

El mundo como voluntad y representación

(selección)

Por

Arthur Schopenhauer

Selección realizada por Diego Reina de la obra: **El mundo como voluntad y representación (1819)**

1. La esencia de la voluntad | 2. De la voluntad como cosa en sí | 3. Caracteres de la voluntad de vivir | 4. Sobre el arte, el genio y la locura | 5. Metafísica de la música | 6. Del sujeto puro del conocimiento, el genio | 7. El presente eterno de la voluntad | 8. El hastío | 9. El principio de individualidad como engaño | 10. Ética de la piedad | 11. Teoría de la negación de la voluntad de vivir

1. LA ESENCIA DE LA VOLUNTAD [libro segundo, § 29]

Mientras tanto quiero aclarar aquí una de esas dudas que no puede formularse sino en el caso de no haber comprendido bien lo anteriormente expuesto. Esta aclaración nos servirá para facilitar su comprensión. Es la siguiente: toda voluntad es voluntad de algo, tiene un objeto, un fin de su querer; si esto es así, ¿qué querrá, pues, en último término, o a qué aspirará esa voluntad que constituye la esencia en sí del mundo? Esta pregunta, como otras muchas, tiene su causa en que se confunde la cosa en sí con el fenómeno. A éste y no

a aquélla se refiere únicamente el principio de razón cuya forma es también la ley de motivación. Sólo se puede dar la razón de los fenómenos, la causa de las cosas particulares, pero no de la voluntad ni de la Idea, en la cual tiene su objetivación adecuada.

Así, se puede preguntar por la causa de un movimiento aislado o, en general, de un cambio en la naturaleza; es decir, se puede inquirir el estado que constituye el antecedente necesario del que se considera como efecto, pero no podemos atribuir una causa a la misma fuerza natural que se manifiesta en aquel fenómeno y otros muchos fenómenos semejantes; preguntar la causa de la gravedad, de la electricidad, etc., es un contrasentido que nace de la falta de reflexión. Sólo en el supuesto de que la gravedad y la electricidad no fuesen realmente fuerzas originales o elementales, sino modos de manifestarse alguna otra fuerza natural ya conocida, podría preguntarse por la causa que hace que dicha fuerza natural produzca en un caso dado el fenómeno de la pesantez o de la electricidad.

Pues todo esto ha sido ya objeto de consideraciones anteriores. Igualmente, todo acto aislado de voluntad de un individuo consciente (el cual sólo es manifestación de la voluntad como cosa en sí) acusa necesariamente un motivo sin el cual el acto no se produciría; pero, así como la causa material no contiene más que la determinación de que en tal momento, en tal lugar y en tal materia debe aparecer una manifestación de esta o aquella fuerza natural, el motivo no determina tampoco más que el acto voluntario de un sujeto que conoce en un momento, lugar o circunstancia determinados y para cada acto en particular, pero no la volición de este individuo en general ni siquiera de un modo determinado, esto es, la manifestación de su carácter inteligible, el cual, como la voluntad misma, la cosa en sí, carece de causa por estar situada fuera del dominio del principio de razón.

De aquí que también obedezca constantemente en su conducta a fines y motivos, y sepa dar en cualquier momento cuenta de sus acciones; pero si se le preguntase por qué quiere en general o por qué quiere existir, no sabría qué contestar y hasta juzgaría absurda la pregunta; y así expresaría propiamente la conciencia de que no es más que voluntad y que el querer se comprende por sí solo, no necesitándose el motivo sino para un acto concreto y para cada caso particular. En efecto, la esencia de la voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término. Ya tocamos este punto al estudiar la fuerza centrífuga; y también se manifiesta de la manera más sencilla y elemental en el grado más bajo de la objetividad de la voluntad, a saber: en la pesantez, cuya constante tendencia, a pesar de la ausencia total de un fin último, es evidente. Pues aunque toda la materia existente, por su voluntad, se refundiera en un solo bloque, en el interior de esta masa la pesantez tendería siempre hacia el centro, luchando con la impenetrabilidad que se defiende como la rigidez o la elasticidad. Por consiguiente, el esfuerzo de la materia puede ser siempre contrarrestado, pero nunca se ve cumplido o satisfecho. Igual sucede con todas las aspiraciones que constituyen la expresión de la voluntad. Cada fin realizado es el punto de partida de un nuevo deseo, y así indefinidamente. La planta desarrolla ascensionalmente su fenómeno a partir de la semilla, por el tallo y las hojas, hasta la flor y el fruto, que a su vez es el germen de un nuevo individuo que vuelve a recorrer el mismo proceso, y al cual seguirá otro, y así indefinidamente. Lo mismo sucede en el curso de la vida de los animales; la procreación es el punto culminante de la misma, y, una vez conseguido este fin, la vida del individuo decae más o menos rápidamente, mientras que un nuevo individuo garantiza a la naturaleza la conservación de la especie y repite el mismo fenómeno. La misma renovación que cada individuo experimenta en la materia de su organismo, debe ser considerada como

manifestación de esos esfuerzos y cambios constantes. Los fisiólogos ya no ven en ella la sustitución necesaria de la substancia producida por los movimientos, puesto que el desgaste posible de la máquina no es equivalente al aumento constante de la nutrición. La manifestación de la esencia de la voluntad es un perpetuo fluir, un eterno devenir. Lo mismo encontramos en los esfuerzos y los deseos del hombre que le presentan la realización de los fines que persigue como el último fin de la voluntad; pero, una vez alcanzados, no parecen ya lo que antes; pronto los olvidamos, dejándolos a un lado como ilusiones desvanecidas, aunque nos cueste rubor confesarlo así. Todavía nos debemos considerar felices cuando nos queda algo que desear y que pretender, porque con ello este juego que consiste en el perpetuo paso del deseo a su realización y de ésta a un nuevo deseo, paso que cuando es rápido se llama felicidad y cuando es lento desdicha, podrá continuarse, y no caigamos en aquel estancamiento, fuente de inacabable hastío paralizante, de melancolías vagas sin objeto determinado, de mortal languor.

De todo lo expuesto se deduce que la voluntad sabe siempre, cuando el entendimiento la asiste, lo que quiere en un momento y en un lugar determinado, pero nunca lo que quiere en general. Cada acto concreto tiene su fin, pero la voluntad en general no tiene ninguno, del mismo modo que cada fenómeno natural es determinado a aparecer en un cierto momento o en un cierto lugar por una causa suficiente; pero la fuerza que en el fenómeno se manifiesta no la tiene porque es un grado de objetivación de la voluntad, o sea de la cosa en sí que carece de causa. El único conocimiento de la voluntad en general es la representación en su conjunto, la totalidad del mundo real. Ésta es su objetivación, su manifestación, su espejo. Lo que esta propiedad suya significa será el objeto de nuestras ulteriores consideraciones.

2. DE LA VOLUNTAD COMO COSA EN SÍ [libro segundo, § 25]

Ya la mera contemplación empírica de la naturaleza nos hace pensar que desde los fenómenos más elementales de cualquier fuerza natural hasta la vida y la conciencia del hombre existe una transición constante por grados sensibles, cuyos límites no son precisos ni absolutos, sino muchas veces indecisos. Y si reflexionamos más detenidamente sobre este hecho, llegaremos a convencernos de que lo que se manifiesta en todos esos fenómenos es un elemento siempre idéntico, que cada vez se destaca con más claridad. Reconoceremos que lo que se representa en tantos millones de figuras variadas hasta lo infinito, ofreciéndonos el vario y extravagante espectáculo de una comedia sin principio ni fin, es ese elemento idéntico, tan oculto bajo sus antifaces, que él mismo no se conoce, y aún a veces se trata muy duramente. Así la gran doctrina del «en kai pan» nació en los tiempos más remotos en Oriente y Occidente y se ha conservado, o, por lo menos, ha resucitado siempre, a pesar de todos los esfuerzos dirigidos hacia ella. Pero nosotros hemos dado un gran paso en el misterio, llegando a comprender, por medio de las consideraciones que preceden, que tan pronto como aquel ser que mora en el fondo de todos los fenómenos se halla acompañado en cualquier criatura de la facultad de conocimiento que, dirigida al fuero interno, se convierte en conciencia de sí, dicho ser se revela a esta conciencia como esa cosa tan natural y tan misteriosa a la vez como la que designamos con la palabra voluntad. Esto es, hemos dado a aquella esencia, común a todos los fenómenos, el nombre de la manifestación en que se nos muestra más clara: voluntad, y obsérvese que con esta palabra no designamos una X, una incógnita, sino, por el contrario, aquello que, por una de sus caras, al menos, nos es infinitamente más conocido y más familiar que todo lo demás.

Recordemos ahora una verdad, demostrada detalladamente en mi obra laureada sobre la libertad de la voluntad y es que, en virtud de la validez absoluta de la ley de causalidad, todo lo que existe en el mundo está determinado siempre en su actividad, con necesidad rigurosa, por causas especiales; y en este sentido no hay que reparar en si lo que provoca la acción es una causa, en la acepción estricta de la palabra, o una excitación, o un motivo, pues estas diferencias solo se refieren al grado de receptividad de los diferentes seres. Sobre este punto no hay duda posible: la ley de causalidad no admite excepción; desde el vuelo de una pajuela hasta el acto más meditado del hombre, todo está sujeto a ella con el mismo rigor. De aquí que, desde que el mundo existe, jamás el átomo de polvo ha podido recorrer en su vuelo otra trayectoria que la que ha descrito, ni el hombre ha podido obrar de otra manera de como ha obrado; y no hay verdad más cierta que la de que todo lo que sucede, grande o pequeño, sucede necesariamente. En cada momento, el estado general de las cosas está estrictamente determinado por el inmediatamente anterior, lo que sucede igualmente si remontamos el curso de los tiempos hasta lo infinito o descendemos en él hasta lo infinito. La marcha del mundo puede, por consiguiente, ser comparada a la de un reloj cuyas piezas han sido ajustadas perfectamente y que se encuentra con la cuerda dada y andando. Desde este punto de vista, el mundo es una mera máquina cuyo fin desconocemos. Si quisiéramos suponer un comienzo yendo contra la razón y contra las leyes del pensamiento, la cuestión no habría variado en lo esencial, pues ese estado primitivo de las cosas, admitido gratuitamente, habría determinado y fijado irrevocablemente, así en el conjunto como en los más mínimos detalles, un segundo estado, éste habría hecho lo mismo con el siguiente, y así sucesivamente per secula seculorum, ya que la serie de causas, con su rigor absoluto -esa cadena de bronce de la necesidad y el destino- lleva consigo, fatal e invariablemente, todos los fenómenos, tal como se producen. La única

diferencia sería que en una de las hipótesis tendríamos un reloj con la cuerda dada en un determinado momento, y en el otro un *primum mobile*; pero, en ambos casos, la marcha sería igualmente fatal. Irrefutablemente he demostrado en mi Memoria premiada, ya referida, que los actos del hombre no pueden constituir ninguna excepción a esta regla, pues se producen siempre con el concurso fatal de dos factores: el carácter individual y los motivos actuales; aquél innato e invariable; éstos, fatalmente impuestos por la marcha de las cosas, determinada rigurosamente por la causalidad.

Según esto, desde un punto de vista al cual no podemos renunciar, porque nos es impuesto por las leyes objetivas y ciertas a priori que rigen el mundo, el universo, con todo lo que encierra, se nos aparece como un juguete de una eterna necesidad, de una insondable e implacable *anagkh* y que, careciendo de fin conocido, nos es incomprendible. Sólo por un medio podemos suprimir lo que hay de chocante y hasta de indignante en esta manera inevitable de considerar las cosas, y es el de reconocer que si todo ser es, por una parte, fenómeno determinado con necesidad por las leyes fenomenales, por otra parte es en sí voluntad libre, absolutamente libre, pues la necesidad sólo reside en las formas que pertenecen totalmente al fenómeno y se desprende tan sólo del principio de razón bajo sus diferentes figuras; pero entonces esta voluntad debe estar dotada de aseidad, porque siendo libre como cosa en sí, no sujeta al principio de razón, no puede depender de ninguna otra cosa, ni en su existencia y esencia, ni en sus procedimientos. Tal es el único medio de introducir en el sistema del mundo la suficiente libertad para contrabalancear la severa necesidad que le rige inevitablemente. Por tanto, o tenemos que considerar el mundo como una mera máquina, cuya marcha es forzosa, o hay que reconocer que su ser en sí es una voluntad libre, cuya primera manifestación no es la actividad de las cosas, sino su existencia y su esencia. Por consiguiente, esta libertad es

trascendente y coexiste con la fatalidad empírica del mismo modo que la idealidad trascendental de los fenómenos coexiste con su realidad empírica. En mi Memoria premiada sobre la libertad de la voluntad hago notar que los actos del hombre, sólo con esta condición, le pertenecen como cosa propia, a pesar de la necesidad con que se producen, en virtud del carácter y de los motivos, y esto es precisamente lo que da aseidad a su ser. La misma condición se aplica a todo cuanto existe en el mundo. La filosofía debe poder conciliar la fatalidad más inflexible con la libertad llevada hasta la omnipotencia; y esto sólo puede hacerlo sin mengua de la verdad, atribuyendo toda la fatalidad al obrar (*operari*) y toda la libertad al ser y a la esencia (*esse*). De este modo se resuelve ese enigma tan antiguo como el mundo y que ha permanecido insoluble, porque procediendo al revés, se buscaba la libertad en el *operari* y la necesidad en el *esse*. Yo, por el contrario, afirmo que todo ser, sin excepción, obra fatalmente, pero existe y es como es, en virtud de su libertad. No existe ni más ni menos libertad y necesidad en mi sistema que en cualquier otro, aunque parece haber un exceso, bien de libertad, bien de necesidad, según que repugne el afirmar, como yo lo hago, voluntad a los hechos de la naturaleza, explicados hasta ahora por la mera fatalidad, o que no se quiera reconocer a la acción de los motivos una necesidad tan rigurosa como la de una causa mecánica. Y, sin embargo, no hay más que un cambio en el orden de los términos; la libertad está colocada en el *esse* y la fatalidad limitada al *operari*.

En resumen, el determinismo tiene razón; en vano durante miles de años se ha tratado de quebrantar a impulso de ciertas quimeras, que vale más no nombrar por su verdadero nombre; pero, en virtud de este principio, el mundo se convierte en un teatro de marionetas movidas por alambres (motivos), sin que podamos comprender siquiera a quién divierte este espectáculo; la obra que se representa tiene un plan,

es el Fatum quien la dirige; ¿no lo tiene?, entonces obedece a una ciega necesidad; para escapar a esta absurda conclusión no hay más que un medio: admitir que la existencia y la esencia de una cosa son manifestaciones de una voluntad libre que no se reconoce a sí misma más que allí; en cuanto a la actividad, no puede sustraerse a la necesidad. Para salvar la libertad hay que hacerla pasar de la acción a la existencia.

Ahora, así como la necesidad sólo pertenece al fenómeno y no a la cosa en sí, es decir, a la esencia del mundo, así también le pertenece a él solo la pluralidad. Ya explicamos esto en el § 25 del libro primero. Añadiré aquí un corto número de consideraciones que confirman y dilucidan esta verdad.

Ninguno de nosotros conocemos de un modo inmediato más que una sola cosa: nuestra propia voluntad en nuestra conciencia íntima. Todo lo demás lo conocemos por mediación y lo juzgamos por analogía con aquello. Ello depende de que, en realidad, no hay más que un solo ser; la ilusión de la pluralidad (Maya), que se deriva de las formas de la comprensión objetiva extensa, no ha podido penetrar en la conciencia íntima, por lo que ésta no conoce nunca más que un solo ser.

Cuando contemplamos la perfección de la naturaleza, nunca bastante admirada, y vemos que hasta en sus menores detalles tales como los órganos de la fecundación de las plantas o la estructura interna de los insectos, están acabados con un trabajo tan exquisito y escrupuloso como si cada ejemplar fuese su única obra en la cual hubiese empleado toda su atención y todo su poder, si meditamos esto veremos, sin embargo, reproducido un mismo modelo hasta el infinito en todos los individuos de una especie, siempre con el mismo cuidado y la misma perfección hasta en aquellos que habitan los rincones más olvidados y desiertos del mundo, donde nadie había podido contemplarlos hasta

hoy. Si escudriñamos con ahínco la composición de las partes de cada organismo, no llegaremos nunca a encontrar un último elemento enteramente simple ni menos un elemento inorgánico. Si reflexionamos sobre la armonía con que todas esas partes concurren a la formación del todo, haciendo del ser vivo una perfecta obra acabada; si meditamos que cada una de estas obras maestras, hasta aquellas que sólo tienen breve duración, ha sido repetida y revocada un número incalculable de veces, y que, sin embargo, cada individuo, cada insecto, cada flor, cada hoja son tan perfectos como el primer ejemplar y que, por lo tanto, la naturaleza no se fatiga nunca ni estropea ninguno de sus trabajos, sino que acaba el último de ellos con la misma mano de paciente artista con que hizo el primero, reconoceremos que la industria humana se distingue de las creaciones de la naturaleza, no sólo por el grado sino en el método. Al propio tiempo nos convenceremos de que la fuerza primitiva, la natura naturans, está inmediatamente presente, entera e indivisa en cada una de sus innumerables obras, tanto en la más perfecta como en la más insignificante, de donde se sigue que la naturaleza creadora no conoce por sí misma ni el tiempo ni el espacio. Y si luego nos damos cuenta de que la producción de esas obras maestras superlativas cuesta tan poco a la naturaleza que crea con prodigalidad incomprensible millones de organismos que se frustran y no llegan a sazón, entregando sin reparo alguno cuanto vive a mil azares diversos; porque por otra parte, en circunstancias favorables o cuando la intención del hombre la guía, produce millones de ejemplares de una misma especie allí donde hasta entonces no producía más que un solo individuo, no costándole más producir un millón de seres que uno solo, todo ello nos hará comprender que la pluralidad de los objetos tiene también su origen en el modo de conocimiento del sujeto y que es ajeno a la cosa en sí, es decir, a la fuerza primitiva cuya manifestación es. Y también esto nos demuestra que esa misma perfección artística en la estructura, que une la naturaleza a la prodigalidad más

desenfrenada en la producción de las obras a que se aplica, se deriva también de nuestra manera de percibir las cosas, pues, en efecto, cuando la voluntad como cosa en sí, con su tendencia simple, indivisible y primitiva se muestra como objeto en nuestro conocimiento cerebral, ha de presentarse como un encadenamiento artificial entre partes separadas, efectuado con un arte supremo para hacerlas servir sucesivamente de medios y fines.

La ya indicada unidad de la voluntad, situada más allá del fenómeno, en la cual hemos visto la esencia íntima del mundo fenomenal, es una unidad metafísica, y por tanto, su conocimiento es trascendente, es decir, que no descansa en las funciones de la inteligencia ni puede ser aprehendido por ella. De aquí que se abra a nuestro intelecto un abismo difícil de medir en su totalidad, pues a lo sumo podemos echar aquí o allá una ojeada que nos dé algún atisbo de esa unidad en tal o cual condición de las cosas, ya subjetiva, ya objetiva, la cual da origen a nuevos problemas que en manera alguna me comprometo a resolver: me atengo a la sentencia de Horacio, est quadam prodire tenus, cuidándome más de no enunciar nada falso o inventado a capricho que de querer explicarlo todo, aunque me tenga que contentar con exponer meras consideraciones fragmentarias.

Si nos fijamos, reflexionando sobre ella, en la profunda teoría de Kant y de Laplace sobre la génesis del sistema planetario, cuya exactitud apenas es posible comprobar, veremos a las fuerzas naturales más elementales y ciegas crear con su choque en el seno de una misma y única materia y con las consecuencias accidentales de este choque la trabazón del mundo, es decir, la morada futura de una infinidad de seres vivientes, y producir así una obra de orden y armonía que más nos sorprende cuando mejor la conocemos. Se nos enseña, por ejemplo, que cada planeta, dada su velocidad actual, no puede menos de mantenerse en el

lugar preciso en que se halla colocado, pues si se aproximase más caería sobre el sol y si se alejara iría a perderse en el espacio; o a la inversa, que dado el lugar que el planeta ocupa no puede tener más que su velocidad actual, puesto que si fuera mayor se alejaría por el infinito, y si fuese menor el planeta caería sobre el sol. De aquí que no haya más que un lugar determinado para la velocidad de un planeta, y el problema se resuelve por el hecho de que la misma causa física que necesaria y ciegamente ha asignado una trayectoria al planeta le ha comunicado al mismo tiempo y por el mismo hecho la única velocidad compatible con aquel lugar, en razón de la ley por la cual un cuerpo que recorre un círculo marcha con tanta mayor rapidez cuanto más pequeño se hace dicho círculo. Y al observar esta armonía nos convencemos de que el mantenimiento al infinito de todo el sistema se halla garantizado por el hecho de que todas las perturbaciones mutuas inevitables en la marcha de los planetas tienen que compensarse con el tiempo; así por ejemplo, la misma irracionalidad de la relación entre los tiempos de las revoluciones de Júpiter y Saturno es lo que impide que sus perturbaciones mutuas se repitan jamás en el mismo lugar, lo cual sería peligroso; pero produciéndose raramente y cada vez en distinto punto, se anulan como las disonancias musicales que se resuelven en acordes consonantes. En resumen, en todo esto se descubre una perfección y una finalidad tales como las hubiera podido realizar la voluntad más libre regida por la inteligencia más profunda y por el cálculo más sutil. Y, sin embargo, la teoría de Laplace, tan admirable, no nos permite sustraernos a la convicción de que el universo, que parece una obra, la más sabiamente construida, no es sino el producto de leyes naturales necesarias. De ser así no tenemos porque creer a Anaxágoras cuando nos habla de una inteligencia que no vemos más que en el mundo animal y que sólo está organizada en atención a sus propios fines. Nosotros hemos de seguir otro camino, pues ya en las fuerzas primitivas hemos de ver esa voluntad una siempre y la

misma de la cual son la primera manifestación. Ella es quien, preludiando ya su obra bajo aquella forma de fuerzas naturales, aplica las leyes primitivas de esas fuerzas a sus propios fines. Todo lo que sucede por obra de las ciegas leyes naturales debe servir por tanto a las intenciones de la voluntad y conformarse con ellas; ¿y cómo podría ser de otra manera cuando toda cosa material no es nada más que el fenómeno, la visibilidad, la objetividad de la voluntad de vivir que siempre es una y la misma? Así pues, ya aparece la voluntad en las fuerzas que hallamos en los grandes ínfimos de la serie de los fenómenos naturales, voluntad que más tarde, en los seres dotados de inteligencia, se asombra de su propia actividad, como el sonámbulo al despertar de lo que hizo en sueños o como el niño se asombra de su propia imagen en el espejo. La misteriosa unión de lo fortuito y lo intencionado, de la fatalidad y de la libertad, que hace que los azares más ciegos, que surgen de las leyes generales de la naturaleza, sean como los toques de un instrumento en que el genio del mundo ejecuta sus más sublimes melodías, cae dentro de esos abismos tenebrosos de la meditación a que antes me refería y cuyo fondo ni la filosofía misma puede iluminar, teniendo que contentarse con proyectar hacia tales honduras algunos débiles rayos de luz.

Vuelvo ahora a una consideración subjetiva muy en su lugar aquí, pero también muy oscura, y que sólo podré tratar por medio de imágenes o metáforas. ¿Por qué nuestra conciencia es más clara y precisa cuando se dirige al exterior, ya que alcanza su mayor lucidez en la percepción sensible, que pertenece por mitad al mundo exterior? ¿Por qué se oscurece a medida que se torna a lo interior, al punto que en llegando al fondo no encuentra más que tinieblas, en las cuales todo el conocimiento se desvanece? Esto se debe, creo yo, a que conciencia supone individualidad y que esta forma parte del fenómeno, puesto que a título de pluralidad de los individuos de una misma especie se halla sometida a las

condiciones fenomenales del tiempo y el espacio. Nuestro interior, por el contrario, tiene sus raíces en lo que no es ya fenómeno, sino que empieza a ser cosa en sí donde las formas fenomenales no pueden ya bastar, y faltando las condiciones de la individualidad no hay ya conocimiento preciso posible. En ese punto radical de la existencia cesa toda multiplicidad de seres, como en el centro de la esfera cesa la multiplicidad de los radios y así como en la periferia es donde terminan todos los radios, la conciencia comienza allí donde el ser en sí confina con el fenómeno, cuyas formas producen la individualidad distinta, pues que sobre ella descansa la conciencia y por eso no podemos conocer más que los fenómenos. En esa superficie exterior de la esfera está todo lo que hay de preciso y de verdaderamente comprensible en nuestra conciencia. Y a medida que nos apartamos de ella y retrocedemos hacia el centro de la conciencia, nos abandona, como sucede en el sueño, en la muerte y hasta cierto punto en la actividad magnética o mágica, estados todos que conducen al centro. La conciencia clara, condicionada por la periferia, no se halla dirigida hacia el centro, por lo que reconoce bien a los demás individuos como de la misma especie, pero no como idénticos, a pesar de que lo son en realidad. La inmortalidad del individuo podría ser comparada a un punto de la superficie esférica cortado por la tangente y en cambio la del conjunto del fenómeno, en virtud de la eternidad de la esencia íntima, es comparable al retorno de ese mismo punto del radio hacia el centro, cuya expansión constituye la superficie de la esfera. Como cosa en sí, la voluntad se encuentra entera e indivisa en cada ser, como el centro es parte integrante de cada radio. Mientras que el punto periférico de cada radio se mueve con la superficie con la mayor velocidad, su extremidad en el centro, que representa la eternidad, es absolutamente inmóvil, puesto que el centro es aquel punto cuya mitad ascendente no se distingue de la descendente. Así, leemos en el Bhagavad Guita: Haud dístríbutum animantibus, et quasi dístríbutum tamen

insidens, animantiurnque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale (lect. 13, 16, vers. Schlegel). Efectivamente, caemos aquí en un lenguaje místico y figurado, pero es la única manera de expresar un tema de tan absoluta trascendencia. Así, pues, agregaré otra comparación: podemos presentarnos a la especie humana como un animal compositum, como uno de esos organismos cuyo modelo nos ofrecen muchos pólipos y en particular los flotantes, tales como los Veretillas, los Funiculinas y otros parecidos. En ellos la extremidad donde se encuentra la cabeza es la que aísla a los individuos, mientras que la parte inferior que forma el estómago común los junta a todos en una existencia única. Igualmente el cerebro con su conciencia es lo que aísla a los individuos de la especie humana, mientras que la vida común a todos es la parte inconsciente, la vida vegetativa, con el sistema ganglionar, en la cual se sumerge durante el sueño la conciencia cerebral, semejante al loto que se abisma durante la noche en las ondas. Esta comunidad de existencia incluso puede dar excepcionalmente a los individuos un medio de comunicación, como sucede cuando un ensueño se transmite de un individuo a otro en el hipnotismo o en general en la influencia mágica ejercida voluntariamente. En efecto, esta influencia difiere totalmente de cualquier otra que se produzca por influxus physicus, es una verdadera actio in distans, que realiza en verdad la voluntad individual; pero siempre por su ubicuidad, como substratum universal de la naturaleza. También puede decirse que de igual modo que en la generación equívoca vemos manifestarse todavía un resto de la fuerza creadora primitiva, extinguiéndose luego, así también de la omnipotencia primitiva de la voluntad, que se limita hoy a trabajar en la reproducción y conservación de las especies, queda todavía en cierto modo un residuo que por excepción puede mostrarse activo en las influencias mágicas. En mi libro sobre la Voluntad en la naturaleza hablo detenidamente de esta propiedad mágica de la voluntad y me apresuro a poner punto a estas

consideraciones, en apoyo de las cuales no podemos invocar más que hechos indecisos, pero que no es lícito ignorar o rechazar enteramente.

3. CARACTERES DE LA VOLUNTAD DE VIVIR [libro segundo, § 28]

Planteamos al final del libro segundo la cuestión de saber cuál es el objeto y cuál es el fin de esa voluntad, que, según hemos reconocido, es la esencia del universo. Las consideraciones que vamos a hacer tienen por objeto completar la contestación sumaria dada a esta pregunta y exponer de un modo general los caracteres de esta voluntad.

Semejante exposición es posible porque la esencia íntima del mundo es algo enteramente real y empíricamente conocido. En cambio, la denominación alma del mundo con la cual se designa generalmente esta esencia no nos ofrece, por el contrario, más que un ens rationis, pues la palabra alma expresa una unidad individual que indudablemente no puede pertenecer a aquella esencia. Por otra parte, esa noción de alma, en general, no puede admitirse y debe ser rechazada, pues hace una hipóstasis del querer y del conocimiento, inseparablemente unidos, pero independientes, en todo organismo animal. La palabra alma no debiera emplearse más que en sentido figurado, pues no es tan inofensiva como yuxh o anima, que significa soplo.

Sin embargo, es aún mucho más inadecuado el lenguaje de esos pretendidos panteístas, cuya filosofía consiste en llamar Dios a esa esencia del mundo que desconocen, con lo cual creen haber hecho una gran cosa. Según ellos, el mundo es una teofanía. Pero si examinamos el mundo desde el punto de vista de la presencia perpetua de Dios, ¿qué hallaremos? Criaturas miserables que sólo existen breve tiempo, y eso a condición de devorarse unas a otras; que pasan su vida entre angustias y

necesidades y con frecuencia se ven presas de horribles dolores hasta que la muerte se los lleva. Después de este espectáculo tendremos que dar la razón a Aristóteles que decía: *h fusiV daiminia, all'ou geia esti* (Natura demonia est, non divina), añadiendo que un Dios que hubiera imaginado metamorfosearse en un mundo constituido de tal manera, tenía que estar poseído de demonio. Bien sé que estos supuestos filosóficos del siglo invocan a Espinosa escudándose así con su autoridad. Pero Espinosa tenía buenas razones para denominar así a su sustancia única, salvando, por lo menos, la palabra a falta de la cosa. Las hogueras de Giordano Bruno y Vanini estaban todavía en la memoria de todos, pues ambos habían sido sacrificados a aquel dios en honor del cual fueron inmoladas más víctimas humanas que en todos los altares reunidos de todas las divinidades paganas de los dos hemisferios. Al llamar Espinosa Dios al mundo, hace lo mismo que Rousseau cuando en el Contrato social llama constantemente al pueblo Soberano. Lo cual me recuerda, por cierto, a aquel príncipe que queriendo abolir la nobleza en sus estados imaginó, para no despojar a nadie de sus derechos adquiridos, ennoblecer a todos sus vasallos en masa.

Verdad es que nuestros sabios del día tienen aún una razón más para emplear la palabra de que se trata, y que no es mucho mejor, y es que parten, no del mundo de la conciencia, sino de Dios, como un principio seguro, y conocido. Dios no es su *quaesitum*, sino su *datum*. Si esos sabios fuesen estudiantes les enseñaría que esto es una petición de principio pero deben saberlo tan bien como yo. Desde que Kant demostró que partir del mundo para llegar a Dios, esto es emplear el método del antiguo dogmatismo (que procedía de buena fe), no conduce a nada, esos señores creen haber encontrado una hábil escapatoria, creyendo mostrar así una sagacidad extrema. Perdónenme los lectores del porvenir que les hable de gentes de las cuales no conocerán ni siquiera los nombres.

Cada ojeada que echamos sobre el mundo que el filósofo debe interpretar, confirma y atestigua que la voluntad de vivir, lejos de ser una hipóstasis caprichosa o un nombre vano, es la única expresión verdadera del ser último del mundo. Todo corre, todo se precipita hacia la existencia, y sí es posible, hacia la existencia orgánica, es decir hacia la vida en sus grados más altos. En la naturaleza animal se ve que la voluntad de vivir es la nota fundamental del ser, su única propiedad esencial e inmutable. Contemplamos esa voluntad de vivir, ese infinito afán con que en todas partes y a todas horas, en el seno de formas innumerables por fecundaciones y gérmenes o a falta de ellos por generaciones espontáneas, la voluntad de vivir se precipita tumultuosamente en la vida sin perder ocasión de poner en actividad toda sustancia capaz de vivir; consideremos luego su indecible alarma y su salvaje rebelión cuando ella, en alguno de sus fenómenos aislados, se ve en peligro de perder su forma existencial, sobre todo cuando hay conciencia. Diríase que el universo entero va a aniquilarse en ese fenómeno único. Todo el ser de la criatura viviente se concentra en ese momento en una lucha desesperada contra la muerte. Pensemos, por un momento, en la inmensa angustia de un hombre que se halla en peligro de muerte, en el interés profundo de todos los que le asisten, en su alegría cuando se salva. Recordemos el espanto que nos produce una sentencia de muerte, el horror con que presenciemos los preparativos de la ejecución y la compasión que nos desgarran el alma al contemplar la ejecución misma. Parece que se trata de otra cosa que de abreviar unos instantes una existencia triste y vacía, siempre insegura, emponzoñada sin cesar por tormentos de todas clases; casi nos sentimos inclinados a pensar que es de gran importancia que un individuo acelere su marcha, después de una efímera existencia, a la región donde ha de permanecer eternamente. Esto me autoriza para afirmar que la voluntad de vivir es el principio inexplicable capaz de

explicarlo todo, y que lejos de ser tan sólo un nombre sonoro como «lo absoluto, lo infinito, la idea» u otro semejantes, es lo más real que conocemos, la médula de toda realidad.

Si prescindimos ahora de esta interpretación sacada de nuestro interior y nos limitamos a contemplar desinteresadamente la Naturaleza, veremos que, a partir del grado en que la vida orgánica comienza, aquella no manifiesta otro fin que la conservación de las especies. Para conseguir este resultado emplea todos los medios: la abundancia pletórica de los gérmenes, el fogoso impulso del instinto sexual, la felicidad con que éste se acomoda a todas las circunstancias y condiciones, facilidad que llega hasta el hibridismo, y el instinto del amor maternal, de tal poder que se sobrepone en muchas especies al amor de sí mismo y lleva a la madre a sacrificar su vida por salvar a su prole. En cambio, el individuo no tiene para la Naturaleza más que un valor relativo, es, a saber, el de propagador de la especie. Fuera de esto, su existencia le es indiferente y ella misma se encarga de destruirle cuando deja de tener aptitud para servir a sus designios. Sabemos exactamente el porqué de la existencia individual; pero a la pregunta ¿por qué existe la especie?, la Naturaleza objetivamente considerada no sabe darnos respuesta. En vano, considerándola desde este punto de vista, tratamos de buscar una finalidad a esa agitación sin tregua, a ese tumultuoso impulso hacia la vida, a esos cuidados angustiosos por la conservación de las especies. La energía de los individuos se consume en esfuerzos por su conservación y la de su prole, para lo cual apenas bastan aquéllas y aun a veces no llegan a ser suficientes. Pero aunque en algunos casos quede un sobrante de fuerza y, por consiguiente, de bienestar y además, en la especie humana, una pequeña suma de conocimiento, esto es demasiado insignificante para que pueda ser considerado como el fin de todo ese batallar de la Naturaleza.

Concibiendo la cosa objetivamente y desde un punto de vista aislado, parece como si la Naturaleza sólo se preocupase de no dejar que se pierda ninguna de sus ideas (en el sentido platónico); es decir, ninguna de sus formas permanentes. Tan satisfecha parece que se halla del feliz descubrimiento y de la disposición de esas ideas (de las cuales fueron un ensayo las tres poblaciones anteriores de la superficie terrestre) que hoy su único cuidado es que no se pierda ninguna de esas hermosas invenciones; es decir, que alguna de sus formas se sustraiga al tiempo y a la causalidad. Pues los individuos son efímeros, como el agua en el arroyuelo, y, en cambio, las ideas permanecen como los remolinos de ese agua que sólo desaparecen con el agua misma. Ante esta explicación enigmática tendríamos que detenernos si no conociéramos la Naturaleza más que desde fuera, o sea objetivamente, y si nos tuviéramos que limitar a admitir que de igual modo que el conocimiento es quien la concibe, en el conocimiento, o sea en la esfera de la representación, es donde ha nacido y, por consiguiente, para interpretarla necesitamos mantenernos en ese terreno. Pero no estamos encerrados en éste, sino que podemos echar una ojeada en el interior de la Naturaleza, que no es sino nuestro propio interior, en el cual la Naturaleza, llegada al grado supremo a que su actividad ha podido elevarse, se encuentra iluminada en la conciencia individual por la luz del conocimiento. La voluntad se muestra aquí diferente todo genere de la representación en la cual la Naturaleza, con todas sus formas, nos revela su existencia, y aquélla nos suministra de una vez esa explicación que en vano buscamos por la vía representativa. Lo subjetivo nos sirve para la interpretación de lo objetivo.

Hemos demostrado ya que lo que caracteriza a dicho elemento subjetivo, la voluntad, es la tendencia, desarrollada enormemente en los animales y en el hombre, a conservar y prolongar su vida. Es necesario

ahora que para cerciorarnos de que esta inclinación es un hecho primitivo e incondicionado, nos demos cuenta de que no es un resultado obtenido por el conocimiento objetivo del valor de la vida, sino independiente de todo conocimiento; en otros términos, todos esos seres se nos presentan, no como atraídos por la vida, sino como impulsados hacia ella.

