la cual podríamos encontrar el reposo. Si yo la alcanzase podría llevar a los hombres la luz. Si yo fuera libre podría libertar al mundo... ¡Ah!, desgraciada juventud, que la vejez ha de destruir. [20] ¡Ah! desgraciada salud, que tantas enfermedades destruye. ¡Ah! desgraciada vida, en la cual el hombre permanece tan pocos días...! ¡Si no hubiera vejez, ni enfermedad, ni muerte! ¡Si la vejez, la enfermedad y la muerte fuesen para siempre encadenadas!». Y la meditación continúa extraña, sublime, desolada. «Todo fenómeno es vacío, toda sustancia está vacía; fuera no hay más que el vacío.» Y también, «El mal es la existencia; lo que produce la existencia es el deseo; el deseo nace de la percepción de las formas ilusorias del ser. Todos estos son efectos de la ignorancia. Así, pues, la ignorancia es, en realidad, la causa primera de todo lo que parece existir. Conocer esta ignorancia es al mismo tiempo destruir los efectos»⁴. La ciencia suprema es la ignorancia cuando cesa de engañarse a sí misma. Es al mismo tiempo la libertad suprema, la cual posee cuatro grados recorridos sucesivamente por el Buche moribundo: conocer la naturaleza y la vanidad de todas las cosas, abolir en sí el juicio y el razonamiento, alcanzar la indiferencia, llegar, en fin, a la desaparición de todo placer, de toda conciencia, de toda memoria. Aquí es donde comienza el nirvana: toda luz se extingue, es la noche, la nada; pero la [21] nada se consume únicamente en la más alta esfera del nirvana, donde no existe ni aun la idea de la nada: ni ideas, ni ausencia de ideas, nada.

«El mal es la existencia», he aquí la primera y la última palabra del pesimismo. He aquí el extraño pensamiento en el cual se abstrae en este momento algún piadoso indio, buscando la huella de los pasos de Cakya-

⁴ Max Muller, *Ensayo sobre las religiones*.

Monni sobre el mármol del templo de Benares. He aquí el problema sobre el que meditan vagamente a estas horas millares de monjes budistas en la China, en la isla de Ceilán, en la Indochina, en el Nepal, dentro de sus conventos y de sus pagodas, ebrios de sueños y de contemplaciones infinitas. He aquí el texto sagrado que sirve de alimento intelectual a todos estos anacoretas, a todos estos sacerdotes, a todos estos teólogos del *Triptaca* y del *Lotus de la buena ley*, a estas multitudes que piensan y que oran en torno suyo, y que se cuentan por cientos de millones. Tal es también el lazo misterioso que une estos pesimistas del extremo Oriente, desde el fondo de los siglos y a través del espacio, a estos filósofos refinados de la Alemania contemporánea, que después de haber atravesado todas las grandes esperanzas de la especulación, después de haber agotado todos los sueños y todas las epopeyas de la metafísica, vienen saturados de ideas [22] y de ciencia a proclamar la nada de todas las cosas, y repiten con sabia desesperación la frase de un joven príncipe indio, pronunciada hace más de veinticuatro siglos en las orillas del Ganjes: «El mal es la existencia.»

Ahora se comprende en qué sentido y hasta qué punto la enfermedad del pesimismo es una enfermedad esencialmente moderna. Es moderna por la forma científica que ha tomado en nuestros días, es nueva en las civilizaciones del Occidente. ¡Qué cosa tan extraña es este renacimiento del pesimismo budista al que asistimos, con todo el aparato de los más doctos sistemas, en el corazón de la Prusia, en Berlín! Que 300 millones de asiáticos beban a grandes sorbos el opio de estas fatales doctrinas que enervan y embotan la voluntad, es ya muy extraordinario; pero que una raza enérgica, disciplinada, tan admirablemente constituida para la ciencia y para la acción, tan práctica, y al mismo tiempo tan calculadora, belicosa y dura, lo contrario seguramente de una raza sentimental; que una nación formada de estos robustos y vivos elementos, haga una acogida triunfal a estas teorías de la desesperación, resucitada por Schopenhauer, que su optimismo militar acepte con cierto entusiasmo la apología de la muerte y de la nada, es cosa que a primera vista parece inexplicable. [23] Y el éxito de la doctrina nacida en las márgenes del Ganjes, no se detiene en las orillas del Spreo. La Alemania entera tiene fija su atención en este movimiento de las ideas. La Italia con un gran poeta se había adelantado a la corriente; la Francia, como veremos, la ha seguido hasta cierto punto: también tiene sus pesimistas. La raza eslava no ha escapado a esta extraña y funesta influencia. Mirad esa propaganda desenfadada del nihilismo, de la cual se asusta, no sin razón, la autoridad espiritual y temporal del Zar, y que esparce por toda la Rusia un espíritu de negación desvergonzada y de fría inmoralidad. Mirad, sobre todo, esa monstruosa secta

de los Skopsy, de los mutilados que «haciendo, como dice Leroy-Beaulier, un sistema moral y religioso de una práctica degradante de los harenes del Oriente, materializando el ascetismo y reduciéndolo a una operación quirúrgica», proclaman por este vergonzoso y sangriento sacrificio, que la vida es mala y que es conveniente secar la fuente de ella. Esta es la forma más degradante del pesimismo; pero es también su expresión más lógica. Es un pesimismo para uso de las naturalezas groseras y arrebatadas que van derechas al fin del sistema, sin detenerse en las inútiles elegías y en las elegantes bagatelas de los espíritus cultos que pasan la vida lamentándose.

UN PRECURSOR DE SCHOPENHAUER, LEOPARDI

II

Observemos de más cerca la filosofía moderna del pesimismo, y tratemos de recoger sus primeros síntomas en el siglo XIX. La ocasión se nos presenta con la publicación de los profundos estudios que jóvenes escritores como M. Bouché-Leclercq y M. Anlard, han consagrado en estos últimos años a Leopardi, y que dando novedad sobre ciertos puntos al asunto⁵ nos permiten comprender mejor el carácter de su obra. [25] Agradezco a M. Anlard el haberse aplicado a poner de relieve el pensamiento del filósofo, borrado con frecuencia por los pálidos resplandores del poeta y el lirismo del patriota. Hubiera deseado todavía más atrevimiento y decisión en el desempeño de esta idea. ¿Qué importa que Leopardi sea menos dogmático que los filósofos alemanes, que no tenga sistema y que su pesimismo derive de una negación universal en vez de ser la deducción de una teoría metafísica? ¿No es la ausencia de todo sistema, un sistema también que ha figurado en el mundo, pues es el de los escépticos? Se nos dice que Schopenhauer ha querido fundar escuela y que en efecto la ha fundado, mientras que Leopardi, aunque habla varias veces de «su filosofías no escribe para propagar su doctrina. ¿Quién lo sabe? ¿Por ventura, un hombre poeta o filósofo, escribe para otra cosa que para esparcir sus ideas, y no es propagarlas el expresarlas con tanto brillo y con tanta fuerza? Aquellas son razones muy endeblés. Lamento que el joven autor, hallándose en camino de un problema tan interesante no lo haya resuelto; pero nos ha dado facilidad para resolverlo por la rica variedad de documentos que nos ofrece, las traducciones y los comentarios que ha coleccionado y que nosotros vamos a aprovechar. [26]

¿Por qué el capítulo titulado Leopardi y Schopenhauer, no es más que un capítulo episódico, uno de los más insignificantes del libro en vez de ser el más importante? En estas páginas harto breves, trataremos de mostrar que ha existido producción casi simultánea de las mismas ideas en el poeta italiano y

⁵ *Giacomo Leopardi, su vida y sus obras*, por M. Boucher-Leclercq. – Un capítulo de los *Ensayos sobre Italia*, por M. Gebhart. – *Ensayo sobre las ideas filosóficas y la inspiración poética de G. Leopardi seguido de obras inéditas, &c.*, por M. Anlard. – No olvidemos que en este asunto, como en tantos otros, M. de Sainte-Renne había abierto el camino por medio de un trabajo magistral publicado en la *Revista de dos mundos* el 15 de Septiembre de 1844, y recordemos que nuestro colaborador Mazade ha consagrado un estudio de una simpatía muy decidida a los *Sufrimientos de un pensador italiano*, en la *Revista* de 1º de Abril de 1861.

en el filósofo alemán, sin que pueda observarse ninguna recíproca influencia del uno sobre el otro. Precisamente en el año de 1818, mientras que en el retiro de su soledad amarga y enojosa de Recanati se presentaba en el alma de Leopardi esa fase tan grave que le hacía pasar casi sin transición desde el cristianismo a la filosofía de la desesperación, fue el mismo año en que Schopenhauer partía para Italia después de haber entregado a un editor su manuscrito de *El Mundo considerado como voluntad y como representación*. El uno, confinado en la pequeña ciudad que servía de cárcel a su ardiente imaginación; el otro impaciente de la celebridad que debía tardar aún veinte años, igualmente oscuros ambos, seguramente no se encontraron; es también cierto que Leopardi no leyó jamás el libro de Schopenhauer, que no debía propagarse hasta mucho más tarde aun en Alemania, y que Schopenhauer no conoció hasta mucho tiempo después, si es que llegó a conocerlo, el pesimismo de un escritor que [27] Niebuhr había dado a conocer a sus compatriotas como un helenista, y que en Francia no era entonces apreciado más que como un poeta patriota.

En cuanto a la cuestión de saber si Leopardi tiene derecho a ser colocado entre los filósofos, basta comparar la teoría de la *infelicitá*, con lo que se ha llamado «la enfermedad del siglo» la enfermedad de Werther y de Jacobo Urtis, la de Lara de René y de Rolla⁶. Se ha hablado con poco fundamento del pesimismo de lord Byron o del de Chateaubriand; este no es, bien considerado, más que una forma del romanticismo, el análisis idólatra y morboso del *yo* del poeta, concentrado respetuosamente en sí mismo y contemplándose hasta que se produce en él una especie de éxtasis doloroso de embriaguez, dando gracias a Dios, «de haberle hecho fuerte y solitario»⁷, oponiendo su sufrimiento y su aislamiento a los goces de la multitud grosera, pagando a este precio su grandeza y esforzándose en hacer de la poesía un altar digno de la víctima.

La antigüedad, que en este punto era del [28] sentir de Pascal, odiaba al *yo*, y lo proscribía: las costumbres, de acuerdo con el gusto general, a duras penas permitían estos desahogos de una personalidad llena de sí misma, y aficionada naturalmente a dar demasiada importancia a sus tristezas y alegrías. Los dioses, los héroes, la patria, el amor, sin duda también, pero en la

⁶ M. Bouche Leclercq, ha tocado con acierto este punto interesante en varios pasajes de su obra sobre todo, pág. 75-76.

⁷ Alfredo de Vigny, *Moisés*.

expresión de sus sentimientos generales no en el análisis de los incidentes biográficos, he aquí el fondo de la poesía antigua; la poesía personal es rara. Esta fuente de inspiración tanto tiempo comprimida, ha brotado en nuestro tiempo, ya se sabe a qué altura y con qué abundancia. –De este culto, alguna vez extravagante, del *yo*, ha salido el lirismo contemporáneo con sus grandezas y sus pequeñeces, sus inspiraciones sublimes y sus infatuaciones; de ahí todos estos dolores literarios que han agitado tan profundamente, conmovido toda una generación, y que las nuevas generaciones, con su educación científica y positiva, la cuesta trabajo tomar en serio. Pero estas altaneras o elegantes tristezas nada tienen de filosóficas, no proceden de una concepción acerca del mundo y de la vida; salidas del *yo*, tornan a él, en él se encierran y en él se complacen con un delicado orgullo: se guardarían, como de una profanación, de compartirlas con el vulgo. No es la humanidad la que sufre, es el [29] poeta, es decir, una naturaleza excepcional. Para que semejantes sufrimientos puedan ligarse a una teoría filosófica, no tanto les hace falta sinceridad y profundidad, como la generalidad del sentimiento en que se inspiran. El pesimismo, por el contrario, no hace del dolor un privilegio, sino una ley: no crea una aristocracia de desesperados. La sola superioridad que reivindica para el genio es la de ver con claridad lo que el vulgo siente de un modo confuso. La existencia entera la dedica a la desgracia, y esta ley de padecer la extiende del hombre a la naturaleza, de la naturaleza a su principio, si es que lo hay y puede conocerse. El mal subjetivo podría no ser más que un accidente insignificante en el mundo: el mal objetivo es lo que hace ver el mal impersonal absoluto, que reina en todos los grados y en todas las regiones del ser. Esto sólo puede ser una filosofía: lo demás es literatura, biografía o novela.

Ahora bien: aquello es lo que caracteriza la teoría de la *infelicitá* en Leopardi. Ha sufrido, sin duda mucho, de todas maneras, por desgracias físicas, que pesaron de un modo muy fuerte sobre su juventud, y por una salud arruinada que arrastró a través de su vida como una amenaza perpetua de muerte, por ese hastío desesperado que le consumió en la pequeña ciudad de [30] Recanati, por la pobreza de la cual conoció los más humillantes sinsabores y, sobre todo, por esa sensibilidad nerviosa que trasformaba en suplicio intolerable las menores contrariedades, y a más de esto las amarguras de la ambición fracasada, las decepciones todavía más amargas de un corazón enamorado del amor y que no pudo percibir de él más que el fantasma. –Sí, es mucho lo que ha sufrido. No obstante, su teoría no es únicamente, y él no consiente que se vea en ella la expresión de sus sufrimientos: si procede de

una experiencia, es de una experiencia generalizada; se transforma en un conjunto de conceptos razonados y enlazados acerca de la vida humana.

Es preciso ver cómo el filósofo, que Leopardi nota dentro de sí, se defiende por no haber lanzado en el mundo más que el grito de un dolor íntimo, cómo teme exponer su corazón dolorido a la curiosidad pública, con qué orgullo rechaza la limosna de las simpatías que no ha solicitado y que le avergüenza. «No es más que por un efecto de la cobardía de los hombres que necesitan ser persuadidos del mérito de la existencia, por lo que se han querido considerar mis opiniones filosóficas como el resultado de mis sufrimientos particulares, y se atribuya a mis circunstancias materiales lo que es debido sólo a mi [31] entendimiento. Antes de morir quiero protestar contra esta invención de la debilidad y de la vulgaridad, y suplicar a mis lectores que traten de combatir mis observaciones y mis razonamientos, mejor que acusar a mis enfermedades»⁸. Que exista un enlace entre las desgracias de esta vida y la dura filosofía en que se refugió el poeta como en un último asilo, no ofrece ninguna duda; no es posible separar la figura acongojada de Leopardi del fondo monótono de sus pinturas y de sus doctrinas⁹; pero es preciso reconocer que por un esfuerzo meritorio de libertad intelectual, borra, hasta donde es posible, sus recuerdos personales para la solución que da al problema de la vida. Eleva esta solución a un grado de generalidad en que comienza la filosofía; su pesimismo es un pesimismo sistemático y no la apoteosis de su miseria. Por un rasgo que quisiéramos poner bien en claro, se distingue perfectamente de la escuela de los líricos y desesperados, en la cual se ha querido introducirle; no tiene más que un parentesco muy lejano con los Rolla, que le han reclamado por hermano; [32] los sobrepuja por la altura del punto de vista cósmico, al cual se eleva; ha querido ser filósofo, ha merecido serlo; lo es.

Juzguémosle, pues, como él desea ser juzgado, y veamos con qué exactitud la teoría de la *infelicità*, esparcida en todas las poesías, recuerda o, mejor dicho, anuncia las inspiraciones de la filosofía alemana contemporánea.

⁸ Carta a M. de Sinner, 24 Mayo 1832.

⁹ M. de Anlard traspasa lo justo cuando toma al pie de la letra la protesta de Leopardi y examina, bajo este punto de vista, para refutarla, lo que él llama la leyenda dolorosa, formada por sus biografías.

UN PRECURSOR DE SCHOPENHAUER, LEOPARDI

III

No hay más que tres formas de felicidad posible para la humanidad, tres maneras de comprenderla y de realizarla. Se equivocaría el que quisiera excitar y torturar su imaginación para inventar alguna felicidad inédita; puede asegurarse que esta felicidad entraría en los cuadros trazados de antemano, y esta es ya una prueba manifiesta de la pobreza de nuestra facultad de sentir, y de la esterilidad de la vida.

—O bien se cree poder alcanzar la felicidad en el mundo tal como es, en la vida actual e individual, sea por el libre ejercicio de los sentidos, la riqueza y la variedad de las sensaciones; o ya por el desenvolvimiento de las facultades del espíritu, el pensamiento, la ciencia, el arte [34] y las nobles emociones que de aquí resultan, o ya por la actividad heroica, el gusto de la acción, la pasión del poder y de la gloria.

—O bien se trasporta la idea de la felicidad, se la concibe como realizable para el individuo en una vida trascendente después de la muerte: es la esperanza en la cual se precipita la muchedumbre de los que sufren, de los pobres, de los despreciados por el mundo, de los desheredados de la vida; es el asilo abierto por las religiones, y particularmente por el cristianismo a las miserias sin remedio, y a los dolores sin consuelo.

—O bien, por último, separándose del *más allá* trascendente, se concibe un más allá terrestre, un mundo mejor que el mundo actual que cada generación prepara sobre esta tierra por sus trabajos y sus experiencias. Se hace el sacrificio de la felicidad individual para asegurar el advenimiento de este ideal nuevo, nos elevamos al olvido de nosotros mismos, a la conciencia y a la voluntad colectiva, se goza de antemano con la idea de esta felicidad, para la cual se trabaja y que otros gozarán, se la *quiere* para sus descendientes y nos embriagamos con la idea de los sacrificios que reclama: este noble sueño de felicidad de la humanidad futura sobre la tierra, por los descubrimientos de la [35] ciencia, por las aplicaciones de la industria, por las reformas políticas y sociales, es la filosofía del progreso, que en ciertas almas entusiastas se convierte en una religión. —He aquí las tres teorías de la felicidad en las cuales se halla agotada la imaginación de la humanidad: estos son los «tres estados de la ilusión humana» de Hartmann, sucesiva o inútilmente recorridos por las generaciones que se remplazan sobre la escena del mundo, y que cambiando

de creencia sin cambiar de desengaño, no hacen más que agitarse en el círculo de un infranqueable error, la incorregible creencia en la felicidad.