Si pasamos revista a la serie animal y examinamos la infinita variedad de sus formas, viendo cómo se modifican perpetuamente según las condiciones del medio o de su manera de vivir; si consideramos al mismo tiempo el arte infinito e igualmente perfecto de todos los individuos, de su estructura y de sus órganos, así como la suma incalculable de fuerza o de astucia que cada animal emplea en su vida; si penetramos más a fondo en el problema, viendo, por ejemplo, el trabajo incesante de las diminutas hormigas, las construcciones admirables de las abejas; si contemplamos al sepulturero (*necrophorus vespillo*), que en dos días entierra el cadáver de un topo cuarenta veces mayor que él, para depositar sus huevos y asegurar el sustento de su prole; si pensamos que la vida de la mayoría de los insectos es una labor sin fin, consagrada a preparar el sustento de sus larvas futuras, que después de consumido el alimento preparado abordarán la vida para realizar un trabajo idéntico; si observamos que la existencia de las aves se invierte en parte en realizar penosas y largas emigraciones, en construir luego el nido y en transportar alimento para las crías, que a su vez harán luego lo mismo, de suerte que todos trabajan para lo porvenir, que cuando parece que llega se aleja de nuevo, preguntaremos: ¿cuál es la recompensa y el fin a que tienden todos los seres, cuál es el resultado de todo esto? ¿A qué viene una vida que requiere tanto esfuerzo? A estas preguntas no hallaremos otras respuestas, como no sea la satisfacción del hambre y del instinto de reproducción y a lo sumo algún breve momento de placer, que todo ser encuentra aquí y allá en medio de su miseria y sus dolores sin cuento. Si

compararnos de una parte el arte indescriptible de la Naturaleza y la riqueza de sus medios y de otro la pequeñez del resultado perseguido y adquirido, se llega forzosamente a la conclusión de que la vida es un negocio que no cubre gastos. Esto se demuestra, sobre todo, en la vida de algunos animales, cuya existencia es de una simplicidad especial. Contemplemos al topo, infatigable trabajador. La ocupación constante de su vida es cavar penosamente con la ayuda de sus enormes patas en forma de paletas, rodeado de una noche perpetua, pues sus ojos embrionarios sólo le sirven para huir de la luz. Es el único animal verdaderamente nocturno, pues los gatos, los búhos y los murciélagos, que ven en las tinieblas, no lo son. ¿Qué gana el topo con vida tan miserable? La alimentación y la cópula, o sea exclusivamente los medios de continuar tan triste existencia y de transmitirla a otro individuo. Tales ejemplos demuestran claramente que entre los esfuerzos y las penas de la vida y sus goces no hay proporción alguna. A la vida de los animales dotados de vista, el conocimiento visible, aunque totalmente subjetivo y limitado a la influencia de motivos, presta, no obstante, alguna apariencia de valor objetivo. Pero el topo hace que salte a la vista la desproporción entre los medios y el fin. En este respecto, el estudio de la fauna en las comarcas no habitadas por el hombre es muy instructivo. Humboldt en sus *Ansichten der Natur*, segunda edic., p. 30 y siguientes, nos hace una descripción de este género pintando los dolores que la Naturaleza, sin intervención del hombre, prepara por sí misma a sus criaturas, y no deja tampoco de echar una ojeada sobre los dolores análogos que soporta la especie humana siempre y en todas partes en lucha consigo misma. Pero en la vida de los animales, más fácil de abarcar de una ojeada, es donde se advierte mejor la vaciedad de los esfuerzos de todo el fenómeno.

La variedad de las organizaciones, la perfección artística de los medios en virtud de los cuales cada una de ellas está dispuesta en atención a sus elementos

y a sus presas, contrastan aquí claramente con la ausencia de todo lo que podría suponerse que fuera un fin. En lugar de esto hallamos sólo el bienestar de un momento, un goce fugitivo condicionado por la necesidad, largos y numerosos dolores, un combate perpetuo, bellum omnium, en que cada ser es a su vez cazador o cazado; confusión, privaciones, necesidad, angustia, lamentos, gritos y congojas, y esto per saecula saeculorum, o hasta que estalle otra vez la corteza de nuestro planeta. Junghuhn refiere haber visto en Java un extenso campo que se perdía de vista cubierto de osamentas y que creyó que era un campo de batalla. Los esqueletos eran de grandes tortugas de cinco pies de largo y tres de ancho, que abandonando el mar tomaban ese camino para depositar sus huevos; entonces eran atacadas por perros salvajes (canis rectilans), que acometiéndolas en grupos las vuelcan, les arrancan la coraza inferior y las conchas abdominales y las devoran vivas. A veces en este momento se presenta un tigre y se lanza sobre los perros. Esta horrible escena se repite millares de veces todos los años. Es para esto para lo que han nacido las tortugas? ¿Qué culpa expían con tales tormentos? ¿A qué obedecen esas escenas horribles? No hay otra respuesta que ésta: así se objetiva la voluntad de vivir. Es necesario estudiarla a fondo y abarcarla en todas las formas de su objetivación cuando se quiere comprender su ser y también el mundo, a lo cual no se llega con nociones generales para edificar sobre ellas castillos en el aire. Pero ese gran espectáculo de la voluntad de vivir exige, para ser comprendido, una observación más precisa y estudios más profundos de los que se necesitan para explicar el mundo titulándose Dios, o para venir, con una necedad que sólo la nación alemana ha podido concebir y ver con agrado, a explicar la naturaleza diciendo que es la Idea en su otro modo de ser. Estas necedades han hecho durante veinte años las delicias de los tontos de mi tiempo. Según el panteísmo o espinosismo, de que esos sistemas modernos no son más que disfraces, todo ese

movimiento del mundo se opera sin fin y siempre lo mismo, durante una eternidad. El mundo es entonces un Dios, un ens perfectissimum; es decir, que no puede existir ni concebirse nada mejor. Luego no hay necesidad de salvación que nos redima, y, por consiguiente, no hay redención. Y no hay que pensar en comprender el fin de toda esa tragicomedia, pues no tiene espectadores y los mismos actores, por un placer mínimo y de índole completamente negativa, tienen que soportar dolores sin fin.

Veamos ahora lo que sucede en la raza humana. En ella la cuestión se complica, revistiendo grave aspecto, pero el carácter principal sigue siendo el mismo. La vida se nos revela también aquí, no como un goce, sino como un tema, como un deber que hay que cumplir. Lo que en ella encontramos es también miseria por todas partes, fatiga constante, confesión perpetua, lucha eterna, agitación forzosa, los esfuerzos más extremados de cuerpo y de espíritu. Millones de hombres agrupados en naciones aspiran al bien común; cada individuo, a su bien particular; pero esto no se consigue sino a costa de millares de víctimas. Los hombres se ven lanzados a la guerra, ya por insensatas quimeras, ya por sutilezas políticas. Entonces es preciso que la sangre corra a torrentes. Cuando reina la paz, la industria y el comercio prosperan, se hacen descubrimientos asombrosos, los navíos surcan los mares en todas direcciones y se recorre hasta los confines del mundo para buscar tesoros de todas clases, y las olas se tragan los hombres a millares. Todos se agitan, los unos con el pensamiento, los otros con la acción; el tumulto es indescriptible, pero ¿cuál es el resultado final? Permitir que las criaturas efímeras y atormentadas vivan un breve instante, a lo sumo, y en el mejor caso, en el seno de una miseria soportable que se convierte en aburrimiento, y luego hacerles perpetuar su especie, para que ésta comience el mismo trabajo.

La voluntad de vivir, mirada desde este punto de vista de la desproporción entre el trabajo y la recompensa, nos parece una tontería, o subjetivamente como una quimera que alucina a toda criatura y que la lleva a consumir sus fuerzas, persiguiendo un fin que no tiene valor alguno. Pero después de más maduro examen, veremos que se trata de un impulso ciego, de una inclinación sin fin ni razón.

La ley de motivación, como demostré en el § 29 del libro primero, se aplica a los actos aislados, pero no al querer en general y en su totalidad. Esto hace que cuando consideramos el movimiento de la humanidad en su conjunto no veamos en él, como cuando observamos sus actos aislados, un juego de marionetas movidas por hilos exteriores, como las marionetas ordinarias, sino por su mecanismo interior. Comparando, como antes lo hacíamos, la actividad incesante, seria, penosa, del hombre, con lo que merced a ella obtiene o podrá obtener, hallamos, por la desproporción que resulta, que el fin perseguido, es absolutamente insuficiente como fuerza motriz para explicar todo ese movimiento y ese tumulto sin fin. ¿Qué es un breve retraso de la muerte? ¿Qué un débil alivio de la miseria humana, un corto aplacamiento del dolor, o una satisfacción momentánea del deseo, junto al triunfo seguro de la muerte? ¿Tan exiguas ventajas pueden ser las causas reales que ponen en movimiento a toda la raza humana, innumerable porque se renueva sin cesar, y a la cual vemos correr, agitarse, empujarse, atormentarse, moverse convulsivamente, representar sin punto de reposo la tragicomedia de la historia del mundo, y lo que es peor, soportar la ironía de una existencia que los hombres se esfuerzan en prolongar todo lo posible?

Evidentemente, esto es inexplicable si buscamos las fuerzas motrices fuera de los personajes y pensamos que los hombres corren reflexivamente en pos de bienes cuya posesión no compensa los tormentos y trabajos que cuestan. Si la razón pudiera oírse en este asunto, ha

mucho tiempo que los hombres habrían reconocido que el bollo no vale el coscorrón y habrían abandonado la partida. Mas por el contrario, cada uno de nosotros defiende su vida como si fuera un precioso depósito, de que tuviera que responder y se consume entre los cuidados y tormentos que cuesta el conservarla. Ignora el porqué y el para qué, no conoce la recompensa; admite a cierra ojos y bajo palabra que el premio tiene un gran valor, pero ignora en qué consiste. De aquí que yo haya dicho que las marionetas no están movidas por hilos exteriores, sino por un mecanismo interior. Este mecanismo, este rodaje infatigable es la voluntad de vivir, impulso reflexivo que no tiene razón suficiente en el mundo exterior. Ella es quien impide a los hombres abandonar la escena, el *primum mobile* de sus movimientos. Los motivos, los objetos exteriores, no determinan más que la dirección en los casos individuales, sin lo cual la causa no sería adecuada al efecto. Toda manifestación de una fuerza natural tiene alguna causa, pero la fuerza misma no la tiene; igualmente todo acto aislado de la voluntad tiene un motivo, pero la voluntad carece de él; en el fondo, ambas cosas son una y la misma. La voluntad es, en las cosas, el límite metafísico de toda observación en las cosas, más allá del cual no es posible ir. El carácter absoluto y originario de la voluntad explica que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de miserias, de tormentos, de dolores, de angustias y, por añadidura, de aburrimiento, que si se la considera objetivamente debería ser para él un objeto de horror, siendo así que, por el contrario, nada teme tanto como ver llegar su término, que es lo único de que puede estar seguro.

En conformidad, vemos a menudo un ser enfermizo, raquítico y deformado por la edad, la miseria y las enfermedades, implorar desde el fondo de su alma nuestra ayuda para prolongar una existencia cuyo término debiera ser el objeto de todos sus anhelos, si el hombre fuese guiado en este punto por un criterio

objetivo. En vez de ello, es la voluntad ciega quien lo determina bajo la forma de voluntad de vivir, de alegría de vivir, de valor de vivir; es un impulso idéntico al que hace crecer la planta. Este valor de vivir puede ser comparado a una cuerda tendida sobre la escena del mundo y de la cual pendiesen las marionetas sostenidas por hilos invisibles, mientras que sus pies sólo en apariencia tocan al tablado (valor objetivo de la vida). Si la cuerda cede, la marioneta baja; si se rompiera un día, la marioneta caería, pues el piso no la sostiene más que en apariencia. En otros términos, la relajación del valor de vivir es la hipocondría, el spleen. Su agotamiento trae la inclinación al suicidio, al cual se lanza el hombre por el motivo más nimio, a veces imaginario, como si se buscara camorra a sí mismo para matarse, como otros la buscan a otra persona; y hasta se da el caso de matarse sin motivo alguno. (Ejemplos de esto se encuentran en Equirol, Des maladies mentales, 1838).

La misma causa que obliga al hombre a soportar la vida le lleva también a agitarse y moverse para vivir. Nadie se mueve por impulso propio; la necesidad y el tedio son las cuerdas que ponen al peón en movimiento. De aquí que todos nuestros estados, así en su conjunto como en sus pormenores, lleven impreso el sello de la coacción: el individuo, perezoso en el fondo y anhelando el reposo, pero obligado a avanzar, se asemeja al planeta en que habita, al cual la fuerza que le impulsa hacia adelante es lo único que le impide caer sobre el sol. Así, pues todo está en estado de tensión perpetua y de movimiento forzado y la marcha del mundo se efectúa como decía Aristóteles (De coelo 11, 13) ou fisei, alla bia (motu, non naturali, sed violento). Los hombres no son atraídos más que en apariencia, pues en realidad son empujados; no les atrae la existencia, es la necesidad lo que les espolea. La ley de motivación, como toda causalidad, es una pura forma del fenómeno. Dicho sea de pasada, éste es el origen del lado cómico, burlesco, grotesco y

caricaturesco de la vida, pues cuando los individuos son empujados por detrás contra su voluntad, gesticulan y se mueven como pueden, y la confusión que de aquí nace ofrece un aspecto de los más grotescos; mas no por eso son menos serios los dolores de la vida.

En todas estas consideraciones se descubre claramente que la voluntad de vivir no es una consecuencia del conocimiento de la vida, no es, en cierto modo, una conclusio ex praemissis ni nada secundario; antes al contrario, es lo primero de lo primero, la premisa de todas las premisas, y precisamente por esto aquello de que la filosofía debe partir, pues la voluntad de vivir no existe como una consecuencia del mundo, sino el mundo como una consecuencia de la voluntad de vivir.

Apenas necesito llamar la atención sobre el hecho de que las consideraciones con que pongo fin al segundo libro hacen presentir ya la gravedad del tema que ha de servir de objeto al cuarto. Desde luego podríamos pasar a él; pero el plan arquitectónico que me he trazado exige que antes nos detengamos en una segunda consideración del mundo como representación, la cual constituirá el asunto, más risueño, del tercer libro, cuya conclusión nos encauzará luego otra vez en nuestro tema.

Continúa: 4. Sobre el arte, el genio y la locura

4. SOBRE EL ARTE, EL GENIO Y LA LOCURA [libro tercero, §§ 36 y 37]

La historia sigue el hilo de los acontecimientos: será pragmática cuando deduzca los hechos con arreglo al principio de motivación, que es el que determina a la voluntad manifestada allí donde se halla iluminada por el conocimiento. En los grados más ínfimos de su objetivación, allí donde obra aún sin el conocimiento,

la ciencia natural, considera las leyes de variación de los fenómenos como etiología y lo permanente en ellos como morfología. Esta se vale de los conceptos para facilitar el estudio de un tema casi infinito, reuniendo los datos generales para deducir de ellos lo particular. Por último, las matemáticas estudian las formas puras, es decir, el tiempo y el espacio con ayuda de los cuales las ideas aparecen como fenómenos múltiples para el conocimiento del sujeto como individuo. Todas estas materias, cuyo nombre común es el de ciencias, están sometidas, como es consiguiente, al principio de razón en sus diferentes formas, y su tema lo constituyen el fenómeno, sus leyes, su encadenamiento y las relaciones que de aquí nacen.

Según esto, ¿cuál será aquel género de conocimiento que considere la verdadera esencia del mundo independiente y fuera de toda relación, el contenido real de sus fenómenos no sujeto a cambio alguno, y por lo mismo conocido en todo tiempo con la misma verdad; en una palabra, las Ideas, que son la objetivación inmediata y adecuada de la cosa en sí o voluntad? Es el arte, obra del genio. El arte reproduce las Ideas eternas concebidas en la pura contemplación, lo esencial y permanente en todos los fenómenos de este mundo, y según la materia de que se vale para esta reproducción será arte plástico, poesía o música. Su origen único es el conocimiento de las Ideas, su única finalidad la comunicación de este conocimiento.

Mientras que las ciencias, siguiendo la ley constante del principio de razón en sus cuatro formas, se ven siempre obligadas a correr tras un nuevo resultado, sin encontrar jamás una meta definitiva ni satisfacción completa, así como no es posible por mucho que corramos alcanzar aquel punto del horizonte en que el cielo toca con la tierra, el arte, por el contrario, siempre

encuentra su fin, pues arranca a la corriente que arrastra las cosas de este mundo el objeto de su contemplación y lo aísla ante sí, y este objeto particular que en dicha corriente era una pequeña parte efímera se convierte para él en representante del todo en equivalente de la multiplicidad espacio-temporal; por consiguiente, se detiene ante este individuo, para la rueda del tiempo; las relaciones desaparecen; sólo lo esencial, la idea, en su objeto.

Podemos, pues, definir el arte justamente como la consideración de las cosas independientemente del principio de razón, en oposición a aquella otra manera de considerar las cosas, que es la vía de la experiencia y de la ciencia. Esta última clase de consideración puede ser comparada a una línea horizontal que se prolonga infinitamente; aquélla a una línea perpendicular que cortase a ésta en un punto cualquiera. La consideración que se rige por el principio de razón es la consideración racional, única que tiene valor y utilidad en la ciencia y en la vida práctica; la que prescinde del principio de razón es la manera de ver del genio, única válida y útil en el arte. La primera es la de Aristóteles, la segunda es en conjunto la de Platón. Aquélla se asemeja al huracán impetuoso que sin tener comienzo ni fin corre arrollándolo todo, sacudiéndolo y arrastrándolo consigo; la segunda, el rayo de sol plácido que atraviesa este huracán sin ser agitado por él. La primera recuerda las gotas de agua de una catarata, innumerables y violentas, que son reemplazadas incesantemente por otras y no reposan jamás; la segunda, al arco iris, cerniéndose majestuosamente por encima de este tumulto.

Las ideas sólo pueden ser concebidas por medio de esa contemplación pura que se pierde en el objeto, y la esencia del genio consiste en la capacidad preeminente para esta contemplación, y como ésta exige un completo olvido de la propia persona y de sus intereses; la

genialidad no es otra cosa que la objetividad máxima, es decir, la dirección objetiva del espíritu en oposición a la dirección subjetiva encaminada hacia la propia persona, o sea hacia la voluntad. Según esto, la genialidad es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona, para convertirse en sujeto puro del conocimiento en visión transparente del mundo, y esto no de una manera momentánea, sino por tanto tiempo y tan reflexivamente como sea necesario para reproducir el objeto contemplado por un arte superior, para «fijar en pensamientos eternos lo que se mueve vacilante en forma de fenómeno fugitivo».

Parece como si, para que se manifieste el genio en un individuo, le fuese concedido a éste una cantidad de conocimiento que excediese en mucho del necesario para el servicio de una voluntad individual. Este exceso de conocimiento liberado se convierte en puro sujeto de la voluntad, en espejo de la esencia del mundo.

De este modo se explica esa vivacidad rayana en inquietud que caracteriza a los individuos geniales a quienes raras veces basta la realidad presente, porque no llena su conciencia; esto es lo que produce en ellos aquella tendencia desasosegada, aquel buscar incesantemente objetos nuevos y dignos de contemplación y además aquel anhelo, casi nunca satisfecho, por encontrar seres semejantes a ellos y superiores a ellos con quienes poder comunicarse, mientras que el hombre vulgar se siente compensado y satisfecho por la realidad presente, vive en ella y encuentra en todas partes semejantes suyos, y, en suma, posee aquella virtud de adaptación para la vida ordinaria que al genio le es negada.

Como parte del genio ha sido considerada la fantasía y algunos han llegado a identificarla con él; lo primero es verdad; lo segundo no. Siendo los objetos del genio las Ideas, las formas esenciales y permanentes del mundo y de todos sus fenómenos y siendo el conocimiento de las ideas intuitivo y no abstracto, el conocimiento del genio se encontraría limitado a las Ideas de los objetos realmente presentes a su persona y dependientes de la cadena de circunstancias que le conducen a tal conocimiento si la fantasía no dilatase considerablemente el horizonte de su visión sobre la realidad de su experiencia personal, colocándola en situación de construir, con los pocos datos que llegan a su percepción, todo lo demás, haciendo así que desfilen ante sus ojos casi todos los cuadros posibles de la vida. Además, los objetos reales son casi siempre ejemplares muy deficientes de la Idea que en ellos se manifiesta, por lo que el genio necesita de la fantasía para ver en las cosas, no lo que la naturaleza ha producido realmente, sino lo que deseaba producir y que no produjo a causa de la lucha que sus formas sostienen entre sí, y que ya hemos estudiado en el libro anterior. Ya volveremos sobre esto cuando tratemos de la escultura. La fantasía, por consiguiente, ensancha el círculo de visión del genio respecto de los objetos que en la realidad encuentra, tanto en lo que se refiere a la calidad como a la cantidad. Por esto una inusitada fuerza de la fantasía es compañera y hasta condición indispensable del genio. Esto no quiere decir que la fantasía sea signo de genialidad; por el contrario, muchos hombres que tienen muy poco de genios poseen gran fantasía. Pues así como un objeto real puede ser considerado de dos maneras opuestas, o bien de una manera puramente objetiva, genial, que penetra hasta la Idea del mismo, o de una manera vulgar y sólo en sus relaciones con otros objetos o con su propia voluntad, relaciones que están sujetas al principio de razón, así también puede ser contemplado un objeto de la fantasía; si lo consideramos del primer modo será un medio para el conocimiento de la Idea y su instrumento

será la obra de arte; en el segundo caso, el fantasma sólo servirá para construir castillos en el aire, para engañar y seducir momentáneamente, para colmar el propio afán y satisfacer un humor pasajero, con lo cual sólo serán conocidas sus relaciones. El que a estos juegos de la imaginación se entrega es un fantástico, que mezclará sus ensueños con la realidad y será incapaz de penetrar hasta el fondo de ésta, trasladará al papel los caprichos de su fantasía y será capaz de escribir ese género de novelas que tanto agradan a los hombres de su especie y al público en general, porque el lector se coloca en el lugar del héroe y tal sustitución resulta muy lisonjera.

El hombre vulgar, ese producto manufacturado de la naturaleza que ésta edita por millares diariamente, no es capaz, como ya he demostrado, de una contemplación en todos sentidos y completamente desinteresada, que es lo que constituye la verdadera contemplación. Por lo menos no lo es de una manera sostenida. Sólo es capaz de dirigir su atención a las cosas en cuanto éstas se relacionan con su voluntad, siquiera sea de una manera mediata. Y como en este respecto, que sólo exige el conocimiento de relaciones, basta el concepto abstracto de las cosas, el hombre ordinario sale pronto de la mera contemplación, su mirada no se detiene largamente en un solo objeto, sino que en todo lo que se le presenta persigue al punto el concepto bajo el cual se ordena la cosa, como el perezoso busca el asiento y fuera de éste nada más le interesa. Por eso se detiene muy poco en la contemplación de cualquier objeto: una obra de arte, un aspecto bello de la naturaleza o el cuadro de la vida, de tan honda significación. En nada se fija, pues va buscando su camino a través de la vida o, a lo sumo, lo que podría ser acaso su camino, y hace acopio de datos topográficos en la más amplia acepción de la frase. En cuanto a la contemplación de la vida por la vida misma es cosa que no le interesa.

El hombre de genio, en cambio, cuyas facultades cognoscitivas, por su misma preponderancia, pueden desligarse por cierto tiempo del servicio de la voluntad, se recrea en la contemplación de la vida misma y se afana por penetrar la Idea de cada cosa, prescindiendo de sus relaciones con los demás objetos. Por esto desatiende muchas veces su propio camino en la vida, por lo que frecuentemente marcha con paso torpe. Así como para el hombre corriente el conocimiento es como una linterna que dirige sus pasos, para el genio es el sol que ilumina el mundo y le revela su sentido. Tan diferentes maneras de considerar la vida no tardan en manifestarse al exterior. La mirada del hombre, en quien palpita y se desarrolla el genio, es intensa y firme a la vez y le distingue con el sello de la contemplación, como puede observarse en los retratos de los pocos hombres de genio que la naturaleza ha producido entre tantos millones de seres insignificantes; por el contrario, en los ojos de éstos, por lo común indiferentes y sin expresión, se revela lo contrario a la mirada contemplativa; a saber: la mirada del que acecha curiosamente a los que le rodean.

De aquí se deduce que la expresión genial de una cabeza consistirá en la preponderancia de los signos del conocimiento sobre los de la voluntad y, por consiguiente, en el sello de un conocimiento puro. Por el contrario, en los rostros vulgares predomina la expresión de la voluntad y se advierte que el conocimiento está completamente subordinado a ésta y funciona a impulsos de ella y por motivos que ella propone.

Puesto que el conocimiento propio del genio, o sea el conocimiento de las ideas, no está subordinado al principio de razón y, por el contrario, el que obedece a dicho principio proporciona la prudencia en la vida y la sabiduría práctica y crea las ciencias, los hombres de genio suelen adolecer de aquellos defectos anejos al

descuido de la segunda clase de conocimiento. Sin embargo, hay que hacer una restricción: que todo lo que yo diga en este respecto sólo les afecta en cuanto se entregan, efectivamente, al conocimiento propio del genio, lo que de ningún modo hacen en todos los momentos de su vida, pues el caso es que la tensión extremada de espíritu (si bien espontánea) que requiere la intuición de las ideas, libre de la voluntad, se relaja forzosamente y presenta grandes intermitencias, durante las cuales la condición del hombre de genio es, sobre poco más o menos, la de los demás hombres, tanto en lo que se refiere a las cualidades como a los defectos. De aquí que la obra del genio haya sido considerada siempre como efecto de la inspiración y hasta, como el mismo nombre lo da a entender, como la actividad de un ser sobrehumano distinto del individuo, que sólo se apodera de éste en determinados períodos. La aversión de los hombres de genio a dirigir su atención al contenido del principio de razón se manifiesta, ante todo, por lo que se refiere al principio del ser en su repugnancia por las matemáticas, que tratan de las formas más generales del fenómeno, el tiempo y el espacio, que no son otra cosa que formas del principio de razón. Estas ciencias son precisamente lo contrario de aquella consideración que se refiere exclusivamente al contenido del fenómeno, o sea la Idea que en él se manifiesta con exclusión de todas sus relaciones. Y lo que más le repugna en las matemáticas es su modo lógico, que no le satisface, pues dificultando su propia visión le ofrece un mero encadenamiento de silogismos según el principio de conocimiento, y en la mayoría de los casos de todas las facultades intelectuales sólo utiliza la memoria para retener continuamente todas las proposiciones antecedentes, fundamento de las posteriores.

Y, en efecto, la experiencia ha comprobado que los grandes genios carecen de aptitudes para las matemáticas, no habiendo existido hombre alguno que se distinga en las dos esferas a la vez. Alfieri cuenta

que nunca pudo comprender ni siquiera la cuarta proposición de Euclides. Los incomprensivos adversarios de la teoría de los colores de Goethe le reprocharon siempre su desconocimiento de las matemáticas; pero en este caso, en que no se trataba de calcular y medir, partiendo de datos hipotéticos, sino del inmediato conocimiento de una causa y un efecto, semejante reproche estaba fuera de lugar, no probando otra cosa que la falta de buen sentido en sus autores, así como las demás sentencias a lo Midas que sobre esta cuestión se han emitido. El hecho de que hoy todavía, habiendo pasado cerca de medio siglo desde la aparición de la teoría de los colores de Goethe, continúen dominando en la enseñanza universitaria de la misma Alemania las patrañas de Newton, y se siga hablando seriamente de los siete colores homogéneos y de su diferente índice de refracción, debe ser catalogado entre los rasgos intelectuales de la humanidad en general y del pueblo alemán en particular.

Por la misma razón indicada anteriormente se explica el hecho, no menos notorio, de que los grandes matemáticos tienen escasa sensibilidad para las obras de arte, lo cual recuerda la conocida anécdota de aquel matemático francés, que después de leer la *Ifigenia*, de Racine, preguntó, encogiéndose de hombros: *Qu'est-ce que cela prouve?*

Corno, además, la comprensión exacta de las relaciones basadas en el principio de causalidad y en el de motivación es lo que constituye la prudencia y el genio no se ocupa de estas relaciones, resulta que el prudente, en cuanto tal, no será nunca genial, y el genio no será prudente. Y en último resultado el conocimiento intuitivo en general, que es el que aprehende la idea, es radicalmente opuesto al conocimiento reflexivo y abstracto que se rige por el principio de razón. Por lo mismo es raro encontrar mucho genio unido a mucha razón; por el contrario, un talento genial está sometido muchas veces a vivos

afectos y a pasiones poco razonables. La causa de ello no es, sin embargo, la debilidad de la razón, sino por una parte la insólita energía con que se manifiesta la voluntad del genio y que se traduce en la vehemencia de todos sus actos voluntarios, y por otra el predominio del conocimiento intuitivo, tanto sensible como intelectual, sobre el conocimiento abstracto, donde se origina una tendencia decidida hacia lo intuitivo de tanta fuerza que deja muy atrás al concepto pálido, y como la conducta no es dirigida por éste, sino por la intuición, deja de ser razonable ipso facto; la influencia de lo inmediato se hace omnipotente y conduce a la irreflexión, al arrebató y a las pasiones. De aquí y de que en general su conocimiento se ha emancipado en parte de la servidumbre de la voluntad, proviene el que estos hombres atiendan menos en la conversación a su interlocutor que a la cosa de que hablan y que es lo que preocupa por entero su atención. De aquí que hablen de lo que les interesa demasiado objetivamente y no callen lo que debieran callar, etc. Por último, son dados al monólogo, y en general suelen mostrar algunas debilidades lindantes con la locura. Con frecuencia se ha observado que el genio y la locura tienen un lado común y hasta llegan a confundirse y la inspiración poética ha sido considerada como una especie de delirio; *amabilis insania* la llama Horacio (Od. 111, 4), y Wieland, al principio del *Oberón*, «dulce locura». El mismo Aristóteles, si hemos de dar crédito a Séneca (de tranq. animi, 15, 16) dijo ya: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*. En el citado mito de la caverna (de Rep. 7) se expresa esto mismo, diciendo: aquellos que, fuera de la caverna, contemplaron el sol directamente y vieron las cosas como son (las Ideas) no pueden ver en la caverna, porque sus ojos no están acostumbrados a la oscuridad, por lo que no reconocen las sombras y en su desconcierto son objeto de rechina por parte de los otros que no salieron nunca de la oscuridad de la cueva ni vieron otra cosa que sus fantasmas. También en Fedro (pág 317) dice el mismo Platón que sin un grano de

locura no puede haber un verdadero poeta, y que (pág 327) quien ve en las cosas perecederas las ideas eternas parece loco. Cicerón por su parte: *Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato (de divin. 1, 37)*. Y finalmente, Pope:

Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide.(1)

Rico en enseñanza en este respecto es el Torcuato Tasso, de Goethe, que nos pone ante los ojos, no ya la pasión, ese martirologio del genio, sino su constante transformación en locura. En fin, el hecho cierto del contacto inmediato entre genialidad y locura ha sido puesto de manifiesto por los biógrafos de los hombres más geniales, como Rousseau, Byron, Alfieri, y confirmado por anécdotas entresacadas de la vida de otros. Por otro lado, yo mismo he de confesar que en mis frecuentes visitas a los manicomios encontré en ellos algunos sujetos de innegable mérito, cuya genialidad brillaba a través de sus desvaríos que la desvirtuaban. Esto no puede atribuirse al acaso, pues de una parte el número de locos es relativamente pequeño y de otra el genio es un fenómeno rarísimo en la naturaleza y aparece como la más grande excepción, de lo cual sólo podremos convencernos contando los verdaderos genios que Europa ha producido en los tiempos antiguos y modernos; es decir, aquellos que crearon obras de un valor permanente, y comparando su número con los 250 millones con que Europa renueva su población cada treinta años. No quiero dejar sin mención que he conocido a muchas personas, si no eminentes, de verdadera superioridad espiritual, que dejaban entrever un ligero principio de perturbación. De aquí pudiera deducirse que toda elevación del intelecto sobre la medida ordinaria constituye una anormalidad y predispone a la locura. Pero, ante todo, quiero dar mi opinión en pocas palabras sobre la verdadera razón del parentesco entre la genialidad y la

locura, ya que de este modo podemos contribuir al esclarecimiento de la verdadera esencia de aquélla, es decir, de aquella cualidad espiritual, la única susceptible de producir verdaderas obras de arte. Esto hace necesaria una corta explicación de la locura.

A mi parecer no se ha dado aún una completa explicación de la locura ni se ha conseguido trazar los límites que la separan de la salud mental. Al loco no se le puede negar ni razón ni entendimiento. Los locos hablan y perciben y a veces discurren con mucha lógica; también suelen comprender el presente con perfecta exactitud y percibir la relación entre la causa y el efecto. Las visiones y hasta los delirios febriles no suelen ser síntomas de locura; el delirio falsea la percepción, la locura, el pensamiento. En la mayor parte de los casos, los locos no se equivocan en el conocimiento de lo inmediatamente actual, sino que sus errores se refieren siempre a lo ausente y a lo pasado, y sólo por esto a su relación con lo presente. Por esto creo que su enfermedad afecta particularmente a la memoria; no es que ésta les falte, pues muchos recitan cosas de memoria y reconocen a veces a personas que no habían visto hacía mucho tiempo. Lo que pasa más bien es que rompen los hilos del recuerdo, cortan los lazos que encadenan los acontecimientos, con lo que no les es posible establecer una relación regular con el pasado. Recuerdan escenas parciales de otros tiempos, pero en tales recuerdos hay lagunas que llenan luego con ficciones, que por ser siempre las mismas se convierten en ideas fijas y les hacen caer en la melancolía o les inspiran las quimeras, que llamamos locura o fatuitas. Por esto es tan difícil interrogar a un loco, a su entrada en el manicomio, por su pasado. En su memoria se confunden cada vez más lo verdadero y lo falso. Si bien reconocen con perfecta claridad el presente inmediato, aparece a sus ojos desfigurado por la relación ficticia con un pasado imaginario; se toman a sí mismos y a otros por personas que sólo existen en su imaginación; no reconocen a gentes perfectamente

conocidas y establecen falsas relaciones entre individuos reales y personas ausentes. Cuando la enfermedad reviste graves caracteres falta por completo la memoria, siendo incapaz el paciente de establecer ninguna relación con las personas ausentes o las cosas pasadas, siendo absorbido completamente por la manía del momento, por lo cual son capaces de violencias y homicidios si no se les domina constantemente. La mentalidad del loco tiene de común con la del animal que ambas están limitadas al presente; lo que las distingue es que el animal no tiene realmente la representación del pasado como tal, aunque éste obra sobre el animal por medio del hábito; de aquí que el perro reconozca a su antiguo amo aun después de varios años; esto es, recibe a su vista la impresión habitual sin darse cuenta del tiempo transcurrido. El loco, en cambio, lleva en su mente siempre un pasado in abstracto, pero un pasado falso, que sólo existe para él y esto siempre o solamente por el momento; el influjo de este falso pasado le hace imposible la recta apreciación del presente, lo que no le sucede al animal. El hecho de que los grandes sufrimientos morales y las grandes desgracias ocasionen frecuentemente el delirio, me lo explico del siguiente modo. Cada una de estas grandes desdichas está, en cuanto acontecimiento real, limitado al presente, siendo, por tanto, pasajero y soportable; sólo aparece invencible en cuanto se nos representa como un dolor permanente; pero en cuanto tal es sólo un pensamiento y radica en la memoria. Cuando este pensamiento se hace intolerable y el individuo va a sucumbir a él, la naturaleza, en su angustia, se ase a la quimera como último medio de salvación; el espíritu atormentado rompe, por decirlo así, los hilos de la memoria, llena las lagunas con ficciones y se sustrae al dolor moral que le hace sucumbir, refugiándose en la quimera del mismo modo que un miembro gangrenado se corta y se sustituye con otro de palo. Ejemplos son el furioso Ajax, el rey Lear y Ofelia, pues las creaciones del verdadero genio (y nos referimos a éstas como

generalmente conocidas), se pueden considerar como personas de carne y hueso; por lo demás, la experiencia de la vida nos demuestra lo mismo. Una imagen pálida de este tránsito del dolor a la locura es que todos nosotros tratamos de desechar un pensamiento doloroso que nos asalta repentinamente por medio de cualquier manifestación o movimiento mecánico.