M. de Hartmann no tiene razón al pensar que estos tres estados de ilusión se suceden. Son simultáneos, coexisten en la vida de la humanidad, no ha habido tiempo alguno en que no hayan estado representados; son tres razas eternas de espíritus más bien que tres edades históricas. A la hora en que yo escribo, ¿no hay en la inmensa variedad de la sociedad contemporánea optimistas del tiempo presente, optimistas de la vida futura, optimistas de la edad de oro que el progreso hará surgir sobre la tierra? Además, estos diversos estados muchos hombres los recorren en una sola vida: cualquiera de nosotros ha perseguido sucesivamente la imagen de la felicidad en los sueños de la vida actual, en la [36] vida futura, en el porvenir de la humanidad. Por último el orden de sucesión y de desenvolvimiento que M. de Hartmann señala, no es por ningún concepto un orden riguroso; todo hombre puede recorrer estas diversas etapas en un orden diferente, hasta en un orden inverso; no es raro ver un alma, después de haber atravesado las ilusiones de la felicidad terrestre, detenerse y reposar en la fe de lo invisible y lo divino. Y al mismo tiempo no es imposible que esta evolución se lleve a cabo de un modo contrario, comenzando por las más nobles aspiraciones religiosas y concluyendo en la indolencia optimista.

Leopardi atravesó estos tres estados, y no deteniéndose en ninguno, ha descrito cada uno de ellos, y nos ha mostrado con rasgos singularmente enérgicos, por qué no se ha detenido, y el error de los hombres que piensan encontrar en ellos un abrigo. Hasta la edad de diez y ocho años, su adolescencia soñadora no franqueó sino rara vez los límites de la fe religiosa. Emplea los recursos ya variados de su erudición en componer una especie de apología de la religión cristiana, el *Ensayo sobre los errores populares de los antiguos* (1815). Pero ya bajo esta nomenclatura de las supersticiones de la antigüedad, dioses y diosas, oráculos, apariciones, magia, al lado de apóstrofes, a «la religión del amor» que [37] le encanta y le consuela en sus juveniles dolores, se encuentran ciertas señales del escepticismo futuro. Al mismo período de su vida pueden referirse sus *Proyectos de himnos cristianos* que animan ya de un modo tan triste el sentimiento del dolor universal. Es ya un pesimista el que se dirige en estos términos al Redentor: «Tú lo sabías todo desde la eternidad; pero permites a la imaginación humana que te consideremos como el más íntimo testimonio de nuestras miserias. Tú has experimentado esta vida que es la nuestra; tú has conocido la nada de ella; tú has sentido la angustia y la infelicidad de nuestro ser... Y también en esta

suplica al Creador: Ahora voy de esperanza en esperanza, errando todo el día y olvidándote, aunque siempre engañado... Vendrá un día en que, no teniendo ya otro estado al cual acudir, pondré toda mi esperanza en la muerte y entonces recurriré a ti...» Esta hora del recurso supremo no llegó; en el mismo momento en que arrojaba con mano febril sobre su papel empapado de lágrimas estos fragmentos de himno y de oración, fue cuando percibió que el abrigo de su fe había desaparecido de su vista y ya no quedaba nada; permaneció solo, en pie, con su precoz decrepitud, en medio de las ruinas de su cuerpo y de su alma ante un mundo vacío y bajo un cielo de bronce. [38]

Tomó su partido sin vacilar: pasó de una fe ardiente a una suerte de escepticismo feroz y definitivo, que no admitió jamás ni incertidumbre, ni combates, ni ninguna de estas aspiraciones hacia el *más allá*, donde se refugia en una especie de voluptuosidad inquieta el lirismo de nuestros grandes poetas contemporáneos. En Leopardi no hay nada parecido a estas turbaciones del alma, estas tristezas o a estas luchas psicológicas, cuya expresión es tan conmovedora. Permanece inmóvil en la soledad que se ha hecho. Apenas algunas alusiones desdeñosas de pasada «al temor de las cosas de otro mundo.» En ninguna parte se menciona a Dios ni aun para negarlo. El nombre mismo parece que se evita: cuando se ve obligado como poeta a hacer intervenir un ser que haga este papel, lo llama Júpiter. La Naturaleza, principio misterioso del ser, pariente próximo de lo inconsciente de Hartmann, aparece sola, frente al hombre, en la meditación perpetua de lo desconocido que abruma al poeta: a ella sola es a la que el hombre interroga sobre el secreto de las cosas tan indescifrable para ella como para él. «Estoy sometida al destino, dice ella, al destino que lo ordena, cualquiera que sea la causa, causa que ni tú ni yo podemos comprender.» La Naturaleza y el destino, es decir, las leyes ciegas e inexorables, [39] cuyos solos efectos aparecen a la luz, cuyas raíces se sepultan en la noche. Cuando el poeta pone en escena la curiosidad del hombre sobre los grandes problemas, tiene una manera muy particular de buscar un desenlace. –Las momias de Ruysch resucitan por un cuarto de hora; dan cuenta de cómo murieron. «¿Y qué es lo que hay después de la muerte?», pregunta Ruysch; pero el cuarto de hora ha transcurrido, las momias se callan.–

En otro lugar hay un extraño diálogo de un islandés que, después de haber esquivado la sociedad, ha huido de la naturaleza, y encontrándola frente a frente en el fondo del Sahara la apremia con preguntas, de las cuales cada una es una queja. «¿Por qué me ha enviado sin contar conmigo a este nuevo mundo? ¿Por qué, si me ha hecho nacer, no se ha ocupado de mí? ¿Cuál es,

pues, su objeto? ¿Qué pretende? ¿Qué quiere? ¿Es mala o impotente?». La Naturaleza contesta que ella no tiene más que un cuidado y un deber: dar vueltas a la rueda del Universo, en la que la muerte es el sostén de la vida y la vida de la muerte. «Pero entonces, –responde el islandés– puesto que todo lo que se destruye sufre, puesto que lo que destruye no goza y es bien pronto destruido a su vez, dime lo que ningún filósofo sabe decirme: ¿a quién agrada, pues, a quién es útil esta vida [40] desgraciada del Universo, que no subsiste más que por la ruina y por la muerte de todos los elementos que la componen? La Naturaleza no se toma el trabajo de contestar a su molesto interlocutor: dos leones hambrientos se arrojan sobre él y lo devoran, esperando la muerte a su vez sobre la arena del desierto.

El silencio, he aquí la sola respuesta a estas grandes curiosidades que van a estrellarse contra un muro infranqueable o a perderse en el vacío. No hay, pues, felicidad que esperar bajo una forma trascendente. He aquí el primer estado de ilusión atravesado por Leopardi, o más bien por la humanidad que lleva en él. Ha demostrado al hombre la sinrazón de sus esperanzas fundadas sobre lo invisible. Pero al menos el hombre no podrá gozar del presente, puesto que no tiene porvenir, tratar de engrandecer su ser por medio de los grandes pensamientos y las grandes pasiones, confundirle con una inmoción sublime ya con la patria que le hará un héroe poderoso y libre, ya con otro ser al cual le hará donación de un ser y se enriquecerá con su propia felicidad? ¡El patriotismo, el amor, la gloria, cuántas razones para vivir todavía; aunque el cielo esté vacío, cuántas maneras de ser feliz! Y si es preciso renunciar a las quimeras del ideal, todo esto no es bien sólido y [41] sustancial, todo esto no es la realidad misma bajo su forma más noble y más bella, y no vale la pena de vivir?

Nadie mejor que Leopardi, ciertamente, ha sentido en sí el alma de la patria. Leyendo su *Oda a Italia* parece que escuchamos a un hermano de Petrarca o un rival de Alfieri. El que escribía estos versos que todas las mentes italianas han retenido, que todas las bocas repiten y que han valido, sin duda, muchos batallones de voluntarios al vencido de Novara y al vencedor de San Martino, es indudablemente un gran patriota, pero es un patriota desesperado. Ama a su patria, pero la ama en el pasado: no cree en su porvenir. Cuando ha celebrado en versos ardientes su gloria desvanecida, cuando ha evocado para despertarla de su sueño el recuerdo de las guerras médicas y entona, terminándolo, el himno interrumpido de Simonides, el desaliento se apodera de él ante la Italia cautiva y resignada. Y ya las poesías de esta época que amargura respiran: «Oh, gloriosos antepasados, conserváis alguna esperanza

por nosotros? ¿No hemos perecido por completo? Quizá tengáis el poder de conocer el porvenir. Yo estoy abatido y no tengo ninguna defensa contra el dolor; oscuro es para mí el porvenir y todo lo que alcanzo a distinguir de él, es tal, que hace [42] que la esperanza me parezca un sueño y una locura¹⁰. Los grandes italianos, Dante, Taso, Alfieri, ¿para qué han trabajado? ¿En qué han parado definitivamente sus esfuerzos? Los unos han concluido por no creer en la patria; los otros se han estrellado en una lucha insensata. Dante mismo, ¿qué ha hecho? Ha preferido el infierno a la tierra: ¡hasta tal punto le era la tierra odiosa! «¡El infierno! ¿Y qué regios, en efecto, no vale más que la nuestra? Y sin embargo, menos pesado, menos doloroso es el mal que se sufre, que el hastío que sofoca. ¡Oh, feliz tú, que pesaste la vida llorando!». Él mismo también descendió al fin de su vida a los infiernos en el poco a burlesco y trágico a la vez, el más largo que ha escrito (ocho cantos y cerca de tres mil versos), los *Paralipomenos de la Batrachomyomachia*; mas fue para burlarse dura y tristemente de la ilusión patriótica que había hecho latir un instante su corazón. –Aquí, como en otros muchos puntos, podemos observar que el pesimismo se equivoca, como se engaña frente a la esperanza obstinada de una nación, qué crimen contra la vida y contra la patria se puede cometer desalentando estas grandes ideas, abatiendo las energías viriles de un hombre y de [43] un pueblo. El italiano que no hubiese cedido a un desaliento prematuro, que hubiese luchado hasta el fin contra la decepción de los hombres y la transición de la fortuna, estaría más inspirado que el poeta: treinta años más tarde el patriota hubiese tenido razón contra el desesperado.

Pero no es sólo el italiano el que es preciso ver en Leopardi, sino el intérprete de la humanidad. Estas grandes sombras antiguas a quienes ha consagrado tan bellos cantos, las evoca para hacerlas proclamar la locura de su heroísmo y la nada de su obra. Bruto, el joven, es el que en 1824 lanza en una oda famosa el anatema sobre estas inmoluciones sublimes que eran la fe de la antigüedad y abdica de su patriotismo estéril. «No, yo no invoco al morir, ni a los reyes del Olimpo y del Coccyto, ni a la tierra indigna, ni a la noche, ni a ti, último rayo de la negra muerte o memoria de la posteridad! ¿Cuándo aconteció que una tumba haya sido tranquilizada por los sollozos o adornada por las palabras de una vil multitud? Los tiempos se precipitan hacia lo peor y nos engañaríamos mucho al contar a nuestros nietos corrompidos el honor de las almas ilustres y la suprema venganza de los desgraciados. ¡Que en torno mío agite el pájaro rapaz sus alas! ¡Qué este animal me despedace, [44] que el

¹⁰ *Ode á Angelo Mai.*

huracán arrastre mis despojos ignorados y que el aire lleve consigo mi nombre y mi memoria!»

La gloria literaria, esta gloria por la cual Leopardi mismo confiesa que siente una pasión inmoderada, ¿vale la pena que nos tomamos por adquirirla? *Il Parini* nos hace ver claramente a qué se reduce este fantasma. Se creería leer una página de Hartmann; hasta tal punto se parecen los argumentos de los dos pesimistas. Nadie negará, dice Hartmann, que cuesta mucho trabajo producir una obra. El genio no cae del cielo completamente formado: el estudio que debe desenvolverlo antes que esté lo suficiente maduro para producir frutos, es una tarea penosa, abrumadora, en que los placeres son raros de ordinario, salvo aquellos quizá que nacen de la dificultad vencida y de la esperanza. Si a costa de una larga preparación se coloca uno en estado de producir algo, los solos momentos felices son los de la concepción; pero bien pronto les suceden las horas largas de la ejecución mecánica, técnica de la obra. Si no estuviera agujoneado por el deseo de concluir, si la ambición o el amor a la gloria no impulsaran al autor, si ciertas consideraciones exteriores no le obligaran a apresurarse, si en fin, el espectro del hastío no se levantara por detrás de la pereza, el placer que nos [45] podemos prometer de la producción, no bastaría para hacer olvidar las fatigas. ¡Y la crítica envidiosa e indiferente! ¡Y el público tan limitado y tan poco competente! Que se pregunte cuántos hombres por termino medio, son accesibles de una manera seria a los placeres del arte y de la ciencia¹¹.

Esta página de Hartmann es el análisis más fiel de los argumentos de *Il Parini*, que termina de este modo: «Qué es un gran hombre? Un hombre que muy pronto no representará nada. La idea de lo bello cambia con el tiempo. En cuanto a las obras científicas son pronto desacreditadas y olvidadas. El matemático más mediano de nuestros tiempos sabe más que Galileo y Newton. Pues entonces la gloria es una sombra y el genio de quien es la única recompensa, el genio es un regalo funesto para quien lo recibe.

Queda el amor, último consuelo posible de la vida presente o, por mejor decir, última ilusión, pero la más tenaz, que es preciso disipar para convencerse de que la vida es mala y que la más feliz, vale menos que la nada. Es un error como todos los demás pero que persiste más tiempo que los otros, porque los hombres creen alcanzar en él una sombra última de felicidad, [46] después que han sido engañados en todo. *Error beato*, –dice con frecuencia el poeta–. Que sea error; ¿qué importa, si este error nos hace felices? No, no nos

¹¹ *Filosofía de lo Inconsciente*, III parte, XIII cap.

hace felices, aunque nos engañe y nos atraiga sin cesar; es una fascinación que, siempre está renaciendo, que cada vez nos deja más desconsolados, y que cada vez se apodera más de nuestro corazón apasionado de su mismo error. La lucha del hombre con este fantasma que nunca deja de irritar su imaginación, que no se deja conjurar, ni por la cólera, ni por el desprecio, ni por el desden, ni por el olvido, ¡con qué elocuencia está descrita en las *Ricordanze* en el *Risorgimento*, en *Aspasia*, sobre todo! Es conocida la historia de los infortunios amorosos del poeta, para quien amar no fue más que una ocasión de sufrir. Dos veces, sobre todo, su corazón fue ocupado, y dos veces fue deshecho; en los dos extremos de su corta existencia, el fantasma pasó cerca de él, hizo brillar la alegría ante sus ojos, un relámpago de alegría bien fugitivo, y después que el fantasma hubo pasado, el poeta, que había creído cogerle y estrecharle entre sus brazos, quedó más solo y más desolado. —¡Qué queréis! El poeta era torcido y contrahecho, no tenía más que genio. Schopenhauer le hubiera explicado su caso en dos palabras: «La estupidez, — dice este terrible humorista—, no repugna a [47] las mujeres. El genio es el que suele desagradarlas como una monstruosidad. No es raro ver a un hombre imbécil y grosero, suplantar en el favor de ellas a un hombre lleno de talento y digno de amor por todos conceptos.» Por otra parte, ¿qué esperar de las mujeres?, añadía, recordando un epigrama griego: —¡tienen los cabellos largos y las ideas cortas!

Leopardi no se vengó de Aspasia con la misma brutalidad, permaneció poeta en su venganza; pero su ironía no es menos cruel por ser más fina. Leamos otra vez la elegía que lleva este nombre, y en la que su corazón se explaya. En el fondo se da cuenta de su error; es lo de todos los hombres, por lo menos de los que tienen imaginación: no es la mujer la que ha amado, es la belleza de la cual ha creído encontrar en ella un rayo. La que acaricia el enamorado con la mirada, es la hija de su imaginación, es *una idea* muy parecida a la mujer, que el amante, en su éxtasis confuso, cree amar. No es a ésta, sino a la *otra*, a quien él persigue y adora. Al fin, reconociendo su error, y viendo se ha equivocado, se irrita y acusa sin razón a la mujer. Rara vez el espíritu femenino alcanza la altura de esta concepción, y la mujer no sueña ni podría comprender lo que inspira a ciertos amantes su belleza. [48]

«No hay sitio en estas frentes pequeñas para un pensamiento tan grande.»

No son más que falsas esperanzas las que el hombre se forja con el relámpago luminoso de estas miradas; en vano es que demande sentimientos profundos, desconocidos y viriles a este ser frágil y débil. No, no es a ti a

quien yo amaba, exclama el poeta, sino a esta diosa que ha vivido en mi corazón y que en él está sepultada. La belleza, la *angelica beltade* cuyo espejo engañoso hace el encanto de la mujer sobre la cual se pone, la ha cantado también Leopardi en el *Pensiero dominante*. Pero, ¿qué es pues, esta belleza que él celebra así? ¿Qué puede ser esta cosa, que no es más que idea, un *dolce pensiero*? El poeta nos lo dice: no es más que una quimera, la sombra de una nada, pero que vana, y todo como es, se pega a nosotros y nos sigue hasta la tumba.

Si la belleza no es más que una quimera, si el amor no es más que otra quimera, la sombra de una sombra, debemos comprender por ahí uno de los más sorprendentes fenómenos de la psicología del amor, la asociación inevitable de esta idea y la de la muerte.