De la misma manera que el loco conoce claramente el hecho actual y aun ciertos hechos pasados, pero pierde de vista sus relaciones y cae en el error y el delirio, el genio olvida el conocimiento de las relaciones, que está regido por el principio de razón, para no ver ni buscar en las cosas más que las Ideas, expresando de un modo intuitivo su esencia, en relación con la cual una cosa representa su género entero, y de aquí que, como dijo Goethe, un caso vale por mil. También el genio pierde de vista las relaciones de las cosas entre sí. Los objetos aislados que contempla aparecen a sus ojos con tan viva luz que los demás eslabones de la cadena retroceden en la oscuridad y esto da lugar a fenómenos que tienen mucho parecido con los de la locura. El genio elabora la Idea y la eleva a perfección, separando en el objeto aislado aquello que en él existe en estado imperfecto y empañado por múltiples modificaciones; el genio ve en todas partes lo extremado, y esa es la razón de que su conducta sea también extremada; no atina con la justa medida de las cosas, carece de moderación y ya hemos visto cuál es el resultado. Conoce muy bien las ideas, pero desconoce a los individuos. De aquí que, como ya hemos hecho notar, el poeta tenga un perfecto y exacto conocimiento del hombre y conozca muy mal a los hombres, se le engaña con facilidad y se convierte en juguete de las gentes astutas.

Aunque de la exposición hecha resulta que el genio consiste en la aptitud de conocer las Ideas independientemente del principio de razón, en lugar de limitar su conocimiento a las cosas individuales, que no existen más que condicionadas por diversas relaciones, y en ser el correlato de la Idea frente a esas mismas cosas, es decir, en perder su naturaleza de individuo para convertirse en puro sujeto del conocimiento; sin embargo, esta capacidad, si bien en distintos grados y más escasamente, es patrimonio de todos los hombres, pues sin ella serían incapaces de apreciar las obras de arte como lo son de producirlas y en general carecerían del sentimiento de lo bello y de lo sublime. Serían éstas palabras sin sentido alguno para ellos. Por consiguiente, a menos de que se trate de personas desprovistas enteramente de todo sentimiento estético, hay que admitir que esa facultad de conocer las ideas y de prescindir momentáneamente de su propia individualidad existe en todo hombre. La única ventaja del genio es que posee esta cualidad en más alto grado y por más tiempo, lo cual le proporciona la reflexión necesaria para poder reproducir de algún modo el objeto así contemplado. Esta reproducción libre es la obra de arte. Por medio de la obra de arte nos comunica el genio la intuición de la idea. Pero la Idea siempre es la misma; de aquí que la emoción estética sea la misma cuando es producida por una obra de arte que cuando es provocada por la contemplación inmediata de la naturaleza y de la vida. La obra de arte no es más que un medio de facilitar el conocimiento en que este placer consiste. Como la obra de arte nos representa claramente la Idea cual si brotase inmediatamente de la naturaleza, y de la realidad el artista, el cual sólo contempla la Idea y no la realidad, en su obra sólo reproduce aquella, aislándola de la realidad y haciendo caso omiso de toda contingencia perturbadora. El artista nos hace ver el mundo con sus ojos. Lo propio del genio, lo nativo en él es que su mirada descubre lo más esencial de las cosas, lo que éstas son en sí y fuera de toda relación;

pero la facultad de hacernos ver esto a nosotros, de prestarnos su mirada, esto es lo adquirido, la técnica del arte. Por lo mismo, después de haber expuesto en sus líneas generales la esencia interior del conocimiento estético, desarrollaré a continuación, más detalladamente, la consideración filosófica de lo bello y de lo sublime, tanto en la naturaleza como en el arte, sin separar estas dos esferas. Estudiaremos primero la emoción del hombre ante lo bello y lo sublime; que el hombre reciba esta emoción directamente de la naturaleza o que participe de ella sólo por mediación del arte constituye una diferencia exterior, pero de ningún modo esencial.

1. El gran ingenio es pariente cercano de la locura y ambos están separados por una delgada pared.

5. METAFÍSICA DE LA MÚSICA [libro tercero, § 52]

Después de haber considerado hasta aquí todas las bellas artes en aquella su generalidad que requiere nuestro punto de vista, empezando por la arquitectura artística, cuyo fin en cuanto a tal es hacer visible la objetivación de la voluntad en los grados inferiores de su fenomenalidad, en los que se muestra como impulso ciego, inconsciente y regular de las masas, mostrando ya desdoblamiento y lucha, es decir, pesadez y dureza, y después de haber cerrado nuestras consideraciones con la tragedia que pone ante nuestros ojos ese mismo desdoblamiento con proporciones grandiosas y terribles en los grados superiores de objetivación de la voluntad, encontramos que aún queda y debe quedar excluida de nuestra consideración una de las bellas artes, porque en la sistematización que estamos haciendo no hay lugar para ella; nos referimos a la música. La música constituye por sí sola capítulo aparte. En ella no encontramos la imitación o reproducción de una Idea de la esencia del mundo; pero es un arte tan grande y magnífico, obra tan

poderosamente sobre el espíritu del hombre, repercute en él de manera tan potente y magnífica, que puede ser comparada a una lengua universal, cuya claridad y elocuencia supera en mucho a todos los idiomas de la tierra. En ella hay que ver algo más que un exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi de que Leibniz la calificó, con gran razón, sin embargo, en cuanto él no consideraba más que su significación exterior e inmediata, su corteza. Si el contento que la música nos produce no fuera otra cosa se podría comparar a la satisfacción que experimentamos cuando resolvemos un problema matemático, y no sería aquel íntimo gozo con que se expresa en nosotros una voz interior. Desde nuestro punto de vista, que está caracterizado por el efecto estético, tenemos que reconocerle una importancia mucho más seria y profunda y que se refiere a la esencia interior del mundo y de nuestro yo, y en este respecto, las relaciones numéricas en las cuales se resuelve no deben considerarse como lo significado, sino como el signo. Pues con relación al mundo, deben conducirse, en cierto modo, como la representación a lo representado, como la copia al modelo, y esto lo deducimos por analogía con las otras artes, a todas las cuales es propio este carácter. Su efecto sobre nosotros es semejante al de éstas, aunque es más poderoso, más rápido, más necesario e infalible. Al mismo tiempo, aquel aspecto de imitación de la naturaleza debe ser muy íntimo e infinitamente verdadero y adecuado, puesto que es comprendida instantáneamente por todo el mundo, mostrando una especie de infalibilidad por el hecho de que sus formas son susceptibles de reducción a reglas perfectamente exactas y que se expresan en números, reglas de las cuales no se puede apartar sin dejar de ser música ipso facto.

Sin embargo, la semejanza entre la música y el mundo, el aspecto bajo el cual la música puede ser una imitación o reproducción del mundo, es algo profundamente oculto. En todos los tiempos se ha

cultivado la música sin adquirir conciencia clara de esta relación; contentándose con comprenderla inmediatamente y renunciando a concebir en abstracto la raíz de esta comprensión inmediata.

Cuando yo abandonaba mi alma a la impresión del arte de los sonidos y volvía luego a la reflexión, recordando el curso de las ideas desarrolladas en esta obra, encontraba pronto un rayo de luz sobre su esencia secreta y sobre la índole de sus relaciones imitativas con el mundo, supuestas por analogía, rayo de luz suficiente para mí y para mi investigación y aun para aquellos que hasta aquí me hayan seguido con atención y compartan conmigo cierta concepción del mundo. Pero comunicar yo mismo esta explicación es cosa que considero absolutamente imposible. En efecto, esta explicación supone una relación de la música como representación que es con algo que nunca puede ser representación y considera a la música como imitación de un modelo que no puede ser representado inmediatamente. Por esta razón no puedo hacer otra cosa en este tercer libro, consagrado especialmente al estudio de las bellas artes, que exponer mi opinión sobre el arte maravilloso de los sonidos, y la aceptación o reprobación de ella dependerá del efecto que produzcan sobre cada lector, por una parte la música y por otra todos y cada uno de los pensamientos expuestos aquí por mí. Además, para que mi explicación del sentido de la música pueda ser aceptada con perfecto conocimiento de causa, creo necesario que se oiga la música con interrumpida reflexión y que el oyente esté perfectamente familiarizado con mis teorías.

Las Ideas (platónicas) constituyen la adecuada objetivación de la voluntad. Estimular el conocimiento de estas Ideas por la representación de las cosas singulares (pues no otra cosa es la obra de arte) es el fin de todas las otras artes. Esta estimulación sólo es posible por una variación en el sujeto que conoce. Por

consiguiente, todas las artes sólo objetivan la voluntad de una manera mediata, a saber: por medio de las ideas; y como quiera que nuestro mundo no es más que la manifestación de las Ideas en la multiplicidad por medio del ingreso en el principium individuationis (única forma posible del conocimiento del individuo como tal), la música, que trasciende de las Ideas y es por completo independiente del mundo fenomenal y aun lo ignora en absoluto, podría subsistir, en cierto modo, aun cuando el mundo no existiese; lo que no se puede afirmar de las demás artes. Por lo tanto, la música es una objetivación tan inmediata y una imagen tan acabada de la voluntad como el mundo mismo, y hasta podemos decir como lo son las Ideas, cuya varia manifestación constituye la universalidad de las cosas singulares. Por consiguiente, la música no es, en modo alguno, la copia de las Ideas, sino de la voluntad misma, cuya objetividad está constituida por las Ideas; por esto mismo, el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las otras artes, pues éstas sólo nos reproducen sombras, mientras que ella esencias. Pero como lo que se objetiva en las Ideas y en la música es una misma voluntad, si bien de un modo distinto en cada una de ellas, entre la música y las Ideas debe existir, si no una semejanza directa, un paralelismo, alguna analogía cuya manifestación en la multiplicidad e imperfección es el mundo visible. La demostración de esta analogía servirá de explicación de este asunto tan oscuro.

Yo veo en los tonos más bajos de la armonía, en el bajo fundamental, los grados inferiores de objetivación de la voluntad; a saber: la naturaleza inorgánica, la masa de los planetas. Las notas superiores, más ágiles y rápidas, se producen, como es sabido, por las vibraciones concomitantes del tono fundamental y resuenan débilmente siempre que éste se produce, por lo que la armonía prescribe que no se hagan coincidir con una nota grave más que sus sonidos armónicos, es decir, aquellos que suenan por sí mismos al propio tiempo que

la nota grave en virtud de vibraciones concomitantes (harmónicos)..

Este fenómeno presenta analogía con lo que sucede en la naturaleza, donde todos los cuerpos y todos los organismos deben considerarse como nacidos por un desarrollo gradual de la masa planetaria que es a la vez su cimiento y su origen, y esta misma relación la encontramos en el bajo fundamental y las notas agudas. Existe un límite de gravedad por bajo del cual no hay sonido alguno perceptible, lo cual guarda correspondencia con el hecho de que la materia no puede ser percibida sin la forma y la cualidad; es decir, sin la exteriorización de una fuerza incognoscible, en la cual se expresa una Idea; o, en general, que no hay materia sin voluntad. Por consiguiente, así como en el sonido es imprescindible una cierta altura, así lo es en la materia un cierto grado de manifestación de la voluntad.

El bajo fundamental es, pues, en la armonía lo que en el mundo la naturaleza inorgánica, la materia más grosera, en la cual todo descansa y de la cual nace y se desarrolla todo.

Además de esto, en el conjunto de voces que componen la armonía, desde el bajo a la nota más aguda que guía el canto y dibuja la melodía, veo yo la serie gradual de Ideas en que se objetiva la voluntad. Las voces que están más cerca del bajo son los grados inferiores, los cuerpos aún inorgánicos, pero que ya se manifiestan de muchas maneras; las más altas me recuerdan las plantas y el mundo animal. Los intervalos regulares de la escala son paralelos a los grados determinados de la objetivación de la voluntad, a las especies fijas de la naturaleza. Las derivaciones de la proporción aritmética de los intervalos, producidas bien por la medida o por el modo, se parecen a las desviaciones del tipo de la especie en el individuo y las disonancias absolutas que no producen intervalo alguno regular

pueden ser comparadas a los monstruos que tienen miembros de dos especies de animales o de hombre y animal. Pero el bajo y las voces intermedias que constituyen la armonía carecen de aquella continuidad de la voz superior que canta la melodía, la cual también se mueve libre y ágilmente, ejecutando modulaciones y escalas mientras que las otras se mueven más lentamente y no tienen una marcha continua propia. El bajo, representante de la materia bruta, es el que se mueve con más dificultad; su ascenso y descenso se efectúa con grandes intervalos, por tercias, cuartas, quintas, nunca en un solo tono, a no ser que haya transposición por doble contrapunto. Esta lentitud de la marcha le es apropiada incluso desde el punto de vista físico, pues no podemos imaginar una escala rápida ni un trino sobre notas graves. Sobre el bajo, las voces de relleno que se desarrollan paralelamente al mundo animal presentan ya un movimiento más rápido, pero sin continuidad metódica ni significación en su marcha. Esta marcha sin cohesión y la determinación rigurosa de las voces intermedias recuerda lo que pasa en el mundo de los seres que carecen de razón. Desde el cristal al animal más perfecto no hay ningún ser que tenga una conciencia verdaderamente cohesiva y que pueda dar a su vida un sentido de conjunto; ninguno de ellos recorre una serie de desarrollos intelectuales ni puede perfeccionarse por medio de la instrucción, todos subsisten siempre los mismos, tales como las leyes invariables de su especie los constituyeron. Por último, en la melodía, en la voz cantante, la que dirige el conjunto, la que marcha libremente entregada a la inspiración de la fantasía, conservando siempre desde el principio al fin el hilo de un pensamiento único y significativo, yo veo el grado de objetivación de la voluntad, la vida reflexiva y los anhelos del hombre. Como él sólo, porque sólo él está dotado de razón, mira sin cesar hacia adelante y hacia atrás en el camino de su realidad y de las innúmeras posibilidades, recorriendo una existencia acompañada de reflexión, lo que le da unidad, así en la música la

melodía es lo único que presenta desde el principio al final una línea continuada con sentido e intención. Nos cuenta, por consiguiente, la historia de la voluntad iluminada por la reflexión, cuyas manifestaciones constituyen la conducta humana; pero dice aún más, nos refiere su historia secreta, nos pinta cada agitación, cada anhelo, cada movimiento de la voluntad, todo aquello que la razón concibe bajo el concepto amplio y negativo de sentimiento sin poder ir más allá de esta abstracción. Por lo mismo, siempre se ha dicho que la música es el lenguaje del sentimiento y las pasiones, como las palabras el de la razón; ya Platón la considera como *ton melon kinhesiv memimhmenh, en toiV taqhmasin otan fuxh gihrai* (melodiarum motus, animi affectus imitans), De leg. VII; y también Aristóteles: *dia ti oi ruqmoi kai ta melo, filh ousa, hqesin eoike* (cur numeri musii et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?), Proble. c. 19.

Y como es de esencia en el hombre sentir deseos y satisfacerlos y volverlos de nuevo a sentir para continuar así indefinidamente, así como la dicha y el bienestar del hombre no consisten más que en este paso del deseo a su cumplimiento y viceversa, cuando se verifica rápidamente, puesto que el retraso implica dolor y la falta de deseos hastío y languidez, del mismo modo es de esencia en la melodía el vagar en mil direcciones, apartándose sin cesar del tono fundamental para marchar no sólo hacia los grados armónicos, la tercia o la dominante, sino hacia cualquier grado, hacia la disonante y los intervalos aumentados para volver siempre al tono fundamental. Por medio de estas evoluciones, la música nos pinta las innumerables formas de los deseos humanos y expresa también su cumplimiento, volviendo a un grado armónico y mejor al tono fundamental o tónica. La obra del genio consiste en la invención de la melodía, en el descubrimiento de los más profundos secretos de la voluntad humana, y su acción, aquí más que en parte alguna, es independiente de toda reflexión, de toda intención deliberada,

pudiendo decirse de ella que es una inspiración. El concepto, aquí como en todas las regiones del arte, es estéril; el compositor nos revela la esencia interior del mundo y expresa la más honda sabiduría en un lenguaje que su razón no comprende, así como una mujer sometida al sueño hipnótico nos da soluciones sobre cosas de las que no tiene el menor concepto en estado de vigilia. De aquí que en el compositor, más que en ningún otro artista, el hombre esté completamente separado del artista y sea distinto de él.

Como vemos, hasta para la explicación de este arte portentoso el concepto es pobre y limitado; sin embargo, quiero continuar la analogía comenzada.

Así como la dicha del hombre consiste en la rápida transición del deseo a su colmo y de éste a un nuevo deseo, una melodía de movimientos rápidos y sin grandes digresiones expresa el gozo. En cambio, una melodía lenta que pasa por disonancias dolorosas y no vuelve al tono fundamental sino después de muchos compases, expresará la tristeza, las dificultades que se oponen al logro de nuestros deseos. El retraso en los movimientos de la voluntad que trae aparejado el tedio, no puede tener en la melodía otra expresión que la continuación prolongada del bajo fundamental y en grado más tenue, pero análogo también, un canto monótono e insignificante. Los motivos cortos y fáciles, como los motivos de baile, parecen hablarnos de una alegría vulgar y fácil; el allegro maestoso, con sus largos motivos, sus períodos extensos y sus digresiones amplias, nos habla de grandes y elevadas aspiraciones hacia un fin lejano, así como su satisfacción final. El adagio nos habla del dolor de un carácter generoso y noble que desprecia toda felicidad mezquina. Pero ¡cuán maravilloso es el efecto de los modos mayor y menor! ¡Cuán asombroso el ver que el cambio de un semitono, la sustitución de la tercera mayor por la menor nos produce instantánea e indefectiblemente un sentimiento penoso de angustia, del que nos libera el tono mayor

también súbitamente! El adagio consigue expresar un dolor intensísimo con el modo menor y se convierte en un lamento conmovedor. La danza en tono menor parece recordar la pérdida de una dicha frívola y desdeñable, o bien parece decir que después de mil trabajos y contrariedades se ha conseguido un fin mezquino. El infinito número de melodías posibles guarda correspondencia con la inagotable variedad de seres, fisonomías y existencias que produce la naturaleza. La modulación, o sea el tránsito de un tono a otro, al romper toda relación con el tono anterior recuerda la muerte, destructora del individuo; pero la voluntad que en éste aparece sigue viviendo y se muestra en otros individuos cuya conciencia, sin embargo, no es la continuación de la del primero.

Pero no se debe olvidar en todas estas analogías que la música no tiene nunca en ellas más que una relación simplemente mediata, pues nunca expresa el fenómeno, sino la esencia interior, el en sí de todo fenómeno, es decir, la voluntad. Por tanto, no expresa éste o aquél determinado goce, ni tal o cual amargura o dolor, o terror o júbilo o alegría o calma, sino estos sentimientos mismos, por decirlo así, en abstracto, su esencia sin ningún atributo circunstancial, sin sus motivos siquiera. Sin embargo, los comprendemos perfectamente en esta quintaesencia tan sutil. De aquí resulta que nuestra fantasía es excitada por ella y trata de dar forma a ese mundo espiritual tan vivamente agitado y que invisible nos habla directamente y de revestirle de carne y de colores, es decir, de concretarle en un ejemplo análogo. Este es el origen del canto con palabras, y finalmente, de la ópera, que precisamente por esto nunca podrá dejar de ocupar un lugar subordinado por convertirse en cosa principal y hacer de la música un mero medio de expresión suyo, lo cual constituye un gran error, una grosera inversión. Pues la música expresa siempre la quintaesencia de la vida y de sus acontecimientos, nunca estos mismos, por lo que sus diferencias no siempre la afectan.

Precisamente esta generalidad que es peculiar exclusivamente de ella, a pesar de su rigurosa precisión, es lo que la sustituye en Panakeion de todos nuestros dolores. Por consiguiente, cuando la música trata de amoldarse a las palabras y de ceñirse a los hechos se esfuerza por hablar un lenguaje que no es el suyo. Nadie se ha guardado mejor de este peligro como Rossini: de aquí que su música hable tan clara y netamente su propio lenguaje que apenas necesita de las palabras y que ejecutada con sólo los instrumentos produzca todo su efecto.

Conforme a todo lo que dejamos dicho podemos considerar la naturaleza y la música como dos expresiones distintas de una misma cosa que es el lazo de unión entre ambas y cuyo conocimiento es imprescindible para entender dicha analogía. La música es, pues, en cuanto expresión del mundo, un lenguaje dotado del grado sumo de universalidad que respecto a la generalidad del concepto se conduce como éste a las cosas particulares. Pero su generalidad no es en modo alguno la generalidad vacía de la abstracción, sino que tiene otra naturaleza completamente distinta y va unida a una determinación absolutamente clara. Por esto se parece a las figuras geométricas y a los números que como formas generales de todos los objetos posibles de la experiencia y aplicables a priori a todas las cosas no son, sin embargo, abstractos, sino intuitivos y completamente determinados. Todas las excitaciones, todos los esfuerzos posibles de la voluntad, todos aquellos procesos del espíritu del hombre que la razón arroja en el molde ancho y negativo del concepto, son expresados por el infinito número de melodías posibles, pero siempre en la generalidad de la forma pura sin materia, siempre según el en sí, no según el fenómeno, alma interior, por decirlo así, de los mismos, sin cuerpo. Esta relación se expresaba muy bien en el lenguaje de la escolástica cuando ésta decía: los conceptos son los universalia post rem, pero la música nos da los universalia ante rem, y la realidad los universalia in

re. Una melodía, adaptada a cierta letra puede convenir en su intención general a otros ejemplos escogidos tan libremente como aquél y que corresponden en el mismo grado a lo que expresa de un modo genérico; esto permite hacer muchas estrofas para una misma melodía y de aquí también el vaudeville. Pero la causa de que sea posible hallar una relación entre una obra de este género y una representación sensible esta en que, como hemos dicho, ambas son expresiones distintas de la esencia interior del mundo. Ahora bien, cuando se da esta relación, es decir, cuando el compositor ha sabido expresar en el lenguaje de la música las agitaciones de la voluntad que constituyen el núcleo de un acontecimiento, entonces la melodía de la canción o la música de la ópera están llenas de expresión. Pero la analogía hallada por el compositor entre aquellas dos cosas debe proceder de su inmediato conocimiento de la esencia del mundo, sin que la razón tome parte en este conocimiento, y no puede ser una imitación deliberada y consciente realizada por medio de conceptos; de lo contrario, la música no expresaría la esencia interior del mundo, o sea la voluntad, sino que imitaría deficientemente sus fenómenos, como lo hace toda la música propiamente descriptiva, por ejemplo: Las estaciones, de Haydn, y también su Creación en muchos pasajes en donde se imitan fenómenos del mundo sensible, así como también en los cuadros de batalla, los cuales son de rechazar en absoluto.

Lo inefablemente íntimo de toda la música, en cuya virtud nos hace entrever un paraíso tan familiar como lejano de nosotros y lo que comunica ese carácter tan comprensible y a la vez tan inexplicable, consiste en que reproduce todas las agitaciones de nuestro ser más íntimo, pero sin la realidad y lejos de sus tormentos. Del mismo modo, aquel su inherente carácter de seriedad que excluye lo cómico de su dominio inmediato, se explica porque su objeto no es la representación sólo respecto de la cual es posible lo engañoso y visible,

sino la voluntad, y ésta es lo más serio que existe porque todo depende de ella.

Para comprender cuán rico y expresivo es su lenguaje, basta fijar la atención en los signos juntamente con el *Da capo*, que en las obras del lenguaje hablado serían intolerables y que en la música, por el contrario, son muy propios y hacen muy buen efecto, pues para comprenderla bien es necesario oírla dos veces.

Al esforzarme yo en todo este estudio de la música por hacer patente que lo que expresa en un alto grado de generalidad es la esencia íntima, el «en sí» del mundo que pensamos como voluntad por ser ésta su manifestación más clara, y lo expresa por medios propios que son los sonidos y con la mayor precisión y verdad, al decir yo además, que la filosofía no es otra cosa que una reproducción y expresión cierta y acabada de la esencia del mundo en conceptos muy generales porque sólo por medio de éstos es posible un atisbo suficiente y utilizable para dicha esencia, no parecerá paradójico al que me haya seguido con atención y se haya penetrado de mi pensamiento si digo que, en caso de ser posible reducir a conceptos la esencia de la música, es decir, lo que ésta expresa, esto sería una suficiente explicación del mundo en conceptos o cosa equivalente, es decir, una verdadera filosofía, y en su consecuencia podríamos parodiar la sentencia de Leibniz antes citada, la cual por su parte es completamente exacta desde un punto de vista más inferior, en el sentido de nuestra más elevada concepción de la música, diciendo: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*. Pues *scire*, saber, quiere decir trasladar en conceptos. Y como en virtud de la sentencia por doquiera confirmada de Leibniz, la música, prescindiendo de su significación estética e interior, y considerada de un modo puramente empírico y exterior, no es otra cosa que el medio de concebir inmediata y concretamente grandes números y complicadas relaciones numéricas, que por lo demás nosotros sólo

podríamos conocer mediatamente por medio de conceptos, sintetizando ahora estas dos concepciones tan profundamente distintas y, sin embargo, tan ciertas ambas de la música, podríamos formarnos idea de una filosofía de los números semejante a la de Pitágoras y aun a la de los chinos en el Y-King e interpretar en este sentido aquella sentencia de los pitagóricos que reproduce Sexto Empírico (adv. Math. L, VII) *ty ariqmy de ta pant' ereoiken (numero cuncta assimilantur)*.

Y por último, si relacionamos estas consideraciones con nuestra interpretación anterior de la armonía y la melodía encontraremos cierta semejanza entre aquella filosofía normal sin explicación de la naturaleza tal como Sócrates la soñaba, y una melodía sin armonía, y al contrario una mera física y metafísica sin ética correspondería a una mera armonía sin melodía.

Séame permitido aún agregar a estas consideraciones provisionales ciertas observaciones sobre la analogía de la música con el mundo fenomenal.

Ya vimos en el libro anterior que el más alto grado de objetivación de la voluntad, el hombre, no aparece en la naturaleza solo y aislado, sino que supone y va acompañado de los grados inmediatamente inferiores a él y éstos a su vez de los más bajos: igualmente la música, que como el mundo, objetiva inmediatamente la voluntad, sólo se muestra de un modo acabado en la armonía. La voz cantante que lleva la melodía necesita, para hacer completa impresión del acompañamiento, de las demás voces, hasta el más profundo bajo, que se puede considerar como el origen de todas. La melodía tiene sus raíces en la armonía, que es parte integrante de aquélla, como aquélla de ésta. Y así como la música sólo expresa lo que se propone expresar, merced a este consorcio, la voluntad una y extratemporal sólo nos muestra su perfecta objetivación en la perfecta unión de todos sus grados que revelan su esencia con claridad cada vez creciente. Muy interesante es la siguiente

analogía. Ya hemos visto en el libro anterior que a pesar de toda la armonía que pueda reinar entre los diferentes fenómenos considerados desde el punto de vista ideológico, subsiste siempre una lucha inevitable entre los dichos fenómenos considerados como individuos, visible en todos los grados de su manifestación, que hace del mundo un campo de batalla en todas aquellas manifestaciones de una y misma voluntad, y que pone de relieve la interior contradicción que en sí misma contiene ésta. También en la música encontramos esta íntima contradicción. En efecto, un sistema armónico perfectamente puro es, no sólo física sino también aritméticamente, imposible. Los mismos números, por los cuales se expresan los sonidos, presentan incesantes irracionalismos: no encontramos ninguna escala dentro de la cual la quinta se conduzca con la tónica como 2 a 3, ni cada tercera mayor como 4 a 5, ni cada tercera menor como 5 a 6 etc. Si los sonidos guardan escueta relación con la tónica, no la guardan entre sí, en cuanto, por ejemplo, la quinta debería ser la tercera menor de la tercera, etc. Pues las notas de la escala pueden ser comparadas a los cómicos, que tan pronto tienen que desempeñar un papel como otro. De aquí que sea imposible imaginar una música perfectamente exacta,, y que por lo mismo ningún género de música llega a su perfecta pureza; lo único que logra hacer es disimular las disonancias a ella inherentes distribuyéndolas en todos los tonos, es decir, ocultándolas por la medida. Sobre esto puede consultarse la «acústica» de Chaladní § 30 y su «breve compendio de la teoría de los sonidos y la armonía».

Aún podría añadir aquí muchas cosas sobre la forma en que percibimos la música, a saber, única y exclusivamente en el tiempo y por el tiempo, con absoluta exclusión del espacio y sin el influjo del conocimiento de la causalidad, es decir, del entendimiento; pues los sonidos producen ya su efecto, como impresión estética, sin que pongamos atención en sus causas, como sucede en la intuición. Pero no quiero

alargar ya más estas consideraciones, pues quizá en este tercer libro he sido demasiado prolijo, abandonándome con exceso a los detalles. Sin embargo mi objetivo lo hacía necesario y se me perdonará tanto mejor, en gracia a que así se comprenderá la importancia y el alto valor de la música, tan rara vez reconocidos. Al mismo tiempo se convendrá en que si, conforme con mi opinión, el mundo visible todo entero no es más que la objetivación, el espejo de la voluntad, y que acompaña a ésta para conducirla al conocimiento de sí misma, y lo que es más aún a su posible salvación, como se verá en el libro siguiente; que si, por otra parte, el mundo como representación, cuando se le contempla aislado emancipándose de la voluntad para monopolizar nuestra conciencia, es el aspecto consolador de la vida y lo único puro que hay en ella, tendremos que considerar el arte como la realización acabada de cuanto existe, porque nos proporciona en esencia lo mismo que el mundo visible, pero de un modo más concentrado y perfecto, con reflexión y elección deliberada de tal manera que podemos llamarle la flor de la vida, en la plena acepción de la palabra. Si el mundo como representación en su conjunto no es más que la voluntad haciéndose visible, el arte es esta misma visibilidad más clara todavía. Es la cámara oscura que muestra los objetos con mayor pureza y que nos permite abarcarlos de una ojeada; el teatro en el teatro, la escena en la escena, como en Hamlet.

El placer de lo bello, el consuelo que proporciona el arte, el entusiasmo del artista que le hace olvidar las penas de la vida; ese privilegio del genio que le indemniza de los dolores crecientes para él en proporción a la claridad de su conciencia; que le alienta en la triste soledad a que se ve condenado en medio de una muchedumbre heterogénea, depende de que, como ya demostraremos, la vida en sí, la voluntad y la existencia misma son un dolor perpetuo en parte despreciable, en parte espantoso; pero esta misma vida

considerada como mera representación o reproducida por el arte se emancipa del dolor y constituye un espectáculo importante. Este lado del mundo que cae bajo el conocimiento puro y su reproducción por el arte, cualquiera que éste sea, es el elemento del artista. El espectáculo de la objetivación de la voluntad le cautiva, ante él permanece atónito sin cansarse de admirarlo ni de reproducirlo, y mientras esta contemplación dura, él mismo es el que hace el gasto de la representación, es decir, es esa misma voluntad que se objetiva y permanece en constante sufrimiento. Ese conocimiento puro, profundo y verdadero de la esencia del mundo se convierte en fin del artista.

Por eso no se convierte para él, como veremos en el libro siguiente, lo que sucede para el santo que ha llegado a la resignación, en un aquietador de la voluntad; no le emancipa para siempre de la vida, sino que le libera de ella por unos instantes. No es más que un consuelo provisional en la existencia, hasta que habiendo desarrollado sus fuerzas en este ejercicio y cansado por fin del juego, vuelve a la seriedad. Como símbolo de esta conversación puede considerarse la Santa Cecilia de Rafael.

Y ahora veamos también nosotros lo serio en el libro siguiente.

6. DEL SUJETO PURO DEL CONOCIMIENTO, EL GENIO [libro tercero, §§ 30 y 31]

Si queremos adueñarnos de una idea y albergarla en nuestra conciencia, necesitamos producir en nosotros un cambio que puede considerarse como un acto de renuncia a nosotros mismos, ya que su efecto es apartar absolutamente por un instante el conocimiento de la voluntad; perder de vista totalmente el precioso depósito que le está confiado, para considerar las

cosas como si fueran tales, que no pudiesen interesar nunca a nuestra volición; única manera de cambiar el conocimiento en puro espejo que refleja la naturaleza objetiva de las cosas. Toda obra de arte tiene por origen y por base un conocimiento de esta especie. Consistiendo la modificación que requiere en el sujeto, en prescindir del querer, no puede partir de la voluntad; no es un acto voluntario, o lo que es lo mismo, no depende de nosotros el producirle a capricho. Nace de una preponderancia momentánea de la inteligencia sobre la volición, o desde el punto de vista fisiológico, de una fuerte excitación de la actividad de intuición del cerebro, sin excitación alguna de las inclinaciones propias o de las pasiones.

Lo comprenderemos con más facilidad si recordamos que nuestra conciencia tiene dos caras; una, la conciencia de sí, o sea de la voluntad; otra, la conciencia de las demás cosas, constituyendo bajo tal concepto la conciencia intuitiva del mundo exterior, la percepción de los objetos. En tanto que uno de estos dos aspectos de la conciencia se acentúa, el otro disminuye. Por ello la conciencia de las demás cosas, la conciencia intuitiva, será tanto más perfecta, tanto más objetiva cuanto más débil sea la conciencia de sí. Se da aquí un verdadero antagonismo. A mayor conciencia que tenemos del objeto, la tenemos menor del sujeto, y a la inversa, cuanto más lugar ocupa éste en nuestra conciencia, más débil e imperfecta es nuestra intuición del mundo exterior.

La objetividad pura de la intuición requiere un estado sujeto por una parte a condiciones permanentes que consisten en la perfección del cerebro, y en general, en todo aquello que en su constitución fisiológica favorece a la actividad; y por otra parte, a condiciones pasajeras que consisten en todo estímulo de la tensión y la impresionabilidad del sistema nervioso cerebral, sin actuación de pasión alguna. No me refiero

a los licores alcohólicos o al opio, sino, por ejemplo, a una noche de sueño tranquilo, a un baño frío, a todo lo que, atenuando la circulación y el fuego de las pasiones, da a la actividad cerebral ventajas adquiridas sin esfuerzo.

Cuanto mayor y más enérgico sea el desarrollo del cerebro, tanto más eficazmente obran estos medios naturales de estimular el trabajo de los nervios cerebrales, y por medio de ellos es como el objeto se desprende cada vez más del sujeto, produciéndose en definitiva ese estado de pura objetividad en la intuición, cuyo efecto es eliminar automáticamente la voluntad de la conciencia, permitiéndonos ver las cosas con claridad y precisión más intensas. Sin sentimiento alguno de nosotros mismos pudiéramos decir que entonces no conocemos más que el mundo exterior, cual si nuestra conciencia no tuviese otro papel que el de intermediario, por el cual el objeto de la intuición pasa al mundo de la representación.

Tenemos, por lo tanto, que el conocimiento puro y emancipado de la voluntad se produce cuando la conciencia de las cosas exteriores que nos rodean se sublima de tal modo, que hace desaparecer la de la propia personalidad. Al olvidarnos de que formamos parte del mundo es cuando verdaderamente lo concebimos de una manera puramente objetiva. Las cosas se nos presentan más bellas, a medida que la conciencia individual se va desvaneciendo. Todo dolor se deriva de la voluntad, que es el propio yo, lo cual trae como consecuencia que cuando este aspecto de la conciencia se eclipsa, toda posibilidad de dolor desaparece, originándose de ello que el estado de intuición puramente objetiva es un estado de felicidad perfecta. Demostrado queda en otro lugar que este estado es uno de los dos elementos del goce estético. Por el contrario, desde el momento en que la conciencia del yo, o sea la subjetividad, o en otros términos, la voluntad, recobra su predominio, se produce en nosotros

un grado correspondiente de malestar o de agitación, proviniendo el malestar de que recobramos el sentimiento de nuestra corporeidad (esto es, del organismo, que en sí es la voluntad) y la agitación, de que la voluntad por mediación de la inteligencia llena nuevamente nuestra conciencia de deseos, emociones, pasiones y cuidados.

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

Advertiré que el pensamiento abstracto y la lectura, unidos a las palabras, pertenecen también en un sentido más amplio a la conciencia de las demás cosas, a la ocupación objetiva de la inteligencia, pero sólo indirectamente, esto es, por mediación de las nociones abstractas; producto artificial éstas de la razón, y, por consiguiente, una creación artificial. Además, toda ocupación abstracta del espíritu va conducida por la voluntad, que le da la dirección que conviene a sus intenciones y que concentra la atención en aquel

sentido. Por ello la abstracción siempre va acompañada de algún esfuerzo, y el esfuerzo presupone actividad de la voluntad. Esta especie de trabajo intelectual no reviste aquella perfecta objetividad de conciencia que es condición de la conciencia estética, es decir, del conocimiento de las Ideas.

De esto se desprende que la objetividad perfecta de la contemplación, que nos hace capaces de conocer al objeto, no como objeto individual, sino como idea de su especie, tiene por condición que el sujeto que conoce no tenga conciencia de sí mismo en aquel instante, sino sólo de los objetos contemplados, y que su conciencia individual esté entonces reducida a ser conductora de la existencia objetiva de las cosas. El ser esta condición tan difícil y rara es debido a que en tal estado, el accidente (la inteligencia) manda y anula, aunque sea sólo por breves instantes, a la sustancia (la voluntad), en lo que también consiste la analogía o más bien el parentesco entre dicho estado y el de la negación de la voluntad, expuesto al final del libro siguiente. En efecto, aunque el conocimiento, según queda dicho en el libro anterior, proceda de la voluntad y descansa sobre su fenómeno, o sea sobre el organismo, no por eso deja de ser perturbado por la misma voluntad, como la llama es oscurecida por la materia que arde y por el humo. Esta es la causa por la que no podemos concebir la Naturaleza puramente objetiva de las cosas, su Idea, más que cuando no ponemos interés en esas mismas cosas, al estar fuera de toda relación con nuestra voluntad, razón por la que asimismo descubrimos más fácilmente la Idea de los seres en una obra de arte que en la realidad. Si examinamos un cuadro o una poesía, lo que en ellos vemos está fuera de toda relación posible con la voluntad, pues aquello no existe por sí misma más que para el conocimiento, al que va directamente.

Por el contrario, si queremos adueñarnos de la idea mediante la contemplación de la realidad, necesitamos

abstraer nuestra voluntad, elevarnos por encima de nuestro interés particular, todo lo cual precisa un poderoso resorte: la inteligencia, energía que sólo posee en su más alto grado y en su máxima duración el genio, que consiste precisamente en la posesión de mayor fuerza intelectual que la que exige el servicio de la voluntad individual. La demasía que queda sin empleo sirve para el conocimiento puro, limpio de toda voluntad. La circunstancia de que la concepción de las ideas, que constituye el placer estético, se hace más fácil mediante las obras de arte, no es debida sólo a que el arte, poniendo de relieve lo esencial y prescindiendo de lo secundario, nos presenta las cosas caracterizadas de un modo más preciso, sino que depende también y en la misma escala de que el silencio completo de la voluntad, necesario para la comprensión de la esencia de las cosas, está perfectamente asegurado por el hecho de que el objeto que contemplamos no pertenece a las cosas que pueden interesar nuestra voluntad, puesto que no es una realidad y sí una imagen, todo lo cual es de aplicación, no sólo a las artes plásticas, sino a la poesía, que para su efectividad necesita igualmente como condición precisa una concepción desinteresada, involuntaria y, por tanto, puramente objetiva, única manera de concebir que hace pintoresco el objeto contemplado, convirtiendo en poético cualquier acontecimiento de la vida real, y por virtud de la cual se difunde sobre la realidad ese mágico encanto que llamamos lo pintoresco cuando se trata de objetos de la intuición sensible, y encanto poético si se trata de cosas de la imaginación. Al poeta que canta una mañana serena, una hermosa tarde, una apacible noche de luna, etc., lo que le inspira, aun a pesar suyo, es el sujeto puro del conocimiento que evoca la visión de esas bellezas de la Naturaleza, espectáculo ante el cual toda la agitación de la voluntad desaparece de la conciencia, encontrando el corazón entonces ese reposo que no puede alcanzar de otro modo en la tierra.

Aquellos versos:

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
inter minora sidera,

¿pudieron acaso tomar en otra fuente una influencia tan bienhechora, una acción casi mágica? Tratándose de objetos nuevos y desconocidos es más fácil su concepción desinteresada y objetiva, lo que explica por qué un extranjero o un forastero encuentran pintorescos o poéticos objetos que dejan indiferentes a los naturales del país; el aspecto de una ciudad, por ejemplo, deja al viajero que pasa por ella una impresión de especial encanto, desconocido para sus habitantes, debido esto a que el extranjero, ajeno a toda relación con la ciudad y sus moradores, la contempla desde el punto de vista puramente objetivo. El encanto de los viajes depende casi todo de esto, siendo esta la razón de por qué con frecuencia procuramos aumentar el efecto de nuestras narraciones o dramas, transportando la escena a tiempos o países remotos; los alemanes eligen sus escenarios en España o Italia; los italianos, en Alemania, en Polonia o en Holanda.

Sentado que la concepción intuitiva, absolutamente objetiva y desprendida de toda voluntad, es la condición del placer estético, con mayor motivo será necesaria para la creación de obras estéticas. No veréis nunca un hermoso cuadro, no leeréis nunca una verdadera poesía sin que lleven el sello de esta disposición de ánimo, pues sólo aquello que tiene su fuente en la contemplación objetiva o que es directamente provocado por ella lleva en sí el germen fecundo de donde pueden nacer obras verdaderas y originales, no sólo de las artes plásticas, sino también de la poesía y hasta de la filosofía. El punctum saliens de una obra bella, de un pensamiento grande o profundo, es una intuición objetiva, y ya sabemos que ésta exige como condición absoluta el

silencio completo de la voluntad, durante el cual el hombre no es más que sujeto puro del conocimiento. La predisposición a que este estado se produzca es lo que constituye el genio.

Al desaparecer la voluntad de la conciencia, la misma individualidad desaparece también y con ella sus tristezas y miserias. Lo que queda entonces, o sea el sujeto puro del conocimiento, fue calificado por mí, por esta razón, como el ojo inmortal del mundo, poseído por toda criatura viviente, aunque con diversos grados de lucidez y actividad. No le alcanzan el nacimiento y la muerte de los seres; siempre único, idéntico, ese ojo inmortal es el portador del mundo de las Ideas eternas, o lo que es lo mismo, de la objetividad adecuada de la voluntad, en tanto que el sujeto individual, al cual perturba en su conocimiento esa individualidad suya, nacida de la voluntad, no conoce más que las cosas individuales y es pasajero como ellas.

En este sentido es como se puede atribuir a cada hombre dos existencias. Como voluntad y, por lo tanto, como individuo es uno y nada más que uno, suficiente para darse a sí mismo más trabajo y más dolor del que puede soportar, mientras que como observador puramente objetivo es el puro sujeto del conocimiento, en la conciencia del cual existe el mundo objetivo. En tal concepto es todas las cosas en cuanto las percibe, sin que la existencia de ellas en su conciencia sea para él carga ni tormento. Esta es, efectivamente, su propia existencia, ya que toda la existencia está en su representación, pero aquí se halla desprendida de toda voluntad. En cambio, su existencia, en cuanto voluntad, no está en él, siendo en definitiva un estado de felicidad aquel en que es todas las cosas, y un estado de dolor aquel en que es solamente individuo.

Cualquier escena de la vida real, cualquier hombre, todo acontecimiento objetivamente concebido y

reproducido por medio de la palabra o mediante el pincel nos parece interesante, encantador, envidiable; pero cuando nos vemos mezclados en ello, cuando la cosa es real, pensamos con frecuencia que ni el diablo podría aguantarlo. Recordemos lo dicho por Goethe:

En un cuadro nos place
lo que en la vida nos enoja.

Cuando yo era joven tuve un momento en que me esforzaba en colocarme en un punto de vista separado de mí mismo, para verme y describirme a mí mismo y a mis actos. Acaso fuera tratando de que me parecieran soportables.

Añadiré algunos esclarecimientos psicológicos, toda vez que las consideraciones que ahora vengo exponiendo no han sido discutidas anteriormente.

Puestos a contemplar directamente el mundo y la vida, casi siempre vemos las cosas nada más que en sus relaciones; no las vemos desde el punto de vista de su naturaleza y su existencia absolutas, sino desde un punto de vista relativo. Contemplamos una cosa, un buque, una máquina, por ejemplo, pensando en su empleo y en su utilidad; miramos a los hombres, y nuestro primer pensamiento es relacionándoles con nosotros, si se dan esas relaciones, pero más tarde en las relaciones que median entre ellos en cuanto a sus actos o su conducta del momento o ya en lo concerniente a su categoría, oficio, capacidad, etc. La investigación de esas relaciones podemos llevarla más o menos lejos, hasta los más remotos eslabones de su encadenamiento; con ello la investigación será cada vez más precisa y extensa, pero continuará siendo la misma en especie y calidad; estaremos siempre en la consideración de las cosas, en sus relaciones, o sea las trataremos en virtud de un principio de razón.

Los hombres se entregan por regla general y con mayor frecuencia a este género de consideraciones, y luego a

creer que la mayoría de aquéllos es incapaz de consagrarse a otras. Si por excepción se opera en nosotros un aumento momentáneo en la intensidad de nuestra intuición intelectual, en seguida vemos las cosas desde otro punto de vista. No las contemplamos ya desde el de sus relaciones, sino según son en sí mismas, y al mismo tiempo que su existencia relativa concebimos también su existencia absoluta. Cada objeto individual representa entonces su especie, y lo que nosotros percibimos es lo que hay de general en los seres.

Por este modo de conocimiento llegamos a conocer las ideas de las cosas, ciencia mucho más elevada que la que sólo conoce las relaciones. Acontece que nuestra personalidad se emancipa al mismo tiempo de todas las relaciones, para convertirnos en sujeto puro de conocimiento. Acaso lo que produce este estado excepcional sea ciertos fenómenos fisiológicos interiores, estimulantes y purificadores de la actividad cerebral, lo bastante para producir súbitamente esa explosión de energía. La condición anterior consiste en que seamos totalmente ajenos a la escena contemplada sin tomar en ella parte activa.

Para darnos cabal cuenta de que una concepción objetiva, y en consecuencia, exacta de las cosas, sólo es posible en cuanto las consideremos fuera de todo interés personal y en cuanto la voluntad permanece extática, debemos recordar hasta qué punto toda emoción y toda pasión perturban y falsean el conocimiento; cómo cualquier inclinación favorable o desfavorable basta para desnaturalizar, matizar o deformar, no sólo el juicio, sino aun la percepción primera de los objetos. Basta recordar bajo qué risueño aspecto, con qué bellos colores se nos presenta el mundo cuando algún feliz acontecimiento nos tiene bien dispuestos, y, por el contrario, que sombrío y triste nos parece cuando alguna pena nos abruma. Los mismos objetos inanimados destinados a cualquier operación temida adquieren a

nuestros ojos aspecto repulsivo; v. gr.: el cadalso, la prisión, el estuche del cirujano, el coche en que partirá la mujer amada; todo, hasta las cifras, las letras, los sellos, parece que nos miran haciendo muecas horribles, produciéndonos el efecto de monstruos repugnantes.

Volviendo la oración por pasiva, los instrumentos que sirven para el logro de nuestros deseos ¡qué aspecto tan encantador revisten!; v. gr.: la vieja jibosa que nos trae una carta de amor, el judío que nos provee de dinero, la escala de cuerda que facilitará nuestra evasión. En todos estos opuestos casos de repugnancia o de simpatía manifiesta, es notorio que la representación está falseada por la voluntad, lo que también puede afirmarse, aunque en menor grado, de todo objeto que guarda alguna relación, aun indirecta, con la voluntad; esto es, con nuestras inclinaciones o nuestras aversiones.

Cuando las cosas aparecen con sus formas verdaderas, con sus propios colores y su plena significación, es cuando la voluntad, con todo lo que le interesa, abandona la conciencia, y cuando la inteligencia, por propio movimiento y no por impulso de la voluntad, llega a un estado de suma tensión y actividad, a un estado en que sigue libremente sus propias normas, reflejando el mundo objetivo como un puro sujeto de conocimiento. Una concepción de esta clase es la única adecuada para crear obras artísticas, que siempre tendrán un valor positivo y triunfarán siempre, precisamente porque ellas solas nos presentan lo que es puramente objetivo, el fondo de todas las intuiciones subjetivas, que por ser subjetivas están mixtificadas; lo que es común a todas ellas y en todas inmutable; lo que siempre encontramos como tema común al través de todas esas variaciones subjetivas. La naturaleza, cuando se nos ofrece, presenta a cada cerebro un aspecto diferente, del que cada uno da la expresión reproductora según la ve, cualquiera que sea el

instrumento de que nos sirvamos para esa reproducción, el pincel, el cincel, la escritura o las actividades escénicas. La objetividad es, pura y precisamente, la que hace un artista y nunca podremos conseguirla sino a condición de que la inteligencia vuele libremente, funcionando con el máximo de energía y desprendiéndose de su raíz que es la voluntad.

Fijémonos en el adolescente, que con tanta frecuencia contempla la naturaleza en su plena objetividad, viéndola en toda su belleza, plena de intuición intelectual bulliciosa y fresca. Ese intenso placer de que disfruta se ve en ocasiones turbado por la reflexión amarga de que todas esas cosas que a sus ojos se presentan no establecen con él ninguna relación interesante y alegre, puesto que él no espera otra cosa de la vida en que va a internarse más que una interesante novela. «Detrás de esa ingente roca debía esperarme un grupo de amigos, jinetes en hermosos palafrenes; cerca de esta cascada debería descansar sobre la hierba mi amada o bien debería habitar este castillo tan espléndidamente iluminado; aquella ventana encuadrada en tan artístico marco de follaje sería suya; ¿pero qué encontraré yo en este mundo tan hermoso? (¡un verdadero desierto para mí!, etc., etc.), nostalgias melancólicas de jóvenes, que en el fondo tienen algo de contradictorias, ya que el hermoso aspecto bajo el cual la naturaleza se les presenta descansa precisamente sobre la objetividad completa, sobre el desinterés de la contemplación, desinterés que encontraría muerte fulminante si alguna de esas relaciones con la voluntad que el adolescente echa de menos comenzara a darse. Aquel triste placer de que venía disfrutando se desvanecería entonces como por encanto.

Y lo que decimos refiriéndonos al adolescente puede ocurrir en todas las edades y circunstancias; la belleza que encontramos en un paisaje desaparecería en cuanto la relacionásemos con nuestra personalidad, sin

que nunca pudiéramos sustraer de su imagen este recuerdo. Nada es bello mientras no nos concierne (bien entendido que no hablo de las pasiones amorosas, sino del placer estético). La vida jamás es bella: sólo sus imágenes lo son, reflejadas en el espejo transfigurador, sobre todo en la juventud, en que nada sabemos todavía de la existencia; verdad que si pudiéramos infiltrar en el alma de un joven bastaría para apagar sus fragantes entusiasmos.

¿A qué es debido que el espectáculo de la luna llena ejerza sobre nosotros acción benéfica y sedante? ¿Por qué nos deja una impresión tan sublime? Porque la luna es objeto para la contemplación, no para la voluntad.

No deseamos las estrellas,
Gozamos con su brillo.
(Goethe)

Si el espíritu, ante el espectáculo del hermoso astro se inclina a las meditaciones elevadas, es porque él mismo es cosa elevada, tan carente de relaciones con nosotros, que prosigue su marcha presenciándolo todo y sin tomar parte en nada. Ante su apariencia, la voluntad, con su eterna miseria, desaparece de la conciencia, quedando sólo el conocimiento puro, y acaso tenga parte en ello el sentimiento que nace ante la consideración de que al contemplar la luna asistimos a este espectáculo con millones de semejantes nuestros, fundidos a este efecto en un solo ser, sin matices de individualidad, lo cual acentúa aún más la sublimidad del momento. Y si añadimos el que la luna alumbraba, pero no calienta, a lo que quizá deba su calificativo de casta y su identificación con Diana, esta impresión se acrecienta. Por efecto de ella, por efecto de esa impresión, la luna, mansa y tranquilamente, ha ganado nuestra amistad, logrando nuestras confianzas, a todo lo cual nunca nos atreveríamos con el sol, al que siempre tendremos como un bienhechor de generosidad inagotable, sin atrevernos a mirarle frente a frente.

A lo dicho en el § 38 del primer volumen acerca del placer estético que nos proporcionan la luz, el brillo y los colores, debemos añadir la observación siguiente: Cuando observamos los colores, una vidriera policromada, por ejemplo, impresión que se aumenta con el brillo y, todavía más, en esas vidrieras con la transparencia, sentimos un placer inmediato, instintivo, pero muy acentuado, como asimismo ocurre, quizás más notorio, con el efecto de las nubes reflejando la luz del sol poniente, debido a que éste es el medio más fácil, medio puramente físico e infalible, de concentrar nuestra atención en el conocimiento, sin excitación alguna de la voluntad, como también de ponernos en las condiciones del conocimiento puro, aunque en el caso a que nos referimos esa condición está constituida en definitiva por la sensación dimanada de una impresión recibida en la retina; sensación que libre, de dolor y de placer, y libre asimismo de toda excitación directa de la voluntad, pertenece al conocimiento puro.

La característica esencial del genio está en el predominio de la facultad de conocimiento a que nos hemos referido y que hemos descrito en los dos capítulos anteriores, origen de las verdaderas creaciones artísticas, de la poesía y hasta de la filosofía. Teniendo por objeto ese conocimiento las ideas platónicas y no pudiendo ser estas percibidas en abstracto, dedúcese que el genio consiste esencialmente en la perfección y energía del conocimiento intuitivo; por eso calificamos de obras de arte las que proceden directamente de la intuición y rectamente también se dirigen a ella, tanto las que pertenecen a las artes plásticas como las referentes a la poesía, que transmite sus intuiciones por medio de la imaginación. De esta manera podemos diferenciar el genio del talento; éste consiste más bien en una ductilidad y penetración superiores del conocimiento discursivo, que no en el conocimiento intuitivo; el hombre de talento

piensa con más rapidez y mayor exactitud que los demás; el genio ve un mundo diferente del que ven los otros hombres, porque su mirada penetra más profundamente en ese mundo que se ofrece a los ojos de todos, pero que en su cerebro se presenta más objetivamente y, por tanto, más puro y preciso. No siendo la inteligencia otra cosa, ajustándose al fin para que fue creada, que el mediador de los motivos; lo que percibe primeramente en las cosas son sus relaciones directas, indirecta o meramente posibles con la voluntad, hecho más patente aún en los animales, cuya inteligencia sólo se limita a las relaciones directas.

Lo que no guarda relación con su voluntad no existe para ellos. Observad como los animales más inteligentes no se fijan en cosas chocantes; v. gr.: el ver que no se manifiestan sorprendidos por las variaciones operadas en las personas o cosas que les rodean, aunque esos cambios salten a la vista, y esto llamará vuestra atención. En el hombre normal se agregan a las relaciones directas las relaciones indirectas y hasta las meramente posibles con la voluntad, esto es cierto, pero no por eso deja de limitarse el conocimiento a las relaciones. En el cerebro normal no llegan jamás a adquirir una objetividad perfectamente pura las imágenes de las cosas, porque la fuerza de intuición de semejante cerebro se agota desde que deja de ser estimulada y movida por la voluntad; no puede apoderarse del mundo objetivamente, por carecer de energía bastante y por su propia elasticidad y sin fin alguno.

La facultad de intuición posee, por el contrario, un excedente de energía, suficiente para provocar en el cerebro una imagen pura, clara, objetiva e involuntaria del mundo exterior, imagen que si es inútil para las intenciones de la voluntad se convierte en un estorbo al llegar a su más alto grado y aun puede ser para ésta un peligro; pero cuando la intuición posee energía semejante, existe por lo menos la disposición para la

facultad anormal que hemos designado con el nombre de genio, nombre que indica que el principio de que se trata es algo ajeno a la voluntad, al propio yo; algo como un genio procedente de fuera de nosotros.

Metáforas aparte, el genio consiste en que la facultad del conocimiento se ha desarrollado en proporción considerablemente mayor que la que exige el servicio de la voluntad, para el que únicamente nació aquélla, exuberancia de actividad y de sustancia cerebral que la fisiología podría clasificar entre los monstruos per excessum, colocados por ella, como es sabido, al lado de los monstruos per defectum y per situm mutatum.

Es, por lo tanto, el genio un exceso anormal de la inteligencia, utilizable únicamente aplicándola a conocer lo general de la existencia, o lo que es lo mismo, que se halla consagrado al servicio de la humanidad entera, como la inteligencia normal lo está al del individuo. Para mayor claridad podría decirse que el hombre normal se compone de dos tercios de voluntad y uno de inteligencia, mientras que el genio se compone de dos tercios de inteligencia y uno de voluntad.

Si recurrimos a la química, tenemos también términos para una comparación elocuente: la base y el ácido de una sal neutra se distinguen el uno de la otra en que en la base la relación entre la raíz y el oxígeno es inversa a esa misma relación en el ácido. La característica de la base o álcali, es que la raíz predomine sobre el oxígeno, mientras que en el ácido el oxígeno predomina sobre el radical, relación que igualmente se da entre el hombre normal y el genio, considerado desde el punto de vista de la voluntad y la inteligencia. A ello se debe una diferencia decisiva entre ambos que se manifiesta en su modo de ser y de obrar, pero principalmente en sus obras, lo que en definitiva y colocándonos de nuevo en el ejemplo antes citado podemos decir, para señalar la diferencia que

aquel contraste entre los cuerpos establece entre ellos, químicamente hablando, que crea una afinidad electiva y una atracción de las más poderosas, si bien entre los hombres suele suceder lo contrario.

El primer efecto producido por ese exceso de inteligencia de que venimos ocupándonos es el conocimiento más primitivo, más esencial y profundo, a saber: el conocimiento intuitivo, que compele al que conoce a reproducir por medio de la imagen lo que ve; así nacen los pintores y escultores. En éstos, la trayectoria entre la concepción genial y la creación artística es la más corta, así como la forma bajo la cual se manifiesta el genio, la más sencilla y más fácil de describir. Por eso, aquí es precisamente donde se ve con toda claridad la fuente de donde manan para todas las artes sus verdaderas producciones, pues lo mismo que con la pintura y escultura ocurre con la poesía y hasta con la filosofía, siquiera el procedimiento no sea tan sencillo.

No olvidemos el resultado que nos dieron las investigaciones contenidas en el primer libro; la intuición es una operación de la inteligencia, no es sólo obra de los sentidos. Si a ello añadimos la explicación contenida en este capítulo tenemos presente, además, que la filosofía del siglo anterior, al conocimiento intuitivo le designaba con el nombre de «facultades inferiores del alma», tendremos la explicación de por qué Adelung, que hablaba en el lenguaje de su época, hablaba cuerdamente al hacer consistir el genio en un desarrollo sensible de las facultades inferiores del alma, y que con evidente injusticia, al ocuparse Jean Paul en sus Elementos de Estética de este hecho, le cita desdeñosamente. Convengamos en los méritos innegables de esta obra, pero también es deber contener y poner de relieve que siempre que su autor se propone una demostración teórica, o en general un fin de enseñanza, recurre al

sistema de la ironía y de la comparación, sistema impertinente.

En donde se nos revela primeramente la verdadera naturaleza de las cosas es en la intuición, si bien todavía de una manera condicionada. Cualquier noción general o pensamiento no es, en efecto, más que una abstracción y, en consecuencia, parcial representación de la intuición, producida mediante una eliminación mental. Cualquier conocimiento profundo o verdadera sabiduría arranca de la comprensión intuitiva de las cosas, según queda expuesto más por extenso en los apéndices al libro primero. Toda verdadera obra de arte, todo pensamiento imperecedero, está tocado por la chispa vivificadora de la concepción intuitiva. Todo pensamiento profundo y original supone imágenes. Los conceptos no producen más que las obras de talento, los pensamientos discretos, las imitaciones y, por regla general, todo aquello que se encamina únicamente a satisfacer las necesidades del día y a agradar a los contemporáneos.

Pero si nuestra intuición estuviera subordinada constantemente a la presencia real de las cosas, cuanto con ella tiene relación estará a merced del acaso, que pocas veces nos presenta los objetos a su debido tiempo, ni suele disponerlos por el orden conveniente, ni ofrecernos más que ejemplares, de ordinario harto defectuosos. De ahí la necesidad de la imaginación, que viene a completar las imágenes de la vida, a ordenarlas, darles calor y fijeza y a repetir las a voluntad, según lo requieran el objeto de un estudio en que necesitamos penetrar profundamente o alguna obra importante que tenemos pendiente. La imaginación es el instrumento indispensable para el genio, de donde toma su importante valor, ya que mediante ella puede aquél, según lo exige el desarrollo de su obra plástica, de su poesía o de su meditación, evocar cada objeto o cada escena en una imagen viva, nutriéndose de esta manera

con elementos siempre nuevos, sacados de la fuente primera de todo conocimiento, o sea la intuición.

El hombre dotado de fantasía puede, permítasenos el concepto, evocar espíritus que le revelan, en el momento más oportuno, las verdades que la simple realidad nos presenta pálidas, escasas y por lo general a destiempo. Entre un hombre con imaginación y otro que carece de ella, podemos encontrar la misma diferencia que lo que existe entre la ostra, pegada al banco y obligada a esperar lo que el azar quiera enviarla, y el cuadrúpedo o el ave. No teniendo imaginación, no se tiene otra intuición que la positiva que los sentidos proporcionan, y hasta que esto sucede no le queda a ese ser otro recurso que rumiar conceptos y abstracciones, que en definitiva sólo son cáscaras y envolturas, pero no el núcleo del conocimiento, y no lograréis verle producir nada grande, como no sea en el campo de las matemáticas y el cálculo. Como medios de suplir en lo posible la imaginación, en los que no la tienen, podemos considerar a las obras plásticas y de la poesía y hasta de la música, las que, en los que la poseen, pueden servir para facilitar su empleo.

El objeto del genio no son, ciertamente, las cosas particulares, sino las Ideas platónicas que se manifiestan en ellas, en el sentido que dejamos dicho en el § 39, no obstante ser el conocimiento propio y esencial de aquél el conocimiento intuitivo. La característica del genio es ver siempre lo general en lo particular, en tanto que el hombre común no ve en lo particular más que lo particular, toda vez que sólo en tal concepto pertenece lo particular a la realidad, que es precisamente lo que le interesa, por tener relaciones con su voluntad. Se puede graduar la proporción en que cada inteligencia se aproxima al genio, por la medida en que cada uno, no con el pensamiento, sino directamente con la intuición, sorprende en las cosas individuales únicamente lo particular o vislumbra las líneas generales de la

especie, de donde se deduce que el objeto del genio está en la esencia de las cosas, en su aspecto general, en su conjunto, y en el campo de estudios del talento, en el examen de los fenómenos particulares en las ciencias naturales, cuyo objeto son las relaciones de las cosas entre sí.

En el capítulo anterior expuse y conviene recordarlo aquí, que la condición para percibir Ideas es que el individuo que conoce sea puro sujeto del conocimiento, individuo que en su conciencia sufra el eclipse total de la voluntad. ¿A qué sino a esto se debe el placer que experimentamos leyendo ciertas poesías de Goethe, que evocan vivamente un paisaje o en algunas descripciones que Jean Paul hace de la naturaleza? La causa de ello es ni más ni menos que nos interesan en la objetividad de su espíritu, que nos hacen participar de la pureza con que en ellos se aislaba el mundo como representación, como si enteramente se desprendieran del mundo como voluntad.

La manera de conocer en el genio se halla libre de voluntad y de todo lo relativo a ella, lo que produce en consecuencia que sus obras no sean el resultado de la intención o del capricho, sino de una necesidad instintiva. Lo que podemos llamar agitación del genio, la hora en que se enciende el fuego sagrado, el momento de inspiración, no es ni más ni menos que la liberación de la inteligencia en el instante en que al sustraerse por un momento a la servidumbre en que la voluntad la tiene, en vez de permanecer quieta o abatida, comienza en ese breve período a trabajar sola y libre. Entonces, toda pura, se convierte en claro espejo del universo, pues separada por entero de la voluntad, fuente primera de ella, se transforma en el mundo mismo de la representación concentrado en una conciencia única. En estos sublimes momentos se engendra el alma de las obras inmortales. Por el contrario en toda meditación a que nos entregamos deliberadamente, la inteligencia no

es libre, porque la voluntad la guía y le presenta su tema.

No busquéis en otra parte que en el hecho de la estrecha subordinación de la inteligencia a la voluntad que se advierte en ellas, la causa del sello de vulgaridad impreso en la mayor parte de las fisonomías. Inteligencia y voluntad se hallan enlazadas con apretadísimo nudo, todo lo cual produce una imposibilidad para comprender las cosas de otro modo que en sus relaciones con la voluntad y con sus propósitos. En cambio la expresión del genio, que tan asombroso aire de familia da a todos los hombres superiores, consiste en que vemos en ella claramente la emancipación de la inteligencia, libertándose de la esclavitud en que la voluntad la tenía, el predominio del conocimiento sobre el querer, y como todo dolor proviene de la voluntad, como el conocimiento es esencialmente sereno y libre de penas, es por lo que el genio arranca de todo esto su mirada clara y penetrante, su cabeza erguida libre de la tiranía y de las penas de la voluntad, y ese aspecto de serenidad superior, casi ultraterrestre, que se advierte en su rostro y que tan bien concuerda con la melancolía que expresan otras facciones, y en particular la boca, armonía tan perfectamente caracterizada en la divisa de G. Bruno: *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis*.

La voluntad, raíz de la inteligencia, se opone a toda actividad que marche en diferente dirección de la que señalan sus intenciones, siendo esto la causa de que la inteligencia no sea capaz de una comprensión profunda y objetiva del mundo exterior, mientras que no pierda esa raíz, aunque no sea más que por breves instantes. Hasta este momento no es capaz de obrar con sus propios recursos y queda durmiente, hasta que la voluntad (o lo que es lo mismo, el interés) no viene a despertarla y a moverla. Entonces se encuentra indudablemente en aptitud de conocer las relaciones de las cosas, desde el interesado punto de vista de la voluntad, como es de

esperar de todo espíritu inteligente y por ende despierto, o sea vivamente excitado por la voluntad, aunque por eso es incapaz de hacerse cargo de la naturaleza puramente objetiva de las cosas, porque la voluntad y sus intenciones le colocan en una actitud tan parcial, que no ve en las cosas más que lo que a aquéllas interesa. El resto desaparece en parte, o no llega, sino falseado, a la conciencia. Pongamos un ejemplo. El viajero inquieto y apremiado por el tiempo tal vez no vea en el Rhin y sus riberas más que un foso que corta su camino, ni en el puente más que un camino que atraviesa el foso. En la mente del hombre enteramente absorto en sus miras, el mundo presenta el mismo aspecto que el más ideal paisaje en el plano de un campo de combate. Me diréis que los ejemplos que cito son exagerados, lo reconozco, pero esto no obsta para que toda excitación de la voluntad, por insignificante que sea, produzca el resultado de desnaturalizar el conocimiento de modo análogo al indicado en aquellos ejemplos.

Hasta que la inteligencia, libre de toda volición, vuela independiente sobre los objetos, desplegando una actividad enérgica sin ser estimulada por la voluntad, estamos privados de ver el mundo en su color y forma verdaderos, ni apreciarle en su significación exacta, estado que es indudablemente contrario a la esencia y destino de la inteligencia y opuesto en cierto grado al orden de la naturaleza, razón por la cual es rarísimo y el genio consiste precisamente en que ese estado se produzca en un grado superior y de una manera permanente, presentándose por excepción y débilmente en los demás hombres.

Sólo así, acepto lo que dice Jean Paul en sus Elementos de estética cuando coloca la esencia del genio en la reflexión. Realmente, el hombre vulgar desaparece en el torbellino de la vida, a la cual pertenece por su voluntad. Los acontecimientos de esa vida, las cosas, ocupan enteramente su inteligencia, pero no los percibe

en sí misma, ocurriendo aquí lo que le acontece a un comerciante en la Bolsa de Amsterdam, que oye con toda claridad al que está a su lado, pero no se hace cargo del murmullo, semejante al ruido del mar, que llenando la sala llama la atención al que situado a alguna distancia observa aquello. Para el hombre de genio, cuya inteligencia está libre de la voluntad y de la persona, nada de lo que a ésta última se refiere puede interponerse entre sus ojos y el mundo de los objetos. Los percibe fuera de toda relación con su voluntad, distintamente, objetivamente, tales como son. En este sentido es reflexivo.

A esa reflexión es debido que el pintor reproduzca en el lienzo la naturaleza que tiene ante sus ojos y lo que hace al poeta capaz de evocar fielmente la intuición actual mediante nociones abstractas, enunciándolas y llevándolas con claridad a la conciencia, y ella también es la que le da facilidades para expresar con palabras lo que otros experimentan sin poder darle expresión.

El animal vive irreflexivamente. Se conoce a sí mismo, conoce su placer y su dolor al igual que los objetos que para él son origen de uno u otro estado, pero su conocimiento siempre es subjetivo, sin llegar a hacerse objetivo nunca. Cuando está situado en el círculo de su conocimiento, le parece esencialmente claro y no puede ser para el animal, ni objeto de manifestación, ni un problema, ni objeto de meditación. Su conciencia es, por lo tanto, absolutamente inmanente. Los hombres vulgares ven lo que hay en el mundo, pero no ven el mundo; ven sus propios dolores, pero no se ven a sí mismos; tienen una conciencia, si no idéntica, parecida a la del animal, porque su percepción de las cosas y del mundo es casi exclusivamente subjetiva y permanece casi siempre inmanente.

Crece la claridad del conocimiento atravesando grados infinitos y la reflexión crece también hasta que poco a

poco ocurre que a veces, todavía en raras ocasiones y con grados de claridad diferentes, proponemos esta cuestión que como un relámpago pasa por el cerebro: ¿qué es todo esto? ¿cómo se ha producido? La primera pregunta, hecha con precisión y perseverancia, crea al filósofo; la segunda, en igualdad de condiciones, crea al artista o al poeta, debiendo su origen la alta misión de todos esos hombres a la reflexión, que viene de la claridad con que perciben el mundo y se ven a sí mismos, circunstancia que les lleva a meditar sobre tales objetos. Pero el proceso, examinado desde el más elevado punto de vista, estriba en que la inteligencia, por su supremacía, no se cuida, a intervalos, de la voluntad, destinada en principio a servirla.

Viene a completar estas consideraciones lo expuesto acerca del genio en el § 21, acerca de las progresivas separaciones entre la inteligencia y la voluntad, que podemos observar al recorrer la escala de los seres, separación que alcanza su grado máximo en el genio, donde la inteligencia consigue desprenderse totalmente de su raíz, la voluntad, quedando libre. Precisamente entonces es cuando el mundo como representación adquiere objetividad perfecta.

Conviene todavía algunas observaciones acerca de la individualidad del genio. Cicerón, en sus Tusculanas, manifiesta que Aristóteles observó ya que omnes ingeniosos melancholicos esse, lo que indudablemente se relaciona con cierto pasaje que se encuentra en los problemas de Aristóteles. Goethe tiene también dicho:

«Mi ardor poético era débil cuando caminaba hacia la dicha; pero al huir de una desgracia que me amenazaba, me encendía una viva llama. La suave poesía, semejante al arco iris, sólo se dibuja bien sobre un fondo sombrío; por eso el genio se presta a la melancolía.»

Veamos la explicación de esto. La inteligencia puede emanciparse con facilidad de la servidumbre en que está

respecto a la voluntad cuando las condiciones personales son desfavorables, porque la voluntad recobra siempre su primer imperio sobre aquélla. En ese caso se aparta con gusto de las circunstancias desagradables, cual si quisiera distraerse, y entonces se dirige hacia las cosas ajenas del mundo exterior con mayor energía, haciéndose así más fácilmente objetiva. Las condiciones personales favorables influyen en sentido inverso. Pero considerada la cuestión desde un punto de vista más general, podréis observar que la melancolía que acompaña al genio depende de que cuanto más clara es la inteligencia que proyecta su luz sobre la voluntad de vivir más claramente se percata también esa voluntad de lo miserable de su condición.

Con el Montblanc, con su cima coronada siempre de niebla, podemos comparar el humor sombrío que con tanta frecuencia observamos en los hombres eminentes; pero cuando en aquella manifestación de la naturaleza se rasga algunas veces por la mañana el velo de las nubes, cuando la montaña, teñida de púrpura por los rayos solares, con la cabeza tocando al cielo por encima de las nieblas, contempla a Chamonix a sus pies, ofrece un espectáculo ante el cual el corazón humano se siente inundado de alegría hasta en lo más íntimo de su ser. Lo mismo el genio, tocado de su melancolía ordinariamente, presenta a intervalos esa serenidad particular a que me he referido, propia de él solamente, puesto que nace de la perfecta objetividad del espíritu, y que se cierne como un reflejo luminoso sobre su vasta frente: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*.

La mediocridad consiste, sustancialmente, en que la inteligencia, todavía muy ligada a la voluntad, no trabaja más que a instigación de ésta, estando, por lo tanto, enteramente a su servicio. Las medianías no tienen otras miras que las personales, a lo que se debe que hagan cuadros malos, poesías sosas, filosofías insignificantes, absurdas y hasta de mala fe cuando con

ellas quieren fingir una devoción hipócrita ante sus superiores y las personas de categoría. Toda su conducta, todo su pensamiento es personal. Todo lo más, logran hacerse una manera, asimilándose la parte exterior, accesoria, facultativa, de las grandes obras. Se apoderan de la envoltura en vez de la almendra y creen haber alcanzado con ello la perfección y hasta haber superado a los maestros. Si fracasan notoriamente, más de uno espera triunfar al cabo a fuerza de buena voluntad, sin comprender que esa buena voluntad misma es la verdadera rémora del éxito favorable, ya que siempre se endereza hacia las intenciones personales, las únicas propias para hacer imposible toda obra de arte, toda poesía, toda filosofía seria. Con éstos va directamente el adagio alemán: se tapan a sí mismos la luz. No llegan a comprender que para ser capaz de producir obras de arte verdaderas es condición indispensable que la inteligencia se emancipe del dominio de la voluntad y sus intenciones, con absoluta libertad en su trabajo. Afortunadamente para ellos no comprenden estas cosas, pues de comprenderlas se tirarían, desesperados, de cabeza al río.