«El amor es fuerte como la muerte, la mujer es amarga como la muerte; a estas melancólicas palabras se encuentran a menudo en el [49] *Cántico de los cánticos*, en el *Eclesiastes*, y en los *Proverbios*. Estos pensamientos, tan frecuentes en la inspiración de Salomón, abundan también en los líricos. Mas en ninguna parte se ofrece un esfuerzo tan grande como el de Leopardi para convencernos bien de este fenómeno raro. «El Amor y la Muerte son hermanos gemelos: el Destino los engendró al mismo tiempo. Dos cosas tan hermosas no las hay en este mundo de aquí abajo, no las hay tan poco en las estrellas. De la una nace el placer más grande que se encuentra en la mar del ser: la otra calma los grandes dolores... Cuando comienza a nacer en el fondo del corazón la pasión del amor, al mismo tiempo que ella, se despierta en el corazón un deseo de morir lleno de languidez y decaimiento. ¿Cómo es esto? Yo no lo sé; pero tal es el primer efecto de un amor verdadero y poderoso.» La misma doncella, tímida y reservada, que de ordinario al nombre de la muerte siente enderezarse sus cabellos, osa mirarla frente a frente, y en su alma inocente comprende la dulzura de morir, la *gentilezza del morir*. —Tratemos de darnos cuenta de este singular fenómeno. Quizá cuando se ama, este desierto del mundo nos aterra: se ve en adelante la tierra deshabitada sin esta novela, única, infinita felicidad que concibe el pensamiento. Acaso también el [50] amante presiente la terrible tempestad que va a levantar en su corazón la lucha de los hombres, la fortuna y la sociedad conjuradas contra su felicidad; tal vez, en fin, en el secreto temor de lo que hay de efímero en todo lo que es humano, la desconfianza dolorosa de sí mismo y de los otros, el temor de no amar o de no ser amado algún día, lo cual parece más horrible a los que aman que la nada misma. Es un hecho que, las grandes pasiones sienten instintivamente que la tierra no puede contenerlas y que harán estallar el frágil vaso del

corazón que las ha recibido; por eso se refugian desde luego en el pensamiento de la muerte como en un asilo. He aquí lo que nos sugiere el poeta cuyo pensamiento, a pesar de un grande esfuerzo, permanece alguna vez, indeciso, y a la página siguiente, baja este título expresivo: *A se stesso*, encontramos, a manera de posdata, un comentario completamente personal de sus últimas desilusiones sobre el amor y los bienes de la tierra: «Y ahora tú reposarás para siempre, mi fatigado corazón. Ha perecido el error supremo que había creído eterno para mí. Ha perecido. En mí, bien lo percibo, se extinguió no sólo la esperanza sino el deseo mismo de los caros errores. Reposa para siempre. Has palpitado bastante. No hay cosa alguna que merezca tus latidos y la tierra [51] no es digna de tus suspiros.» ¡Miserable poeta! ¿Qué hombre no ha escrito este epitafio sobre la tumba en que ha creído sepultar su corazón, y qué hombre no lo ha dolorosamente desmentido más de una vez?

Así, arrojado de asilo en asilo, del patriotismo estéril y desconocido a la gloria, de la gloria al amor, el hombre no encontrará al menos un consuelo, hasta una felicidad, en este grande pensamiento del progreso que merece trabajar sin descanso, que hace que nada se pierda del trabajo humano y que muestra la miseria del mundo actual como el precio y el rescate de la felicidad que han de gozar nuestros descendientes? –Este es el *tercer estado de ilusión*; Leopardi lo mide, como los otros dos, con una mirada intrépida que no quiere extraviarse con quimeras, sino ver claramente lo que es y lo que será siempre, «el mal de todos y la infinita vanidad de todo.»

No, el porvenir no será más feliz que el presente; será, debe ser aún más miserable. –¡El progreso! ¿Pero de dónde podrá sacar el hombre su principio y su instrumento? Del pensamiento, sin duda; pero el pensamiento es un don fatal: no vive más que para aumentar nuestra desgracia iluminándola. Vale más mil veces ser ciego como el bruto y la planta. Hemos aquí muy [52] lejos de la caña pensadora. –El pastor errante sobre los montes del Himalaya, se dirige a la luna; condenada, como él, a un eterno trabajo; la toma por testigo de que las bestias que guarda son más felices que él; ellas, por lo menos, ignoran su miseria, olvidan pronto todo accidente, todo temor que atravesase su existencia, no experimentan el hastío¹². Mirad la retama; crece feliz y tranquila sobre las faldas del Vesubio, en tanto que a sus pies duermen tantas ciudades sepultadas, tantas poblaciones presas de la muerte en el pleno triunfo y el orgullo de la vida. Ella también, la humilde retama, sucumbirá también un día al poder cruel del fuego subterráneo; pero al menos perecerá sin haber

¹² Canto de un pastor errante.

levantado su orgullo hasta las estrellas, tanto más juiciosa y más fuerte que el hombre cuánto que no se habrá creído inmortal como él.¹³ Leopardi vuelve cruelmente la frase de Pascal. «Aún cuando el Universo lo aplastara, el hombre sería, sin embargo, más noble que él, porque el hombre sabe que muere y la ventaja que el Universo le lleva. El Universo no sabe nada.» Esto es precisamente lo que constituye nuestra inferioridad según Leopardi; saber sin poder. [53] La planta y el animal nada saben de su miseria; nosotros medimos la nuestra. Y este sufrimiento no tiende a disminuirse en el mundo, sino al contrario. Las almas más ilustradas, las más delicadas adquieren tan sólo más aptitud para sufrir; los pueblos más civilizados son los más desgraciados. Este es también, como ya se sabe, el tema perpetuo del pesimismo alemán. La conciencia de la desgracia hace la desgracia más profunda y más incurable: la miseria de los hombres y las naciones se desarrolla en proporción de su cerebro, a medida que su sistema nervioso se perfecciona y se afina, y que ellos adquieren por ahí instrumentos más delicados, órganos más sutiles para sentir el dolor, para acrecer su intensidad, para eternizarlo por la previsión y por el recuerdo. Todo lo que el hombre añade a su sensibilidad y a su inteligencia, lo añade a su sufrimiento.

Tal es el sentido, que se hace claro con esta interpretación de varios diálogos extraños y oscuros, el *Nomo* y el *Duende*, *Eleandro* y *Timandro*, *Tristán* y su amigo, y de esta *Historia del género humano*, donde se ve renovarse después de cada grande período este disgusto de todo lo que los hombres habían sufrido en el período precedente, y engrandecerse este amargo deseo de una felicidad desconocida, que hace su tormento, por [54] que es extraña a la naturaleza del Universo. Júpiter se cansa de cubrir a esta raza ingrata con sus dones que tan mal se aprovechan y tienen tan mala acogida. Verdad es que el primero de estos beneficios había sido mezclar a la vida verdaderos males para distraer al hombre de su mal ilusorio, y para aumentar por el contraste el valor de los bienes reales. Júpiter no había imaginado, por lo pronto, nada mejor para eso, que enviar al hombre una multitud variada de enfermedades y la peste. después, observando que el remedio no obra a su gusto y que el hombre se aburre siempre, crea las tempestades, inventa la pólvora, lanza cometas y regula eclipses para arrojar el espanto entre los mortales y reconciliarles con la vida por el temor de perderla. Por último, les concede un incomparable presente, envía entre ellos algunos fantasmas de aspecto excelente y sobrehumano, que fueron llamados Justicia, Virtud,

¹³ La Ginestra.

Gloria, Amor de la patria, y los hombres se tornaron más tristes todavía, más tristes que nunca y más perversos.

El último y el más funesto regalo hecho a los hombres fue la verdad. Se cae en un lamentable error cuando se dice y se predica que la perfección del hombre consiste en el convencimiento de lo verdadero, que todos sus males provienen de las ideas falsas y de la ignorancia. [55] Es todo lo contrario, porque la verdad es triste. La verdad, que es la sustancia de toda filosofía, debe ocultarse cuidadosamente a la mayor parte de los hombres, porque sino, se cruzarían de brazos y se echarían esperando la muerte. Procuremos con cuidado sostener entre ellos las ideas que nosotros juzgamos falsas y seremos unos verdaderos bienhechores. Exaltemos las ideas quiméricas que hacen nacer los actos y los pensamientos nobles, la abnegación y las virtudes útiles para el bien general, esas imaginaciones bellas y felices que son las únicas que dan valor a la vida. –Pero la verdad, así que penetra en el mundo, cumple su tarea y todas estas ilusiones que hacían la vida tolerable, caen una por una; he aquí el sólo progreso.

La ciencia, a lo menos, ya que no la filosofía, ¿no es capaz de consolarnos con sus magníficos descubrimientos y sus progresos? Puede creerse que el sabio que ha tomado parte en los grandes trabajos de la filología de su tiempo, que ha conocido a los eruditos ilustres, desde Angelo Mai hasta Niebuhr, émulo él mismo de estos sabios, y destinado, si hubiera querido, a un gran renombre de helenista, ¿puede creerse que va a perdonar por eso a la ciencia? De ningún modo. Sabemos, con alguna sorpresa, que la ciencia del siglo XIX ha decaído tanto por la calidad [56] como por la cantidad de los sabios. El saber, o como se dice, las luces crecen en extensión sin duda; pero cuanto más acrece la voluntad de aprender más se debilita la facultad de estudiar: los sabios andan más escasos que hace ciento cincuenta años. Y que no se diga que el capital intelectual, en vez de estar acumulado en ciertas cabezas, se divide entre muchas y gana en esta división. Los conocimientos no son lo mismo que las riquezas, que divididas o aglomeradas, hacen siempre la misma suma. Allí donde todo el mundo sabe un poco, se sabe muy poco; la instrucción superficial quizá, no precisamente dividida entre muchos hombres, sino común a muchos ignorantes. Lo restante del saber no pertenece mas que a los sabios: ¿y dónde se encuentran los verdaderos sabios, a no ser quizá en Alemania? En Italia y en Francia lo que crece sin cesar es la ciencia de los resúmenes de las compilaciones, de todos esos libros que se escriben en menos tiempo que se leen, que cuestan lo que valen y que duran en proporción de lo que cuestan.

Este siglo es un siglo de niños, que, como verdaderos niños, quieren hacerlo todo de una vez sin trabajo profundo, sin fatiga previa. –¿Por qué no queréis tener en cuenta la opinión de los periódicos que dicen todo lo contrario?– [57] Lo sé, –responde Tristán–, que no es otro que Leopardi, aseguran todos los días que el siglo XIX es el siglo de las luces, y que ellos son la luz del siglo: nos aseguran también que la democracia es una gran cosa, que los individuos han desaparecido ante las masas, que las masas llevan a cabo toda la obra que hacían en otro tiempo los individuos, por una especie de impulsión inconsciente o de temor divino. Dejad hacer a las masas, se nos dice; pero estando compuestas de individuos, ¿qué harán sin los individuos? Ahora bien, a los individuos se los desalienta no permitiéndoles esperar nada, ni aún esta miserable recompensa de la gloria. Se les discute, se les injuria, se les fuerza a ponerse al nivel de todo el mundo. En eso solamente, a pesar de lo que dicen los periódicos que Leopardi persigue con cólera, es en lo que difiere este siglo de los otros. En todos los otros, como en este, lo grande ha sido muy raro; solo que en los otros la medianía es la que ha dominado; en este es la nulidad. –Pero este es un siglo de transición. –¡Donosa excusa! ¿Pues todos los siglos no han sido y no serán de transición? –La sociedad humana no se detiene jamás y su trabajo perpetuo es pasar de un estado a otro.

«Los libros y los estudios que a menudo me asusto de haber amado tanto, los grandes [58] proyectos, las esperanzas de gloria y de inmortalidad, son cosas de las cuales pasó ya el tiempo de reírse; así que yo me guardo bien de reírme de los proyectos y de las esperanzas de los hombres de mi tiempo; les deseo, con toda mi alma, el mejor éxito posible; pero no les envidio ni a ellos ni a nuestros descendientes, ni a aquellos que han de vivir mucho tiempo. En otro tiempo, he envidiado a los locos, a los tontos y a los que tienen una gran opinión formada de sí mismos, y de buena gana me hubiera cambiado por cualquiera de ellos. Hoy ya no envidio, ni a los locos ni a los sabios, ni a los grandes ni a los pequeños, ni a los débiles ni a los poderosos; envidio a los muertos, y sólo por los muertos me cambiaría.» Tal es la última palabra de Tristán sobre la vida y sobre la historia, sobre el siglo XIX y el progreso. Siempre este refrán lúgubre y monótono: *Il commn danno é l'infrita vanità del tutto.*

UN PRECURSOR DE SCHOPENHAUER, LEOPARDI

IV

He aquí las tres formas de la ilusión humana agotadas; ya no queda nada que esperar ni en el presente, ni en el porvenir del mundo, ni en un más allá que nadie conoce. No debemos, pues, extrañarnos de estos tristes aforismos que no son más que la conclusión de la experiencia de las cosas en forma de resumen, y que se encuentran en las obras de Leopardi en cada página y en cada estrofa: la vida es un mal: aunque sea sin dolor, es todavía un mal. No hay situación tan desgraciada que no pueda empeorar; la fortuna será siempre la más fuerte, y concluirá por romper la firmeza misma de la desesperación. ¿Cuándo terminará *l'infelicitá*? Cuando todo termine. [60] Los peores momentos son aun los del placer. Ninguna existencia vale, ni ha valido, ni valdrá lo que la nada, y la prueba de ello es, que nadie querrá volver a comenzarla. Escuchad el diálogo de un *vendedor de almanaques* y de un transeúnte:

«¡Almanaques! ¡Almanaques nuevos! ¡Calendarios nuevos! –
¿Almanaques para el año nuevo? –Sí señor. –¿Crees tú que será feliz este año nuevo? –¡Oh! sí señor, seguramente. –¿Como el año pasado? –Mucho, mucho más. –¿Cómo el otro? –Mucho más, señor. –¿Cómo es eso; no te gustaría que el nuevo fuese como cualquiera de los últimos años? –No señor, no me gustaría. –¿Cuántos años van pasando desde que vendes almanaques? –Hace veinte años, señor. –¿A cuál de estos veinte años quisieras tú que se pareciese el año que viene? –¿Yo? No sé decir a usted. –¿No te acuerdas de ningún año en particular que te haya parecido feliz? –No ciertamente, señor. –¿Y sin embargo, la vida es una cosa muy hermosa, no es verdad? –Ya se sabe, –¿No quisieras volver a vivir estos veinte años y aun todo el tiempo que ha transcurrido desde tu nacimiento? –¡Ah! señor, ¡ojala lo quisiera Dios así! –
¿Pero si debieras empezar de nuevo tu vida con todos sus placeres y todos sus pesares? –No querría. –¿Y qué otra vida quisieras [61] vivir; la mía, la de un príncipe o la de otro? ¿No te figuras que yo, el príncipe u otro cualquiera, responderíamos como tú, y que nadie consentiría en comenzar la misma vida? –Lo creo. –¿Así, con esta condición, tú no volverías a empezarla? –No señor, no, no quisiera comenzarla otra vez. –¿Qué vida querrías tú, pues? –Quisiera una vida, como Dios me la diera, sin otra condición. –¿Una vida al azar de la cual no se supiera nada de antemano, como no se sabe nada del año nuevo? – Precisamente. –Si, es lo mismo que yo quisiera si fuera preciso volver a vivir; es lo que querría todo el mundo. Esto significa que no ha habido hasta ahora nadie a quien el azar no haya tratado mal. Todos convienen en que la suma de

mal ha sido para ellos mayor que la del bien: nadie desearía renacer a condición de volver a empezar la misma vida con todos sus bienes y todos sus males. *Esta vida que es una cosa hermosa, no es la vida que se conoce, sino la que no se conoce, no la vida pasada, si no la vida por venir.* El año que viene, la suerte comenzará a tratarnos bien a los dos y a todos los demás con nosotros; este será el comienzo de la vida feliz, ¿No es verdad? –Esperémoslo así. –Enséñame el más hermoso de tus almanaques. –Aquí lo tiene Vd., señor, vale treinta sueldos. –Toma los treinta sueldos. –Gracias señor. [62] Hasta la vista. ¡Almanaques! ¡Almanaques nuevos! ¡Calendarios nuevos!»

¡Qué amargura en esta escena de comedia tan hábilmente dirigida por el caballero, especie de Sócrates desengañado! Alguna vez la ironía es llevada hasta lo más negro. El loco da cuenta al Nomo de que los hombres están muertos. «Los esperáis en vano, todos están muertos, como se dice en el desenlace de una tragedia en que mueren todos los personajes. –¿Y cómo han desaparecido esos pícaros? –Los unos haciéndose la guerra, los otros navegando; estos comiéndose entre sí, aquellos ahogándose con sus propias manos; otros pudriéndose en la ociosidad; otros gastando su cerebro sobre los libros o en orgías o en otros mil excesos; estudiando, en fin, de todas maneras el ir contra la naturaleza y hacerse daño.

No hay enemigo más cruel del hombre que el hombre. Es lo que Prometeo ha podido aprender a sus expensas en su apuesta con Momias, que meneaba la cabeza cada vez que el fabricarse del género humano se alababa ante el de su invención. Se organiza la apuesta y los dos postores parten para el planeta. Llegados a América se encuentran frente a frente con un salvaje disponiéndose a comer a su hijo; en la India ven una joven viuda quemada sobre la pira de su [63] marido, un borracho repugnante. «Estos son bárbaros», dice Prometeo, y parten para Londres. Allí, delante de la puerta de un hotel, ven una multitud que se estruja: es un gran señor inglés que acaba de levantarse la tapa de los sexos después de haber matado a sus dos hijos y recomendado un perro a uno de sus amigos. –¿No es este punto por punto el cuadro sombrío trazado por Schopenhauer?» La vida es una caza interesante donde ya cazadores, ya cazados, los seres se disputan los pedazos de una horrible ralea; una guerra de todos contra todos; una especie de historia natural del dolor que se reúne de este modo: querer sin motivo, luchar siempre, después morir y de este modo por los siglos de los siglos hasta que la corteza de nuestro planeta se deshaga en pequeños pedazos.» ¿Nos equivocamos al decir que el pesimismo es menos una doctrina que una enfermedad del

cerebro? En este punto el sistema no revela ya crítica, viene derecho a la clínica: es preciso dejarlo en ella.

En dos puntos solamente el pesimismo de Leopardi difiere del de Schopenhauer, y yo no vacilo en decir que el poeta es el más filósofo de los dos, porque permanece en una medida relativa de razón. Estos dos puntos son el principio del mal y del remedio. Del principio metafísico, [64] Leopardi no sabe nada ni nada quiere saber. El mal se siente y se aprecia: es una suma de sensaciones muy reales, puro objeto de experiencia, no de razonamientos. Todos aquellos que pretendido deducir la necesidad del mal de un principio, sea *la voluntad* como Schopenhauer, sea *lo inconsciente* como Hartmann, han ido a parar a teorías absolutamente arbitrarias, cuando no ininteligibles. Leopardi se contenta con establecer, por medio de la observación, la ley universal del sufrimiento sin pretender formar con él una dialéctica trascendente: siente lo que es, sin tratar de demostrar que debe ser así. Además, como ignora el principio del mal, se guarda bien de oponerle remedios imaginarios, como los pesimistas alemanes que aspiran a combatir el mal de la existencia tratando de esclarecer sobre este mal a la voluntad suprema que produce la existencia, persuadiéndola de que renuncie a sí misma y que oponga la nada al ser. El sólo remedio que el alma estoica de Leopardi opone al eterno y universal sufrimiento, es la resignación, es el silencio, es el desprecio. Triste remedio, sin duda; pero que está por lo menos a nuestro alcance:

¿Nostra vita a che val? solo a spregiarla. [65]

«¿Nuestra vida para que sirve? Sólo para despreciarla¹⁴.»