En moral, la buena voluntad es el todo; nada, en el arte. En el arte se necesita poder, como lo indica la palabra alemana (Kunst, arte, del verbo können, poder).

Definitivamente, el secreto está en saber de qué naturaleza son las cosas a las cuales da el hombre verdadera importancia. La mayoría de la humanidad no toma en serio otra cosa que su propio bien y el de los demás, lo que les incapacita para trabajar en otra cosa que no sea esto, ya que no puede darnos ningún resultado, ningún esfuerzo voluntario e intencional el reemplazar o variar de lugar lo que para nosotros será siempre lo serio e importante. Esto permanece siempre donde la Naturaleza lo colocó, y sin ello nada se hace más que a medias. Esta es la razón por qué los hombres de genio son por regla general malos administradores de

sus intereses. Sucede con esto lo mismo que con esos objetos que siempre están en equilibrio por tener un plomo por peana. Lo verdaderamente serio para un hombre atraerá siempre la fuerza y la atención de su inteligencia hacia el punto donde reside, siendo todo lo demás para él secundario. Por eso sólo esos hombres para quienes lo serio no reside en las cosas personales y prácticas, esos individuos raros y anormales, que no ven lo importante sino en lo objetivo y lo teórico, están en situación de comprender la esencia del mundo y de las cosas, las verdades más elevadas, y de reproducirlas de algún modo. Colocado lo serio en el aspecto objetivo, fuera del individuo, tiene algo de extraño y de contrario a la naturaleza humana, casi de sobrenatural. Sólo con esta condición llega el hombre a ser grande, y lo que crea entonces se atribuye a un genio de naturaleza diferente a la suya, que le tiene poseso. En un sujeto tal, todo lo producido por él, poesía, cuadros, meditaciones, es el fin mismo, siendo, en cambio, para los demás solamente el medio. Éstos no buscan más que su negocio, dándose maña a veces para hacerle prosperar perfectamente, porque se acomodan a los gustos de sus contemporáneos y no tienen inconveniente en satisfacer sus necesidades y caprichos, de todo lo cual resulta el caso singular de que mientras la vida de estos últimos está sembrada de comodidades, la del genio es con frecuencia miserable. Éste sacrifica su bienestar personal al fin objetivo, sin que pueda hacer otra cosa, porque ese fin es para él lo serio. Con aquéllos sucede lo contrario; por eso son pequeños, mientras que el genio es grande. La obra de éste es de todos los tiempos, aunque su mérito no suele ser apreciado por los contemporáneos, sino por la posteridad, en tanto que aquéllos viven y mueren en su época.

Generalizando, podemos decir que sólo es grande aquél cuya actividad teórica o práctica no persigue el interés personal, sino un fin objetivo, sin que deje de ser grande porque en la práctica el fin perseguido sea

una equivocación, ni aunque fuese un crimen. Lo que hace grandes a los hombres es no atender jamás a su persona, ni a su interés, cualesquiera que sean las circunstancias. Por el contrario, toda actividad dirigida hacia un fin personal es pequeña, pues el que obra llevando por guía ese norte no se conoce, no se encuentra a sí mismo, como no sea en su insignificante personilla. El que es grande se reconoce a sí mismo en todas las cosas, y, por consiguiente, en el conjunto de ellas; no vive, como aquél, únicamente en el microcosmos; vive, y donde hay que reconocerle verdaderamente, es en el macrocosmos. Su tema favorito es lo general; sus esfuerzos se dirigirán a apoderarse de ello y reproducirlo, a explicarlo, a obrar sobre ello prácticamente. Nada es ajeno para él, pues comprende que todo se relaciona con él, y por razón del extenso radio de esta esfera recibe el calificativo de grande. Este glorioso calificativo pertenece únicamente al héroe verdadero, de cualquier género que sea, y al genio, pues sólo ellos, contrariando la naturaleza, desdeñando el propio interés, no viven para sí, sino para la humanidad entera. Ahora bien, no tenemos más remedio que reconocer que la inmensa mayoría de los individuos no saldrá nunca de su pequeñez, porque su masa está compuesta de pequeños que jamás podrán llegar a ser grandes, y a la inversa, que es imposible que un hombre sea absolutamente grande, que lo sea siempre y en todo momento.

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

En efecto: por muy grande que sea un hombre, en ocasiones no es más que individuo, no se preocupa más que de sí, que es lo que se llama ser pequeño. De ahí arranca la atinada observación de que no hay grande hombre para su ayuda de cámara, lo que no implica que el ayuda de cámara no sea capaz de apreciar la grandeza del héroe o del genio, como Goethe pone en boca de Ottilia en sus Afinidades electivas.

El genio encuentra en si mismo su propia recompensa, ya que, siendo lo mejor, hay que serlo necesariamente por sí mismo. «El que nace con talento y para el talento, vivirá la más bella existencia», dice Goethe. Cuando pensamos en algún grande hombre de los tiempos pasados, nuestro pensamiento no es éste: «¡Qué dichoso es, al llevarse hoy la admiración de todos nosotros!», sino este otro: « ¡qué dichoso debió hacerle el goce inmediato de esa inteligencia, cuyos vestigios hacen las delicias de una serie de siglos!». No está el mérito precisamente en la gloria, sino en los merecimientos de ella que tenemos, y el goce no es otra cosa que la creación de obras imperecederas. Muchos pretenden anular el valor de la gloria póstuma alegando el hecho de que el glorificado la ignora; mas los que así piensan pueden ser comparados a un individuo que pasando plaza de entendido pretendiese demostrar a quien con envidia mirase un montón de conchas de ostras en el patio del vecino, que esas conchas no servían para nada.

De cuanto llevamos expuesto acerca de lo que constituye el genio, resulta que es una facultad contra naturaleza, ya que consiste en que la inteligencia, cuyo destino propio es el servicio de la voluntad, se emancipe de esta servidumbre para trabajar por sí misma. Por lo tanto, podemos decir que el genio es una inteligencia infiel a su misión. Y estos son los inconvenientes que lleva consigo y que examinaremos, empezando por comparar al genio con aquellos individuos en que el predominio de la inteligencia es más débil.

La inteligencia del hombre normal, que tan ligada se halla al servicio de la voluntad y por ello ocupada sólo en recoger los motivos, podemos considerarla como el haz de hilos que sirven para poner en movimiento cada una de las marionetas que se exhiben en el teatro del mundo. Este es el secreto de esa seriedad huera y ficticia de que una gran mayoría de hombres se reviste,

sólo superada por la de los animales, que jamás se ríen. En cambio, el genio, que tiene su inteligencia libre de trabas, puede comparársele a un hombre de carne y hueso encargado de representar un papel entre los muñecos del famoso teatro de marionetas de Turín, y que en tal caso sería el único de los actores conscientes del mecanismo de la representación, el único que podría abandonar por algunos instantes la escena para presenciar el espectáculo desde las localidades; esto es la meditación genial. Pero aún hay más: hasta el hombre inteligente y razonable, hasta aquél a quien podríamos llamar casi sabio, está todavía bastante distante del genio, porque la inteligencia de aquél conserva aún una dirección práctica, elige los medios y los fines más convenientes y sigue siendo esclavo de la voluntad, entregado a la actividad natural de ésta. La seriedad verdadera y práctica de la vida, la gravitas de los romanos, supone que la inteligencia no abandone el servicio de la voluntad para ocuparse de lo que no le interesa a ésta; por eso no permite esa separación entre la inteligencia y el querer, requisito indispensable del genio. La aptitud para hacer grandes cosas en la práctica, que se da en el hombre dotado de inteligencia eminente, débese precisamente a que los objetivos excitan vivamente su voluntad y la impulsan sin descanso al estudio de sus relaciones. En un hombre de esta naturaleza, la inteligencia está todavía firmemente sujeta a la voluntad; pero en el hombre de genio ocurre, por el contrario, que el fenómeno del mundo, según él lo concibe objetivamente, se mueve ante sus ojos como algo extraño, como un objeto de pura contemplación que aparta de su conciencia toda voluntad. Es ésta el punto en que radica la diferencia entre la aptitud para ejecutar acciones o hechos y la aptitud para producir obras. La aptitud para producir obras requiere objetividad y profundidad del conocimiento, la cual vale tanto como la separación completa entre la inteligencia y la voluntad; la aptitud para ejecutar acciones o hechos exige, por el contrario que el

conocimiento se aplique a los casos particulares, presencia de ánimo y decisión, todo lo cual necesita que la inteligencia se consagre sin interrupción al servicio de la voluntad.

Unida la inteligencia a la voluntad, si se rompe el nudo que las ata, la inteligencia, que se encuentra desviada de su primitivo destino, descuidará el servicio de la voluntad. Pudiera presentarse un peligro y se prevaldría de su emancipación, y, por ejemplo, forzosamente apreciará el lado pintoresco de una situación que amenaza al individuo con un peligro máximo. Pero la inteligencia del hombre prudente y razonable, alerta siempre, examina como se debe las circunstancias y lo que cada una requiere, y así esta clase de hombre decidirá y ejecutará en todos los casos lo más conveniente, dada su situación; estará siempre libre de las rarezas, inconsecuencias personales, y de las torpezas en que el genio puede incidir, siendo esto debido a que su intelecto no se limita a ser guía y guardián de la voluntad, sino que se entrega unas veces más y otras menos a la contemplación puramente objetiva de las cosas. Goethe expuso en forma intuitiva en sus opuestos personajes Tasso y Antonio el contraste entre las dos especies de aptitudes tan diferentes, que en forma abstracta acabamos de describir.

El genio y la locura tienen entre sí afinidades que proceden principalmente de esta separación entre la inteligencia y la voluntad, que si es propia del genio también es contraria a la Naturaleza; separación que no consiste, ciertamente, en que en el genio tenga menor intensidad la voluntad, ya que, según es notorio, tiene por condición un carácter violento y apasionado. Débese esta separación a que el hombre práctico por excelencia, el hombre de acción, sólo posee la cantidad precisa de inteligencia que reclama una voluntad enérgica, patrimonio intelectual que en la mayoría de los hombres es hasta insuficiente, en tanto que el genio está constituido por un exceso verdaderamente

anormal de inteligencia, se halla tan saturado de ella que ninguna voluntad podría necesitar tanta para su servicio. Esta es la razón porque son mil veces más raros que los llamados hombres de acción los hombres capaces de producir obras de verdadero valor. Por su mismo exceso adquiere la inteligencia del genio esa autoridad predominante, por ello también consigue desprenderse de la voluntad, ocurriendo entonces que olvidada de su origen comienza su actuación libremente por su propia energía y en virtud de su propia elasticidad; de esta manera nacen las obras de genio.

Es de notar también que el hecho de que el genio sea el trabajo de la inteligencia libre o, lo que es lo mismo, emancipada del servicio de la voluntad origina la consecuencia de que sus obras no sirven para fin útil alguno. La obra del genio, en filosofía o en cualquiera de las bellas artes, no es un objeto de utilidad, tanto que uno de los caracteres de las creaciones del genio es el ser estos inútiles, lo que, por otra parte, constituye para ellos un título de nobleza. La generalidad de las obras humanas tienden a la conservación y mejora de nuestra existencia, a excepción de éstas, únicas que existen por sí mismas, en cuyo sentido se las puede considerar como la flor de la existencia, como el beneficio líquido de la vida, obras que al gustarlas se ensancha nuestro corazón, porque nos elevan sobre la enrarecida atmósfera de las miserias terrestres, en el fondo de las cuales vivimos. Y si esto fuera poco, tenemos el hecho análogo de que lo bello y lo útil rara vez aparecen juntos. Los árboles frutales son feos y rechonchos, mientras que los que no dan fruto son los mayores y más hermosos. Las rosas de los jardines no dan tampoco frutos; pero la rosa silvestre del escaramujo, sin perfume casi, lo da. Los más hermosos edificios no son los que se distinguen por su utilidad. Un templo no es una casa habitable. Un hombre de elevadas y selectas facultades intelectuales a quien obliguéis a trabajar en negocios de pura utilidad, para los cuales basta la capacidad

ordinaria, será lo mismo que un soberbio vaso decorado con bellas pinturas, que destinaseis para los menesteres de la cocina. Pretender que los genios son iguales a los hombres útiles, es lo mismo que comparar los diamantes con la grava.

El hombre netamente práctico dedica su inteligencia a los usos a que la Naturaleza parece le destinó, tales como conocer las relaciones de las cosas ya entre sí o con la voluntad del individuo que las conoce. El genio en cambio emplea la suya, de un modo opuesto a su destino, en conocer la naturaleza objetiva de las cosas. Su cabeza no le pertenece, es del mundo y está llamada a iluminarle de algún modo. Esto proporciona a los individuos dotados de esta facultad numerosos inconvenientes, pues, en general, su inteligencia mostrará los defectos inherentes a todo instrumento que se destina a usos diferentes para los que fue creado. Empezará, digámoslo así, por ser una especie de servidor de dos señores; a la primera ocasión se emancipará del servicio que se le impuso, para perseguir sus fines propios, lo que con frecuencia obligará a su voluntad a dar pasos en falso, dando la sensación de un individuo más o menos incapaz para la práctica de la vida y produciéndose a veces de tal modo, que nos preguntaremos si se trata de un loco. La elevación de su inteligencia le llevará a ver las cosas, más bien lo general que lo particular, siendo así que el servicio de la voluntad exige principalmente el conocimiento de lo particular. Y en las ocasiones en que ese conocimiento tan elevado se dirija de repente por entero y con absoluta energía hacia los intereses de la voluntad, será casi seguro que los perciba con demasiada viveza, lo verá todo con colores demasiado chillones, alumbrado con luz demasiado potente y proporciones gigantes, lo que hará caer al individuo en toda clase de extremos lamentables.

Añadiré aún algunas aclaraciones complementarias. Toda obra grande teórica, de cualquier especie, necesita

para ser producida que su autor dirija todas las fuerzas de su espíritu hacia un solo punto, sobre el cual las haga converger y concentrarse con tanta fuerza y de modo tan exclusivo, que pierda la percepción del resto del mundo, llenando en aquellos momentos toda la realidad por si solo el objeto de que se trate; excepcional y poderosa concentración que siendo uno de los privilegios del genio, se produce en ocasiones a propósito de las cosas y acontecimientos de la vida real cotidiana, los cuales, puestos de esta manera ante el foco de nuestra atención, toman tan extraordinarias proporciones como la pulga, que colocada en la lente microscópica la ve nuestra mirada con proporciones de elefante. Por eso observamos que los hombres superiores en inteligencia son víctimas a veces de violentas emociones de todo género a causa de nimiedades, lo que produce en quien los contempla el estupor de la incomprensión, sin que lleguen a explicarse el porqué de aquella pena tan sentida, ni de aquella alegría loca, el porqué de la ansiedad, del temor o de la ira que les acometió por cosas que a un hombre normal le tendrían sin cuidado. ¿Qué es esto, sino que el genio está privado de aquella moderación que consiste en no ver las cosas (sobre todo en relación con nuestros fines posibles) mas que aquello que realmente les pertenece?; ahora bien, un hombre moderado nunca será un genio.

A la cuenta de los expresados inconvenientes hay que añadir una sensibilidad excesiva, hija de una actividad nerviosa y cerebral exaltadas, unida a la condición determinante del genio, a que ya hemos hecho referencia, o sea la apasionada violencia de la voluntad, que físicamente se traduce en la energía de los latidos del corazón.

Estas causas reunidas llevan con facilidad a ese estado de exaltación, a esa violencia de las emociones, a esa inestabilidad del humor recayente en la melancolía del que Goethe traza tan completo dibujo en su Tasso. Pero,

en cambio, ¡qué prudencia, qué tranquilidad, qué golpe de vista tan exacto, qué seguridad, qué igualdad de conducta tendrá siempre el hombre inteligente, si le comparamos con aquel estado, tan pronto decaído o nostálgico, tan pronto exaltado y lleno de apasionamiento, del hombre genial, cuyos dolores íntimos engendran obras imperecederas. Además, el genio vive ordinariamente en la soledad, porque su excesiva rareza no le permite encontrar otros que estén a su nivel, y sus diferencias con los demás sirven de obstáculo para que se recree en su compañía. Domina en él el conocimiento, la voluntad en los otros, de donde resulta que los placeres del uno no son los placeres de los otros, y viceversa. Aquéllos, son exclusivamente seres morales, sin más relaciones personales; pero el genio es al mismo tiempo una inteligencia pura, que por esto precisamente pertenece a la humanidad entera. La sucesión de los pensamientos de una inteligencia que ha logrado desasirse del suelo donde brotó, de la voluntad, sin volver a tocar en él más que rara vez, se diferenciará en todo de la sucesión de pensamientos de una inteligencia normal, tan apegada a su nativo solar, lo cual, unido a la distinta velocidad en la marcha del pensamiento, da por resultado que el genio no sirva para pensar en común con los hombres vulgares, para conversar con ellos, etc. La superioridad abrumadora del genio es la causa de que el vulgo encuentre tan poco gusto en sus discursos, como el genio en los del vulgo. Éstos se sentirán más en su centro tratando con sus iguales, aunque en la mayoría de los casos no sea posible esta comunicación, sino mediante las obras que los genios pasados legaron a la posteridad. La frase de Chamfort es muy exacta: «Hay pocos vicios que impidan a un hombre tener muchos amigos en la medida que lo obstan las cualidades sobresalientes.» El mejor premio que puede alcanzar el genio es el de hallarse dispensado de toda ocupación práctica, puesto que éste no es su ambiente, y disponer de la libertad suficiente para consagrarse a sus trabajos.

Todo lo cual demuestra que si el genio da la suprema felicidad a quien la posee en los momentos en que, entregándose a la inspiración, puede gozar de ella sin impedimento alguno, no es, sin embargo, algo que proporcione una vida dichosa, sino antes al contrario, como puede comprobarse leyendo las biografías de los genios.

Otra desventaja del genio está en el desacuerdo en que casi siempre se encuentra con lo que le rodea, que no obedece a otra cosa sino a que todo lo que produce y todo cuanto hace se halla en contradicción con su época. Porque los hombres de talento llegan siempre con oportunidad, pues saturados del espíritu contemporáneo y solicitados por las necesidades del día, no son capaces de satisfacer más que estas únicas necesidades. Contribuyen al progreso de la cultura intelectual de sus contemporáneos, o al adelanto gradual de alguna ciencia particular, recibiendo por ello recompensas y aprobaciones. Pero la generación siguiente no gusta ya de sus obras, que otras vienen a reemplazar, las cuales también se producen en el momento oportuno. Por el contrario, el genio pasa por su tiempo como un cometa cruza la órbita de los planetas; y la carrera de aquél se parece a la marcha excéntrica del cometa, tan en desacuerdo con la revolución ordenada y fácil de calcular, de los planetas. Hay que convenir, por lo tanto, en que el genio no puede intervenir en la marcha ordenada de la civilización del momento presente; ocurre con él, como con el Imperator antiguo, que al consagrarse a la muerte lanzaba su espada a las filas enemigas; así el genio lanza a lo lejos sus obras en el camino de lo porvenir, donde el tiempo habrá de recogerlas. Su relación con los hombres de talento que brillan tanto, es la misma que lo que las palabras del Evangelista contienen: «Mi tiempo aún no ha venido; mas vuestro tiempo siempre está presto.»

El talento puede crear lo que excede de la facultad de producción de los demás hombres, mas no de su facultad

de comprensión, razón por la cual siempre tiene un público que le aprecie, lo que no ocurre con las producciones geniales, porque siendo superiores, tanto a la facultad de producción como a la de comprensión, del resto de los hombres, no son inmediatamente estimados. El talento es como un tirador que da en un blanco al que los demás no llegan; el genio hace blancos que los otros ni siquiera perciben y de los que indirectamente se enteran más tarde, teniendo por añadidura que admitir bajo palabra la realidad del acierto y buen éxito.

Goethe dice en la carta del aprendizaje: «La imitación es innata en nosotros; pero no conocemos fácilmente qué es lo que se debe imitar. Lo excelente es raro y más raro todavía verlo estimado». En Chamfort leemos también: «Sucede con el valor de los hombres lo que con el de los diamantes, que hasta cierto límite de tamaño, diafanidad y perfección de talla tienen un precio marcado; pero excediendo a esa medida, no tienen precio ni hallan fácilmente compradores.» Bacon de Verulamio se expresaba ya en los siguientes términos: *Infirmarum virtutum apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus*. Podrá objetarse que esto se entiende *apud vulgus*, pero no hay que olvidar que Maquiavelo dice: *Nel mondo non é se non vulgo*, y Thilo (De la gloria) que todo individuo pertenece al vulgo más de lo que él piensa. Consecuencia de este reconocimiento dilatorio de las obras del genio es que rara vez son celebradas por sus contemporáneos; que no son apreciadas precisamente, cuando tienen la fragancia que la actualidad presta a todas las cosas. Pasa con ellas lo que con los dátiles y los higos, que se comen secos con más frecuencia que frescos.

Considerado el genio desde el punto de vista somático, hállase sometido a diferentes condiciones anatómicas y fisiológicas, ninguna de las cuales separadamente se encuentra perfecta y menos todavía todas juntas, aunque todas ellas, no obstante, sean necesarias, en lo cual

está la explicación de que el genio se nos aparezca como una excepción casi milagrosa. La condición, base de todo, es un predominio anormal de la sensibilidad, predominio que además tiene que darse en un cuerpo masculino, lo cual es un nuevo requisito y una nueva dificultad, porque las mujeres, aunque pueden tener un talento muy grande, nunca lo podrán elevar a la categoría de genio, por ser siempre subjetivas.

Condición necesaria es también que el encéfalo esté separado totalmente del sistema ganglionar, de manera que su antagonismo sea perfecto, pues siendo así, el cerebro podrá vivir sobre el organismo con una vida como parasitaria, conservando en ese aislamiento su total vigor e independencia. Así predispuesto el organismo, puede ocurrir fácilmente que el cerebro ejerza una influencia hostil y perniciosa sobre el resto de la economía y hasta que el organismo se desgaste antes de tiempo si no tiene una vitalidad enérgica y una constitución excelente, condición esta última que pertenece también al número de las que requiere el genio. Además, también es preciso, aunque parezca paradójico, un buen estómago, supuesta la íntima y especial relación de este órgano con el cerebro. Esta importante máquina debe tener desarrollo y volumen extraordinarios, sobre todo en anchura y altura; la profundidad, en cambio, será menor, y el cerebro, comparado con el cerebelo, deberá tener un volumen desmesurado. Es indudable que la forma del encéfalo en su conjunto y en sus elementos debe ejercer una influencia grande, pero en el estado a que hoy día han llegado nuestros conocimientos no la podemos precisar exactamente, siquiera nos sea fácil conocer por la forma de un cráneo que en él debe residir una noble y elevada inteligencia. La contextura de la masa cerebral deberá ser de una finura extrema y perfecta, integrada por la sustancia nerviosa más pura, más seleccionada y más irritable, así como la relación entre la sustancia gris y la sustancia blanca produce

también una acción decisiva, que igualmente no podemos precisar.

No obstante, en el acta de la autopsia del cadáver de Byron se hizo constar que la cantidad de sustancia blanca era extraordinaria en relación a la de sustancia gris y que su cerebro pesaba seis libras. El de Cuvier pesaba cinco; el peso normal es de tres libras. Así como él debe ser voluminoso, la medula espinal y los nervios deberán ser muy finos. Un cráneo bien redondeado, alto y ancho, cuya pared ósea sea poco espesa, debe proteger al cerebro sin ejercer sobre él ningún género de compresión. Toda esta compaginación del cerebro y del sistema nervioso es un legado de la madre; en el libro siguiente insistiremos sobre este tema. Pero conviene advertir que todo ello no será suficiente para producir el fenómeno del genio, si, como herencia del padre, no completamos dichas condiciones con un temperamento ágil y apasionado que materialmente se manifestará en la energía extraordinaria del corazón y, por lo tanto, en toda la circulación de la sangre, especialmente en la cabeza. Esta energía aumenta la hinchazón propia del cerebro, por virtud de la cual oprime sus paredes y se escapa al exterior por cualquier orificio accidental; después la energía cardíaca comunica al cerebro, además del movimiento constante de expansión y compresión que el respirar produce, otro movimiento interior muy diferente, que consiste en una comunicación de toda su masa a cada pulsación de las cuatro arterias cerebrales, y cuya fuerza guardará proporción con el volumen del cerebro, conmoción que en general es un requisito indispensable del funcionamiento cerebral. La poca estatura y en particular el cuello corto, le son favorables, porque teniendo que recorrer la sangre menos camino, llegará al cerebro con más fuerza. Sin embargo, estos requisitos no son indispensables, como lo demuestra el ejemplo de Goethe, que era de elevada estatura.

Faltando las condiciones relativas a la circulación de la sangre que debían ser herencia del padre, las heredadas de la madre producirán a lo sumo un talento, un ingenio sutil sustentado en un temperamento flemático; pero un genio flemático no puede darse.

La herencia que el genio recibe de su padre, consistente en las aludidas condiciones, explica la mayoría de los efectos que suelen acompañar a aquél y que se dejan citados. Pero, en cambio, si estas condiciones existen sin las otras, o lo que es lo mismo, concurriendo con un cerebro mal constituido, producirán vivacidad sin genio, color sin luz, cerebros vanos, hombres de una agitación y petulancia inaguantables.

Puede ocurrir que de dos hermanos, como ocurrió en el caso de Kant, uno resulte genio, ordinariamente el primogénito. La explicación de este hecho puede encontrarse en el supuesto de que al engendrar al primero el padre se hallaba en la edad del vigor y de la pasión, lo que no ocurría ya en la generación del segundo; pero también puede ocurrir que las otras condiciones, o sea las procedentes de la madre, no se cumplan a causa de circunstancias desfavorables.

Conviene no omitir aquí una observación singular acerca del carácter infantil del genio, es decir, sobre cierta semejanza existente entre el genio y el niño. Tanto en uno como en otro, el sistema cerebral y el sistema nervioso son protagonistas, pues su desarrollo se adelanta notablemente al del resto del organismo; a los siete años, el cerebro tiene todo su volumen y toda su masa. Respecto a esto, Bichat dice lo que sigue: «En la infancia, el sistema nervioso, comparado con el muscular, es, en proporción, más considerable que en todas las edades que siguen, mientras que en lo sucesivo, la mayoría de los otros sistemas predominan sobre aquél. Por ello, para examinar bien los nervios

se elige siempre a los niños.» (De la vida y la muerte, art. 8. 0, § 6).

El desenvolvimiento del sistema genital va más despacio; la irritabilidad, la reproducción y la función genital adquieren toda su pujanza en la edad viril, en cuyo momento suelen ser más fuertes que la función cerebral. Esta es la explicación de por qué los niños suelen ser tan inteligentes, tan razonables; de por qué tienen ese afán de aprender y por qué son tan fáciles de instruir y, en suma, más dispuestos y más aptos que los adultos para toda ocupación teórica. En efecto, por consecuencia de la marcha de su desarrollo, tienen más inteligencia que voluntad, es decir, que inclinaciones, deseos o pasiones, pues inteligencia y cerebro son una misma cosa; y así como infancia se identifica con inteligencia, el sistema genital se identifica con el más violento de todos los deseos, lo cual me ha llevado a denominar al sistema genital el foco de la voluntad. Adormecida en la infancia la funesta actividad de este sistema, mientras que en ese período de la vida la del cerebro se halla tan inquieta, tenemos en este hecho precisamente la explicación de por qué la infancia es la edad de la inocencia y de la dicha, el paraíso de la vida, aquel perdido Edén hacia el cual volvemos los ojos con melancolía durante el resto de nuestros días. Esa felicidad depende de que durante la infancia nuestra existencia consiste más en el conocer que en el querer, estado favorecido en lo exterior, por la novedad de todas las cosas. En la aurora de la vida se nos aparece el mundo lleno de frescura, revestido de mágicas tintas y de múltiples encantos. Los cortos deseos, las inclinaciones indefinibles y los nimios cuidados de la infancia, no son lo bastante para neutralizar este predominio de la vida intelectual.

Así se explica esa mirada de los niños, tan inocente y serena, que nos encanta y que en algunos de ellos llega a tener la expresión elevada y contemplativa que Rafael

acertó a poner en sus encantadoras cabezas de ángeles. De ello resulta que las facultades intelectuales se desarrollan con notoria anticipación a las necesidades que están destinadas a satisfacer, en lo cual, como en todo, la naturaleza obra con sabia previsión, pues en esa edad en que predomina la inteligencia adquiere el hombre un verdadero caudal de conocimientos para sus necesidades del porvenir, todavía desconocidas. La inteligencia del niño está ocupada constantemente y con avidez se apodera de todos los fenómenos, los medita y los conserva cuidadosamente para lo futuro, en lo cual imita a la abeja, que, en previsión de las necesidades futuras, elabora mucha más miel de la que puede consumir. Y es esto tan cierto como para poder afirmar que las luces y los conocimientos que el hombre se va apropiando hasta la llegada de la pubertad, son más importantes que todo lo que aprende después, por sabio que llegue a ser, pues aquéllos son la base de todos los conocimientos humanos.

Hasta el mismo período de la vida, la plasticidad prevalece también en el cuerpo del niño; más tarde, cuando la inteligencia ha terminado su obra, las fuerzas vitales se concentran en el sistema genital. Con la llegada de la pubertad llegan también las inclinaciones sexuales, comenzando entonces lentamente el predominio de la voluntad. Desde este momento, va desapareciendo la infancia, ávida de teoría y de instrucción, para dar paso a la adolescencia, siempre agitada, a veces tempestuosa, a veces melancólica, y a la cual vendrá después a reemplazar la edad viril, grave y enérgica.

La volición del niño se caracteriza por su moderación y porque se halla subordinada al conocimiento, precisamente porque le falta el instinto sexual, al que tantos males debemos, de donde resulta ese estado de inocencia, de inteligencia y de sensatez que distingue a la infancia.

Excusado es señalar, después de lo que llevamos dicho, en qué consiste la semejanza entre el genio y la infancia, pues bien patente está que depende del sobrante de facultades intelectuales sobre las necesidades de la voluntad; del predominio de la actividad del conocimiento; por eso es el niño, hasta cierto punto, un genio, y el genio, en cierta manera, niño. Esta semejanza se manifiesta por de pronto en la candidez y en la sublime simplicidad, que son rasgos fundamentales del genio verdadero; pero, además, podemos verla en otros muchos rasgos, y debemos convenir en que la puerilidad es nota integrante del carácter del genio.

Riemer, al ocuparse de Goethe, cuenta que Herder y otros decían de Goethe, en plan de censura, que era un niño grande; en lo cual, indudablemente, acertaban al referirlo, pero no al censurarlo. De Mozart se ha dicho también que fue un niño toda su vida, en lo que coincide Schlichtegroll al hacer su necrología con estas palabras: «Se hizo muy temprano un hombre en su arte; pero en todo lo demás fue siempre un niño. »

Podemos afirmar que todo hombre de genio, por el hecho de serlo, es un niño grande que contempla al mundo como algo que no le afecta, como un espectáculo que para él tiene, por lo tanto, un interés puramente objetivo. A esto se debe que, igual que el niño, no tenga esa seriedad árida de la generalidad de los hombres que, incapaces de albergar otro interés que el personal, sólo ve en las cosas motivos para su conducta. El que durante su vida no sea, en cierta medida, un niño grande; el que desde luego se constituye en hombre serio y ecuánime, lleno siempre de razón y de juicio, podremos admirarle como a un ciudadano de utilidad y capacidad innegables; pero nunca como a un genio.

Lo que hace posible el genio es la anomalía de que el sistema sensitivo y la actividad intelectual propios de la infancia perseveran durante toda la vida, haciéndose

constantes. A veces ocurre que en algunos individuos se perpetúa algún vestigio de ese predominio hasta la juventud; así, por ejemplo, no podemos negar que en algunos de los jóvenes que vemos en las universidades hay aspiraciones puramente intelectuales y cierta excentricidad genial. Pero la naturaleza vuelve pronto a su patrón, y esos mismos jóvenes se encierran en seguida en su torre de marfil para salir, en la edad madura, transformados en perfectos filisteos, ante los cuales retrocedemos asustados, cuando algunos años después les hablamos de nuevo. Este es el sentido de aquellas hermosas palabras de Goethe: «Los niños no llegan a ser nunca lo que prometen; los jóvenes, rara vez, y cuando cumplen lo que prometían, el mundo es el que falta a sus promesas.» (Afinidades electivas, primera parte, cap. X).

En efecto, el mundo, que promete coronas al mérito, acostumbra a colocarlas luego sobre la frente de los que se convierten en instrumento de sus viles pasiones y sobre las de aquellos que logran engañarle. Y así como existe una cierta belleza de la juventud poseída por los hombres en algún momento de la vida, a la que suele llamarse belleza del diablo, existe también una cierta intelectualidad de la juventud, una espiritualidad ansiosa y capaz de concebir, de comprender y de aprender, de la cual todos participamos en la infancia y que algunos conservan todavía en la juventud, pero que se pierde con igual rapidez que la belleza del diablo. En algunos raros elegidos, una y otra pueden perdurar toda la vida, de una manera que queden visibles sus huellas hasta la vejez; éstos son los hombres de verdadera hermosura y de verdadero genio.

Para esclarecer y confirmar cuanto acabamos de decir sobre el predominio del sistema nervioso cerebral y del intelectual durante la infancia, y sobre su decadencia con la edad, tenemos a mano un hecho, que es el siguiente: que esa relación existe, todavía en grado

más sorprendente, en la especie animal más próxima al hombre: en el mono.

Poco a poco se ha llegado al convencimiento de que el orangután, ese mono tan inteligente, es un pongo joven, que, al ir avanzando en edad pierde la semejanza grande que tiene su cara con el rostro humano, al mismo tiempo que pierde también su prodigiosa inteligencia; la parte baja de la cara, que es la más bestial, aumenta, con lo que la frente se hace más pequeña; los grandes caballetes óseos en que se apoyan los músculos dan al cráneo una forma bestial; la actividad del sistema nervioso disminuye para dar paso a una fuerza muscular extraordinaria, que, bastándole al animal para asegurar su subsistencia, queda como suficiente sustitutivo de la gran inteligencia que tenía antes. Cuvier aduce observaciones muy importantes acerca de este punto, y Flourens las ha comentado en su informe sobre la Historia natural del primero; informe que puede encontrarse en la entrega de septiembre de 1839 del Journal des Savants y que luego fue editado bajo el título de Resumen analítico de las observaciones de F. Cuvier sobre el instinto y la inteligencia de los animales, por Flourens, 1841. Allí, en la pág. 50, se lee: «La inteligencia del orangután, que se desarrolla tanto y tan temprano, decae con la edad; cuando el orangután es joven, nos sorprende por su penetración, por su astucia, por su destreza; pero cuando llega a ser adulto, no es más que un animal grosero, brutal e intratable. Lo mismo sucede con los demás monos, pues en todos ellos la inteligencia decrece a medida que aumentan las fuerzas. El animal más inteligente sólo posee el máximo de inteligencia cuando es joven.»

Más adelante, en la pág. 87, dice: «En los monos de todas las especies se observa esa relación inversa entre la inteligencia y la edad. Así, por ejemplo, el Entella (especie de macaco del subgénero de los semnopitecos y uno de los monos que la religión de los Brahmas venera) tiene, de joven, la frente ancha, el

hocico poco saliente, el cráneo elevado y redondeado, etc. Con la edad, la frente retrocede y desaparece, el hocico se extiende, variando en lo intelectual tanto como en lo físico; la apatía, la violencia, la afición a la soledad reemplazaron a la penetración, a la docilidad y a la confianza. Son tan grandes estas diferencias, dice Cuvier, que, dada la costumbre que tenemos de juzgar las acciones de los animales por las nuestras, tomaríamos al joven por un individuo de edad, en que todas las cualidades morales de la especie estuviesen ya adquiridas, y al Entella adulto por un individuo que no tuviese desarrolladas todavía más que las fuerzas físicas. Pero la naturaleza se conduce así con aquellos animales que no deben salir de la reducida esfera que les está señalada, y a los cuales les basta con poder atender a su conservación. Para conservarse, era para lo que precisamente necesitaban la inteligencia cuando carecían de fuerza; pero cuando ésta se va adquiriendo, la potencia intelectual pierde su utilidad. Y en la pág. 118 añade: «La conservación de las especies depende tanto de las cualidades intelectuales de los animales como de sus cualidades orgánicas.» Este final confirma la proposición que yo tengo hecha de que la inteligencia, como las garras y los dientes, es un instrumento para el uso de la voluntad.