Se ve que no hemos exagerado nada al afirmar que Leopardi es el precursor del pesimismo alemán. Anuncia esta crisis singular y profunda que se preparaba secretamente en algunos espíritus, bajo ciertas influencias que será necesario determinar. Si se tiene en cuenta que el nombre de Schopenhauer permaneció casi desconocido en Alemania hasta 1837 y que la fortuna de sus ideas data de los últimos veinte años, no podemos menos de quedar sorprendidos de encontrar en el poeta italiano, en 1838, tanta afinidad de temperamento y espíritu con la filosofía que debía seducir a la Alemania. Por instinto y sin profundizar nada, el poeta lo ha adivinado todo en esta filosofía de la desesperación; sin ningún aparato científico, hay muy pocos

¹⁴ *A un vincitore nel pallone.*

argumentos que escapen a su dolorosa penetración. Es, a la vez, el profeta y el poeta de esta filosofía, es el vate en el sentido antiguo y misterioso de la palabra: lo es con una sinceridad y una profundidad de espíritu que no igualan los más célebres representantes del pesimismo. Por último, lo que es algo; vivió, sufrió y murió en conformidad perfecta con su triste doctrina, contrastando [66] evidentemente con la desesperación completamente teórica de estos filósofos, que han sabido siempre arreglar muy bien su vida y administrar a la vez lo espiritual y lo temporal de la felicidad humana, sus rentas y su gloria.

LA ESCUELA PESIMISTA EN ALEMANIA, SU INFLUENCIA, SU PORVENIR

I

Parece que el mundo de las ideas está sometido en todos los órdenes de problemas al juego alternativo de dos doctrinas extremas.

En todo el curso del siglo anterior, y en la primera mitad del nuestro, es evidente que el optimismo ha prevalecido en Alemania bajo formas y a través de escuelas distintas. Hoy no cabe duda de que es el pesimismo el que tiende a triunfar, a lo menos por el momento¹⁵. [68] El pobre espíritu humano semejará siempre al paisano ebrio de Lutero, que cae ya a la derecha, ya a la izquierda, incapaz de mantenerse en equilibrio sobre su montura.

La Alemania del siglo XVIII, esto es, la inmensa mayoría de las inteligencias que representan su vida moral, permanecen fielmente adheridas a la doctrina que había enseñado Leibniz, que Wolf había sostenido, y que, por otra parte, se hallaba fácilmente de acuerdo, lo mismo con los dogmas de la teología oficial, que con el deísmo sentimental de Pope, de Rousseau y de Paley, en gran boga por entonces en esta población de pastores y de filósofos de Universidad, durante el grande interregno filosófico que va desde Leibniz a Kant. Apenas sí en esta quietud de espíritu y de doctrina penetran algunos ecos de los sarcasmos de Voltaire, repetidos por su real discípulo, el gran Federico, y los espíritus libres que viven dentro del radio de la pequeña costa de Postdam. La triste alegría de *Cándido* se ahogó al atravesar el Rin; este pueblo religioso y literato persiste en repetir que aquí abajo todo está dispuesto por una Providencia benévola para la felicidad eterna del hombre, y que este mismo mundo es el mejor de los posibles.

Más tarde, cuando cambia la escena de las ideas, cuando aparece Kant y todos estos [69] ilustres conquistadores del mundo filosófico, salidos de la *Crítica de la razón pura*, Fichte, Schelling, Hegel, el optimismo particular de Leibniz desaparece; pero el optimismo, aunque modificado, subsiste. Hay,

¹⁵ Debemos señalar un libro de M. James Sully, que acaba de aparecer bajo el título: *Pessimism a history and a criticism*, London 1877. – Es una historia y un estudio muy completo; no nos equivocamos al decir que esta cuestión es hoy la orden del día de la filosofía. El sabio y distinguido autor de *Sensation and Intuition*, nos ofrece en este nuevo libro un contingente de observaciones y de noticias exactas, de las cuales habremos de aprovecharnos, aunque el punto de vista en cual vamos a colocarnos, sea completamente distinto del suyo.

sin embargo, desde entonces, una vaga tendencia a despreciar la vida y a no darle su verdadero valor. Se han entresacado cuidadosamente algunos pasajes teñidos de pesimismo en Kant; se nos recuerda que Fichte ha dicho: «Que el mundo real es el peor de los mundos posibles. Nos presentan estas proposiciones de Schelling: «El dolor es una cosa necesaria en toda vida... Todo dolor tiene su origen exclusivo en el solo hecho de existir. La inquietud de la voluntad y del deseo que fatiga a toda criatura con sus demandas incesantes, es, en sí misma, la desgracia¹⁶.» Ya se siente aquí la vecindad de Schopenhauer. La filosofía hegeliana no es hostil al pesimismo; lo concibe como una de las fases de la evolución universal. según Hegel, ya se sabe, toda existencia finita está condenada a la ley dolorosa de destruirse ella misma por sus contradicciones. Esta ley del sufrimiento, que resulta de la división y de la limitación de la [70] idea, contiene un principio de pesimismo que Volkelt ha hecho ver claramente¹⁷.

Se comprende bien el interés que Schopenhauer y Hartmann han de tener en buscar precedentes, y por decirlo así, un parentesco honroso para su teoría. Mas si de cerca se considera, no se ve en esto más que analogías superficiales y alianzas de ideas más que dudosas. Hay un pesimismo empírico que se concilia muy bien con el optimismo metafísico: este es el punto de vista en que es preciso colocarse para juzgar la cuestión en los principales representantes de la filosofía alemana desde Kant. Todos ellos están unánimes en la apreciación severa de la vida, considerada en sus aspectos inferiores y en la realidad sensible, y no obstante, en el conjunto de estas doctrinas, lo que domina, es la solución optimista del problema de la existencia. Kant nos enseña, sin duda, hasta qué punto la naturaleza es poco favorable a la felicidad humana; pero la verdadera explicación de la vida, la última razón de las cosas, debe ser buscada fuera del orden sensible, en el orden moral, que constituye después de todo, el solo interés del soberano legislador, y la sola explicación de la [71] naturaleza misma. Lo mismo acontece con Fichte, para quien los fenómenos sensibles, la apariencia de la materia, no es más que una escena transitoria preparada para un fin único, el cumplimiento del deber, la acción libre del yo que persigue en su reacción contra el mundo exterior, y en su conflicto con la sensación, el más alto carácter que le es posible alcanzar. En cuanto a Schelling, en su segunda fase, señalada por su célebre obra *Filosofía*

¹⁶ *Filosofía de lo Inconsciente*, 2º v., pág. 354. Comparar estas proposiciones con las de Schopenhauer; *El mundo como voluntad y representación*, 2ª parte.

¹⁷ *Lo Inconsciente y el Pesimismo*.

y *religión*, saca el símbolo de su metafísica de la doctrina cristiana de la caída. En ella se encuentra la historia trascendente de la ruptura de la unidad primitiva, la certidumbre del retorno final a la unidad, y asocia a esta obra a la misma naturaleza rescatada y espiritualizada con el hombre, después de haber caído con él en el pecado y la materia. Así, después de haber puesto bajo nuestros ojos las más tristes pinturas de la naturaleza sombría y de la vida desolada por el mal, Schelling nos conduce a una solución final que es indudablemente una especie de optimismo teológico. también es ésta, aunque bajo otra forma, la solución de Hegel sobre el valor del mundo y de la vida. La idea, en un principio dividida, errando fuera de sí, tiende a volver a sí por la conciencia del mundo.

Este *devenir* del espíritu, este proceso del mundo, que sin cesar se continúa a través del [72] drama variable de los hechos, he aquí la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia.

Seguramente estaba allí el optimismo de la evolución universal y del progreso necesario; en todas estas doctrinas hay un fin cierto asignado al movimiento del universo, una razón divina envuelve, como en un tejido maravilloso, todos los fenómenos, hasta los más insignificantes y más raros de la naturaleza y de la historia, y, atrayéndolos en series determinadas, los impide desbarrar o perderse en lo inútil; es un orden providencial a su modo, que se cumple en todo momento, y del cual el pensador, colocado en el verdadero punto de vista, es testigo inteligente. Estas ideas han dominado el espíritu alemán en la primera parte de este siglo; Leibniz, Kant, Hegel, habían sido sucesivamente sus maestros, pero todos lo conducían y lo mantenían en vías paralelas, al cabo de las cuales, la razón percibía un fin digno de ella, digno de que se venciesen por alcanzarlo todos los obstáculos y peligros del camino, digno de que el hombre soporte sin quejarse el peso de los días, las enormes cargas, las miserias y las aflicciones sin número. –Una gran parte de la Alemania filosófica parece arrastrada ahora en una dirección completamente contraria. Es esto más que una moda pasajera, [73] un capricho de la imaginación, una rebelión contra los abusos de la dialéctica trascendente, una reacción violenta contra la tiranía especulativa de la *idea*, contra el despotismo de la evolución universal, comparadas con la cual «las miserias individuales» no son nada. Lo que hay de seguro es que las miserias individuales se han rebelado un día como cansadas de servir a fines que ellas no conocían; es que «los destinos humanos» han concluido por «volcar el carro que los trituraba bajo sus ruedas de bronce.» No pudiendo emanciparse del dolor, han protestado contra las razones dialécticas que

querían imponérselo como una necesidad saludable, y nació el pesimismo. A la hora presente existe toda una literatura pesimista, floreciente en Alemania, y que también ha intentado, no sin éxito, algunas excursiones y conquistas a los países vecinos. Y no es solamente en los dos nombres de Schopenhauer y de Hartmann, el uno ya célebre, el otro investido de una notoriedad creciente, en los que se resume esta literatura, o si se quiere, esta filosofía. Schopenhauer es el jefe del coro, y después de él se encuentra en segundo lugar y sin ninguna afectación de modestia el joven sucesor ya designado, presto cuando le llegue la edad a hacer el primer papel y a empuñar el bastón de mando, el [74] cetro del coro. Pero este coro es numeroso y compuesto de voces que no cantan siempre al unísono, que pretenden ser independientes hasta cierto punto, quedando unidas todas en el acorde fundamental.

Entre los discípulos de Schopenhauer, al lado o por debajo de Hartmann es preciso citar particularmente a Frauenstädt, Taubert y Julio Bahnsen. Rindiendo culto a la memoria del maestro, del cual ha publicado la correspondencia y las conversaciones, Frauenstädt trata, sin embargo, de suavizar algunos rasgos demasiado duros de la teoría, llegando a negar que el término pesimismo convenga en todo rigor a un sistema que admita la posibilidad de destruir la voluntad y de sustraer de este modo el ser a los tormentos que ella le impone. —Esta tendencia a aceptar el hecho de la miseria del mundo como inseparable del ser, y, no obstante buscar en los límites del pesimismo fuentes de consuelo inesperado, se advierte más claramente en Taubert. En su libro titulado *El Pesimismo y sus adversarios*, reconoce, con Schopenhauer, que el progreso trae consigo una conciencia cada vez más profunda del sufrimiento que acompaña al ser y de la ilusión de la felicidad, pero manifiesta la esperanza de que se podrá triunfar en parte de esta miseria por los esfuerzos [75] combinados del género humano, que, sometiendo más y más los deseos egoístas, darán al hombre el beneficio de una paz absoluta y reducirán así en gran parte la desgracia del *querer-vivir*. La melancolía misma del pesimismo, dice Taubert, se transforma si se examina de cerca en uno de los más grandes consuelos que se nos pueden ofrecer, no sólo trasportar nuestra imaginación más allá de los sufrimientos reales a los que cada uno de nosotros está destinado, y de este modo encontramos cierta ventaja relativa, que aumenta de cierto modo, los placeres que la vida nos concede y se duplica nuestro goce. ¿Cómo acontece esto? La razón que nos da no carece de originalidad: «El pesimismo nos enseña que toda alegría es ilusoria, pero no toca al placer mismo, lo deja subsistir a pesar de su vanidad demostrada, sólo que lo encierra en un marco negro que hace resaltar mejor el cuadro.» Por último, Taubert insiste sobre el gran valor de los placeres intelectuales, que el

pesimismo, según él, puede muy bien reconocer, y que deben enlazarse en una esfera superior «como las imágenes de los dioses, libres de todo cuidado y esparciendo sus luces sobre los abismos tenebrosos de la vida, rellenos ya de sus tormentos, ya de alegrías, que terminan en penas! M. James Sully hace observar con finura que Taubert le hace el [76] efecto de un optimista caído por equivocación o por un paso en falso en el pesimismo, y que hace inútiles esfuerzos por salir de este atolladero.

Al paso que Taabert representa la derecha del pesimismo, Julio Bahnsen representa la extrema izquierda de la doctrina. De este modo se presenta en su obra titulada la *Filosofía de la Historia*; y así se produce con más exageración aún en su presente libro, provisto de este título terrible: ¡*Lo trágico como ley del mundo!* En todo lo que concierne al pesimismo y al principio irracional de donde se deriva traspassa el pensamiento de Schopenhauer: para él, como para su maestro, el mundo es un tormento sin tregua que lo absoluto se impone a sí mismo. Pero va más lejos que su maestro al negar que exista ninguna finalidad, ni aun inmanente en la naturaleza, y que el orden de los fenómenos manifieste ningún enlace lógico. No sólo sostiene el principio de la escuela, a saber, que toda existencia es necesariamente ilógica en tanto que es manifestación de la voluntad; para él la existencia es ilógica, «en su contenido lo mismo que en su forma.» Además de la sinrazón de la existencia considerada en sí, hay una sinrazón fundamental en el orden de las cosas existentes. Se comprende que Bahnsen, al negar toda cooperación de la razón en el mundo rechace la sola [77] forma de placer puro conservada por Schopenhauer, el placer de la contemplación intelectual, y de la creación por el arte, el goce estético y científico. ¿Cómo podría encontrarse tal goce en un mundo en que no hay ya ni orden lógico, ni armonía de ninguna especie, en un puro caos de fenómenos y de formas? La observación del universo y la representación de sus formas en el arte, lejos de ser una fuente de alegría tranquila, no pueden más que traer nuevos tormentos a un espíritu filosófico. La esperanza misma de un aniquilamiento final, que es el remedio supremo propuesto por Schopenhauer al mundo desdichado, es para Bahnzen una pura ilusión. «Su disposición pesimista es tal, dice Hartmann, y le hace tan apasionado para lo que hay de desesperado en su punto de vista, que se siente turbado en su tristeza absoluta cuando se le presenta una perspectiva cualquiera de consuelo.» Esta vez podemos estar seguros de que tocamos al último término a la última evolución del pesimismo alemán. Esta vez la apuesta ha sido llevada hasta el fin, y si no hay apuesta, digamos que la locura del sistema está completa. Bahusen puede decir con orgullo al pesimismo: «No irás más allá.»

Y en efecto, el pesimismo ha retrocedido hasta en el mismo Hartmann ante las consecuencias [78] del principio llevado al último extremo. La filosofía de lo *Inconscient* presenta un aspecto muy razonable, de una moderación ejemplar al lado de tales excentricidades. La Alemania que no carece de intrepidez especulativa ni de afición a las aventuras de la idea no ha querido seguir a Julio Bahnzen; me parece que este fogoso dialéctico de lo *ilógico absoluto*, se sumerge cada vez más en la soledad y en el vacío. No es seguramente bajo ésta forma con la que el pesimismo está destinado a conquistar el mundo; sino que con más habilidad y bajo formas más moderadas está en camino de apoderarse del espíritu germánico que atrae por medio de cierta mágica fascinación y que turba profundamente. Le falta sin duda todavía un poderoso vehículo, la enseñanza de las Universidades, y de ello se queja M. Hartmann amargamente; pero esto vendrá con el tiempo; ¿por qué no? En tanto que esto llega, el pesimismo lleva a cabo su obra fuera de las Universidades: las ediciones de Schopenhauer y Hartmann se multiplican; este último confiesa que si la filosofía, a la cual ha consagrado su vida, encuentra con más dificultad discípulos en el sentido estricto de la palabra, obtiene en más alto grado que ninguna otra escuela a la hora presente, la atención, el interés y hasta el entusiasmo de ese inmenso auditorio [79] vago y flotante que aunque no está concentrado en una cátedra de la Universidad no es por eso menos poderoso para hacer las reputaciones de los autores, el éxito de los libros y la fortuna de los sistemas. Las contradicciones no faltan, antes abundan vivas y apasionadas; basta recordar el nombre del fogoso Duhring, que hace poco tiempo enseñaba todavía en la Universidad de Berlín. Estas discusiones que han despertado la vida filosófica un poco aletargada en Alemania y como sofocada bajo el ruido de las armas, muestran la vitalidad creciente de la filosofía que tratan de combatir en sus principios y de detener en su progreso: curiosidad muy viva con respecto al pesimismo, crítica encarnizada que demuestra su éxito; es un hecho que se debe hacer constar y un síntoma que se debe estudiar.

Seguramente que a primera vista nada parece más antipático al espíritu francés que esta filosofía oscura en su principio, demasiado clara en sus consecuencias que quita a la vida todo su precio y a la acción humana todo su valor. La pasión de la luz, la afición a la lógica, el ardor del trabajo, la costumbre de la actividad útil, he aquí lo que nos defiende suficientemente a lo que parece por el lado del Rin contra estas influencias sutiles y disolventes. Y no obstante, en Francia se han sentido los efectos de este [80] mal que tiende a hacerse cosmopolita, por algunos espíritus a quienes el culto del ideal y la creencia en el deber, parecía preservarla de semejante contagio. Nada

nuevo diremos a nuestros lectores, recordándoles que más de una página de los *Diálogos filosóficos* recientemente publicados, tiene un color pronunciado de pesimismo. No se trata aquí, sin duda, de una de esas teorías violentas, sin mezclas, que pretenden resolver el enigma total de un solo golpe y se contentan con volver contra sí mismo el dogmatismo de los pesimistas, oponiendo un fin negativo o la ausencia de fin a los fines razonables y divinos, y el desprecio absoluto de la vida a la estima que de ella deben tener razonablemente los hombres. Hay muchas atenuaciones, restricciones de toda suerte, hasta apariencias de contradicción a la idea pesimista que parece haber sido la gran tentación del autor mientras meditaba o escribía estos conflictos de inspiraciones y de pensamientos encontrados, expresados con una sinceridad a veces dramática, no son uno de los menores atractivos de esta obra perturbadora y turbada. Mas no es posible negar que a las influencias hasta entonces dominantes de Kant y de Schelling, haya venido mezclarse en la inspiración de este libro, la influencia de Schopenhauer. La lucha de estos dos [81] espíritus es visible de una página a otra, y a menudo en la misma página.