7. EL PRESENTE ETERNO DE LA VOLUNTAD [libro cuarto, § 54]

Ante todo debemos reconocer claramente que la forma del fenómeno de la voluntad, es decir, la forma de la vida o de la realidad es propiamente lo presente y no lo futuro ni lo pasado, que no existen más que para el concepto y por el encadenamiento de la conciencia sometida al principio de razón. En el pasado no ha vivido nadie, ni en el porvenir tampoco; sólo el

presente constituye la verdadera vida, pero es también su patrimonio cierto, que nadie puede arrebatarse. El presente existe siempre con su contenido; ambos se ostentan firmes como el arco iris en la cascada. Pues la voluntad posee la vida y la vida el presente con posesión segura y cierta. Es verdad que cuando volvemos la mirada a los siglos transcurridos, a los millones de hombres que vivieron en ellos, preguntamos: «¿Qué fueron, qué ha sido de ellos?» Pero nosotros sólo podemos evocar el pasado de nuestra propia vida y revivir sus escenas en la fantasía y entonces preguntamos: «¿Qué fue todo aquello? ¿Dónde ha ido a parar?». Pues todo ello sufrió la suerte de tantos millones de hombres. O ¿hemos de pensar que el pasado, por el hecho de recibir el sello de la muerte, adquiere una nueva existencia? Nuestro propio pasado, el mismo día de ayer es sólo un sueño de la fantasía y lo mismo que el pasado en que vivieron tantos millones de seres. ¿Qué fue? ¿Qué es? Lo que ha sido y lo que es, es la voluntad, cuyo espejo es la vida y el conocimiento, libre de todo querer, que la refleja nítidamente en dicho espejo.

Quien no haya reconocido esto o no lo quiera reconocer, a las anteriores preguntas sobre la suerte del pasado, debe añadir ésta: ¿por qué, él precisamente, el que pregunta, tiene la dicha de poseer el presente precioso y fugitivo tesoro, el único real, mientras que aquellos cientos de generaciones humanas, incluso los héroes y los sabios de aquellos tiempos, se han hundido en la noche del pasado y se han reducido a la nada, y, en cambio, él, su insignificante yo, existe realmente? O más breve, pero igualmente extraño: ¿por qué este ahora, su ahora, es actualmente y no lo fue antes? Al preguntar esto ve su existencia y su tiempo como independientes la una del otro y aquélla como encuadrada en éste; en realidad piensa dos tiempos, el uno que pertenece al objeto, y el otro sujeto, y se

asombra de que por una feliz contingencia coincidan. Pero lo que constituye verdaderamente lo actual es (como he demostrado en mi opúsculo sobre el principio de razón) el punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto cuya forma no tiene nada que ver con ninguna de las cuatro figuras del principio de razón. Pero todo objeto es la voluntad en cuanto ha llegado a ser representación y el sujeto es el correlato necesario del objeto; y objetos reales no los hay más que en la actualidad, en el presente; el pasado y el porvenir no contienen más que meros conceptos y fantasmas, por lo que el presente es la forma esencial de la manifestación de la voluntad e inseparable de ésta.

El presente es lo único que existe siempre y permanece inmutable. Si, concebido empíricamente es lo más fugitivo que pueda imaginarse, desde el punto de vista metafísico que se eleva sobre las formas de la intuición empírica, se nos revela como lo único permanente, el Nunc stans de los escolásticos. La fuente y el sostén de su contenido es la voluntad de vivir o la cosa en sí -que somos nosotros. Lo que constantemente deviene y parece en cuanto, o ya ha sido o no ha llegado a ser todavía, pertenece al fenómeno en cuanto tal en virtud de sus formas que hacen posible el nacer y el perecer. Según esto deberá decirse: Quid fuit?- Quod est. -Quid erit?- Quod fuit, tomándolo en el sentido riguroso de la palabra y entendiendo por esto no simile, sino idem. Pues para la voluntad la vida es lo cierto, y para la vida el presente. De aquí que cada cual pueda decir también: «Yo soy definitivamente dueño del presente y me acompañará por toda una eternidad como mi sombra; por esto no me asombra ni pregunto de dónde procede este presente y cómo es que sea ahora mismo.»

Podemos comparar el tiempo con un círculo que diera vueltas eternamente; la mitad que desciende sería el pasado; la otra mitad que siempre asciende el futuro, y

el punto superior indivisible que marca el contacto con la tangente sería el presente inextenso; así como la tangente no toma parte en el movimiento circular, tampoco el presente, el punto de contacto del objeto cuya forma es el tiempo con el sujeto que carece de forma porque no es cognoscible, sino que es la condición de todo conocimiento. 0 también podemos imaginar al tiempo como un río que nunca detiene su corriente, y el presente una roca en el cual aquél se estrella, pero no puede arrastrarla consigo. La voluntad como cosa en sí, tanto como el sujeto del conocimiento que en último término y en cierto modo es la voluntad misma o su manifestación, están emancipados del principio de razón; y así como a la voluntad le es cierta la vida, su manifestación propia, también le es cierto el presente, única forma de la vida real. Por consiguiente, no tenemos que investigar el pasado anterior a la vida ni el futuro posterior a la muerte, porque sólo podemos conocer el presente, forma única en que la voluntad se manifiesta(1); es inseparable de ella, pero ella también lo es de él. Así, pues, el que se contenta con la vida tal como ésta es, quien afirma todas sus manifestaciones, puede confiadamente considerarla como sin fin y alejar de sí la idea de la muerte como una quimera infundida por un absurdo temor de un tiempo sin presente, parecido a aquella ilusión en virtud de la cual uno de nosotros se imagina que el punto ocupado por él en el globo terrestre es lo alto y todo lo demás lo bajo. Pues así como en nuestro globo lo alto se encuentra en cada punto de la superficie, así el presente es la forma de toda la vida; el miedo a la muerte porque ésta nos pueda arrebatarse el momento presente es tan absurdo como si temiéramos deslizarnos hacia lo bajo del globo terrestre desde la altura en que ahora felizmente nos encontramos. La objetivación de la voluntad tiene por forma necesaria el presente, punto indivisible que corta una línea que se prolongase infinitamente en ambas direcciones y que permanece incommovible, como un mediodía eterno que no fuera interrumpido por noche alguna, o semejante si se quiere

al sol verdadero que arde sin cesar cuando nos parece que se sumerge en el seno de la noche. De aquí que cuando un hombre teme la muerte como si fuera la destrucción me parece como si el sol al ponerse gritase: «¡Ay!, voy a perderme en la eterna noche.»(2)

En cambio, lo contrario también es verdad. El que aburnado por la carga de la vida y aun amándola y afirmándola, teme sus adversarios y se rebela a soportar el penoso lote de su suerte, en vano espere hallar la liberación en la muerte y salvarse por medio del suicidio. ¡Vano espejismo el que le ofrece el Orco sombrío y helado! La Tierra rueda por el espacio, pasando del día a la noche: el individuo muere, pero el sol brilla sin cesar y el mediodía es eterno. La voluntad de vivir sabe que la vida es cierta, la forma de la vida es un presente sin fin y es indiferente que los individuos, manifestaciones de la Idea, nazcan y mueran como ensueños fugitivos. El suicidio se nos presenta aquí ya, como un acto insensato e inútil; si ahondamos ahora más en estas consideraciones se nos mostrará aún a una luz menos favorable.

Los dogmas cambian y nuestra ciencia es engañosa; pero la naturaleza no yerra; su marcha es segura y ella no la disfraza. Cada uno de nosotros está entero en ella y en cada uno de nosotros. En cada ser vivo tiene su centro: el animal encuentra seguramente su ruta para entrar en la existencia y también para salir de ella; entretanto vive sin temor a la destrucción y sin cuidados, sostenido por la conciencia, de que es la Naturaleza misma, y, como ella, inmortal. Tan sólo el hombre lleva en sí el concepto abstracto de la muerte; pero ésta sólo le angustia (circunstancia digna de ser meditada) en ciertos momentos, cuando algún hecho se la trae a la imaginación. Contra la poderosa voz de la Naturaleza, la reflexión puede poco. También en él, como en el animal, que no piensa, reina la convicción de ser él mismo la Naturaleza, el mundo mismo, la cual impide que le atormente en demasía la idea de una

muerte inevitable que de continuo le amaga, a lo cual se debe que pueda proseguir con tranquilidad su vida, como si no debiera cesar nunca; y tan lejos llega esta idea que pudiéramos asegurar que ningún hombre tiene la convicción completa de que ha de morir, pues, de ser así, no habría la diferencia que hay entre el estado de ánimo de un hombre en general y el de un condenado a muerte. Cada uno de nosotros posee, es cierto, esta convicción de una manera abstracta y teórica, pero la deja a un lado, como hacemos con muchas verdades teóricas jamás aplicadas en la práctica, y jamás le da acceso en la conciencia viva. Y si analizamos atentamente esta disposición del hombre veremos que no bastan para explicarla ni el hábito ni la resignación y que su verdadero origen, mucho más profundo, es el que hemos indicado. Y esto explica también que siempre y en todos los pueblos el dogma de una existencia del individuo después de la muerte haya gozado de gran autoridad, aunque su prueba sea difícil e insuficiente, mientras que es fácil probar la tesis contraria, y aun se puede prescindir de toda prueba, porque el sentido común la reconoce como un hecho, fortalecido por la certidumbre de que la naturaleza no miente ni se equivoca nunca, sino que muestra franca e ingenuamente cuanto es y cuanto hace, siendo nosotros los que velamos todo esto con nuestras ilusiones, interpretándolo en el sentido que mejor conviene a los estrechos límites de nuestra imaginación.

Ya hemos visto con perfecta claridad que sólo la manifestación individual de la voluntad es lo que comienza y acaba en el tiempo; pero que esto no afecta a la voluntad en sí ni al correlato de todo objeto, o sea al sujeto que conoce y nunca es conocido. Hemos visto también, por otra parte, que la voluntad de vivir es eterna; pero estas consideraciones no conducen a los dogmas de perpetuidad de que hablábamos antes. La voluntad en sí y el sujeto puro del conocimiento, ojo eterno del mundo, existen fuera del tiempo y no conocen ni la permanencia ni la destrucción, que es el lenguaje

del tiempo. Por eso el egoísmo del individuo (que como tal individuo es una manifestación particular de la voluntad iluminada por el sujeto del conocimiento) no puede valerse de esta doctrina para apagar su sed de inmortalidad, pues no puede alimentar la certeza de que después de su muerte el mundo siga existiendo, lo cual significa lo mismo que he dicho antes, pero desde el punto de vista objetivo y temporal, por consiguiente. Pues si sólo como fenómeno desaparece el individuo, siendo, como cosa en sí, independiente del tiempo, es decir, eterno, en cambio, sólo como fenómeno es distinto de los demás objetos. Como cosa en sí es voluntad que se manifiesta en todas partes y la muerte viene a desvanecer esa ilusión que le hace creer que su conciencia es distinta de la conciencia universal: en esto consiste su eternidad. La ausencia de la muerte, propiedad exclusiva de la cosa en sí, coincide, como fenómeno, con la duración del resto del mundo exterior.(3)

Aunque reducida al estado de mero sentimiento, la conciencia de lo que acabamos de elevar a noción distinta es lo que preserva, como hemos dicho, incluso al ser racional, de ver su existencia emponzoñada por la idea de la muerte. Ésta es la que le comunica el valor de vivir que conforta a todo ser vivo y le emancipa de todo temor, como si la muerte no existiera, al menos mientras se ama y apetece la vida. Lo cual no obsta, sin embargo, a que cuando la muerte se presenta ante el hombre en realidad o en imaginación y tiene que contemplarla cara a cara, se apodere de él el temor de morir y trate por todos los medios de salvar su vida. Pues si mientras su inteligencia estaba puesta en la vida como tal vida debía reconocer en ella la eternidad, cuando la muerte se presenta, ha de representársela como lo que es, a saber: el fin en el tiempo del individuo temporal. No es el dolor lo que tememos en la muerte, pues el dolor lo soportamos en la vida y, además, con la muerte nos libramos de él, o a la inversa, preferimos los más crueles dolores a una

muerte breve y fácil. Muerte y dolor son cosas distintas a nuestros ojos. Lo que nos infunde pavor en la muerte es el aniquilamiento del individuo, por ser así como la concebimos, y el individuo, que es la voluntad de vivir en su única objetivación, se rebela con todo su ser contra la muerte.

Cuando el sentimiento nos abandona, la razón, sobreponiéndose en parte a esas impresiones penosas, acude en nuestra ayuda, elevándonos a un punto de vista desde donde podemos percibir lo general, en vez de lo particular. El que adquiere del mundo un conocimiento filosófico del grado del que aquí estamos examinando, pero que no llegase más allá, podría, aun desde ese punto de vista, ayudar al hombre a vencer los terrores de la muerte en la medida en que en un individuo dado la reflexión tiene poder sobre el sentimiento inmediato. Un hombre que se asimilara completamente estas verdades que acabo de exponer, pero que no se hallase en estado de reconocer, ya por su experiencia propia, ya por la profundidad de su inteligencia, que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, y que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia y encontrándola a su gusto deseara con ánimo sereno que su vida durase eternamente y recomenzara sin cesar; un hombre, en fin, que amase la vida lo bastante para pagar sus goces con los cuidados y tormentos a que está expuesto, «descansaría con sólida planta sobre el redondeado y eterno suelo de la tierra», y nada tendría que temer; armado con el conocimiento que hemos apuntado, vería con indiferencia llegar la muerte en alas del tiempo, considerándola como una falsa apariencia, como un fantasma impotente, propio únicamente para asustar a los débiles, pero que no amedrenta al que sabe que él mismo es esa voluntad de que el mundo es copia y objetivación y que tiene asegurada una vida y un presente eternos, forma ésta, última, real y exclusiva del fenómeno de la voluntad. A tal individuo no podría arredrarle un pasado o un porvenir indefinido en que él no existiera, pues los

consideraría como un vano espejismo, como el velo de Maya, y no temería la muerte, como el sol no se asusta de la noche. En este punto de vista se coloca Chrisna en el Bhagavat Gita, cuando al instruir a su nuevo discípulo Arjuna que contempla a los ejércitos dispuestos a combatir y poseído de singular tristeza (lo mismo se cuenta de Jerjes) quiere renunciar a la lucha para evitar la muerte de tantos miles de hombres: Chrisna le convence, y entonces no le detiene ya la idea de la destrucción de tantas vidas y da la señal de ataque. Este mismo punto de vista es el de Goethe en el Prometeo, cuando dice:

«¡Heme aquí que vengo
a formar al hombre
a semejanza mía,
una raza igual a mí
condenada a sufrir y a llorar,
a gozar y a regocijarse
como yo!».

A este mismo resultado conducirían también la filosofía de G. Bruno y la de Espinoza si sus errores y defectos no viniesen a perturbar esta convicción. La de Bruno no tiene verdadera moral; la moral de Espinoza no es una consecuencia muy lógica de sus doctrinas, y, aunque admisible, está enlazada con ellas por una argumentación defectuosa y sofística. Por último, este mismo punto de vista sería el de muchas personas si su conocimiento marchase al compás de su voluntad, es decir, si fueran capaces de comprenderse perfectamente a sí mismos desechando toda ilusión, pues para el conocimiento, éste es el punto de vista absoluto de la afirmación de la voluntad de vivir.

Pero veamos lo que significa esta voluntad que se afirma a sí misma. Aunque su objetividad, es decir, la vida y el mundo, la hacen reconocer de un modo claro y constante su esencia propia bajo la forma representativa, tal conocimiento no dificulta en modo

alguno su volición, sino que esta vida así conocida sigue siendo deseada como tal, como era deseada sin el conocimiento, es decir, como impulso ciego, y ahora es querida consciente y reflexivamente.

Lo contrario, la negación de la voluntad de vivir, sobreviene cuando el conocimiento aniquila la voluntad, porque entonces los fenómenos de la percepción no obran ya como estímulos sobre la voluntad; por el contrario, en la concepción de las Ideas, que reflejan la esencia del mundo, encuentra un calmante, un aquietador, que la serena y la impulsa a anularse ella misma espontáneamente.

Estos conceptos completamente nuevos y tan difíciles de comprender en esta expresión general se harán perfectamente claros, así lo espero, cuando haya expuesto, como voy a hacerlo en seguida, los fenómenos, que aquí son las formas de la conducta en las que se manifiesta, de una parte la afirmación en sus diferentes grados y de otra, la negación. Pues ambas dimanan, ciertamente, del conocimiento; pero no de un conocimiento abstracto que pueda expresarse con palabras, sino que se traduzca en hechos y en la conducta de los hombres, independientemente de los dogmas que puedan ocupar su razón en forma de conceptos abstractos.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

1. Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio; sed Nunc stans. i. e. idem nobis Nunc esse quod erat Nunc Adamo: i. e. inter nunc et nunc nullam esse differentiam. (Hobbes, Leviathan, c. 46)

2. En las «Conversaciones» de Eckermann dice Goethe: «Nuestro espíritu es un ser de naturaleza indestructible, es algo que obra de eternidad en eternidad. Es como el sol, que sólo a nuestros ojos

terrestres parece ponerse, pero que en realidad nunca se pone, sino que sigue luciendo eternamente.» La comparación la tomó Goethe de mí y no yo de él. Sin duda en esa

conversación, que lleva fecha de 1824, recordó inconscientemente el pasaje anterior, que se encuentra ya textualmente en mi primera edición, p. 401, y que se repetía en la p. 528 como ahora al final del párrafo 65. Esta primera edición le había sido remitida en diciembre de 1818 y en marzo me envió a Nápoles, donde estaba yo entonces, su aprobación, por conducto de mi hermana; a la carta de ésta unió una papeleta en que había puesto los números de las páginas que le habían gustado más: lo que prueba que había leído mi obra.

3. En el Veda este pensamiento se expresa diciendo que cuando un hombre muere, su facultad de ver se confunde con el sol, su olfato con la tierra, su gusto con el agua, su oído con el aire, su voz con el fuego, etc. (Oupnek'hat, vol. 1, p. 249 y sig.). Este es también el sentido de cierta ceremonia especial en que el moribundo lega sus facultades y sus sentidos a su hijo, como en quien deben continuar existiendo desde entonces (Ebd. t. 2, p. 82 y sig.).

.....

8. EL HASTÍO [libro cuarto, § 57]

En cada uno de los grados en que la voluntad aparece iluminada por el conocimiento, se reconoce como individuo. En el espacio infinito y en el tiempo infinito el individuo se encuentra dentro de su finitud y por consiguiente como una dimensión infinitamente pequeña, perdido en la inmensidad de aquello cuya existencia frente a dicha inmensidad no cuenta con un Cuando y Donde absolutos, pues su lugar y su duración

son partes finitas de un todo infinito y sin límites. Su existencia está verdaderamente limitada al momento actual, cuyo fluir en el pasado es un caminar perpetuo hacia la muerte, un constante morir, porque su vida pasada, si hacemos abstracción de sus consecuencias para la presente y del testimonio que representa de la voluntad que en ella se imprime, está definitivamente terminada y muerta, ya no existe; por lo que pensando racionalmente lo mismo le debería dar haber sufrido que haber gozado. Pero el presente se convierte siempre en sus manos en pasado y el futuro es incierto y siempre de corta duración. Por lo cual, su existencia, si la consideramos sólo desde el punto de vista formal, es un constante caer del presente en el pasado muerto, un constante morir. Pero si consideramos ahora la cosa por el lado físico, es evidente que así como nuestro andar es siempre una caída evitada, la vida de nuestro cuerpo es un morir incesantemente evitado, una destrucción retardada de nuestro cuerpo; y finalmente la actividad de nuestro espíritu no es sino un hastío evitado. Cada uno de nuestros movimientos respiratorios nos evita el morir; por consiguiente, luchamos contra la muerte a cada segundo, y también el dormir, el comer, el calentarnos al fuego son medios de combatir una muerte inmediata. Pero la muerte ha de triunfar necesariamente de nosotros, porque le pertenecemos por el hecho mismo de haber nacido y no hace en último término sino jugar con su víctima antes de devorarla. Mientras tanto hacemos todo lo posible por conservar la vida, como inflaríamos una burbuja de jabón todo lo que se puede, aunque sabemos que al fin ha de estallar.

Según hemos visto, la esencia de la Naturaleza que no piensa es una constante aspiración sin fin y sin descanso, lo que vemos de una manera más clara en el animal y en el hombre. Querer y ambicionar: esta es su esencia como si nos sintiéramos poseídos de una sed que nada puede apagar. Pero la base de todo querer es la falta de algo, la privación, el sufrimiento. Por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al

dolor. Cuando ha satisfecho todas sus aspiraciones siente un vacío aterrador, el tedio; es decir, en otros términos, que la existencia misma se convierte en una carga insoportable. La vida como péndulo, oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que son en realidad sus elementos constitutivos. Este hecho ha sido simbolizado de una manera bien rara: habiendo puesto en el infierno todos los dolores y todos los tormentos, no se ha dejado para el cielo más que el aburrimiento.

El perpetuo anhelar que constituye en el fondo todo fenómeno de voluntad encuentra, en los grados superiores de su objetivación, su razón de ser principal y más común en que en ellos la voluntad se muestra a sí misma bajo la forma corporal que le exige imperiosamente el alimento; lo que da tanta fuerza a esta orden es que el cuerpo no es otra cosa que la voluntad de vivir objetivada. Siendo el hombre la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, es al mismo tiempo el ser que tiene más necesidades; no es en todas partes más que volición y necesidad concretas y puede decirse que es una concreción de mil necesidades. Y con todo esto se encuentra en el mundo abandonado a sí mismo, incierto de todo menos de su indigencia y de sus necesidades; de aquí que toda su vida la absorban los cuidados que reclama la conservación de su cuerpo. A esto se une luego el imperativo de la propagación de la especie, por todas partes se acechan peligros de todo género y necesita desplegar una actividad infatigable, una constante vigilancia para evitarlas. Tiene que recorrer su camino con pies de plomo, escrutando con mirada recelosa, pues se acechan toda clase de contingencias y de adversarios. Así caminaba en el estado salvaje y así camina ahora en las sociedades civilizadas. Jamás se encuentra seguro.

Qualibus in tenebris vitae; quantisque periculis
Degitur hocc'aevi, quodcunque est!

(Lucrecio 11, 15)

La vida de la mayor parte de los hombres no es más que la lucha constante por su existencia misma, con la seguridad de perderla al fin. Pero lo que les hace persistir en esta fatigosa lucha no es tanto el amor a la vida como el temor a la muerte, que, sin embargo, está en el fondo y de un momento a otro puede avanzar. La vida misma es un mar sembrado de escollos y arrecifes que el hombre tiene que sortear con el mayor cuidado y destreza, si bien sabe que aunque logre evitarlos, cada paso que da le conduce al total e inevitable naufragio, la muerte. Ella es la postrera meta de la fatigosa jornada, que le asusta más que los escollos que evita.

Pero también es muy digno de atención por una parte que los mismos dolores y males de la vida son fáciles de evitar, y que la misma muerte, en huir de la cual empleamos el esfuerzo de nuestra vida, es de desear y a veces corremos hacia ella gustosos, y por otra parte que tan pronto como la necesidad y el sufrimiento nos conceden una tregua, estamos tan próximos al tedio que deseamos que pasen las horas rápidas.

Lo que a todo ser vivo le ocupa y le pone en movimiento es la lucha por la vida. Pero con la vida una vez asegurada no hemos hecho nada aún; necesitamos sacudir la carga del hastío, hacerla insensible, matar el tiempo, es decir, matar el aburrimiento. En consecuencia con esto vemos que todas las personas que han conseguido ponerse a cubierto de la necesidad y las preocupaciones por la subsistencia después de haber sacudido todas las cargas, son ellos una carga para sí mismos y ven con alegría cada hora que matan, es decir, cualquier abreviación de su vida, en cuya posible prolongación habían empleado hasta entonces todas sus fuerzas. El aburrimiento no es un mal que se deba tener en poco, deja en el rostro la huella de una verdadera desesperación. Hace que seres como los hombres que tan

poco se aman se busquen unos a otros, siendo por esto el origen de la sociabilidad. El mismo Estado se previene contra el aburrimiento de los ciudadanos como contra otras calamidades, porque este mal, así como su contrario, el hambre, puede lanzar al hombre a los mayores excesos: el pueblo necesita panem et Circenses. El riguroso sistema penitenciario de Filadelfia convierte en instrumento de suplicio el aburrimiento por medio de la soledad y la inacción; y es tan temible que los penados recurren al suicidio. Así como la necesidad es el látigo del pueblo, el tedio lo es de las gentes principales. En la vida burguesa está representado por el domingo, así como la necesidad por los seis días restantes de la semana.

Ahora bien, entre el querer y el lograr se desliza la vida humana. El deseo es por su naturaleza doloroso; la satisfacción engendra al punto la saciedad; el fin era sólo aparente; la posesión mata el estímulo; el deseo aparece bajo una nueva figura, la necesidad vuelve otra vez, y cuando no sucede esto, la soledad, el vacío, el aburrimiento, nos atormentan y luchamos contra éstos tan dolorosamente como contra la necesidad. Para que una vida transcurra felizmente es necesario que entre el deseo y la satisfacción no medie un tiempo ni demasiado corto ni demasiado largo, porque de este modo se reduce el sufrimiento que ambos causan. Pues lo que constituye la parte más hermosa de la vida y nos proporciona los más puros goces, a saber, el conocimiento puro, extraño a toda volición, el gusto de lo bello, los depurados placeres del arte, precisamente porque nos apartan de la vida real, transformándonos en espectadores desinteresados, como exigen raras dotes, sólo es patrimonio de unos pocos y aun a estos mismos sólo les divierte como un sueño pasajero y aún les hace más susceptibles de grandes sufrimientos y los aísla de los otros marcadamente inferiores a ellos, por lo que todo viene a compensarse. Pero a la inmensa mayoría de los hombres le son poco accesibles los goces intelectuales; el placer que proporciona el

conocimiento puro les es casi completamente desconocido; están completamente entregados al deseo. Por lo cual, si algo les interesa deberá ser (y esto ya va en la significación misma de la palabra) lo que excite su voluntad, aunque no sea sino por una relación lejana y sólo posible con ella; pero no deben pasar de aquí, porque su esencia consiste más en el querer que en el conocer; la acción y la reacción es su único elemento. Expresan de la manera más ingeniosa esta su naturaleza, y así, por ejemplo, escriben su nombre en los lugares célebres que visitan, reaccionando de esta manera, actuando sobre las cosas, ya que las cosas no actúan sobre ellos; no pueden limitarse a observar una animal raro y exótico, sino que lo estimulan, lo excitan, juegan con ellos para sentir la acción y la reacción. Pero sobre todo, esta necesidad de estimular la voluntad se manifiesta en la invención y cultivo de los juegos de naipes, que es la expresión más apropiada de este lamentable lado de la humanidad.

Pero sea cual sea la acción de la naturaleza y de la suerte y trátese de quien se trate y de lo que posea, no se sustraerá nunca al dolor de vivir.

HhleidhV d' ymw xen, idwn eiV ouranon eurun.
(Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum.)

Y a su vez.

ZhnoV mpn paiV ma KronionoV, autar oizun
Eixon areiresimn.
(Jovis quidem Filius eram Saturnii; verum aerumnam
Habebam infinitam.)

Los esfuerzos incesantes para desterrar el dolor no consiguen otra cosa que variar su figura: ésta es primordialmente carencia, necesidad, cuidados por la conservación de la vida. Al que tiene la fortuna de haber resuelto este problema, lo que pocas veces sucede, le sale de nuevo el dolor al paso en mil otras

formas, distintas, según la edad y las circunstancias, como pasiones sexuales, amores desgraciados, envidia, celos, odios, terrores, ambición, codicia, enfermedades, etcétera. Y cuando no puede revestir otra forma toma el ropaje gris y tristón del fastidio y el aburrimiento, contra el cual tantas cosas se han inventado. Y aunque se consiguiese alejar éste, difícil sería que no volviese en cualquiera de las otras formas para empezar otra vez su ronda; pues entre dolor y aburrimiento se pasa la vida. Por mucho que nos abatan estas consideraciones, quiero, sin embargo, poner la atención en uno de sus aspectos, del cual podemos obtener un consuelo y quizá una estoica indiferencia ante nuestras propias desdichas. Pues la impaciencia con que las conllevamos depende en gran parte de que las consideramos contingentes, es decir, como traídas por una serie de causas que muy bien pudiera haber sido otra. Pues los males que consideramos como necesarios y generales, la vejez y la muerte y muchas molestias de la vida diaria, no suelen preocuparnos. La consideración de que se trata de una circunstancia casual es precisamente lo que nos proporciona dolor, lo que da al hecho su aguijón. Pero si llegáramos a convencernos de que el dolor como tal es esencial e inseparable de la vida y la forma en que se presenta, lo único accidental y, dependiente del acaso, de que nuestra vida presente ocupa un lugar en el que sin cesar pronto sería reemplazada por otra alejada ahora del mismo y que por consiguiente el destino poco nos puede quitar; tal reflexión, en caso de convertirse en viva persuasión, podría suministrarnos una buena dosis de ecuanimidad estoica, disminuyendo en gran parte nuestros angustiosos temores egoístas. Pero de hecho, tal poderoso dominio de la razón sobre los dolores que sentimos de un modo inmediato pocas veces o nunca se encuentra.

Por lo demás, esta consideración sobre la inevitabilidad del dolor y la sustitución de unos dolores por otros y de la aparición de nuevos males por

la repetición de los anteriores, puede llevarse hasta sostener la hipótesis, paradójica, pero no absurda, de que en cada individuo está determinada de antemano la medida del dolor que ha de soportar por su naturaleza, medida que no puede contener ni más ni menos de lo que en ella cabe, aun cuando la forma del dolor pueda variar. Según esto, su próspera o adversa fortuna no procedería del exterior, sino del interior y variaría por su disposición física en las distintas épocas, pero en conjunto sería la misma y no distinta de lo que se llama temperamento, o más exactamente, el grado que posee de sensibilidad ligera o fuerte, o como Platón dice en el primer libro de la República: eukoloV o duskoloV de humor fácil o difícil.

El hecho, observado frecuentemente, de que los grandes dolores nos hacen insensibles a los pequeños y a la inversa, que a falta de grandes sufrimientos, las más pequeñas contrariedades nos atormentan e irritan, habla a favor de esta hipótesis; pero además, la experiencia nos enseña que cuando soportamos una gran desgracia que sólo con pensar en ella nos estremecíamos, nuestro ánimo sigue siendo siempre el mismo una vez experimentado el dolor primero; y, a la inversa, cuando alcanzamos una dicha largo tiempo apetecida, apenas nos sentimos más contentos ni más alegres que antes, una vez pasado el primer momento. En el instante mismo de producirse tales cambios la emoción es fuerte y se sale de lo corriente, manifestándose en exclamaciones de desesperación o de júbilo, pero como efecto de una ilusión cesa pronto. La desesperación o el júbilo no eran debidos al dolor ni al gozo presentes, sino a la perspectiva de un porvenir anticipado. Lo que tan anormales proporciones les permite adquirir es esta anticipación de lo futuro; por eso se comprende que no puede tener gran duración.

Podemos hacer notar también en apoyo de nuestra hipótesis de que el sentimiento está en parte, como el conocimiento, determinado a priori que la alegría o la

tristeza humanas no son producto de circunstancias exteriores, como la riqueza o la posición social, puesto que hallamos tantas caras alegres entre los ricos como entre los pobres. Notemos también que los motivos de suicidio son diferentes según los hombres, pues con dificultad hallaríamos desgracia alguna tan grande que condujera al suicidio en todos los caracteres y pocas hay entre las más pequeñas que no hayan conducido alguna vez a esta determinación. Por consiguiente, no siendo igual en todos los momentos el grado de alegría o de tristeza no lo debemos atribuir al cambio de las condiciones exteriores sino al del estado interior o a la disposición física. Cuando la satisfacción va creciendo, hasta llegar a la alegría, el cambio se produce ordinariamente sin motivo alguno exterior. En efecto, nuestro dolor es muchas veces provocado por algún accidente exterior, y esto es indudablemente lo que nos perturba y aflige, porque creemos que si hubiera modo de suprimir dicho accidente experimentaríamos gran contento. Pero esto es mera ilusión. La cantidad de alegría y tristeza, según hemos dicho, es siempre la misma en cada instante, y con respecto a ella aquel motivo de tristeza es lo que para el cuerpo un vejigatorio que llama a sí todos los males humores repartidos por el organismo. Sin esta causa determinada e interior el dolor correspondiente a nuestra naturaleza, y por lo tanto inexcusable, estaría repartido en muchos puntos y se manifestaría bajo la forma de mil pequeñas contrariedades o caprichos extravagantes por cosas a las que no damos en el momento importancia alguna, porque nuestra capacidad de dolor está saturada por un padecimiento mayor que ha concentrado en un solo punto todos los dolores distribuidos hasta entonces en diferentes lugares. Igualmente, si el éxito en un negocio nos libera de la inquietud que nos angustiaba, ésta es luego sustituida inmediatamente por otra, cuya sustancia existía ya en nosotros pero que no lograba aparecer en la conciencia para agitarla por estar ésta colmada ya; tal motivo de inquietud pasaba inadvertido, como forma nebulosa y

sombría, en el límite extremo de nuestra conciencia. Pero cuando ha encontrado ya un puesto se destaca como cuidado positivo y ocupa el trono de la inquietud dominante (prutaennonsai); y aun siendo más pequeño que el desaparecido, sabrá hincharse hasta igualar en magnitud y así, como primer cuidado del día, llenar completamente el trono.

Las alegrías excesivas y los más vivos dolores se suelen encontrar en una misma persona, pues aquéllas y éstos se condicionan recíprocamente y tienen por condición común una gran vivacidad de espíritu. Según hemos visto, ambos provienen no tanto de lo presente como de la consideración de lo porvenir. Pero siendo el dolor esencial de la vida y hallándose determinado en sus proporciones por la naturaleza del individuo, los cambios repentinos provenientes del exterior no pueden determinar su grado. Toda alegría excesiva (exultatio, insolens laetitia) nace siempre de creer que hemos hallado en la vida una cosa que no puede hallarse jamás: la desaparición definitiva de los cuidados que nos atormentan y que renacen sin cesar. Cada una de estas ilusiones nos es arrebatada más tarde y su pérdida nos produce entonces tanto dolor como alegría nos produjo su aparición. Pudiéramos compararla a una montaña escarpada a la cual no se debe subir porque no hay modo de bajarla más que dejándose caer desde su cima: una caída de este género es todo dolor repentino y exagerado y procede de la pérdida de la ilusión. Siendo esto así, deberíamos evitar todo extremo, procurando contemplar el conjunto y el encadenamiento de las cosas con ánimo sereno y sin atribuirles nunca los colores que desearíamos que tuviesen. El empeño principal de la moral estoica fue emancipar el ánimo de esta quimera y de su consecuencia e inculcarle en cambio una perfecta ecuanimidad. De este mismo sentimiento se encuentra penetrado Horacio en la conocida oda:

Aequam memento rebus in arduis

Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatem
Laetitia.

Pero la mayor parte de las veces nos negamos a aceptar esta idea, como nos negaríamos a beber una medicina amarga, esta idea de que el dolor es esencial a la vida y no proviene del exterior, sino que cada uno de nosotros lo llevamos dentro de nosotros mismos, como un manantial que no se agota. Siempre buscamos una causa o un pretexto exterior del dolor que no se separa de nosotros; somos como el hombre libre que se crea un ídolo para tener un amo. Pues infatigablemente volamos de deseo en deseo, y aunque ninguna realización, por mucho que prometa, pueda satisfacernos y no sea más que un vergonzoso error, nos empeñamos, no obstante, en no comprender que estamos haciendo el trabajo de las Danaides y corremos incesantemente hacia nuevos deseos.

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
Et sitis aquae tenet vitae semper hiantes.
(Lucr., III, 1095)

Así continuamos hasta el infinito, lo que es más raro y ya impone una cierta fuerza de carácter, hasta que encontramos su deseo que no podemos satisfacer ni renunciar; entonces poseemos en cierto modo lo que anhelamos, a saber: algo a lo que podemos achacar siempre el ser la causa de nuestros dolores, en vez de acusar a nuestro propio ser; este algo nos malquista con la suerte, pero nos reconcilia con la vida porque aleja de nuestro espíritu la idea de que el dolor es parte de nuestra naturaleza y de que toda dicha es imposible. La consecuencia de este proceso es una disposición algo melancólica. El hombre lleva en sí entonces un grande y único dolor que le hace olvidar todas las alegrías y todas las aflicciones menores. Esto constituye ya una actitud más digna que no la

carrera incesante en pos de fantasmas que varían continuamente.

9. EL PRINCIPIO DE INDIVIDUALIDAD COMO ENGAÑO [libro cuarto, § 63]

El mundo en toda la multiplicidad de sus partes y formas es el fenómeno, o sea la objetivación de una voluntad de vivir única. La misma existencia y sus formas, tanto en el conjunto como en cada una de las partes, provienen de la voluntad únicamente. Ésta es libre y omnipotente. En cada cosa la voluntad aparece como determinándose a sí misma con exclusión de toda relación temporal. El mundo no es más que el espejo de esta voluntad, y toda su imperfección, todos sus dolores y tormentos pertenecen a la expresión de lo que la voluntad se propone y es como es porque ella lo quiere. Por consiguiente, todo ser, por un decreto de estricta justicia, lleva sobre sí la carga de la existencia en general y luego la de su especie y la de su propia individualidad, absolutamente como es, dadas las circunstancias y en un mundo tal como el que vemos, gobernado por la contingencia y el error, finito, efímero y creado para el dolor; lo que sucede y sucederá es la pura justicia, pues tal es su voluntad y a tal voluntad tal mundo. La responsabilidad de la existencia y del modo de ser del mundo recae sobre el mundo mismo y sobre nadie más, pues ¿quién cargaría con ella? Si se quiere saber lo que vale el hombre moralmente considerado en conjunto, no hay sino considerar su destino también en general. Tal destino no es más que necesidad, miseria, dolor, tormento y muerte. Existe una justicia y la suerte del hombre no sería tan triste si él mismo no fuese tan indigno. En este sentido podemos decir que el destino del mundo es su sentencia. Si se pusiere en uno de los platillos de la balanza toda la miseria del mundo y en el otro todas las culpas de los hombres, la aguja permanecería en el fiel.

Sin embargo, el conocimiento, tal como se manifiesta en cuanto puesto al servicio de la voluntad y tal como se le alcanza al individuo en cuanto individuo, no concibe el mundo tal como lo concibe el observador, o sea como la objetivación de una voluntad de vivir que constituye una sola cosa con él. La vista del individuo está enturbiada, como dicen los indios, por el velo de Maya; no ve la cosa en sí, sino un fenómeno en el tiempo y en el espacio, en el principio de individuación y en las otras formas del principio de razón. Dado este modo de conocer el individuo no descubre la unidad de la esencia de las cosas; no ve más que los fenómenos en su múltiple variedad, en su aislamiento, en su número inagotable y en su oposición. Entonces cree que el placer y el dolor son cosas radicalmente distintas; considera a unos hombres como verdugos y a otros como víctimas; la perversidad es para él una cosa y otra distinta el dolor. Y al ver al uno colmado de dichas, disfrutando de la abundancia y de la voluptuosidad, y al otro morir de hambre y de frío a sus puertas, se pregunta: ¿dónde está la justicia? Y él mismo, arrastrado por el impulso ciego de esa misma voluntad que constituye su esencia, se lanza a los goces de la vida, abrazándolos con todas sus fuerzas sin saber que por ese mismo acto ha vinculado en sí todos los dolores de la existencia y todos los tormentos que un momento antes le estremecían de horror. Ve el dolor y la maldad en el mundo; pero, lejos de comprender que ambas cosas no son sino los dos lados del fenómeno único de la voluntad de vivir, le parecen cosas contrarias y con frecuencia recurre a la malicia, es decir, trata de mortificar a los demás para librarse de los dolores y afecciones de su propia individualidad extraviado por los errores de la individuación y engañado por el velo de Maya. Pues así como el marino, cuando el mar irritado ruge furiosamente levantando monstruosas olas que cubren el horizonte, permanece sentado en su barco

tranquilo y confiado en su débil embarcación, así el hombre en un mundo lleno de dolores, permanece aislado y sereno porque pone su confianza en el principio de individuación o sea en la manera que como individuo tiene de ver las cosas considerándolas en su mera fenomenalidad. El vasto mundo en donde rebasa el dolor tanto en el pasado infinito como en un futuro interminable es para él algo extraño, una fábula. Lo único que para él tiene realidad es su insignificante persona, su presente, que no es más que un punto, su bienestar del momento; para conservar todo esto hace esfuerzos indecibles hasta que un conocimiento más profundo de las cosas ilumina su mirada. Hasta este momento, en los más ocultos repliegues de su conciencia sólo se agita un oscuro presentimiento de que quizá el mundo no sea completamente ajeno a él y tenga relaciones de que el principium individuationis no puede librarle. A este presentimiento se debe la invencible emoción que hace presa en todos los hombres (y quizá también en los animales más inteligentes) cuando por cualquier contingencia se encuentran desorientados por el principio de individuación; es decir, cuando el principio de razón parece derogado en alguna de sus formas, cuando creemos haberse producido un cambio sin causa, o que una persona muerta ha resucitado, o que lo pasado reaparece, o vemos próximos objetos muy lejanos. Entonces se apodera de nosotros un terror inmenso porque nos sentimos desconcertados en nuestra manera de comprender los fenómenos, que es lo que hace que consideremos nuestro individuo como cosa separada del mundo. Pero esta separación no existe más que en el fenómeno y no en la cosa en sí; y precisamente en ésta está la justicia eterna. En realidad toda nuestra dicha y toda nuestra sabiduría están cimentadas sobre arena. La prudencia nos previene contra las adversidades; la dicha nos proporciona goces, pero el individuo no es más que fenómeno y si se ve libre de los dolores que otros padecen es sólo como fenómeno y en virtud del principium individuationis. Si atendiéramos a la verdadera esencia de las cosas, cada

uno de nosotros debería mirar como cosa suya todos los dolores del mundo, considerando como reales aun los meramente posibles, mientras continúe siendo una firme voluntad de vivir, es decir, mientras afirme la vida con todas sus potencias. Para aquel cuyo conocimiento vaya más allá del principium individuationis, una vida dichosa, presente del azar o resultado de la prudencia contra el destino, en medio del dolor, no es más que el ensueño del mendigo durante el cual se figura ser rey, pero del que ha de despertar para reconocer que al querer elevarse por encima de las miserias de la existencia había sido víctima de la ilusión.

El conocimiento subordinado al principio de razón, al principium individuationis, es incapaz de comprender la justicia eterna; en vano la busca el hombre en estas condiciones y no puede hacer más que sustituirla por fantasmas. Ve cómo el malvado, después de haber cometido todo género de infamias, vive honrado y dichoso y muere sin castigo, y en cambio ve al oprimido arrastrar una existencia miserable sin que nadie se cuide de redimirle ni de vengarle. Sólo el que sabe elevarse sobre el conocimiento que procede según el principio de razón y que se limita a las cosas particulares es el que ve y comprende la justicia eterna, porque éste concibe las Ideas, va más allá del principium individuationis y reconoce que las formas del fenómeno no convienen a la cosa en sí. Este mismo es el que en virtud de dicho conocimiento puede comprender el sentido de la virtud, tal como la conoceremos pronto en el curso de estas consideraciones, si bien su práctica no necesita en modo alguno del conocimiento abstracto. Por consiguiente, el que ha alcanzado este conocimiento comprenderá que, siendo la voluntad la esencia de todo fenómeno, tanto los tormentos infligidos a los demás como los que él mismo padece, el dolor y el mal afectan siempre a uno y el mismo ser, aunque en la forma fenoménica aparezcan como hiriendo a individuos distintos separados en el espacio y en el tiempo.

Llegará a penetrarse de que la distinción entre el que causa el dolor y el que lo soporta no se refiere más que al fenómeno y no a la cosa en sí, a la voluntad que vive y se agita en ambos, voluntad que extraviada por la misma inteligencia de que se sirve, se desconoce a sí misma y tratando de aumentar la felicidad para uno de sus fenómenos o individuos produce un exceso de dolor en los demás, como si arrastrada por su vehemencia clavase los dientes en sus propias carnes, sin saber que se hiere a sí misma y expresando de este modo por medio del principio de individuación la contradicción que palpita en su seno. El atormentador y el atormentado son idénticos. El uno se engaña no creyendo participar en el dolor del otro y éste creyendo ser ajeno a la culpa de aquél. Si ambos fueran curados de su ceguera, el malo reconocería que él vive en el fondo de todas las criaturas que sufren en el vasto mundo y que dotada de razón se pregunta con qué fin ha venido a la vida para soportar dolores inmerecidos; y el atormentado comprendería también que todo el mal que se hace o se ha hecho nace de esa voluntad que es esencia y de la cual sólo es manifestación pasajera, y que por ser fenómeno y afirmarse como tal ha aceptado todos los dolores consiguientes y deberá soportarlos mientras continúe siendo esta voluntad. De este conocimiento habla el vate Calderón en La vida es sueño, cuando dice:

«Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido.»

¿Cómo no ha de ser un crimen si una ley eterna le castiga con la muerte? Calderón expresaba además, en estos versos el dogma cristiano del pecado original.

El conocimiento vivo de la justicia eterna, de ese fiel de la balanza que enlaza indisolublemente el malum culpae con el malum poenae, exige una completa elevación sobre la individualidad y sobre el principio mismo que la hace posible; por esto siempre será

inasequible para la inmensa mayoría de los hombres, así como lo es el conocimiento claro y preciso de la esencia de la virtud, de que a continuación vamos a ocuparnos. De aquí que los sabios autores de los libros índicos que constituyen la doctrina esotérica de la filosofía indostánica, y cuyo estudio no era permitido más que a las tres castas regeneradas, hayan expresado esta verdad tan directamente como lo permitían su idioma y el concepto mismo, en su estilo lleno de imágenes y hasta rapsódico; si bien en la religión popular o doctrina exotérica está expresado por medio de mitos. En los Vedas hallamos su exposición directa, producto del más alto conocimiento y sabiduría a que ha llegado la humanidad. Los Upanishads, el don más precioso del presente siglo, nos dan la esencia de esta exposición en formas diversas, de las cuales la más notable es ésta: se hace desfilar ante el iniciado todos los seres del mundo, tanto animados como inanimados, pronunciando con respecto a cada uno de ellos la palabra Talumes, o más propiamente, Tat Twam asi, palabra que ha quedado como fórmula llamada Mahavakya, y que quiere decir: esto eres tú.

Esta gran verdad fue traducida al lenguaje popular, y en cuanto cabe en su limitación, al modo de conocimiento regido por el principio de razón que por su naturaleza se rebela a comprenderla en toda su pureza, y hasta le parece contradictoria, en forma de mito y sólo como un subrogado de ella, que basta para servir de regla de conducta, puesto que, conforme con el principio de razón, permite conocer el valor moral de la conducta, aunque ésta sea ajena a tal clase de conocimiento. Ella constituye el fin a que tiende toda doctrina religiosa, puesto que todo dogma de fe no es más que una vestidura mítica de la verdad, a la cual no puede elevarse la grosera inteligencia del hombre. En tal sentido, el mito indio podría considerarse, empleando el lenguaje de Kant, como postulado de la razón práctica. Así enfocado, ofrece la ventaja de no contener otros elementos que aquellos que la realidad

nos ofrece, pudiendo, por consiguiente, apoyar cada una de sus abstracciones en datos intuitivos... El mito a que me vengo refiriendo es el de la transmigración de las almas. Nos enseña que la mala conducta trae aparejada una segunda existencia en este mundo en forma de un ser condenado al sufrimiento y al menosprecio, o en forma de mujer o animal, como paria o chandala, como leproso o cocodrilo, cte. Todos los tormentos con que el mito amenaza los acredita con imágenes intuitivas sacadas del mundo real, bajo la figura de seres desgraciados que ignoran la causa de su destino, y no necesita recurrir a la idea del infierno. Como recompensa, promete, en cambio, el renacimiento bajo formas más excelentes y nobles, como brahmanes, sabios y santos. Pero la suprema recompensa, que es la ofrecida a las acciones más meritorias y a la resignación más perfecta, como, por ejemplo, a la esposa que durante siete encarnaciones sucesivas ha seguido a su esposo arrojándose a la hoguera, al hombre que jamás mintió, no puede expresarla el mito en el lenguaje terrenal más que de una manera negativa: por medio de la promesa tantas veces repetida de no tener que renacer de nuevo: Non adsumes iteruin existentiani aparentein, o en la forma en que la expresan los budistas, que no admiten ni los Vedas, ni las castas: Llegarás al Nirvana, es decir, a un estado en que no existen estas cuatro cosas: el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte.

Jamás mito alguno se aproximó ni se aproximará tanto a una verdad filosófica, asequible a muy pocos, como ésta antigua del pueblo más noble y más antiguo, en el cual, aunque alterada en muchos puntos, reina todavía como artículo de fe popular, ejerciendo, como hace cuatro mil años, una decisiva influencia sobre los hombres. Se comprende que Pitágoras y Platón aceptasen con admiración este mito non plus ultra, tomándolo de la India o de Egipto, respetándolo, aplicándolo y creyéndolo no sé hasta que punto. En cambio, nosotros enviamos a los brahmanes, clergymen ingleses y

tejedores de la cofradía morava para sacarlos del error, enseñándoles que han sido creados de la nada, por lo que deben estar llenos de gratitud y júbilo. Pero nos sucede lo que al que dispara un tiro contra una roca. Nuestras religiones jamás echarán raíces entre ellos. La sabiduría antigua y, primitiva del género humano no será destruida por los acontecimientos de Galilea. Al contrario, la sabiduría india invade Europa y está llamada a operar una radical transformación en nuestras opiniones y en nuestros pensamientos.

10. ÉTICA DE LA PIEDAD [libro cuarto, § 66]

Una moral sin fundamentación, es decir, un mero moralizar, no tiene eficacia alguna, porque no está motivado. Pero una moral obrada por motivos no puede producir efecto más que actuando sobre el amor propio, y todo lo que procede del egoísmo carece de valor moral. De lo que se infiere que la moral no puede producir la verdadera virtud, así como en general ningún conocimiento abstracto puede producirla. La virtud no puede nacer del conocimiento intuitivo que nos revela en los demás la misma esencia que en nosotros. Es cierto que la virtud procede del conocimiento, pero no del conocimiento abstracto, que puede transmitirse por medio del lenguaje. Si así fuera, podría ser enseñada, y en tal caso, al enunciar su concepto corregiríamos al mismo tiempo moralmente a todo hombre que lo comprendiera. Pero, lejos de suceder esto, los sermones o los discursos sobre la moral son tan impotentes para hacer a un hombre virtuoso, como todos los tratados de estética lo han sido, desde Aristóteles acá, para hacer poetas. La noción abstracta es tan estéril para la virtud como para el arte; todo lo más puede prestar servicios subordinados, ayudando a realizar y a conservar en la memoria lo que por otros caminos ha llegado a reconocerse. *Velle non discitur.* Sobre la virtud, es decir, sobre la bondad de las

intenciones, los dogmas abstractos carecen de eficacia prácticamente; los falsos no la perturban, y los verdaderos no la estimulan. Por otra parte, sería funesto para la vida el que la cuestión principal para el hombre, su valor ético e inmortal, dependiese de algo tan expuesto a las contingencias históricas como son los dogmas, las religiones, los filosofemas. Los dogmas sólo tienen para la moral el valor de un esquema o fórmula por la cual el hombre da cuenta a su razón de sus actos humanitarios y, altruistas; el hombre que ha llegado a la virtud por otros caminos muy distintos y que vamos a exponer enseguida; pero las más veces, la explicación que él se da es completamente ficticia, pues la razón, es decir, él mismo no percibe la naturaleza íntima de semejante conducta.

Es verdad que los dogmas pueden ejercer grandísima influencia sobre la conducta, sobre los actos exteriores, como la ejercen el hábito y el ejemplo (la influencia de estos últimos depende de que el hombre, por lo común, no se fía de su juicio, cuya debilidad comprende, sino de su propia experiencia o de la ajena), pero no cambia en nada la disposición interior. Todo conocimiento abstracto se limita a proporcionar motivos; pero los motivos, como he dicho anteriormente, no hacen más que marcar a la voluntad una dirección, no la cambian. El conocimiento transmisible, la enseñanza no puede obrar sobre la voluntad más que como motivo, cualquiera que sea la dirección en que los dogmas le guíen, permaneciendo idéntico en el fondo lo que el hombre quiere; lo único que se habrán modificado serán sus miras concernientes a los medios de llegar a ello; los motivos imaginarios le guiarán lo mismo que los motivos reales. Así, por ejemplo, desde el punto de vista del valor moral del individuo, lo mismo da que distribuya limosnas a los pobres con la idea de que Dios le recompense en la otra vida, devolviéndole diez veces lo que da, como que emplee la misma suma en formar un fondo que le produzca, al cabo de algunos años, una renta segura y considerable; de igual manera

el que por ortodoxia entrega un hereje a las llamas es un asesino, lo mismo que el bandido que lo hace por robarle, y en ciertas circunstancias, el cristiano que degollaba turcos en Tierra Santa, creyendo de este modo conseguir un puesto en el cielo, pues ninguno de ellos se cuida más que de sus fines egoístas, como el malvado antes aludido y del cual no se diferencian sino por la estupidez de los medios que emplean. Según hemos visto, desde el exterior no obran sobre la voluntad más que los motivos y éstos sólo tienen virtud para modificar la manera como esta voluntad se manifiesta, pero no su sustancia misma. Velle non discitur. Pero en las buenas obras practicadas en virtud de los dogmas debemos distinguir si tales dogmas son realmente el motivo de estos actos, o si, como ya dije, no son más que una manera ficticia de darse cuenta de un modo satisfactorio para la razón, de un acto derivado de otro origen y que realiza porque es bueno, pero que no sabe explicar el porqué, pues no es filósofo, aunque quisiera tener una opinión sobre este punto. La diferencia no es fácil de descubrir, porque su principio existe en el fuero interno de la conciencia, por lo que no podemos casi nunca juzgar de la moralidad de los actos ajenos y rara vez de los nuestros.

Los actos y modos de conducirse de los individuos y de los pueblos pueden sufrir grandes modificaciones por los dogmas, los ejemplos y los usos. Pero en sí los actos (opera, operata) no son más que meras imágenes; lo que les da valor moral es la disposición psíquica del que los realiza. Este valor puede ser el mismo aun en fenómenos muy diferentes. Con igual grado de maldad podrá morir un hombre en el cadalso u otro tranquilamente en su lecho rodeado de los suyos. El mismo grado de perversidad puede demostrarse en una nación groseramente entregada al asesinato y al canibalismo que en otra que cultive la fina intriga cortesana, las persecuciones e infamias de todas clases disfrazadas elegantemente; el fondo es el mismo en ambos casos. Puede pensarse que un estado o quizá un

dogma, al cual se concede crédito absoluto y que nos habla de penas y recompensas de ultratumba consiga impedir toda clase de crímenes; políticamente iríamos ganando algo; moralmente, nada, todo lo más conseguiríamos el cuadro de una voluntad comprimida y esterilizada por la vida. Por consiguiente, el conocimiento abstracto no puede producir las buenas intenciones, la virtud desinteresada, ni la nobleza pura. La fuente de todo esto es un conocimiento inmediato e intuitivo que no se puede adquirir discursivamente; que por lo mismo que es abstracto, no puede aprenderse, sino que se revela por sí mismo, y que para su expresión propia y adecuada recurre, no a las palabras, sino a los actos, a la conducta, a la manera toda de vivir. Nosotros, que estudiamos aquí la teoría de la virtud y que tenemos que enunciar en una fórmula abstracta el fondo del conocimiento que le sirve de base, no podremos llegar de ese modo a expresar nunca el conocimiento mismo, sino solamente su concepto; expondremos su noción abstracta partiendo siempre de la conducta en la cual se hace visible y a la cual nos referimos siempre como a su única expresión adecuada. Lo que tenemos que comentar e interpretar es esta expresión, es decir, tenemos que enunciar en fórmulas abstractas lo que realmente sucede en la conducta.

Antes de hablar de la bondad propiamente dicha, en oposición a la maldad, debemos tratar de un grado intermedio, de la mera negación de la maldad, que es lo que constituye la justicia. Ya hemos explicado suficientemente las nociones de lo justo y de lo injusto; podemos, pues, decir en pocas palabras que el justo es el que reconoce y acata ese límite puramente moral que separa lo justo de lo injusto, en ausencia de ley o de otro poder que lo garantice; por consiguiente, y según nuestra explicación, el que no llega jamás a negar la voluntad en otro en la afirmación de su voluntad. El hombre justo no hará padecer jamás a un semejante suyo para acrecentar su propio bienestar, es

decir, que no cometerá crímenes, respetando siempre los derechos y la propiedad de los demás.

De aquí resulta que para el justo el principio de individualización no es, como para el malvado, un muro de contención absoluta, pues no afirma, como aquél, su propia voluntad, negando todas las demás, ni las criaturas son a sus ojos meros fantasmas de esencia diferente a la suya, sino que por su conducta demuestra que reconoce su propia esencia, a saber: la voluntad de vivir como cosa en sí en los demás, es decir, que se reconoce a sí mismo en ese fenómeno hasta cierto grado, a saber: el que consiste en no cometer injusticia, o sea en no hacer daño a nadie. Su mirada traspasa entonces en la misma medida el principio de individualización, el velo de Maya, en cuanto considera que la individualidad de los demás es igual a la suya y no la perjudica.

En este grado del sentimiento de justicia hallamos ya la resolución de no afirmar la propia voluntad hasta el punto de negar la de otro, obligándole a servir a aquella. El justo estará siempre dispuesto a dar el equivalente de lo que recibe. El grado supremo de esta justicia de las intenciones es la bondad propiamente dicha, que no consiste sólo en no hacer, y entonces puede llegar a discutir los fundamentos del derecho de sucesión y a no contar más que con las propias fuerzas físicas o espirituales para ganarse el sustento, o sentir escrúpulos en hacerse servir por los demás, o a reprocharse el lujo o incluso a abrazar la pobreza voluntaria. Así vemos que Pascal, a pesar de sus dolencias constantes, llegó, por el camino del ascetismo, a no dejarse servir por nadie, y aun teniendo criados suficientes, hacer él mismo su cama o ir a buscar su comida a la cocina (Vida de Pascal, por su hermana, pag. 19). A este respecto diré que se cuenta que muchos indios y hasta rajahs emplean sus inmensas riquezas en el sostenimiento de su familia, de su corte y de su servidumbre, practicando rigurosamente

la máxima de no comer más que lo que han sembrado y recolectado con sus propias manos. Sin embargo, creo que en esto hay un error, pues un hombre rico y poderoso es capaz de prestar a la sociedad servicios que equivalgan a las riquezas que ha recibido por herencia y cuyo goce le asegura la misma sociedad. Pero en realidad la conducta de estos indios no responde a un imperativo de justicia, sino a la renuncia del mundo o negación de la voluntad de vivir, es decir, el ascetismo, de que pronto hablaremos. En cambio, la holgazanería, el vivir a expensas de los demás, de las riquezas heredadas y sin trabajar, es moralmente injusto, aunque sea lícito ante la ley positiva.

Hemos visto que el sentimiento espontáneo de lo justo tiene su más íntimo origen en un cierto grado de superación del principium individuationis, en tanto que el hombre injusto permanece cautivo en él. Esta superación puede llegar a un grado mucho mayor que el necesario para la justicia y que dispone a la benevolencia y a la beneficencia positiva, a la caridad, y esto cualquiera que sea en sí la fuerza o la energía de la voluntad en un individuo. El conocimiento podrá en este caso equilibrar la voluntad, enseñándola a resistir a la tentación de obrar mal y aun produciendo todos los grados de bondad hasta la resignación. Por consiguiente, no ha de pensarse que el origen de la bondad es una voluntad débil, más débil que la del malo, sino que la inteligencia doma en él los impulsos ciegos del querer. Es verdad que hay muchos cuya bondad no es sino la manifestación de un carácter débil, pero pronto se descubre lo poco que valen en la imposibilidad que muestran de hacer un esfuerzo considerable sobre sí mismos cuando de realizar un acto de justicia o una buena obra se trata.

Ahora bien, si por rara excepción encontráramos un caso en que un hombre que posee grandes riquezas se contenta con una exigua parte para cubrir sus necesidades, dando el resto de su fortuna a los pobres y privándose así de

muchos goces y deleites, y queremos darnos cuenta con claridad de esta manera de conducirse, veremos que, prescindiendo de todo dogma por el cual pueda explicársela, la fórmula más sencilla consiste en que establece menos diferencia de la que suele establecerse por lo común entre él y los demás. Mientras que para la mayoría de los hombres esta diferencia es tal, que para el malvado el dolor de otro es motivo directo de alegría y para el injusto un medio bueno para trabajar en su propio bienestar, mientras que el hombre meramente justo se limita a no causar dolor y la mayor parte de los hombres ven junto a ellos innumerables criaturas que padecen, sin decidirse a socorrerlas, porque tendrían que imponerse ellos mismos alguna privación, y mientras para ellos la diferencia entre su persona y la de los demás es inmensa, para aquel noble carácter que imaginamos, es casi nula; el principium individuationis, la forma fenoménica, no le tienen tan fuertemente esclavizado, sino que el dolor que ve en los demás le afecta casi tanto como el suyo, por lo mismo trata de establecer el equilibrio con sus semejantes y renuncia a placeres y se impone privaciones, para aliviar los males ajenos. Siente en su interior que la diferencia que le separa de los demás y que al malo le parece un abismo, es debida a un fenómeno pasajero y engañoso; conoce inmediatamente y sin necesidad de emplear razonamiento alguno que el en sí de su propio fenómeno es también el de los demás, a saber: aquella voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas y que vive en todas ellas y que se extiende a los animales y a toda la naturaleza, por lo que se abstendrá de atormentar alas mismas bestias.

Tan imposible le será dejar perecer a otro mientras él posee lo necesario y hasta lo superfluo, como a cualquiera privarse del alimento diario para tener al día siguiente más de lo que puede consumir. Pues para aquel que ejerce la caridad el velo de Maya se hace transparente y el engaño del principium individuationis

se desvanece. En cada ser y por consiguiente, en todo el que sufre se reconoce a sí mismo, a su ser, a su voluntad. Entonces comprende todo lo absurdo de la voluntad de vivir que se ignora a sí misma y que goza en un individuo voluptuosidades efímeras e ilusorias, mientras que en otro soporta el dolor y la miseria, que es su propio verdugo, sin ver que, como Tieste, se alimenta de su propia carne; que por un lado se queja de su ingrata suerte y por otro, sin temor a la Némesis, comete toda clase de crímenes, sólo porque no se reconoce en el fenómeno ajeno, desconociendo la justicia eterna y porque, esclava del principium individuationis, está sometida al conocimiento regido por el principio de razón. La práctica de la caridad y de las buenas obras es la abjuración de las ilusiones y espejismos de Maya. El amor es el signo inconfundible de este conocimiento.

Lo contrario del remordimiento o dolor de la conciencia, cuyo origen y significación quedan explicados, es la buena conciencia, la satisfacción que toda acción desinteresada proporciona. Nace de que tales acciones, como producidas por la idea de la identidad de esencia en nuestro ser y los fenómenos ajenos, es al mismo tiempo la confirmación de esa idea; nos hace ver que nuestro verdadero yo no existe sólo en nuestro individuo, fenómeno aislado, sino en todo lo que alienta. Por esto el corazón se siente aliviado, mientras que el egoísmo le oprime. Este último concentra nuestro interés en el fenómeno aislado de nuestra persona y la inteligencia nos revela sin cesar los innúmeros peligros que nos cercan, introduciendo en nosotros la inquietud y el recelo, mientras que la convicción de que en todo lo que nos rodea gravita un mismo ser, ensancha nuestra simpatía, extendiéndola a todo lo que vive y dilatando nuestro corazón. Por la disminución del interés que nos inspira nuestro propio yo la inquietud cesa y muere en su raíz; de aquí esa necesidad tranquila y confiada que da al rostro un carácter probo y una conciencia limpia, expresión que

se acentúa después de realizar una buena obra, porque está consolidada la base de nuestra disposición anímica. El egoísta se siente rodeado de fenómenos extraños y enemigos y todas sus esperanzas están fundadas en su propio bienestar. El bueno vive en un mundo poblado de amigos y el bien de los demás es el suyo. Por esto, aunque nuestro conocimiento del destino humano no sea muy risueño, la firme convicción de hallar nuestro propio ser en todas las criaturas que viven nos da cierta ecuanimidad y hasta cierta alegría. Pues el interés, repartido entre un sinnúmero de seres, no puede inquietarnos tanto como limitado a uno solo. Las vicisitudes concernientes a la totalidad de los seres se compensan, mientras que las que se refieren a un solo hombre inevitablemente producen la felicidad o la desgracia.

Si bien otros autores establecen principios de moral en calidad de proyectos o leyes, a los cuales es preciso someterse, yo, como ya dije, no puedo hacer lo mismo, pues a una voluntad eternamente libre no puedo imponerle ley alguna. Pero en el curso de esta obra he desarrollado una verdad teórica que puede, en cierto modo, desempeñar un papel parecido a la de esos principios de moral. Y esta verdad es que la voluntad es la esencia de cada fenómeno, pero que en cuanto voluntad pura está emancipada de las formas del fenómeno, y, por consiguiente, de la multiplicidad. Verdad que en relación con la conducta no encuentra otra expresión más elevada que la que dan los Vedas, y que ya cité. Tat Twam asi (Éste eres tú). El que se la asimila con claro conocimiento y con firme persuasión y la aplica a todas las críticas que encuentra en su camino poseerá ipso facto la fuente de toda virtud y de toda felicidad y estará en camino de salvación.

Antes de pasar adelante y de mostrar, a modo de conclusión de mi doctrina, que el amor, cuyo origen hallamos en un conocimiento que va más allá del principium individuationis, conduce a la redención, al

abandono completo de la voluntad de vivir, o sea de toda volición en general y cómo otro camino menos suave, pero más seguido, conduce también al mismo punto, habré de explicar otra afirmación paradójica no en cuanto tal, sino por ser verdadera y porque es el complemento de todo mi pensamiento. Es ésta: «Todo amor (agaph, caritas) es piedad».

11. TEORÍA DE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR [libro cuarto, § 48]

El hombre ha adquirido la existencia y el ser, sea por su voluntad, es decir, con su consentimiento, sea sin su consentimiento; en el segundo caso, una existencia como la suya, llena de amargura y de dolores inevitables y sinnúmero, es una flagrante injusticia. Los antiguos, especialmente los estoicos y también los académicos y peripatéticos, trataron inútilmente de demostrar que la virtud bastaba para hacer felices a los hombres. En el fondo, la razón de los esfuerzos que en este sentido hicieron los filósofos, razón de que no se daban cuenta claramente, era la hipótesis de que sería justo que sucediera así; el inocente debería estar exento de dolor, y, por lo tanto, debería ser feliz. Pero esta no es la solución seria y profunda del problema.

La solución está en el dogma cristiano que enseña que las obras no justifican. Por más que el hombre practique la justicia y la caridad, siendo lo que los griegos llamaban *agaqoy* y los latinos *honestum*, no por esto será culpa *omni carens*, como dice Cicerón (*Tusc. V, 1*). La verdad está en la sentencia de Calderón, el poeta a quien los sentimientos cristianos inspiraban un conocimiento más perspicaz que el de los sabios de la

antigüedad: el delito mayor del hombre es haber nacido. Y no puede parecer absurdo que se nazca ya culpable más que aquel que crea que el hombre acaba de salir de la nada en el mismo instante que nace, y que es obra de mano ajena. Es, pues, el pecado original consecuencia necesaria de su propia voluntad, lo cual le entrega en toda justicia y a pesar de sus virtudes a los padecimientos morales y físicos: por eso no puede ser feliz.

Tal es el efecto de la justicia eterna de que he tratado en el § 63 del primer volumen. Si San Pablo (Romanos, III, 21 y siguientes), San Agustín y Lutero enseñaron que las obras no justifican y que somos y seguiremos siendo pecadores, es porque *operari sequitur esse*, y, por consiguiente, para obrar como deberíamos sería preciso que fuéramos también como debiéramos ser. Pero en este caso no tendríamos necesidad de lo que el cristianismo, lo mismo que el budismo y el brahmanismo, nos dan como fin supremo de una redención (que las dos religiones de la India llaman emancipación final) que nos saque de nuestra condición actual. En otros términos: no tendríamos necesidad de volvernos otros, o, hablando más exactamente, de volvernos lo contrario de lo que somos; pero como no somos lo que deberíamos ser, no obramos como deberíamos obrar. Por eso tenemos necesidad de una transformación completa de nuestros sentimientos y de nuestro ser, de un renacimiento que nos traiga la salvación. La falta puede estar en el *operari*, en la conducta; pero la fuente será siempre nuestra *essentia et existentia*, como tengo demostrado en mi Memoria sobre el albedrío. A decir verdad, nuestro único pecado verdadero es el pecado original, el mito cristiano lo coloca después de la aparición del hombre y atribuye a éste, además, la ficción de una voluntad libre, cosa imposible; pero sólo lo hace por vía de alegoría. La sustancia y el sentido verdadero del cristianismo son los mismos del budismo y del brahmanismo: los tres enseñan que el hombre es culpable por el mero hecho de su existencia;

sólo que el cristianismo, a diferencia de las otras dos religiones, que son sus hermanas mayores, no procede franca y directamente, no achaca la falta abiertamente a la existencia, sino que hace que la cometa la primera pareja humana. Esto sólo era posible por medio de la ficción de un libre albedrío de indiferencia, y esto, a su vez, sólo era necesario a causa del dogma fundamental judío, sobre el cual necesitaba injertarse la doctrina cristiana en este punto. La existencia del hombre es, en realidad, fruto de su libre albedrío; se confunde con la caída del primer hombre, y el pecado original cuyas consecuencias son todas las demás, apareció a la vez que la esencia y la existencia del hombre; pero como el judaísmo no admite esta interpretación, San Agustín enseña (de libero arbitrio) que el hombre sólo fue inocente antes de la caída y sólo tuvo albedrío en Adán y que desde entonces está fatalmente sumido en el pecado.

En el sentido bíblico, la ley, o *nomoV*, ordena constantemente cambiar de conducta, mientras que nuestra naturaleza continúa invariable. Como esto resulta un contrasentido, San Pablo dice que nadie se justifica ante la ley y que sólo el renacimiento en Jesucristo, por efecto de la gracia, operando la renovación total del hombre viejo (es decir, una transformación absoluta de nuestros sentimientos), puede sacarnos de la esclavitud del pecado, volviéndonos la libertad y la salvación. Tal es el mito cristiano en lo relativo a la moral. El teísmo judío, sobre el cual fue injertado, tuvo que aceptar ciertamente extrañas adiciones para poder adaptarse a él; la fábula de la caída del hombre por el pecado era el único punto propicio para recibir el injerto sacado del antiguo tronco indio. A esta dificultad, que sólo ha podido resolverse mediante violentos esfuerzos, debemos atribuir las apariencias tan extrañas de los misterios cristianos que repugnan al sentimiento vulgar y han sido un estorbo para la obra de proselitismo de esta religión. La incapacidad para comprender la

profunda significación que encierran produjo el pelagianismo y en nuestros días el racionalismo, que elevan la voz contra estos misterios, y tratando de suprimirlos por medios exegéticos no hacen más que volver el cristianismo al judaísmo.

Dejemos ya los mitos. Mientras nuestra voluntad siga siendo la misma, el mundo no podrá cambiar. Es indudable que todos los hombres desean verse emancipados de esta condición de dolor y de muerte; querrían, como se dice comúnmente, llegar a la beatitud eterna y entrar en el reino de los cielos; sólo que no quieren andar el camino con sus propias piernas y preferirían ser llevados por el curso de la naturaleza. Esto no es posible. Nunca nos dejará la naturaleza caer de sus brazos para ser aniquilados; pero tampoco nos conduciría nunca a otra parte que a su propio seno. Y cada cual sabe por la experiencia de la vida y la muerte cuán aventurado es existir como parte de la naturaleza.

Es inútil considerar la existencia como otra cosa más que como un camino errado; toda ella lleva este sello. La salvación consiste en hallar el buen camino. Las antiguas religiones samaneas y el cristianismo primitivo la concebían de esta manera, aunque este último lo hiciera mediante un rodeo. Hasta en el judaísmo, el pecado original (que es su redeeming feature, el rasgo que redime lo demás) encierra el germen de esta concepción. Las dos únicas religiones absolutamente optimistas son el paganismo y el islamismo, por lo que en Grecia el sentimiento contrario sólo pudo revelarse en la tragedia, y en el Islam, la más reciente y peor de las religiones, se ha manifestado en el sufismo, hermosa doctrina procedente de la India, impregnada de espíritu indio y que se conserva desde hace más de mil años.

El único fin que podemos señalar a la existencia es el de convencernos de que valdría más no existir. Esta es

la más importante de todas las verdades y es necesario proclamarla, por contradictoria que sea con las opiniones que dominan actualmente en Europa. En cambio, es reconocida y profesada, lo mismo hoy que hace tres mil años, por todo el Oriente no musulmán.

Considerada la voluntad de vivir objetivamente y en conjunto debemos representárnosla, con arreglo a lo que acabamos de decir, como descarriada por un error.