Kant es el que inspira algunos bellos pensamientos sobre la vida humana y el mismo mundo inexplicables sin la finalidad moral, y también la notable confesión de que lo que hay de mejor en el mundo es la bondad, y que «la mejor base de la bondad es la admisión de un orden providencial, donde todo tiene su lugar y su rango, su utilidad y hasta su necesidad.»¹⁸ Schelling es el que reina en ciertos momentos y el que vuelve a ocupar su imperio a través de las inquietudes y desalientos cuando se nos dice: «El Universo tiene un objeto ideal y sirve a un fin divino; no es una vana agitación, cuyo resultado final sea cero. El fin del mundo consiste en que reine la razón»¹⁹; o bien: «La filosofía de las causas finales no es errónea más que en la forma. Es necesario tan sólo colocar en la categoría del *fieri*, de la evolución lenta, lo que ella colocaba en la categoría del ser y de la creación.» Pero estas serenas claridades no duran y se extinguen gradualmente en las sombras del pesimismo. Aun en aquella parte del libro, [82] consagrado a las *Certidumbres*, lo que domina es la idea lúgubre de una astucia inmensa que se apodera de la naturaleza humana, la envuelve en sus estrechas redes y la conduce por la persuasión o por la fuerza a fines desconocidos a través del obstáculo y del sufrimiento. «Existe en alguna parte un gran egoísta que nos engaña», ya sea la naturaleza o Dios: esta

¹⁸ *Diálogos filosóficos*, por M. Ernesto Renan. Introducción, pág. XVI.

¹⁹ *Ibid.*, pág. XIV.

es la idea fija que se ve sin cesar, que da vueltas en torno del espíritu del autor y llenó su libro de la más sombría poesía. El maquiavelismo instintivo de la naturaleza, las picardías que lleva a cabo para conseguir sus fines por medio de nosotros, a pesar de nosotros y contra nosotros, he aquí el gran drama que en el mundo se representa y del que nosotros somos los actores y las víctimas en todas partes se encuentra la naturaleza que engaña a los individuos por un interés que no les concierne en todo lo que corresponde a los instintos, a la generación y al amor mismo. «Todo deseo es una ilusión; pero las cosas están de tal modo dispuestas que no se ve el vacío del deseo hasta que se nos cumple... No existe ningún objeto deseado, del cual no hayamos reconocido, después de alcanzado, la suprema vanidad. Esto no ha dejado de verificarse una sola vez desde el comienzo del mundo. Y sin embargo, aquellos que lo saben de antemano [83] perfectamente, desean lo mismo; y aunque el *Eclesiastes* predique eternamente su filosofía de célibe hastiado, todo el mundo convendrá en que tiene razón, y no obstante deseará.» —«Somos explotados»; he aquí la última palabra del libro. «Hay algo que se organiza a expensas nuestras; somos el juguete de un egoísmo superior... El anzuelo está bien claro, y sin embargo se ha mordido en él y se morderá siempre. Lo mismo en el placer, del cual es preciso pagar enseguida el equivalente exacto en dolor, que en la visión de quiméricos paraísos sobre los que la cabeza reposa, no encontramos una sombra de verdad; lo mismo acontece con esta decepción suprema de la virtud que nos impulsa a sacrificar a un fin que está fuera de nosotros, nuestros intereses más caros.»

¡La virtud, una decepción! ¡Quién hubiera esperado esto de un filósofo, que en el naufragio universal de las ideas metafísicas, por encima de las olas y del abismo había sostenido hasta aquí, con mano tan firme, cual si fuere un arca santa la idea del deber! ¡El imperativo categórico, seguiría, pues, la suerte de los principios de la razón pura, y el privilegio de mandar a la razón, que a los ojos de Kant y de sus discípulos debía salvarla de todo ataque de la crítica, y constituye en favor suyo una certidumbre aparte, este [84] privilegio sería también una ilusión que es necesario destruir! Una crítica más penetrante y más sutil, descubre aquí, como en otras partes, el lazo secreto que la naturaleza tiende a nuestro candor: «Ella tiene evidentemente interés en que el individuo sea virtuoso... Bajo el punto de vista del interés personal es un engaño, puesto que el individuo no sacará ningún provecho temporal de su virtud; pero la naturaleza tiene necesidad de la virtud de los individuos... Nosotros somos engañados sabiamente en vista de un objeto trascendente que el universo se propone y que es infinitamente superior a nosotros.» Así, pues, el deber misario no es más que el último fraude del tirano que nos hace servir

a sus fines, los cuales nos son completamente extraños y desconocidos; mas por una consecuencia extravagante; y de todo punto inesperada, he aquí que el escepticismo especulativo, extendiéndose por la esfera moral, crea un tipo nuevo de virtud, una virtud más bella todavía que la que bastaba a Kant, más desinteresada si es posible, a pesar de que el gran moralista no quiere reconocer la virtud allí donde algún elemento extraño se une al deber. Aquí se trata de una virtud el sacrificio absolutamente heroica, porque significa de uno mismo a un fin desconocido que no es como en Kant, la moralidad del hombre, sino [85] algo de lo cual no tenemos ninguna idea; una virtud caballeresca, puesto que se dedica sólo por un puro sentimiento de honor, «a una cosa absurda en sí.» Parece mucho más bello ser virtuoso después de comprender que somos engañados. Por este rasgo característico, es por lo que el autor de los *Diálogos* se distingue de Kant; reconoce claramente, que lo que era todo a los ojos de Kant, la moralidad no es nada para el hombre, no es más que un medio de que se sirve la naturaleza con un fin que ignoramos y que no nos concierne. Por esto es por lo que él piensa distinguirse de Schopenhauer, que también ha comprendido el maquiavelismo de la naturaleza, pero que a causa de esto mismo, se niega a someterse a ella. «A diferencia de Schopenhauer, dice Filaleto, yo me resigno. La moral se reduce, por tanto, a la sumisión. La inmoralidad es la rebelión contra un estado de cosas del cual se percibe el fraude. Es preciso a un mismo tiempo percibirlo y someterse.»

Someterse, ¿y por qué? Yo no me explico cómo se puede continuar obedeciendo órdenes que se sabe que son lazos, cuando basta un acto de voluntad para sustraerse a ellas. Tan heroica sumisión, no sobrepuja mis fuerzas, sino también mi inteligencia. En mi sentir, Schopenhauer tiene mil veces razón contra esta caballería [86] filosófica que se admira con justicia, cuando es la del ideal, que se cesa de admirar cuando se ofrece como víctima, a yo no sé qué orden «de un tirano malévol.» El pensamiento que nos ha emancipado de la ilusión, nos ha emancipado al mismo tiempo de la obligación. Sí, Schopenhauer tiene razón en predicarnos la rebelión si nos sentimos engañados. No hay ninguna ley intelectual o moral que pueda imponernos el sacrificio por un objeto que no mantiene ninguna relación ni aun ideal con nosotros. No existe deber sino en tanto que se cree en el deber; ya no se cree en él, si se ve claramente que el deber es un fraude, la obligación debe por lo mismo cesar. Si es verdad, como se nos dice que el hombre por el progreso de la reflexión conoce cada vez mejor todas esas estafas que se llaman religión, amor, bien, verdad, el día en que la crítica ha matado los engaños de la naturaleza, ese día ha sido verdaderamente benéfica y libertadora: la religión, el amor, el bien, lo verdadero, todas esas cadenas

invisibles con que estamos ligados, desaparecen; no vamos nosotros a tomarlas de nuevo voluntariamente para, dar gusto «al gran egoísta que nos engaña.» Estábamos engañados, ya no lo estaremos más, helo aquí todo: ¡El hombre es libre, y si él quiere emplear, como Schopenhauer, su libertad [87] reconquistada en destruir este malvado encantador que nos tenía encadenados, bien dicho sea por tal empresa!

Y si quiere pronunciar las palabras mágicas que Schopenhauer le enseña y que deben producir el fin de esta triste fantasmagoría, constreñir la voluntad que ha desplegado su poder bajo la forma del universo a replegarse en sí misma, a volverse del ser a la nada, gloria al hombre que por la crítica primero haya destruido las ilusiones, y que por su valor después haya secado la fuente de estas ilusiones!

¡Gloria a él por no haber jugado voluntariamente el papel del eterno engañado del universo! Todo esto es perfectamente lógico; si levantamos la última aurora que nos retenía todavía sujetos a un punto fijo «sobre este mar infinito de ilusiones», y esta última aurora es la idea del deber ligado a lo absoluto.

Confiemos en que esta no será más que una crisis momentánea en la historia del espíritu francés, también en la historia del espíritu brillante que parece haber sido tocado por ella. Lo que nos podría hacer creer que nuestra esperanza no es vana, es que el autor señala una fecha determinada a sus sueños, y esta fecha, asociada a los recuerdos más tristes, es una revelación sobre el estado moral, bajo el cual fueron [88] escritos estos diálogos. En los primeros días del mes de Mayo de 1871 era cuando Eutifron, Endoxo y Filaleto se paseaban conversando y abatidos por las desgracias de su patria en uno de los parajes más retirados, del parque de Versalles. Era después de la guerra extranjera y durante la guerra civil. Esto explica muchas cosas. París estaba entregado a locuras que casi justificaban las más sombrías aprensiones del pesimismo. Versalles estaba en calma, pero guardaba el amargo y reciente recuerdo de la estancia prolongada que allí habían hecho nuestros vencedores, los pesimistas con casco de M. Bismarck. El contagio flotaba todavía en el aire; Filaleto lo sintió y fue turbado: Pero ya cuando publicó este libro, parecía convalecer de esta disposición enfermiza en medio de la cual fue escrito. En una nota nos promete que publicará muy pronto un Ensayo compuesto en otra época y bajo otras influencias y mucho más consoladora que esta. En cuanto a los lectores que se conmovieran demasiado con estas perspectivas desoladas, el autor les cuenta en su prefacio una singular anécdota que nos ofrece como

un antídoto infalible: si alguno se entristeciera demasiado con la lectura de este libro, sería preciso decirle lo que aquel buen cura que había hecho llorar demasiado a sus feligreses, predicándoles la pasión: [89] «Hijos míos, no lloréis tanto, que esto hace mucho tiempo que pasó y quizá no sea verdad.» Sospecho que si este sermón ha sido alguna vez pronunciado, debió ser en Meudon en el tiempo en que Rabelais oficiaba, a menos que no fuera en Ferney, en aquel famoso día en que «el buen cura» Voltaire quiso predicar en plena iglesia.

Sea de esto lo que quiera, basta que la figura de Voltaire aparezca en el prefacio de los *Diálogos*, para que la sombría visión del libro se haga inofensiva y no inquiete ya al lector más que como una fantasía de artista. La sonrisa del autor ha matado al monstruo; el pesimismo no es ya más que una «pesadilla». Así pasan de ordinario las cosas en Francia, donde la filosofía y la literatura de pesadilla no han tenido jamás éxito. Los *Cuentos fantásticos* de Hoffmann no han podido aclimatarse bajo nuestro cielo y en nuestra lengua. Schopenhauer y Hartmann no serán aquí nunca más que objetos de curiosidad.

LA ESCUELA PESIMISTA EN ALEMANIA, SU INFLUENCIA, SU PORVENIR

II

Volvamos al pesimismo alemán y considerémosle en su verdadera patria adoptiva allí donde ha florecido nuevamente en nuestros días, como si en aquel suelo encontrase un clima propicio y cultivo conveniente.

Hemos visto que Leopardi resume con una sagacidad maravillosa casi todos los argumentos de la experiencia, de los que su teoría de la *infelicità* es un programa anticipado. Este poeta enfermo llevaba en sí esa enfermedad extraña que debía apoderarse del siglo XIX a su conclusión. El pesimismo se encuentra en el estado de experiencia dolorosa en Leopardi. En el de sistema razonado en Schopenhauer y Hartmann. ¿Cuáles son las razones de análisis o de teoría que uno y otro aportan para la demostración del dolor universal o irremediable? Las reduciremos [91] en cuanto sea posible a las tesis que merecen ser examinadas con alguna atención, abandonando de propósito la metafísica, de la cual se quiere que dependan, porque no es más que un conjunto de construcciones completamente arbitrarias y personales del espíritu, una mitología. Yo me atrevo a añadir que no existe realmente ningún enlace lógico y necesario entre estas teorías especulativa y la doctrina moral que a ella se encuentra unida. Se podrá sacar toda la moral del pesimismo de estas dos obras, el *Mundo como voluntad y representación* o la *Filosofía de lo inconsciente*, sin disminuir un ápice el valor de su construcción. Son concepciones *a priori*, más o menos bien ordenadas, sobre el principio del mundo, sobre el *uno-todo* y sobre el orden de evoluciones, según el cual se manifiesta; pero es bastante difícil ver, porque la consecuencia de estas evoluciones es necesariamente el mal absoluto de la existencia, porque el *querer-vivir* es a la vez el atractivo irresistible del primer principio y la más insigne sinrazón. Esto no ha sido jamás explicado: es el eterno postulado del pesimismo.

Veamos los argumentos por los cuales Schopenhauer y Hartmann pretenden demostrar este principio que les es común con Çakya-Monni: «el mal es la existencia.» Separando con [92] cuidado lo que toca al mundo mismo, la cuestión puramente teológica o trascendente de saber si el universo es en sí bueno o malo y si hubiera sido mejor que no existiese, nos limitaremos a la vida humana. Entiendo que los argumentos del pesimismo desembarazados del aparato formidable que los encubre y de la masa de elementos accesorios que arrastran consigo, pueden reducirse a tres: una teoría

psicológica de la voluntad, la concepción de un poder engañoso que envuelve a todo ser viviente y especialmente al hombre: por último un balance de la vida que se liquida con un déficit enorme de placer y una verdadera bancarrota de la naturaleza. Los dos primeros argumentos pertenecen propiamente a Schopenhauer, el tercero ha sido desenvuelto con gran extensión por M. de Hartmann: pero como esta última tesis recuerda sobre muchos puntos la teoría de la *infelicità* que hace poco hemos expuesto según Leopardi, no insistiremos sobre ella.

Todo es voluntad en la naturaleza y en el hombre; pues todo sufre: He aquí el axioma fundamental. La voluntad principio es un deseo ciego e inconsciente de vivir, que desde el fondo de la eternidad se despierta por yo no sé qué capricho, se agita, determina lo posible a ser, y el ser a todos los grados de la existencia hasta [93] el hombre. después de desenvolverse en la naturaleza orgánica, en el reino vegetal y en el reino animal la voluntad llega en el hombre a la conciencia. En este momento se consuma la incurable desgracia comenzada ya en el animal con la sensibilidad. El sufrimiento existía ya, pero sentido más bien que conocido: en este grado superior el sufrimiento se siente y se conoce; el hombre comprende que la ciencia de la voluntad es el esfuerzo, y que todo esfuerzo es dolor. Este es el descubrimiento que arrebatará al hombre su reposo; y desde entonces el ser, habiendo perdido su ignorancia, está entregado a un suplicio que no tendrá más término que la muerte llegada a su hora o provocada por la inercia y el tedio. Vivir es querer, y querer es sufrir. Toda vida es, pues, por esencia dolor²⁰. El esfuerzo nace de una necesidad; en tanto que esta necesidad no está satisfecha, resulta dolor, el esfuerzo mismo llega a ser fatiga, y cuando la necesidad está satisfecha, esta satisfacción es ilusoria puesto que es pasajera; resulta de ella una nueva necesidad y un nuevo dolor. «La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia, con la certidumbre de ser vencido.» De [94] esta teoría de la voluntad salen dos consecuencias: la primera es que todo placer es negativo, el dolor solo es positivo. La segunda es que cuanto más se acrece la inteligencia, más sensible es el ser al dolor; lo que el hombre llama por la más enorme de las locuras, progreso no es más que la conciencia más íntima y más penetrante de su miseria.

¿Qué debemos pensar de esta teoría? Todo reposa sobre la identidad o equivalencia de estos diversos términos que forman juntos como una ecuación

²⁰ Véase el excelente resumen de la *Filosofía de Schopenhauer*, publicado por M. Ribot, pág. 119, 139, &c.

continua: voluntad, esfuerzo, necesidad, valor. ¿Existe la observación que establece en su dependencia recíproca los diferentes términos de esta ecuación? No, seguramente; es un razonamiento completamente abstracto y sistemático, al cual no es favorable la experiencia. Que en estas fórmulas elípticas, muy disentibles en sí mismas porque devoran las dificultades con los problemas; la vida sea toda voluntad, podemos consentir en ello, ampliando desmesuradamente el sentido ordinario de esta palabra para que pueda contener el sistema; pero que toda voluntad sea dolor, he aquí lo que con las mejores disposiciones del mundo no podemos admitir ni comprender. La vida es el esfuerzo, sea; pero, ¿por qué el esfuerzo ha de ser necesariamente el dolor? Hemos aquí ya detenidos en el [95] principio de la tierra. ¿Es verdad, por otra parte; que todo esfuerzo nazca de una necesidad? Por último, si somos esencialmente una actividad, el esfuerzo, que es la fuerza en acción, está en conformidad perfecta con nuestra naturaleza; ¿por qué, pues, se ha de resolver en pena?

Lejos de nacer de una necesidad, es el esfuerzo la primera necesidad de nuestro ser, y se satisface al desenvolverse, lo cual es indudablemente un placer. No cabe duda que tropezará con obstáculos, tendrá que luchar con ellos, a menudo se estrellará. Ni la naturaleza ni la sociedad están en armonía preestablecida con nuestras tendencias, y en la historia de los choques de nuestra actividad con el doble medio que la envuelve, los fenómenos físicos y los fenómenos sociales, es preciso confesar que lo que predomina es el conflicto. De ahí resultan muchas penas, muchos dolores; pero estas son consecuencias ulteriores, no hechos primitivos. El esfuerzo en sí mismo, en un organismo sano, es una alegría; constituye el placer primitivo más puro y más sencillo, el de sentir la vida; es el que nos da este sentimiento, y sin él no podríamos distinguarnos de lo exterior que nos rodea ni a percibir nuestro propio ser en la confusa y vaga armonía de los objetos coexistentes. Que exista fatiga por el abuso de la actividad que [96] nos constituye, que haya dolor por el efecto natural de esta actividad contrariada, esto es evidente. ¿Pero qué derecho hay para decirme que por esencia la actividad es un tormento? Y sin embargo, a esto se reduce la psicología del pesimismo.

Un impulso irresistible arrastra el hombre a la acción, y por la acción a un placer entrevisto, ya a una felicidad esperada o ya a un deber que él mismo se impone. Este instinto irresistible es el instinto mismo de la vida; la explica y la resume. Al mismo tiempo que desenvuelve en nosotros el sentimiento del ser, mide el verdadero valor de la existencia. La escuela pesimista desconoce estas verdades elementales; repite en todos los tonos que la voluntad, desde que

llega a conocerse, se maldice a sí misma, reconociéndose idéntica al dolor y que el trabajo, al que el hombre está condenado, es una de las más duras fatalidades que pesan sobre su existencia. –Sin exagerar las cosas por otra parte, sin desconocer el rigor de las leyes, bajo las cuales se desenvuelve la condición humana y la estrechez de los medios en los que se encuentra como encerrada, ¿no se podría oponer a esta psicología, demasiado fantástica, un cuadro que sería el reverso de este, donde se percibiesen los puros goces de un gran esfuerzo por mucho tiempo [97] sostenido a través de los obstáculos y al fin victorioso de una energía dueña de sí misma desde un principio y llegando después a ser dueña de la vida, ora domando la mala voluntad de los hombres, ora triunfando de las dificultades de la ciencia o de las resistencias del arte, del trabajo, en fin, el verdadero amigo, el verdadero consolador, el que resarce al hombre de todos sus desmayos, el que le purifica y le ennoblece en su vida interior, el que le salva de las tentaciones vulgares, el que le ayuda con más eficacia a llevar un fardo en medio de las largas horas y de los días tristes, aquél a quien ceden por algunos momentos los más inconsolables dolores? En realidad el trabajo, cuando ha vencido las primeras contrariedades y los primeros disgustos, es por sí mismo, y sin estimar los resultados, un placer, y uno de los más vivos.

Se desconocen los goces y las dulzuras, se calumnia de un modo extraño a este señor de la vida, que no es duro mas que en la apariencia, al tratarlo como lo tratan los pesimistas, cual si fuese un enemigo. Contemplar bajo su mano o en su pensamiento crecer su obra, identificarse con ella, como decía Aristóteles²¹, ya sea ésta la cosecha del labrador, o la casa del [97] arquitecto, o la estatua del escultor, o un poema, o un libro, qué importa? Crear fuera de sí una obra que se dirige, en la cual se ha puesto su esfuerzo con su sello, y que le representa a uno de un modo sensible, esta alegría, ¿no recompensa todas las penas que ha costado, los sudores vertidos sobre el surco, las angustias del artista ansioso de la perfección, los desmayos del poeta, las meditaciones, alguna vez tan penosas del pensador? El trabajo ha sido el más fuerte, la obra ha vivido, vive, nos ha resarcido de un solo golpe, y lo mismo que el esfuerzo contra el obstáculo exterior ha sido la primera alegría de la vida que se despierta, que se siente a sí misma, chocando contra sus límites, así el trabajo que es el esfuerzo concentrado y dirigido, llegado a la plena posesión de sí mismo, es el más interno de nuestros placeres, porque desenvuelve en nosotros el sentimiento de nuestra personalidad, en lucha con

²¹ Ἐνεργεῖα ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἐστὶ πῶς.

el obstáculo, y consagra nuestro triunfo, al menos parcial y momentáneo sobre la naturaleza. He aquí el esfuerzo, he aquí el trabajo en su realidad.

Nos hallamos en el corazón mismo del pesimismo al discutir esta cuestión. Si se prueba que la voluntad no es necesariamente y por esencia idéntica al dolor, si llegamos a saber por la vida y por la ciencia que el esfuerzo es la [99] fuente de las más grandes alegrías, el pesimismo no tiene ya razón de ser. Prosigamos, sin embargo, el examen de las tesis secundarias que vienen a agruparse en torno de este argumento fundamental.

Todo placer es negativo, nos dice Schopenhauer: el dolor sólo es positivo. El placer no es más que la suspensión del dolor, puesto que al definirlo no dice que es la satisfacción de una necesidad, y toda necesidad se traduce por un sufrimiento. Pero esta satisfacción, aunque negativa, no dura tampoco, y la necesidad vuelve a comenzar con el dolor. Este es el círculo eterno de las cosas: una necesidad, un esfuerzo que suspende momentáneamente la necesidad, pero que crea otro sufrimiento, la fatiga, después el renacimiento de la necesidad y después el sufrimiento, –y el hombre se aniquila y la existencia se desliza en querer siempre vivir sin motivo razonable, contra la voluntad de la naturaleza que le hace la guerra contra el deseo de la sociedad que no le ayuda nada: siempre sufrir, siempre luchar, después morir, esta es la vida; apenas ha comenzado cuando concluye, ni dura más que para el dolor. Esta tesis del carácter puramente negativo del placer, es un grado de paradoja en que el mismo M. de Hartmann ni ha seguido a Schopenhauer. [100]

Es un buen ejemplo el ver a los jefes del pesimismo divididos entre sí; esto asegura la conciencia del crítico. M. de Hartmann hace con justicia notar que su maestro cae en la misma exageración que Leibniz había caído²². El carácter exclusivamente negativo que Leibniz atribuía al dolor, Schopenhauer lo atribuye al placer. Todos ellos se engañan igualmente, aunque en un sentido inverso. No se discute que el placer no puede resultar del cese o de la disminución del dolor; pero se pretende que el placer es otra cosa, que es eso desde luego y algo más. Se puede también añadir que hay varios órdenes de placer que no tienen de ningún modo su origen en la suspensión de un dolor y que suceden inmediatamente al estado de perfecta indiferencia. «Los placeres del gusto, el placer sexual en el sentido puramente físico e independientemente de su significación metafísica, los goces del arte y de la

²² Véase esta misma discusión en el capítulo 13 de la tercera parte, *Filosofía de lo Inconsciente*.

ciencia son sentimientos de placer que no tienen necesidad de ser precedidos de un dolor, ni de descender por bajo del estado de indiferencia o de perfecta insensibilidad para elevarse en seguida positivamente por encima de él.» Y después de una sabia dirección [101] Hartmann concluye de este modo: «Schopenhauer se equivoca sobre la característica fundamental del placer y del dolor: estos dos fenómenos no se distinguen sino como lo positivo y lo negativo en las matemáticas: se puede indiferentemente elegir para el uno o para el otro de los términos comparados el nombre de positivo o el de negativo.» Quizá sería aún más exacto decir que uno, y otro son estados positivos de la naturaleza sensible, que ambos son en sí algo real y absoluto, que son actos *energeiai* (como decía Aristóteles), que son por el mismo título realidades, expresiones igualmente legítimas de la actividad que nos constituye. Pero semejante examen nos llevaría demasiado lejos, fuera los límites de la psicología puramente empírica, en la que deseamos encerrar este estudio.

¿Hay más verdad en esta otra proposición que es para Schopenhauer la contraprueba de su axioma fundamental, a saber: ¿que cuanto el ser más se eleva, más sufre, lo cual es una consecuencia lógica del principio de que toda vida es por esencia dolor? Allí donde hay más vida acumulada, en un sistema nervioso perfeccionado, más vida sentida por una conciencia, el dolor debe crecer en proporción. La lógica del sistema lo exige, y Schopenhauer pretende que los hechos están exactamente de acuerdo con la [102] lógica. En la planta, la voluntad no llega a sentirse a sí misma, lo cual hace que la planta no sufra. La historia natural del dolor comienza con la vida que se siente; los infusorios y los vertebrados sufren ya; los insectos sufren más todavía, y la sensibilidad dolorosa no hace más que crecer hasta el hombre: en el hombre mismo esta sensibilidad es muy variable, alcanza su grado más alto en las razas más civilizadas y en estas razas, en el hombre de genio. Aquel que concentra en su sistema nervioso más sensación, y el pensamiento adquiere, por decirlo así, más órganos para el dolor. Por donde se percibe qué gran quimera es el progreso, puesto que, bajo un nombre misterioso, no representa más que la acumulación en el cerebro engrandecido de la humanidad mayor suma de vida, de pensamiento y de dolor.

Debemos reconocer que ciertos hechos de observación psicológica y fisiológica parecen dar la razón a tesis del pesimismo. No es dudoso que el hombre sufre más que el animal, el animal de sistema nervioso más que el que no lo tiene. No ofrece duda que al unirse el pensamiento a la sensación añade algo al sufrimiento. No solamente el hombre percibe, como el animal, la

sensación dolorosa, sino que la eterniza por el recuerdo, la anticipa por la previsión, la multiplica [103] en una proporción incalculable por la imaginación; no sufre tan sólo como el animal por el presente, sino que se atormenta con el pasado y con el porvenir: añadid a eso el inmenso contingente de penas morales que son la herencia del hombre y de las que el animal apenas recibe una sensación pasajera, borrada muy pronto por la turba de nuevas sensaciones. He aquí un estudio de fisiología comparada *del Dolor*, cuyo autor es bien conocido de nuestros lectores y que termina seriamente en el mismo sentido. «Es probable que existan, según los individuos, las razas y las especies diferencias considerables en la sensibilidad. Y así se pueden explicar en general las diferencias que estos individuos, estas razas y estas especies presentan en su manera de contrarrestar el dolor.» Conviene hacer reservas sobre lo que vulgarmente se llama el valor del sufrimiento. La diferencia en la manera de contrarrestar el dolor físico, no tanto parece aguardar relación con un grado diferente de voluntad como con grado distinto de sensibilidad, siendo el dolor muy vivo en un caso y menos intenso en el otro. Un médico de marina había visto algunos negros andar sobre llagas, sin que aparentasen padecer, y sufrir, sin gritar, crueles operaciones. No es, según esto, por falta de valor por lo que un europeo gritaría durante una [104] operación que un negro soportaría sin pestañear, sino, porque habría de sufrir diez veces más. Todo esto tiende a dejar consignado que hay entre la inteligencia y el dolor una relación tan estrecha, que los animales más inteligentes son aquellos que son capaces de sufrir más. En las diferentes razas se observa exactamente la misma proporción. La ley parece, pues, ser esta: «El dolor es una función intelectual tanto más perfecta, cuanto más se desarrolla la inteligencia²³.»

Parece que la tesis de Schopenhauer encuentra aquí una especie de confirmación. Hartmann volverá a tomar varias veces este argumento y lo desenvolverá bajo todos sus aspectos. La conclusión es siempre la misma: es que el hombre adocenado es más feliz que el hombre de genio, el animal más feliz que el hombre, y en la vida el instante más feliz, el solo feliz, es el sueño, el sueño profundo y sin ensueño, cuando no se siente a sí mismo. He aquí el ideal vuelto del revés: «Que se medite en el bienestar en el que vive un buey o un puerco. Que se piense en la proverbial felicidad del pez en el agua. Más envidiable todavía que la vida del pez debe ser la de la ostra, y la de la planta es aún muy [105] superior a la vida de la ostra. Descendemos, en fin, por bajo

²³ «El Dolor, estudio de psicología fisiológica», por M. Richet. *Revista fisiológica*, Noviembre 1877.

de la conciencia y el sufrimiento individual desaparece con ella.» Hemos citado esta conclusión muy lógica de Hartmann porque contiene lo que puede llamarse refutación por absurdo de la tesis pesimista. Conducida a sus últimas consecuencias, nos repugna, y repugnándonos, nos sugiere una respuesta muy sencilla. ¿Quién no ve que la ley de la vida así formulada no esté completa? Falta aquí una parte contraria, esencial. La capacidad de sufrir crece, bien lo comprendo, con la inteligencia. ¿Pero es posible dudar que la capacidad para un nuevo orden de goces, absolutamente cerrado para las naturalezas inferiores, no se revela al mismo tiempo y que así los dos términos opuestos no crecen exactamente en las mismas proporciones? Si la fisiología del placer estuviese tan avanzada como la del dolor, estoy seguro que la misma ciencia positiva nos daría la razón, como lo ha hecho ya la observación moral. La inteligencia dilata la vida en todos sentidos, esta es la verdad. El hombre de genio sufre más que el hombre adocenado, convenido; pero existen alegrías al nivel de su pensamiento. Yo supongo que Newton, cuando descubrió la fórmula exacta de la ley de atracción, condensó en un sólo momento más placer que todos los [106] burgueses de Londres reunidos pudieran disfrutar durante un año en sus tabernas delante de un pastel de venado y de su jarro de cerveza. –Pascal sufrió durante los treinta y nueve años que duró su pobre vida. ¿Se puede pensar que la visión clara y distinta de los dos infinitos que nadie hasta entonces había alcanzado con mirada tan firme en su analogía misteriosa y en su contraste, se puede pensar que semejante visión no haya llenado este gran espíritu de una felicidad proporcionada a su grandeza, de una alegría cuya embriaguez traspasaría todas las alegrías vulgares y arrastraría consigo por un momento todas las penas? ¿Quién no querría ser más Shakespeare que Falstaff, Moliere que el gentil hombre lleno de riqueza y de estupidez? Y en estas elecciones no vayáis a suponer que el instinto nos engaña. Aquí no es más que la expresión de la razón: ella nos dice que vale más vivir «como hombre que como puerco», aunque Hartmann pretenda lo contrario, porque el hombre piensa y el pensamiento, que es la fuente de tantas torturas, es también la fuente de alegrías ideales y de contemplaciones divinas. El colmo de la desgracia no es el ser hombre, sino siendo hombre despreciarse lo bastante para lamentarse de no ser un animal. No pretendo que estas lamentaciones no hayan existido nunca; pueden [107] ser la expresión grosera de una vida vulgar que quisiera abdicar la pena de vivir, aunque conservando la facultad de gozar, y entonces es el primer grado del envilecimiento humano, o bien el grito de desesperación bajo el peso de un dolor demasiado fuerte, una turbación y una sorpresa momentánea de la razón; en ningún caso se puede ver en ellas la expresión filosófica de un sistema. Semejante paradoja sostenida fríamente por los pesimistas, subleva la naturaleza humana, que,

después de todo, en esta materia es la sola autoridad y el solo juez; ¿cómo es posible elevarse por encima de tal jurisdicción?

Sin embargo, se ha ensayado. Schopenhauer ha comprendido que este es el punto débil del sistema, y por eso se muestra partidario de esta maravillosa invención que ha hecho fortuna en la escuela, cuya huella hemos encontrado en el autor de los *Diálogos filosóficos*: nosotros no podemos fiarnos, dice, en este orden de ideas, del testimonio de la naturaleza humana, la cual es juguete de una inmensa ilusión, organizada contra ella por poderes superiores. El instinto es el instrumento por medio del cual esta triste comedia se juega a expensas nuestras: es el hilo por el que, como somos unos desdichados maniqués, se nos hace decir lo que no debíamos decir, querer lo que debíamos odiar; obrar contra [108] nuestro interés más evidente. Schopenhauer es realmente el inventor de esta explicación que responde a todo. Invocáis contra las teorías pesimistas la voz de la conciencia, el impulso enérgico de nuestras tendencias. Pues precisamente es esta imperiosa y falaz claridad de la conciencia, deponiendo contra la evidencia de nuestros intereses, la que prueba que es el órgano de un poder exterior, que toma, su voz y su figura para convencernos mejor. Acudís a las tendencias; pero no veis que cada tendencia es como una pendiente secreta, preparada dentro de nosotros por un artífice ingenioso para atraernos hacia su objeto, un objeto enteramente distinto del nuestro, opuesto a los fines que debíamos perseguir, y hasta contrario a nuestra verdadera felicidad?

Estas son las astucias de lo inconsciente de Hartmann, los fraudes de la voluntad de Schopenhauer. Es el «Dios malévolos» de Descartes que ha remplazado al Dios de Leibniz. Lo que no había sido más que un juego de lógica completamente provisional, una hipótesis de un momento para Descartes, rechazada por la razón, llega a ser toda una metafísica, toda una psicología. Yo no la haré más que una simple objeción. Nosotros podemos sorprendernos de que «este fraude que es la base del universo» sea tan [109] fácil de alcanzar y conocer. Se nos dice, que hagamos lo que hagamos, la naturaleza o el Uno-Todo Inconsciente o Voluntad, triunfará siempre, que ella ha arreglado demasiado bien las cosas, y compuesto los dados, para no alcanzar su objeto, que es engañarnos. Se nos dice eso, pero se nos prueba lo contrario. ¡Y qué! ¡Este juego ha tenido éxito durante seis o siete mil años y he aquí repentinamente desenmascarado, denunciado como un juego en que la naturaleza nos estafa! En verdad que yo no puedo admirar un juego tan mal hecho en que un hombre de talento lee de corrido, percibe el fraude y lo señala. Esa gran potencia oculta y tenebrosa, que dispone de tantos medios,

que tiene tantos artificios, máscaras y disfraces a su disposición, se deja sorprender tan fácilmente por algunos de estos pobres seres que trata de engañar. Es preciso creer entonces que no son simples mortales los que escapan a redes tan sabiamente tendidas, que las deshacen y las denuncian a los otros. Si fueran hombres debieran como los demás sufrir este maquiavelismo que los envuelve, que los penetra hasta el fondo de su ser, en su conciencia, en sus instintos. Sustraerse a él sería obrar fuera de esta naturaleza de la que forman parte. Para lograrlo es preciso ser algo más que un hombre, un Dios, algo [110] en fin, que se halle en posibilidad de luchar contra este tirano anónimo y enmascarado que nos explota en su provecho.

Todo esto es una serie de contradicciones manifiestas, simples juegos del espíritu, pura mitología. Pero admitida la contradicción como base de la teoría; ¡cómo se deduce y se explica todo! Si somos engañados nada más claro que la demostración del pesimismo: se apoya precisamente en esta contradicción fundamental de nuestros instintos y de nuestros intereses, de nuestros instintos que nos llevan de un modo irresistible a sentimientos o actos funestos, como cuando tratamos de conservar una vida tan desgraciada o de perpetuarla transmitiéndola a otros que serán más desgraciados todavía. –El interés supremo de lo Inconsciente es opuesto al nuestro: el nuestro sería no vivir, el suyo es que vivamos nosotros y que otros vivan por nosotros. Lo inconsciente quiere la vida, dice Hartmann, que desenvuelve el argumento favorito de su maestro; por eso no deja de mantener entre los seres vivientes todas las ilusiones capaces de hacer que encuentren la vida soportable, y hasta que la tomen bastante gusto para conservar el resorte necesario del cumplimiento de su tarea, en otros términos, para concebir ilusiones sobre la desgracia de la existencia. [111] Es preciso volver a la frase de Juan Pablo Richter: «Amamos la vida, no porque sea bella, sino por que debemos amarla; así que hacemos con frecuencia este falso razonamiento: puesto que amamos la vida, debe ser bella.» Los instintos no son en nosotros mas que fuerzas diversas bajo las cuales se despliega este irracional y funesto apetito de vivir inspirado al ser viviente por aquel que lo emplea en su provecho. De ahí la energía que gastamos tontamente para proteger esa existencia, que no es más que el derecho a sufrir; de ahí también esos falsos juicios que formamos sobre el valor medio de los goces y de las penas que se derivan de este amor insensato a la vida: las impresiones que dejan en nosotros los recuerdos del pasado están siempre modificadas por las ilusiones de nuestras esperanzas nuevas. Esto es lo que acontece en todas las excitaciones violentas de la sensibilidad debidas al hambre, al amor, a la ambición, a la codicia, y a todas

las demás pasiones de este género²⁴. A cada una de estas excitaciones van ligadas algunas ilusiones correspondientes que nos prometen un excedente de placer sobre la pena.

A la pasión del amor es a la que el pesimismo hace una guerra más encarnizada. Se diría [112] que existe un duelo a muerte entre Schopenhauer y las mujeres, que son los intermediarios del indigno fraude del que el hombre es juguete, los *instrumenta regni aut doli* entre las manos del gran estafador. En efecto, es en el amor donde sobre todo se descubren la mentira del instinto y la «sinrazón del querer.» –«Que se imagine, por un instante, dice Schopenhauer, que el acto generador no resulta ni de las excitaciones sensuales, ni del atractivo de la voluptuosidad, y no sea más que un asunto de pura reflexión, la raza humana, ¿podría subsistir? ¿No tendríamos todos compasión de esta nueva generación, y no querríamos evitarles el peso de la existencia, o al menos no rehusaríamos el tomar sobre nosotros la responsabilidad de cargarles con él a sangre fría? Por eso, para vencer estas vacilaciones que serian mortales al «querer vivir», la naturaleza ha esparcido sobre los fenómenos de este orden toda la riqueza y la variedad de las ilusiones de que dispone. El gran interés del principio de las cosas, de esta voluntad engañadora, es la especie, verdadero centinela de la vida. El individuo no es más que el encargado de transmitir la vida de una generación a otra; pero es preciso que esta función se cumpla, costando al individuo su reposo, su felicidad, la misma existencia: a toda costa el principio inconsciente [113] quiere vivir, y sólo por este miserable medio consigue sus fines: toma al individuo, lo engaña, lo quebranta a su gusto, después de haberlo elegido en condiciones especiales. De ahí ha nacido el amor, una pasión *específica*, que para hacerse aceptar se disfraza como pasión individual y persuade al hombre de que será feliz, cuando en el fondo no es mas que el esclavo de la especie, cuando se agita y sufre por ella, cuando por ella sucumbe.

Tal es el principio de la *metafísica del amor*, una de las partes más originales del *Mundo como voluntad y como representación*, y de la cual Schopenhauer dice modestamente²⁵, que la considera «como una perla.» Vuelve sin cesar sobre esta teoría que le era particularmente querida, en otros escritos suyos, en los *Parerga*, en las conversaciones inagotables que se nos han referido. A decir verdad, no es fácil encontrar «esta perla.» Schopenhauer trata esta delicada cuestión más como fisiólogo que como filósofo, con un

²⁴ *Filosofía de lo Inconsciente*, cap. 13, parte 3ª.

²⁵ En las *Memorabilien*. Véase Riboto, *Filosofía de Schopenhauer*, pág. 126 y 129.

refinamiento de detalles, un humor, una especie de jovialidad lúgubre que se complace en arrancar todos los velos, en desconcertar todos los pudores, en espantar todos los *cantos* [114] británicos y otros, como para convencer mejor al hombre de la locura del amor. A través de las excentricidades y las enormidades de una ciencia técnica y que ningún escrúpulo detiene, consigue pintar con un asombroso vigor, bajo su punto de vista exclusivo, esta lucha dramática del genio de la especie contra la felicidad del individuo, este antagonismo, encubierto con flores y sonrisas, oculto bajo la imagen pérfida de una felicidad infinita, de donde resultan todas las tragedias y también las comedias del amor. ¿Qué hay en el amor más platónico? Un puro instinto sexual, el trabajo de la futura generación que quiere vivir a expensas de la generación presente, y la empuja a sacrificarse en aras de su ciego e irresistible deseo. Es lo que un poeta contemporáneo, pesimista a ratos, traducía en otro tiempo con esta salvaje energía:

«Estos delirios sagrados, estos deseos sin límites, desencadenados en torno vuestro como ardientes fantasmas, estos trasportes no son más que la humanidad futura que se agita en vuestro seno.»

Los que aman, ¿saben lo que hacen? Arrastrados, cegados por el instinto que los deslumbra con su prestigio, no sólo trabajan en su propio infortunio (porque no hay amor que no [115] termine en catástrofes y en crímenes, o por lo menos en tedios irremediables y en un largo martirio); pero además de esto, los imprudentes, los criminales, sembrando la vida, arrojan en el porvenir la simiente imperecedera del dolor: «Mirad esos amantes que se buscan tan ardientemente con la vista. ¿Por qué son tan misteriosos, tan temerosos, tan semejantes a los ladrones? Es que estos amantes son traidores, que allá, en la sombra, conspiran y tratan de perpetuar en el mundo el dolor; sin ellos cesaría; pero ellos le impiden detenerse como sus semejantes, sus padres lo han hecho antes. El amor es un gran culpable, puesto que transmitiendo la vida, inmortaliza el sufrimiento.» Su historia se resume en dos ilusiones que se encuentran, dos desgracias que se cambian, y una tercera desgracia que preparan. –Romeo y Julieta, así explica el filósofo de Francfort en pleno siglo XIX, bajo los aplausos de la Alemania, sabia y literata, vuestra poética leyenda; no quiere ver bajo las mentiras del instinto que os engañaba, más que la fatalidad fisiológica. ¡Cuando habéis cambiado la primera mirada que os perdió, en el fondo, el fenómeno que se cumplía en vosotros, no era más que el resultado de la meditación del genio de la especie, que trataba de restablecer con vuestra ayuda el tipo primitivo «por la [116] neutralización de los contrarios», y que satisfecho sin duda de su examen, desencadenó en vuestros

dos corazones esta locura y ese delirio! fue un simple cálculo de química. «El genio de la especie juzgó que los dos enamorados se neutralizarían mutuamente como el ácido y el álcali se neutralizan en una sal»; desde entonces la suerte de Romeo y la de Julieta fueron decididas. No más tregua: la fórmula química los condenaba a amarse; se amaron a través de todos los obstáculos y todos los peligros, se unieron a despecho del odio y de la muerte. Murieron por este amor. No los compadezcáis: si hubiesen vivido, ¿hubieran sido más felices? Para la especie hubiese valido más; para ellos, no. Un prolongado hastío hubiera sucedido a la embriaguez y vengado al pesimismo. Romeo viejo y áspero, Julieta fea y gruñona, ¡gran Dios, qué cuadro! Dejemos a los amantes de Verona en la tumba que guarda su juventud, su amor y su gloria.

En toda esta química y fisiología del amor, Schopenhauer no tiene en cuenta para nada el fin verdadero que eleva y legitima el amor, resarcíendole cien veces de sus sacrificios y de sus pesares, la formación de la familia, y la creación del hogar. Se puede medir esta felicidad por el dolor que inunda al alma cuando la muerte acaba de extinguir el fuego de este hogar y de [117] romper sus piedras vivas. Schopenhauer olvida también la forma más pura que el amor puede revestir en el alma humana, gracias a la facultad de idealizar, sin la que no se explicará jamás ni la ciencia, ni el arte, ni el amor. Del mismo modo que una sensación basta para excitar todas las energías del pensamiento y hacerle producir en ciertas circunstancias las obras más admirables del genio, en la que toda huella de sensación primitiva se hubiere borrado, así es privativo del hombre el trasfigurar lo que no es más que un instinto animal y hacer de él un sentimiento desinteresado, heroico, capaz de preferir la persona amada a sí mismo, y la felicidad de esta persona a la persecución apasionada del placer. Esta facultad de idealizar todo lo que le concierne, la ejerce el hombre a donde quiera que alcanza; gracias a ella es como el amor se transforma, cambia de esencia, pierde en su metamorfosis casi todo recuerdo de su humilde punto de partida. La ciencia vuelve a hallar lo universal en una sensación limitada, el arte crea tipos que las formas reales sugieren y no contienen, el amor se emancipa del instinto que lo ha hecho nacer y se eleva hasta la abnegación de sí, hasta el sacrificio. He aquí por dónde el hombre se reconoce, por dónde escapa a la naturaleza o más bien se crea una nueva naturaleza [118] en que su personalidad se consagra y se acaba.

Tal es en todas las cuestiones que tocan a la vida humana la enfermedad radical del pesimismo; el anterior es un ejemplo característico por el cual se puede juzgar la estrechez y la inferioridad del punto de vista en que se coloca

la escuela pesimista para afianzar el valor de la vida, y declarar después de examinado que no tiene ningún valor y que la mejor no vale tanto como la nada. Tendríamos que hacer las mismas reflexiones a propósito del método que emplea M. de Hartmann y de las conclusiones que saca. Se ha dedicado, como todos saben, a resolver este problema opuesto por Schopenhauer: «Dado el total de bienes y de males que existen en el mundo, hacer el balance²⁶». De ahí un análisis muy extenso de las condiciones y de los estados de la vida, bajo la relación del placer y del dolor. Se nos demuestra que la mayor parte de lo que se llaman bienes no son más que estados negativos, condiciones de un estado de indiferencia absoluta (salud, juventud, bienestar, libertad, trabajo) son simples capacidades de gozar, no goces reales, que son iguales al no-ser, que representan cero en el termómetro de la [119] sensibilidad. En cuanto a las otras formas del placer son reales, pero cuestan más de lo que valen; se compran a cambio de un mayor número de males, descansan, pues, sobre una pura ilusión: son confundidos y revueltos los apetitos, el hambre, el amor, las alegrías de la familia, la amistad, el sentimiento del honor, la ambición, la pasión de la gloria, las emociones religiosas, la moralidad. Todo esto constituye una suma de placeres *subjetivamente reales*, pero fundados, sobre una ilusión, sobre un excedente de felicidad esperada y por consecuencia ilusoria. Por último, vienen los placeres *objetivamente reales*, son los goces de la ciencia y del arte; pero estos goces son muy raros y no están al alcance mas que de muy pocos. Y estos pocos, por su superioridad natural, pagan el precio de sus ventajas; están condenados a sufrir más que el resto de la humanidad.

No entraremos en el examen que ya ha hecho M. Alberto Revine de este balance de la vida. Lo que quisiéramos es determinar claramente la diferencia que hay entre estas dos cuestiones que los pesimistas confunden siempre: la del valor de la existencia para cada uno de nosotros y la del valor de la existencia considerada en sí, el valor relativo y el valor absoluto de la vida humana. La primera cuestión no es [120] susceptible de una respuesta perentoria y todas las consideraciones sutiles destinadas a convencernos de que debemos ser desgraciados no son más que trabajo y tiempo perdidos. No hay medida común entre los bienes comparados los unos con los otros, ni entre los males comparados entre sí, ni entre los bienes y los males: no es posible compararlos ni en el sujeto, ni el objeto, ni en el acto que los constituye. Aquí todo ensayo de análisis cuantitativo es quimérico; la cualidad de los bienes y de los males es el sólo punto de vista de una comparación plausible; ahora bien, la cualidad no se puede reducir a números. No existe,

²⁶ *Filosofía de lo Inconsciente*; primer estado de la ilusión.

pues, método de determinación precisa, tarifa posible ni signo matemático o fórmula que expresen el valor del placer y de la pena, y por consecuencia la idea de formar el balance de la vida humana es una quimera.

Hay felicidades tan vivas que un relámpago suyo desvanece una vida de miserias; hay dolores tan internos que devoran en un instante y para siempre una vida feliz. Por otra parte el placer y el dolor contienen un elemento subjetivo de apreciación, una parte completamente personal de sensación o del sentimiento que echa a perder todos los cálculos, que escapa a toda ley de evaluación, a toda apreciación de fuera. [121] Como decía graciosamente un crítico inglés²⁷: Usted prefiere sacarse una muela que le duele, yo prefiero soportar el dolor; ¿quién se atreverá a juzgar estos actos? –Uno prefiere casarse con una mujer hermosa y tonta, otro con una mujer fea y espiritual; ¿quién tiene razón? –La soledad es una pena insoportable para Vd., es un placer para mí. ¿Cuál de los dos se equivoca? Ni el uno ni el otro. –A un marinero inglés le gusta más su *gin* que el más noble *claret*; ¡demostradle que se engaña! –Tal de vuestros amigos adora las canciones bufas y bosteza con las sinfonías de Beethoven. Tenéis el derecho de decirle que carece de gusto: ¿qué le importa? ¿Le impediréis divertirse? –Un hombre ha nacido con un organismo sólido, un cerebro bien constituido, facultades bien equilibradas; goza en la lucha, en el ejercicio de su voluntad contra los obstáculos, hombres o cosas. Otro es enfermizo, tímido en exceso; su imaginación y sus nervios se abren a las impresiones exageradas; la lucha le aterra. Por éste es y no por el otro por lo que Hartmann tendrá razón al decir que el esfuerzo es una pena y la voluntad una fatiga. ¿Quién decidirá si este estado es en sí una pena o un placer? El sentimiento del placer o del [122] dolor es el placer o el dolor mismo, el sentimiento de la felicidad se confunde con la felicidad. Me decís que mi vida es mala; ¿qué me importa si yo la encuentro buena? ¿Estoy equivocado al ser feliz? Sea en buen hora; pero yo lo soy si creo serlo. Con la felicidad no sucede como con la verdad, es completamente subjetiva; si se durmiera siempre y se soñara que se era feliz, se sería siempre feliz. –Todo balance de la vida humana, formado sobre el examen comparativo de los dolores y de los placeres, es falso por su punto de partida que es la apreciación individual de aquel que lo forma. Es preciso tener presente en estas evaluaciones, además de la parte del individuo, la del sistema y tener en cuenta la necesidad que se han impuesto de tener razón aun contra los hechos.

²⁷ *Review of Westminster*, January, 1876.

Queda la otra cuestión, la del valor de la existencia considerada en sí, el valor absoluto que ella encierra. Esta cuestión, la sola que importa, es la sola que han abandonado por completo los pesimistas; merece ser estudiada, sin embargo, pero no puede ser tratada más que estableciéndola en un orden enteramente distinto de consideraciones. Reina en todo el análisis de M. de Hartmann un error fundamental sobre la significación y el sentido de la vida. Si el objeto de la existencia es la más grande suma de goces, [123] es posible que la existencia sea una desgracia.

Pero si Kant tiene razón, si el mundo todo entero no tiene más que una explicación y un objeto, hacer moralidad, si la vida es una escuela de experiencia y de trabajo en que el hombre tiene una tarea que cumplir, aparte de los placeres que pueda gustar, si esta tarea es la creación de la personalidad por el esfuerzo, la cual es la más alta concepción que se puede formar de la existencia, el punto de vista cambia enteramente, pues que la desgracia misma es un medio que tiene su utilidad, sus consecuencias ordenadas y previstas en el orden universal. Desde entonces el sistema de la vida humana, tal como lo desenvuelve Hartmann, es radicalmente falso. Si realmente existe, como es posible y aun probable, un excedente de sufrimiento en el medio de la vida humana, no debemos apresurarnos a concluir por eso que el pesimismo tiene razón, que el mal de la vida es absoluto, que es incurable, que es preciso convencer a la humanidad de la sinrazón de vivir y precipitarla lo más pronto posible en el abismo del nirvana, por medio de expedientes más o menos ingeniosos o prácticos, sea por el ascetismo sistemático, que agotará las fuentes de la vida, como quiere Schopenhauer, sea por un *suicidio*[124] *cósmico*, grandioso y absurdo, que es lo que propone Hartmann. —Este excedente de sufrimientos, si existe, es un título para el hombre y le crea un derecho. La vida, aunque sea desgraciada, vale la pena de ser vivida, y el dolor vale más que la nada.

LA ESCUELA PESIMISTA EN ALEMANIA, SU INFLUENCIA, SU PORVENIR III

¿Cuál es el porvenir reservado al pesimismo? Para contestar a esta pregunta no basta hacer notar la violenta exageración de las tesis que sostiene, el estupor del simple buen sentido ante una doctrina que quiere persuadir a la humanidad de que debe concluirse lo más pronto posible con la vida, y al mundo mismo de que debe cesar esa broma lúgubre que se permite al continuar existiendo. No basta repetir lo que Pascal decía del pirronismo: «La naturaleza sostiene a la razón impotente y la impide extraviarse hasta este punto.» —¿A qué concurso de circunstancias esta filosofía extraña debe su éxito y el ardiente proselitismo de que es objeto? ¿Durarán estas circunstancias? ¿Hay motivos para creer que esta fortuna de un sistema tan contrario a la naturaleza se detenga, y que esta [126] propaganda insensata se agote por la indiferencia de los unos o la resistencia de los otros?

M. James Sully, en el último capítulo de su libro, ha tratado de definir y clasificar todos los orígenes de esta filosofía. Expone lo que llama con una frase muy en boga «la génesis del pesimismo»; enumera, con gran lujo de divisiones y subdivisiones, «os elementos y los factores externos o internos.» según él, es preciso considerar la concepción optimista y la concepción pesimista de la vida, como efecto de una multitud de causas más o menos ocultas en la constitución íntima de cada uno de nosotros. El pesimismo es a la vez un fenómeno patológico y un fenómeno mental. Cuando se lleva a la exageración, revela una alteración grave en el sistema nervioso; llega a ser una verdadera enfermedad. El optimismo y el pesimismo, son pues, ante todo, una consecuencia del temperamento, herencia morbosa, humor y nervios. Es necesario también tener en cuenta la parte del carácter propiamente dicho, bien que el temperamento entre ya en él como un elemento esencial del ejercicio y del desenvolvimiento de la voluntad, más o menos dispuesta a entrar en lucha con lo de fuera, a sufrir la pena, a mirarlo frente a frente y sin temor. Así se ve que hay temperamentos optimistas y temperamentos pesimistas, [127] caracteres felices y caracteres desgraciados, sensibilidades más o menos tímidas y doloridas, naturalezas, en fin, dispuestas a apreciaciones completamente contrarias a propósito de los mismos hechos.

Los acontecimientos y las situaciones de la vida revisten dos aspectos muy diferentes, toman dos tintes opuestos, según que se presentan a los unos o los otros, a los unos preparados de antemano a interpretaciones favorables, a

los otros inclinados a encontrarlo siempre todo defectuoso, los hombres y la vida (*Fault finding*).

Hay aquí un número de observaciones acertadas y finas. Uniría de buena gana la de un ilustre químico, con el cual hablábamos de esta cuestión del pesimismo y que la resumía de este modo, reduciéndola a términos muy sencillos: según él esta filosofía, con sus tristes visiones, era la filosofía natural de los pueblos que no beben mas que cerveza. «No hay peligro, añadía, en que se aclimate nunca en los países vinícolas y sobre todo en Francia; el vino de Burdeos esclarece las ideas y el vino de Borgoña arroja los malos sueños.»

«Esta es la solución química de la cuestión al lado de la solución fisiológica de M. James Sully.»

Estas son explicaciones que tienen su valor; [128] pero aún quedan muchas partes oscuras en la cuestión. En todo tiempo ha habido temperamentos tristes, caracteres desgraciados, ha habido también siempre bebedores de cerveza; lo que no ha existido en todo tiempo son sistemas pesimistas, es esta vega inaudita de una filosofía desesperada. Yo dudo, por otra parte, que este género de explicación sea suficiente, tratándose de las poblaciones innumerables del extremo Oriente, que piensan o que sueñan, según la doctrina de Buda; sería menester modificar mucho las fórmulas para que fuesen aplicables aquí. Pero quedémonos en el Occidente, y tratemos de no embrollar más una cuestión ya muy compleja. Concedo toda la atención que debo a las observaciones del anatómico Henle en sus *Lecciones de antropología* publicadas recientemente, cuando trata de investigar las causas del temperamento melancólico. Este temperamento resulta, según él, de una desproporción entre la fuerza de las emociones y la de movimientos voluntarios, siendo las impresiones muy vivas, muy numerosas; se acumulan se capitalizan, por decirlo así, en el sistema nervioso, por no poder traducirse al exterior y gastarse de un modo conveniente.

También escucho con curiosidad a Sully cuando nos dice, que allí donde se encuentra un [129] sistema refinado para el mal de la vida con una imaginación ardiente para los bienes ideales, y al mismo tiempo, una debilidad relativa de los impulsos activos y del sentido práctico, hay grandes probabilidades para que el defecto de equilibrio se traduzca por una concepción pesimista de la vida. Igualmente me interesa el curioso estudio de Seidlitz sobre *Schopenhauer bajo el punto de vista médico*, y contemplo bien

claro, de qué manera ha llegado a ser Schopenhauer el primer humorista terrible que hemos visto, misántropo y misógamo. Aprovecho esta masa de observaciones de detalles arrojadas a la corriente de la ciencia.

Hago notar solamente quede este modo se explica bien el pesimismo objetivo e individual, pero no el pesimismo objetivo e impersonal, aquel que se expresa por un sistema de filosofía y se traduce por la popularidad del sistema. Este es el hecho que se trata de comprender en su contraste con los instintos más enérgicos de la naturaleza humana que quiere vivir, que se adhiere a la vida que se irrita por ella hasta el punto de exclamar, si no escuchara más que a sí misma: «¡Tomadlo todo, pero dejadme la vida!» Se recoge más de una explicación plausible cuando se aborda el aspecto etnológico y social del problema, las afinidades y los temperamentos [130] de las razas, los medios en los cuales se desenvuelven, las grandes corrientes que modifican la vida intelectual y moral de los pueblos. M. James Sully hubiera podido, a nuestro juicio, extenderse mucho más de lo que lo ha hecho sobre este aspecto de la cuestión. Ha indicado demasiado rápidamente puntos de vista muy interesantes, de los cuales cada uno hubiera merecido un estudio profundo. Las causas morales y sociológicas, como se dice hoy, de esta fortuna del pesimismo son múltiples: desde luego es el efecto natural de una reacción «contra el optimismo vacío del siglo pasado»; en segundo lugar, la depresión que se produce, por efecto de una ley tan verdadera en la historia como en la fisiología, después de un período de tensión extraordinaria en los sentimientos y de confianza exaltada en los fines ideales de los que varios nos han engañado.

Ha habido en Alemania, en estos últimos veinte años, como un estado de postración en los espíritus, que resultó de la bancarrota de las grandes esperanzas, de la quiebra de un ideal social y político, del hundimiento de las ambiciones extravagantes de ciertas escuelas estéticas y filosóficas. El ideal militar que ha brillado a los ojos de la Alemania no es ni con mucho el que ella había soñado: lo que la prometía la [131] filosofía de la historia, construida para su gloria y uso, era la conquista del mundo por las ideas más bien que por las armas. Unid a esto la destrucción gradual por la crítica de las tradiciones y de las creencias religiosas, que al retirarse parecen arrastrar consigo todo lo que constituye la belleza y el valor de la vida. La ciencia es verdad que se halla en completo florecimiento y sus progresos debieran consolar al hombre; pero no ha proporcionado todavía a la masa del género humano una nueva fuente de inspiración, nuevas formas que puedan traducir sus emociones. La ausencia de todo calor y de toda renovación en el arte, una

especie de agotamiento que es probablemente más que un fenómeno pasajero, deja sin satisfacción alguna la necesidad de entusiasmo que en nosotros existe. El solo arte que parece conservar una vitalidad suficiente y alguna fecundidad interna es la música, que por las vías particulares por donde camina, tiende ella misma a ser la expresión del temperamento pesimista, como lo prueban las relaciones secretas, casi místicas que ligan a Wagner y a la música del porvenir con la escuela de Schopenhauer.

Es preciso tener en cuenta también un elemento literario que tiene su importancia, el brillo de las cualidades que tan vivamente han [132] llamado la atención de la Alemania sobre el nombre de Schopenhauer, desde que un rayo de luz se ha posado sobre él, esa vena de escritor humorístico, esa crítica sangrienta de los filósofos de Universidad, esas brillantes diatribas contra Hegel y su escuela, esa sátira de las costumbres pedantescas y del sentimentalismo, esa justicia vengadora más divertida que terrible ejercida contra las mujeres, instrumentos del amor que maldice, agentes secretos del genio de la especie que condena. Y después, el antiguo fondo de romanticismo germánico se ha despertado a la voz de los pesimistas. Existe cierto secreto orgullo en tomar la actitud de un mártir de lo absoluto, en sentirse encadenado sin esperanza por la naturaleza misma de las cosas y en gozar con el ruido de sus propias cadenas. «En realidad, dice graciosamente M. Sully, el pesimismo adula al hombre presentándole un retrato de sí mismo, en que aparece cual otro Prometeo, un Prometeo vencido, torturado por la mano implacable de un nuevo Júpiter, el universo que nos ha engendrado y que nos contiene, al universo que nos abate y que no puede concluir con nuestra resistencia ni responder a nuestro orgulloso reto. El pesimismo coloca a su sectario sobre el pedestal de una divinidad ultrajada y dolorida, y lo presenta a su propia [133] admiración falta de espectadores que lo rodeen.»

Una de las causas más eficaces del éxito de esta filosofía, es que presta una impresión, una voz a los disgustos sordos, a los rencores o a las reivindicaciones de toda clase, que agitan a la sociedad alemana bajo su superficie disciplinada oficial y militar. La masa del pueblo, y aún algunas partes de las clases directoras, aprenden en la escuela y bajo el pretexto del pesimismo, a preguntar muy alto si las desigualdades monstruosas en las condiciones del bienestar entran como un elemento eterno y necesario de la naturaleza. Se maldice la vida tal como está ordenada; siempre lo mismo, esperando cambiarla, cuando se llegue a ser más fuerte. Parece que los síntomas de un desencanto casi universal se han multiplicado en una proporción considerable de seis años a esta parte. M. Karl Hillebrand, en un

artículo reciente de la *National-Zeitung* hace constar el hecho, escribiendo estas líneas características: «Nuestros soldados, y nuestros soldados son la nación, se han hallado en contacto, durante su estancia en Francia, con una civilización más antigua y más rica; han vuelto a su casa con necesidades y aspiraciones que recuerdan de un modo sorprendente las necesidades y aspiraciones que las legiones romanas trajeron del Oriente.» [134]

Sea de esto lo que quiera, la burguesía alemana parece cuidarse un poco menos de la gloria desde que comprende que la ha pagado muy cara, a cambio de los impuestos siempre crecientes y del rudo sistema de milicia nacional, al cual está sujeta; y en cuanto a las clases obreras, –se ha podido verlo en las últimas elecciones verificadas en Berlín– están bastante teñidas de socialismo²⁸.

Más de una vez nos hemos sorprendido de que la filosofía del nirvana, resucitada por la ciencia moderna, haya tenido un renacimiento inesperado en pleno siglo XIX en el pueblo alemán, en el momento mismo en que este pueblo descendía de lo alto de un sueño para poner el pié sobre la tierra, y cuando extiende sobre la realidad terrestre una mano activa y dura. En el fondo vemos ahora cómo se explica este fenómeno: es una especie de reacción de ciertos instintos de esta raza, oprimidos y contrariados por el militarismo exagerado que ha creado su gloria, y por la vida de cuartel que esta misma gloria la impone. El antiguo idealismo alemán, sujeto rudamente a una disciplina de hierro, a una batalla sin tregua que ha reemplazado a los idilios de otro tiempo y a las epopeyas [135] metafísicas, se refugia en una filosofía amarga que protesta contra la dura ley de la lucha por la existencia, que condena el esfuerzo, que maldice la vida, que compara la vanidad de la gloria con la fatiga que cuesta, con la sangre que hace derramar, con la pobreza de los resultados; o conquistar, o mantener por la fuerza. El pesimismo es la inversa del triunfo en un pueblo que no es belicoso por naturaleza, que lo ha llegado a ser por necesidad y por política, que se le obliga a desempeñar el papel de conquistador a su pesar, y que a través de su triunfo se le aparece su vida tranquila de otro tiempo y tiene la nostalgia del reposo. Ya que no puede descansar, aspira a la nada. Se dirá que estos no son más que actos y crisis; convenido; pero es preciso tenerlas en cuenta.

Entre todas estas influencias más o menos activas, la más importante de todas, la más decisiva, la que siempre se olvida, aquella de que M. James

²⁸ James Sully, *Pesimismo*, pág. 450.

Sully hace mal en no ocuparse bastante, es la evolución que se ha llevado a cabo durante estos treinta o cuarenta últimos años, el progreso constante de la filosofía crítica que ha destruido los ídolos *metafísicos* con la misma mano hábil y segura con que había minado «los ídolos religiosos.» La metafísica gobierna al mundo, sin disputa, por una acción de presencia [136] o de ausencia. No puede desaparecer momentáneamente o sufrir un eclipse sin que una turbación profunda se produzca en el espíritu humano. Indiquemos con un rasgo las negaciones y las supresiones que se han hecho en la filosofía, o si se quiere, las simplificaciones radicales que la han reducido a su más simple expresión, y veremos, a medida que estas supresiones se operan, disminuir el precio de la vida hasta que llega a cero; después, por debajo de cero, hasta que no pueda apreciarse más que por cantidades negativas como hace el pesimismo.

El cristiano, el deísta, el discípulo de Kant encuentran razones para vivir, aunque la vida sea desgraciada. Tiene en sí misma su valor absoluto, que determinan la idea de la experiencia, la educación de la persona humana por el obstáculo y el sufrimiento, la certidumbre de un orden trascendente. Empobrecemos la vida suprimiendo estas ideas. Queda el deber, que bastará al estoico para soportar la vida: trabaja en este fin ideal del universo que concibe, aun separado de toda idea de sanción. Cree en lo absoluto bajo la forma del bien: esto es lo bastante para que él viva, es lo bastante para que muera satisfecho de una existencia que no habrá sido inútil, fijos el pensamiento y la mirada sobre ese bien abstracto que honra sin acertar a [137] definirlo. Pero la crítica continúa su obra, juzga que el deber no tiene más que un valor completamente relativo, a bien como se nos dice, «es da simple forma de las relaciones de los fenómenos», o bien es una astucia para hacernos obedecer a expensas nuestras las inspiraciones de la especie que tiene necesidad de nuestro sacrificio. Otra ilusión destruida: cuando la astucia queda desenmascarada, nos hacemos indiferentes o nos sublevamos. El progreso queda por lo menos como una razón suficiente para vivir. Pero no; la ciencia demuestra que no hace otra cosa que desenvolver nuestra miseria, y que el infortunio humano aumenta en todo lo que el hombre conquista sobre el tiempo, sobre el espacio, sobre las fuerzas de la naturaleza.

No resta más como objeto que pueda asignarse a esta pobre existencia, despojada sucesivamente de todos sus móviles y de todos sus fines que la ciencia misma; mas la ciencia estará siempre al alcance de muy pocos, y estos pocos, ¿encontrarán en ella un valor absoluto? La ciencia es *un medio*, ya para desenvolver la conciencia, ya para mejorar la suerte de los hombres sobre la

tierra; mas si estos fines se declaran quiméricos, el medio cae con ellos y ya no tiene valor.

¿Las afecciones? Pero estas no son en la vida [138] tal cual se la pinta más que ocasiones de sufrir o por la traición que nos las arrebatada o por la muerte que nos separa de ellas. ¿El placer? ¿Pero quién puede dudar de que es pagar demasiado caras, al cambio de tantas angustias y penas de todo género, algunas sensaciones recogidas al pasar y casi al mismo tiempo desvanecidas? ¿A qué debemos unirnos, pues, a través de esta peregrinación dolorosa de la vida, de esta multiplicidad de trabajos que la abruman y de disgustos que envenenan su curso? ¿A nosotros mismos, al yo humano? Pero se nos hace ver, con el último progreso de la filosofía, que la idea del yo, «no es más que una apariencia producida en el cerebro, no hay en ella más verdad que en la idea del honor y en la de derecho, por ejemplo. La sola realidad que responde a la idea que yo me hago de la causa interior de mi actividad es la del ser que no es un individuo, el Uno-Todo inconsciente. Esta realidad se encuentra lo mismo en el fondo de la idea que Pedro tiene de su yo, como en la que Pablo tiene del suyo²⁹.» Nada queda, pues, más que este principio único, absoluto, anónimo, este Inconsciente lúgubre que encontramos en el término y en el fondo de todo, un principio ciego que [139] es impulsado a vivir, pero que sufre con este movimiento que se imprime, con esta actividad que se impone, y que tiene como vergüenza y miedo de sí mismo; cuando se encuentra frente a frente consigo mismo en la conciencia, se horroriza de lo que ve y torna atrás hacia la nada, de donde ha salido no se sabe cómo, de donde nunca debió haber salido para darse este triste espectáculo, y para imponer al mundo esta tortura sin razón, sin objeto y sin fin. En este punto, el pesimismo nos parece como el último término de un movimiento filosófico que lo ha destruido todo: la realidad de Dios, la realidad del deber, la realidad del yo, la moralidad de la ciencia, el progreso, y por lo mismo el esfuerzo, el trabajo, cuyas fuentes quedan secas por una filosofía que proclama su inutilidad.

Pero los excesos mismos de estas negaciones y de estas destrucciones, nos aseguran de que la influencia de esta filosofía será artificial y momentánea. Podrá aparecer de vez en cuando en la historia del mundo como un síntoma de la fatiga de un pueblo agotado por el esfuerzo industrial o militar, de una miseria que sufre y se agita sin haber encontrado ni su fórmula económica ni el remedio, como una confesión de desaliento individual a peculiar a una clase en las civilizaciones decrepitas, una enfermedad de [140] la decadencia. Pero

²⁹ *Filosofía de lo Inconsciente*, 2º v., pág. 458.

todo eso no dura: es la actividad útil y necesaria; es el deber de todos los días, es el trabajo el que salvará siempre a la humanidad de estas tentaciones pasajeras y disipará estos malos sueños. Si lo que es imposible, existiese alguna vez un pueblo atacado del contagio, la necesidad de vivir, que estas vanas teorías no suprimen, le sacaría de este enervamiento y le encaminaría de nuevo hacia el fin invisible pero cierto. Aquellos estados son un devaneo ocioso o una crisis demasiado violenta para ser larga. Este carácter del pesimismo nos revela su porvenir: es una filosofía de excepción y de transición. En el orden político es, como en Alemania, la expresión, ya de una fatiga excesiva o ya de graves sufrimientos que se agitan en la oscuridad, traduce una especie de socialismo vago e indefinido, que no espera más que una hora favorable para estallar, y que, esperando, aplaude con todas sus fuerzas estos anatemas románticos contra el mundo y contra la vida. –En el orden filosófico, representa el estado del espíritu como suspendido por encima del vacío infinito entre sus antiguas creencias, que han sido destruidas una a una y el positivismo que se resigna a la vida y al mundo tales como son. también aquí es una crisis y esto es todo. El espíritu humano no se [141] mantendrá mucho tiempo en esta actitud trágica. Renunciará a esta situación violenta de campeón desesperado; cansado de insultar a los dioses ausentes o al destino sordo a sus gritos teatrales, bajará su frente herida hacia la tierra y volverá sencillamente a la conducta de Cándido desengañado, que le aconseja cultivar su jardín. O bien, esforzándose por volver a la luz, irá por sí mismo al antiguo ideal abandonado por ilusorias promesas, a aquel que el positivismo ha destruido sin poder reemplazarlo y que renacerá de sus cenizas un día, más fuerte, más vivo, más libre que nunca, en la conciencia del hombre.