La negación de todo lo que venía persiguiendo, el desengaño, es lo que las religiones llaman la negación de sí mismo, pues lo que entienden por sí mismo es la voluntad de vivir. Las virtudes morales, la caridad y la justicia, que cuando son sinceras nacen de que la voluntad de vivir ha traspasado el principio de individuación y se ha reconocido como idéntica en todos sus fenómenos, son un primer indicio, un síntoma de que la voluntad del individuo no está estrechamente atada al error y de que la desilusión se aproxima, podría decirse que bate ya las alas, preparándose a volar.

Por el contrario, la injusticia, la maldad, la crueldad son las señales positivas del profundo extravío en que se halla sumida la voluntad. Además, las mismas virtudes morales son un estímulo para la renuncia y la negación de la voluntad de vivir. La verdadera equidad, la inviolable justicia, la primera y más importante de las virtudes cardinales, es obra tan difícil, que para consagrarse a ella sin reservas y de todo corazón hay que hacer sacrificios que quitan a la vida las dulzuras que nos ofrece para que nos contentemos con ella, y que, desviando de ella a la voluntad, nos impulsan a la resignación. Lo que hace a la equidad tan respetable son los sacrificios que cuesta; en las cosas pequeñas no nos inspira admiración. Su esencia real consiste en que el justo no procura, como el malvado, echar sobre otro las cargas y los dolores de la vida por medio de la astucia o de la violencia, sino que lleva él mismo la carga que le

corresponde; la parte correspondiente a toda existencia humana pesa por entero sobre sus espaldas.

La justicia estimula también la negación de la voluntad de vivir, pues la necesidad y el dolor, que son el destino de la vida, nacen de la vida misma y nos impulsan a la renuncia. Pero la caridad (caritas) va más lejos y nos conduce más de prisa al mismo resultado, puesto que inclina al hombre a tomar sobre sí los dolores que primitivamente correspondieron a otros; el hombre caritativo acepta una carga mayor que la que le hubiera correspondido en el curso ordinario de las cosas. El hombre inclinado a esta virtud reconoce su ser en cada una de las demás criaturas, compenetra su suerte con la de la humanidad entera y esa suerte es dura: es un patrimonio de trabajos, de dolores, de muerte. Cuando el hombre, renunciando a todo privilegio del azar, no quiere otra suerte que la de la humanidad entera, no tarda en rechazar también ésta; el apego a la vida y a los placeres desaparece bien pronto, cediendo el puesto a la renuncia absoluta y entonces comienza la negación de la voluntad de vivir.

Una absoluta obediencia y un perfecto cumplimiento de las virtudes morales tienen por consecuencia, como podemos comprobarlo en la vida, la pobreza, las privaciones y dolores de todas clases. Por esta causa muchas personas, y acaso no sin razón, rechazan como superfluo el ascetismo entendido rigurosamente, a saber: la renuncia de todo caudal, la busca deliberada de todo lo que nos desagrada y repugna, las penitencias, el ayuno, el cilicio y las mortificaciones en general. La justicia es en sí misma un cilicio que causa al que lo lleva una mortificación incesante, y la caridad que se despoja de lo necesario es un perpetuo ayuno. Esto es lo que impulsó al budismo a emanciparse del ascetismo exagerado y riguroso, que desempeña papel tan principal en el brahmanismo, y a rechazar las maceraciones. Se limita al celibato, a la pobreza

voluntaria y a la abstinencia de todo alimento animal y todo género de relaciones con el mundo. Puesto que el fin a que conducen las virtudes morales es el que he indicado antes, la filosofía del Vedanta dice con razón, que cuando se ha conseguido el verdadero conocimiento y con él la resignación absoluta, esto es, después del renacimiento, la moralidad o la inmoralidad de la conducta anterior es diferente, y con ocasión de esto pronuncia una vez más la máxima tantas veces citada por los brahmanes. Finditur nodus cordis, disolvuntur omnes dubitationes ejusque opera evanescent, irso supremo illo (Saneara, esloca 22). De seguro que esta concepción escandalizará a muchas personas para quienes una recompensa en el cielo o un castigo en el infierno representa un comentario mucho más satisfactorio del valor moral de la conducta humana; entre otros, el buen Windischmann, que nos expone esta doctrina, manifiesta la indignación que le inspira. Esto no obstante, el hombre que tiene capacidad para llegar al fondo de las cosas advierte que estas ideas coinciden en definitiva con las del cristianismo y especialmente con las defendidas por Lutero, según las cuales la salvación no viene de las obras, sino de la fe que da la gracia; por consiguiente, nuestros actos no pueden justificarnos jamás y no podemos obtener el perdón de nuestros pecados más que por los méritos del mediador. Sin esta consideración, como se puede advertir fácilmente, el cristianismo tendría que establecer para todos penas perpetuas, y el brahmanismo reencarnaciones perpetuas y en ningún caso habría salvación posible. Si confiamos en la salvación del mundo, las obras del pecado y sus consecuencias deben de poder ser redimidas y borradas algún día, ya por la gracia de otro, ya por las propias luces de un conocimiento rectificado, después de lo cual se hacen indiferentes. Esto significa también la penitencia y remisión de los pecados que el Cristo resucitado encarga anunciar definitivamente a sus Apóstoles y les da como clave de su misión. Las virtudes morales no son el fin, pero son un grado para

llegar a él. En la mitología cristiana, este grado está representado por la ciencia cogida en el árbol del conocimiento del bien y el mal, con la cual comienza la responsabilidad moral al mismo tiempo que el pecado original. Este es la confirmación de la voluntad de vivir; la negación que va llegando a medida que se ilumina la conciencia, es la salvación. La conciencia moral reina, pues, entre ambos momentos, acompaña al hombre como una antorcha, alumbrándole el camino desde la afirmación a la negación de la voluntad de vivir; en lenguaje mítico se dice, desde el nacimiento del pecado original hasta la redención por la fe en Dios hecho hombre (avatares), o bien en el idioma de los Vedas, al través de todos los renacimientos, seguidos de las obras de cada existencia sucesiva, hasta que el justo conocimiento, seguido de la liberación (emancipación final), nos lleva al Mokscha o retorno al seno de Brahma. Pero los budistas designan esto con una franca y leal negación: lo llaman Nirvana, que es la negación del mundo, del Sansara. Si definen el Nirvana como una negación, es porque el Sansara no suministra elemento alguno que pueda servir para definir y construir el Nirvana. Los Jainas, que no se diferencian de los budistas más que en el nombre, llaman a los brahmanes que creen en los Vedas Sabdapranzanas, mote que significa que creen lo que no se puede saber ni probar. (Asiatic Researches, volumen VI, pág. 474).

Muchos filósofos antiguos, tales como Orfeo, los pitagóricos y Platón (entre otros pasajes de sus obras, en el Fedón), lamentan como San Pablo, la unión del alma con el cuerpo y querían emanciparse de ella. Manifiesto es, para nosotros, el motivo de sus quejas, pues sabemos, como queda expuesto en el segundo libro, que el cuerpo es la voluntad considerada objetivamente como fenómeno en el espacio.

El momento de la muerte es el que decide si el hombre va a caer en el seno de la naturaleza o si no formará parte de ella y... Pero en este punto no encontramos

imagen, noción y hasta palabras para expresar la antítesis, porque todo eso, imagen, noción, palabras, está tomado de la objetivación de la voluntad, de la cual forma parte, siendo, por lo mismo, impotente para expresar lo que es opuesto a eso en absoluto, de cualquier manera que sea; el contraste se resume para nosotros en una pura negación.

Hay que considerar que la muerte del individuo es siempre la repetición de la pregunta que la naturaleza no se cansa de dirigir a la voluntad de vivir; «¿Estás ya harta? ¿Quieres desprenderte de mí al fin?» La vida individual es muy corta para que la pregunta pueda hacerse con la mayor frecuencia. En este espíritu están inspiradas las ceremonias, las preces y las exhortaciones de los brahmanes a los moribundos, tales como las describen los Upanishads en diferentes pasajes. De igual modo y por la misma razón, la religión cristiana prescribe emplear bien los últimos instantes de la vida, consagrándolos a las exhortaciones, a la confesión, a la comunión y a la extremaunción; este es también el origen de la oración cristiana pidiendo a Dios que nos libre de una muerte repentina, y si hay en el día muchas personas que desean una muerte semejante, es porque han abandonado el punto de vista cristiano, que es el de la negación de la voluntad de vivir, por el de la afirmación, que es el sentimiento pagano. Así es que el hombre que menos tema ser reducido a la nada por la muerte será el que haya comprendido que en la vida él ya no es nada y que no se interese ya por su fenómeno individual, porque la llama del conocimiento ha destruido y consumido de tal manera la voluntad, que no conserva vestigios de ella y ha perdido hasta el fogoso querer de la vida individual.

La individualidad está ante todo ligada a la inteligencia, pues la inteligencia pertenece al fenómeno como espejo suyo que es, y el fenómeno tiene por forma el principio de la individuación. Es

inherente también a la voluntad, puesto que el carácter es individual; pero éste desaparece al par que se produce la negación del querer. Por consiguiente, la individualidad no pertenece más que a la voluntad que se afirma y se separa de la voluntad que se niega. En el fondo, la santidad que atribuimos a toda acción sinceramente moral depende de que el hombre, al obrar así, ha comprendido que la esencia de todos los seres vivientes es numéricamente idéntica. Pero esta identidad no existe más que en el estado de negación de la voluntad (Nirvana), pues la afirmación (Sansara) tiene por forma de manifestación la multiplicidad de los fenómenos. Afirmación de la voluntad de vivir, mundo fenomenal, diversidad de los seres, individualidad, egoísmo, odio, maldad, todo esto procede de la misma fuente. Y de otra parte, mundo de la cosa en sí, identidad de todos los seres, justicia, caridad, negación de la voluntad de vivir, tienen también una misma raíz. Si las virtudes morales, como he demostrado, nacen del presentimiento de la identidad de todos los seres, no en su fenómeno, sino en su esencia, en su raíz, la acción virtuosa representará la producción momentánea de un estado que, cuando se establece definitivamente, constituye la negación de la voluntad de vivir.

De lo dicho se desprende que no existe razón alguna para admitir la existencia de inteligencias más perfectas que la del hombre, pues vemos que ésta basta para suministrar a la voluntad aquel conocimiento que la lleva a negarse y a anularse, con lo cual se suprime a la vez la individualidad y con ella la inteligencia, nuevo instrumento de una naturaleza individual, es decir, animal. Esto parecerá menos extraño si consideramos que, aun admitiendo por un momento inteligencias absolutamente perfectas, no podemos representárnoslas como eternamente existentes, pues este tiempo infinito sería demasiado pobre para suministrar a sus meditaciones asuntos siempre nuevos y dignos de ellas. En efecto; como la esencia de todas

las cosas es en el fondo la misma, su conocimiento es necesariamente tautológico, y una vez comprendida esa esencia, lo cual no exige mucho tiempo tratándose de inteligencias tan perfectas, el resto no podrá ser durante toda la eternidad más que una repetición, seguida del hastío. Sabemos también que la misión de toda inteligencia no puede ser otra que la de obrar sobre una voluntad; pero, como toda voluntad es error, el último acto de la inteligencia sería siempre suprimir esa volición, a cuyas intenciones había venido sirviendo hasta entonces. Por lo tanto, aun la inteligencia más perfecta posible no será más que una transición hacia un fin que ningún conocimiento podrá alcanzar jamás, o, si se quiere, semejante inteligencia no puede encontrar puesto dentro de la naturaleza de las cosas hasta el momento en que viene a producirse la comprensión absoluta.

De acuerdo con estas observaciones y con las que expuse en el segundo libro, demostrando que la inteligencia ha salido de la voluntad, cuyas miras sirve y cuya afirmación refleja, mientras que la verdadera salvación está en la negación del querer, todas las religiones, cuando llegan a su pleno desenvolvimiento, acaban en la mística y en los misterios, es decir, llegan a rodearse de fórmulas vagas y de tinieblas que marcan el límite más allá del cual el conocimiento no encuentra más que el vacío y toda comprensión cesa forzosamente. El espíritu no puede representarse en este punto más que por medio de negaciones; pero se ha recurrido para la percepción exterior a signos simbólicos; en los templos, a la oscuridad y al silencio; el brahmanismo hasta quiere que los fieles se abstengan de pensar y mirar, a fin de absorberse enteramente en lo más profundo de su propio ser, pronunciando mentalmente la palabra OumEl que llegue a comprender esto no considerará insensato que los faquires, acurrucados y con los ojos fijos en la punta de su nariz, traten de ahuyentar todo pensamiento y toda imagen, ni que los Upanishads recomienden ensirnismarse frecuentemente,

pronunciando mentalmente la misteriosa palabra Oum, en el fuero interior, en que se desvanecen sujeto y objeto, así como todo conocimiento.. La mística, en el sentido más amplio, es toda enseñanza adecuada para hacernos sentir de un modo inmediato lo que no podemos conocer, ni por medio de los sentidos ni por medio de la razón. El místico, a la inversa del filósofo, procede de dentro afuera. Toma como punto de partida su experiencia interior positiva e individual, en la que se ve eterno, único, etc.; pero no puede dar parte de todo esto a los demás, sino por medio de simples afirmaciones, a las cuales hay que dar fe bajo su palabra; no puede, por tanto, convencer. Por el contrario, el filósofo parte de lo que es común en todos, del fenómeno objetivo, visible para todo el mundo, y de los fenómenos de la conciencia interior, tales como se producen en cada individuo. Su método consiste en meditar y en combinar los datos hallados por él; puede convencer, por consiguiente. Pero debe guardarse de caer en el procedimiento de los místicos y de hacer creer, alegando no sé qué intuición intelectual o qué percepción inmediata de la razón, que hay un conocimiento positivo de las cosas que no son susceptibles de ser conocidas, ni pueden expresarse a no ser por medio de una negación. El mérito y dignidad de la filosofía consiste en que desdeña toda afirmación que no pueda asentarse sobre pruebas, y no admite en el número de sus datos más que aquellos que puede apoyar, de manera que se produzca el conocimiento, en el mundo real de percepción intuitiva, por medio de las formas que ha menester nuestra inteligencia para concebir las cosas y sobre la conciencia interior propia de todos los hombres. La filosofía debe contentarse con ser cosmología, sin aspirar a ser teología. Su único asunto debe ser el mundo: explicar bajo todos los aspectos cuál es la esencia íntima del mundo; esto es todo lo que puede proponerse sinceramente.

Mi doctrina, de acuerdo con estos principios, toma, al llegar a su punto culminante, un carácter negativo y

termina con una negación, pues llegada a este punto, no le queda más que hablar de lo que se renuncia, de lo que se repudia ; cuanto a lo que gana o se encuentra en cambio, se ve obligada a denominarlo (al final del libro IV) la nada; sólo por vía de consuelo añade que no es una nada absoluta, sino una nada relativa. En efecto, cuando una cosa no es nada de lo que conocemos, en realidad no es nada para nosotros. Pero esto no quiere decir que sea una nada, hablando en términos absolutos, es decir, que no sea nada bajo todos los aspectos y en todos sentidos; lo que significa sencillamente es que estamos limitados a tener tan sólo un conocimiento completamente negativo de esa cosa, lo cual puede depender muy bien de los estrechos límites de nuestro horizonte intelectual.

Precisamente es este el punto a partir del cual los místicos, que continúan sentando afirmaciones, caen en el misticismo puro. El que quiera completar el conocimiento simplemente negativo que suministra la filosofía con nociones afirmativas de esta índole, las hallará expresadas con gran belleza y en abundancia en el Upnekhat, en las Enéadas de Plotino, en Escoto Eriúgena, en algunos pasajes de Jacobo Böhme y, sobre todo, en el admirable libro Los Torrentes de Mad. Guyon, en Angel Silesio, en los poemas de los Sufís, una colección de los cuales ha traducido Tholuk al latín y al alemán, y en otras muchas obras. Los Sufís son los gnósticos del Islam; Sadi los designa con un nombre que viene a significar los «perspicaces».

El teísmo, calculado para la capacidad de las masas, coloca la fuente de la existencia fuera del hombre como un objeto; la mística en general, y en particular el sufismo, la va trayendo progresivamente, según los grados de iniciación al hombre, en calidad de sujeto, y el adepto, maravillado y dichoso, reconoce, finalmente, que está en él mismo aquella fuente.

Este procedimiento es general en toda la mística. Meister Eckard, el padre de la mística alemana, lo sigue manifiestamente en un precepto en que recomienda al asceta consumado que no busque a Dios en otra parte que en sí mismo (Obras, edición Pfeiffer, v. 1, pág. 626), y lo hallamos también expresado cándidamente por la hija espiritual de Eckard, la cual, luego de haber experimentado esta metamorfosis, acude a decirle, traspasada de júbilo: «Maestro, regocíjate conmigo; me he hecho Dios.» (ídem, pág. 465). Obedeciendo al mismo espíritu, la mística de los Sufís se manifiesta principalmente como un arribamiento, nacido de la conciencia de ser uno mismo el núcleo del mundo, la fuente primera de la existencia, a la cual todo retorna. Se encuentra también frecuentemente en los místicos la recomendación de renunciar a todo querer como medio de emanciparse de la vida y de sus dolores; pero este precepto ocupa una categoría subalterna y se le da por cosa fácil. En la mística india, este segundo aspecto resalta mucho más, y en la mística cristiana es el predominante, hasta el punto de que la conciencia panteísta, esencial a la mística, no se manifiesta en aquélla más que secundariamente, como consecuencia a la renuncia a toda volición y bajo la forma de reunión con Dios. En relación con estas diferencias, la mística tiene entre los mahometanos un carácter risueño, y entre los cristianos un tinte sombrío y doloroso. La de los indios, colocada por encima de ambos, se mantiene en este punto en un término medio.

El quietismo o renuncia de todo querer, el ascetismo o mortificación de toda voluntad propia, y el misticismo o conciencia de la identidad de nuestro propio ser con el ser de todas las cosas, con la esencia del mundo, se tocan tan de cerca, que el que admite una de estas tendencias insensiblemente se ve llevado a admitir las demás, aunque no quiera. Es, en verdad, sorprendente la concordancia entre los autores que han expuesto estas doctrinas, a pesar de las diferencias inmensas de tiempos, países y religiones que existen entre ellos,

así como también es asombrosa la inquebrantable seguridad y la convicción íntima con que describen lo sustancial de su experiencia interior. Sin embargo, no forman una secta que defienda y propague un dogma favorito adoptado teóricamente; las más de las veces no saben unos de otros; más aún, los místicos, los quietistas y los ascetas indios, mahometanos y cristianos, son completamente heterogéneos entre sí, salvo en lo tocante al sentido íntimo y al espíritu de sus enseñanzas.

Para hallar un ejemplo evidente de ello no tenemos más que comparar Los Torrentes de Mad. de Guyon con la doctrina de los Vedas y particularmente con un pasaje del Upnekhat (v. 1, p. 63), que resume y expresa fácilmente y con las mismas imágenes el contenido de la obra francesa, siendo notorio que en 1860 Mad. de Guyon no podía conocer el sánscrito. En la Teología alemana (única edición no mutilada, la de Stutgardt, 1885) se dice, en los capítulos II y III, que la caída del diablo y la de Adán vienen de que uno y otro se apropiaron las expresiones yo, mi, mío, y en la pág 89 se lee: «En el verdadero amor no hay yo y mío, tu y tuyo, ni nada semejante». Y en el Kural, traducido del Tamul por Graul, se dice: «Lo mío, que es la pasión caminando hacia el exterior, y el yo, que es la pasión vuelta hacia lo interior, desaparecen». En el Manual del Budismo, de Spence Hardy, Buda se expresa en estos términos: «Esto soy yo o esto es mío, son pensamientos que mis discípulos rechazan.» En términos generales, y haciendo abstracción de las formas que son debidas a las circunstancias exteriores, puede decirse que Shakia Muni y Meister Eckhard enseñan la misma cosa: sólo que el primero tenía plena libertad para expresar abiertamente sus pensamientos, mientras que el segundo se ve obligado a presentarlos detrás del velo del mito cristiano, al cual tiene que acomodar también sus expresiones. Van tan lejos en este punto, que en sus escritos, el mito habla sólo por medio de imágenes, casi como el mito helénico en boca de los

neoplatónicos, formando una alegoría perpetua. Es también notable a este respecto cómo se parece el cambio de vida de San Francisco, cuando se despoja de sus riquezas y hace voto de pobreza, al cambio mayor todavía del Buda Shakia Muni, que de príncipe se hizo mendigo. La vida de San Francisco y la orden instituida por él recuerdan mucho el saniassismo. La analogía de los sentimientos resalta también en su grande amor hacia los animales, de los cuales gustaba rodearse y a los cuales llamaba siempre sus hermanos y sus hermanas. Su hermoso Cántico da testimonio igualmente del espíritu indio que le animaba, pues canta las alabanzas del sol, de la luna, de las estrellas, del viento, del agua, del fuego y de la tierra .

Muchas veces los mismos quietistas cristianos no tuvieron conocimiento uno de otro, o lo tuvieron escaso: como, por ejemplo, Molinos y la Guyon de Tauler y la Teología Alemana o bien Gichtel, de los dos primeros. La gran diferencia de cultura intelectual entre los místicos, tampoco ha ejercido influencia esencial sobre sus doctrinas; unos, como Molinos, eran instruídos; otros, como Gichtel y muchos más, ignorantes. Este hecho, junto con la concordancia de sus enseñanzas y la firme seguridad con que se expresan, prueba mejor que otro alguno que hablaban en virtud de una experiencia interior efectiva; esta experiencia no está al alcance de todo el mundo, sólo es dada a un corto número de elegidos; por eso se llama una operación de la gracia, cuya realidad no puede ponerse en duda, sin embargo, por todas las razones expuestas más arriba. Para comprender bien esto, hay que leer las obras mismas de los autores místicos y no contentarse con extractos de segunda mano; cada uno de estos escritores debe ser oído en persona antes de ser juzgado. Para el conocimiento del quietismo recomiendo especialmente a Meister Eckhard, la Teología Alemana, Tauler, la Guyon, Antonieta Bourignon, el inglés Bunyan, Molinos l y Gichtel. Asimismo, como demostraciones prácticas y ejemplos de la seriedad del

ascetismo, conviene leer la vida de Pascal, publicada por Reuchlin, así como su Historia de Port Royal, la Historia de Santa Isabel, por el conde de Montalembert, y la Vida de Rancé, por Chateaubriand; esta enumeración está muy lejos de haber agotado todo lo importante de este género. Cuando se han leído estas obras, cuando se ha comparado su espíritu con el del ascetismo y el quietismo, tal como respira en los escritos y se expresa en cada página de los escritores del brahmanismo y del budismo, habrá que conceder una cosa: que toda filosofía que para ser consecuente consigo misma tenga que rechazar todas estas concepciones, lo cual no puede hacer más que declarando a sus autores impostores o locos, tiene que ser por este mismo hecho falsa. En este caso se encuentran todos los sistemas filosóficos de Europa, a excepción del mío. Sería, en verdad, locura muy extraña esta que se expresa con tal concordia, a pesar de existir la mayor diferencia posible de condiciones y de personas entre quienes la expresan, y a la cual han elevado a la altura de dogma capital de su religión las poblaciones más antiguas y más numerosas de la tierra; es decir, las tres cuartas partes de los habitantes de Asia.

Por otra parte, cuando se plantea esta cuestión, la filosofía no tiene derecho a repudiar el tema del quietismo y el ascetismo, pues este tema es idéntico en lo sustancial al de toda metafísica y, toda moral. Así, pues, este es el terreno en que espero a toda filosofía optimista y este el punto sobre el cual la invito a declarar su parecer. Si ante la opinión de los contemporáneos, la concordia que existe entre mi filosofía y, el quietismo y el ascetismo es propia para ofuscar a las mentes, yo veo, por el contrario, en esta circunstancia una prueba de que mi filosofía es la única y verdadera, y eso me explica también al mismo tiempo por qué las universidades promesantes quieren ignorarla y ahogarla en el silencio.

En efecto; no sólo las religiones de Oriente, sino también el verdadero cristianismo, tiene esencialmente el carácter ascético que mi filosofía explica como negación de la voluntad de vivir; pero el protestantismo, sobre todo, en su forma actual, trata de ocultar este hecho.

Han surgido recientemente adversarios declarados del cristianismo, que han demostrado ellos mismos, con fundamento, que enseña la renuncia del mundo, la abnegación, la castidad perfecta y principalmente la mortificación de la voluntad, que califican exactamente de «tendencia anticósmica», y que tal es la esencia verdadera del cristianismo primitivo. En esto tienen indudablemente razón; pero cuando le echan en cara esas tendencias como un vicio evidente, cuando en esto consiste su gran verdad, su crecido valor y su carácter elevado, muestran los que así discurren cuán sumido está su espíritu en las tinieblas. Esta decadencia intelectual se explica, porque esos cerebros, como millares de otros en Alemania, han sido totalmente corrompidos y falseados para siempre por el miserable hegelianismo, escuela de bajeza, foco de necedad y de ignorancia, falsa sabiduría, hecha para destornillar cabezas, y que ya se empieza a comprender lo que es, por lo cual sólo le admirará dentro de poco la Academia danesa, para la cual aquel tosco charlatán es un summus philosophus, en defensa del cual rompe lanzas.

Car ils suivront la créance et estude,

De l'ignorante et sottte multitude,

Dont le plus lourd sera reçu par juge

(Rabelais)

Es indudable que en el cristianismo primitivo y puro, tal como salió en germen del Nuevo Testamento y se desarrolla en los escritos de los Padres de la Iglesia,

existe una tendencia ascética que no puede negarse; es la cima a que todos aspiran. El Nuevo Testamento nos da ya la fórmula principal de ascetismo con la recomendación del celibato puro y verdadero (primero y más importante paso a la negación del querer). Strauss en la Vida de Jesús (v. 1, pág. 618 de la V edición), dice respecto del celibato recomendado en San Mateo, XIX, 11 y siguientes: «Para no hacer decir a Jesús nada que estuviese en contradicción con las ideas actuales, se le ha atribuido fraudulentamente la intención de no preconizar el celibato más que en consideración a las circunstancias de su tiempo, a fin de que nada estorbase la actividad apostólica; pero ni en ese texto ni en el pasaje análogo de la primera a los Corintios, VII, 25 y siguientes, se halla la menor huella de semejante intención; lo que en realidad ocurre es que éste es uno de los lugares en que los principios ascéticos, tales como estaban definidos entre los esenios y probablemente también entre algunos de los judíos, se manifiestan igualmente en Jesús.» Semejante tendencia ascética aparece más pronunciada andando el tiempo, cuando el cristianismo, que buscaba todavía prosélitos, no podía mostrarse muy exigente; desde principios del siglo III se impone imperiosamente. El matrimonio en el cristianismo puro es una transacción con la naturaleza pecadora del hombre; es una concesión, algo que se permite a los que no tienen fuerza bastante de voluntad para aspirar a la perfección; un expediente para evitar una corrupción mayor. Entendido de esta manera, la Iglesia le consagra, a fin de que el vínculo sea indisoluble; pero la virginidad y la castidad son consideradas como una consagración mayor mediante la cual se entra en el número de los elegidos; sólo ella da derecho a la corona triunfal, que recuerda todavía la palma que se pone en el ataúd de los solteros y la corona de azahar que lleva la novia el día de las bodas.

Acerca de este punto tenemos un testimonio que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo: la

respuesta característica del Señor en el Evangelio de los egipcios, citado por Clemente de Alejandría (Strom., III, 6 y 3): *Salomae interroganti, quosque vigebit mors? «Dominus quoadusque», inquit, vos mulieris pasitis. Clemente añade: Hoc est quaindin operatantur cupiditates*, con lo cual enlaza esto con el célebre pasaje de la Epístola a los romanos, V. 12. Más adelante en el cap. XIII, cita las palabras de Cassiano: *Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: «quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum faeminae nec masculum nec faernineum»*; es decir, cuando no tengáis la necesidad del velo del pudor, desde el momento en que toda diferencia de sexo haya desaparecido.

Los herejes son los que han ido más lejos en este punto, como vemos en el siglo II en los tatianitas o encratitas, los gnósticos, los marcianistas, los montanistas, valentinianos y cassianianos. En realidad, no hacían más que rendir homenaje a la verdad, mostrándose implacablemente lógicos y enseñando con el espíritu del cristianismo, la agkrateia, la continencia absoluta. Mientras que la Iglesia condenaba prudentemente como herejía todo lo que representaba un obstáculo para su política de largo alcance, San Agustín dice de los tacionistas: *Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt; nec recipiunt in suum numerum conjungio utentem, sive maren sive foeminam. Nos vescuntur carnibus easque abominantur. Pero también los padres ortodoxos consideraban el matrimonio desde el mismo punto de vista, y predicaban la castidad perfecta, la afneia. San Anastasio da como razón del matrimonio: Quia subjacemus condemnationis propatoris nostri... nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri; sed transgressio mandati nuptias introduxit propter legis violationem Adae. Tertuliano califica el matrimonio de *genus mali inferioris, ex indulgentia ortum, y dice: Matrimonium**

et stuprum est conmixtio carnis; stilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unus nuptias destruis? Necx inmerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum. El mismo San Agustín admite esta doctrina con todas sus consecuencias, cuando se expresa así: Novi quosdam, qui murmurent: quid si inquiunt omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum?- Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate de cordi puro et conscientia bona, et fide non ficta; multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi (de bono conjugati, c. 10). Y más adelante añade: Non vos ab hoc studio, quo multos ad unitan dum vos excitatis frangat querela vanorum, qui dicunt; quomodo subsistet genus humanum si omnes fuerint continentis? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto perfecto nec terminus seculi differetur (de bono viduitatis, c. 23). Se advierte también aquí que San Agustín identifica la salvación con el fin del mundo.

Los otros pasajes de las obras de San Agustín relativos a este punto han sido reunidos en la Confessio Augustiniana e D. Agustini operibus compilata a Hieronymo Torrense 1610, bajo los epígrafes De matrimonio, De celibatu, etc. En ellos se hallará la confirmación de que el antiguo y verdadero cristianismo consideraba el matrimonio como una mera concesión, que no debía tener otro fin que la procreación de hijos; y que juzgaba que la continencia absoluta era mucho más perfecta y constituía la verdadera virtud. Recomendando a los que no quieran elevarse a estas fuentes, por si les queda alguna duda acerca de esta tendencia del cristianismo, la obra de Carwer, Ueber das Cölibatgesetz, 1832, y la de Lind De coelibatu Christianorum per tria priora secula, 1839. Y no remito al lector a las opiniones de estos escritores, que son opuestas a las mías, sino a la colección de datos y

citas que han reunido en sus libros, y cuya fidelidad es tanto menos sospechosa cuanto que ambos escritores son adversarios del celibato; el primero es un católico racionalista, y el segundo un protestante que habla inspirado únicamente por estas ideas.

En la primera de estas obras hallamos enunciado el resultado siguiente (vol. 1, pág. 1,66): «La Iglesia, de conformidad con sus miras, y según puede verse en los Padres canónicos, en las instrucciones de los sínodos, de los Papas y en innumerables escritos católicos ortodoxos, llama a la castidad absoluta una virtud divina, celeste, angelical, y declara que para obtener la asistencia divina necesaria para esta virtud hay que implorar con fervor a Dios. Hemos indicado ya que este concepto agustiniano fue enunciado por Canisio en la decisión del Concilio de Trento, como un dogma eclesiástico que conserva todo su valor. Para probar que se ha mantenido igualmente hasta nuestros días como doctrina no tenemos más que reproducir el siguiente pasaje de la revista *Le Catholique*, de junio de 1831, que lo declara en términos categóricos: «El catolicismo considera la observación constante de la castidad, para agradar a Dios, como la mayor virtud del hombre. Esta opinión de que la castidad perpetua es un fin absoluto que santifica y eleva al ser humano, tiene profundas raíces en la religión cristiana; está conforme con su espíritu y con su letra, como puede convencerse de ello todo católico instruido. El concilio de Trento ha disipado todas las dudas respecto de este particular». «... Hablando imparcialmente, es forzoso reconocer que no sólo la doctrina expuesta por dicha revista es esencialmente católica, sino que también los argumentos que expone deben ser completamente irrefutables para un espíritu católico, pues están sacados de las doctrinas fundamentales de la Iglesia sobre la vida y su destino.» Más adelante, en la pág. 270, sigue diciendo el autor: «Aunque San Pablo califica la prohibición del matrimonio como doctrina errónea, y aunque el autor de la epístola a los

Hebreos, más judío aún que Pablo, ordena: Que el matrimonio sea tratado por todos con honestidad, y que el lecho nupcial no tenga mancha (XIII, 4), sin embargo, no puede desconocerse la tendencia principal de los dos hagiógrafos. Para ambos, la virginidad es el bien supremo; el matrimonio es un mal menor y sólo en este concepto debe ser conservado. La aspiración suprema va siempre enderezada hacia la renuncia absoluta y material. El yo debe desviarse y abstenerse de todo lo que sea placer personal y temporal.» En la pág. 288 añade: «Estamos enteramente de acuerdo con el abate Zaccaría, cuando sostiene que el celibato (no la ley del celibato) se deriva, ante todo, de las enseñanzas de Cristo y del Apóstol San Pablo.»

Lo que constantemente se opone a este principio fundamental del cristianismo es siempre el Antiguo Testamento, con su panra kala lian. Esto es lo que resalta claramente en el libro III (tan importante) de los Stromates, de San Clemente de Alejandría, en que se combate a los herejes encratitas antes citados, oponiéndoles continuamente el judaísmo y su historia optimista de la creación, la cual está en oposición con la tendencia del Nuevo Testamento, que es la renuncia del mundo. Mas la alianza del Nuevo Testamento con el Antiguo es, en el fondo, exterior, accidental y hasta forzada: en el único punto por el cual la doctrina cristiana se enlaza con el último, es la historia del pecado original, que existe en aquél aislada y sin aplicación ulterior.

Según el mismo relato de los Evangelistas, no debemos olvidar que los partidarios ortodoxos del Antiguo Testamento fueron precisamente los que ocasionaron la crucifixión del fundador de la nueva doctrina, porque sus enseñanzas estaban en contradicción con las de aquéllos. En el libro III de los Strolpiates se trasluce con singular claridad la oposición entre el teísmo optimista, de una parte, y de otra, el pesimismo, con la moral ascética. Este libro va

dirigido contra los gnósticos que enseñaban el pesimismo y el ascetismo y particularmente la enkroteina (la abstinencia de todo y particularmente del trato casual), por lo cual les censura mucho Clemente. Se entrevé allí que el espíritu mismo del Antiguo Testamento está en antagonismo con el del Nuevo. Salvo el pecado original, que figura en el Antiguo Testamento como cosa excepcional, el espíritu de éste es optimista, en contraposición con el del Nuevo, que es pesimista. El mismo San Clemente recoge esta contradicción al final del capítulo XI; pero no queriendo, con buen juicio, dejarla manifestarse, la declara aparente.

Interesante y curioso es ver cómo en su obra el Nuevo y el Antiguo Testamento chocan a cada instante y cómo procura conciliarlos; y frecuentemente descarta el Nuevo para atenerse al Antiguo. Al principio del capítulo III, echa en cara a los marcionitas el opinar, como Platón y Pitágoras, que la Creación es mala y formada de mala sustancia, y que, por consiguiente, no conviene poblar el mundo, sino abstenerse del matrimonio. Esto escandaliza mucho a San Clemente, que aprecia y comprende mejor al Antiguo Testamento que el Nuevo. Ve en esa opinión una ingratitud palmaria, una muestra de hostilidad y una rebelión contra Aquel que creó el mundo, contra el justo demiurgo, de cuyas manos han salido los hombres y cuyas obras no quieren apreciar aquellos herejes, despojándose en su rebelión impía de los «sentimientos dictados por la naturaleza».

Al mismo tiempo, lleno de celo, no quiere dejar a los marcionitas ni el mérito de la originalidad, y armado de su conocida erudición, les demuestra con numerosas citas que los antiguos filósofos Heráclito y Empédocles, Pitágoras y Platón; Orfeo y Píndaro, Herodoto y Eurípides, y por añadidura la Sibila, lamentaron la desdichada condición del mundo y enseñaron, por consiguiente, el pesimismo. Pero en su entusiasmo erudito, no advierte que de este modo ayuda

a los marcionitas, puesto que demuestra que «los mayores sabios que han existido» celebraron y enseñaron lo mismo que aquéllos. Lleno de confianza y de celo, cita las más positivas y categóricas sentencias que los antiguos dijeron sobre este mundo. Verdad es que no se deja seducir por estas cosas: en vano los sabios lamentaron las tristezas de la existencia: en vano los poetas exhalaban las quejas más desconsoladoras; en vano la naturaleza y la experiencia claman contra el optimismo; todo esto no conmueve a nuestro Padre de la Iglesia, que mantiene inquebrantable su revelación judía. El demiurgo ha creado el mundo; luego es cierto, a priori que el mundo es perfecto, cualquiera que sea su condición.

Igual es su actitud respecto al segundo punto, a la enkrateia, con la cual los marcionitas, en su opinión, testifican su ingratitud hacia el Creador y la rebeldía con que rechazan sus dones. Pero en esto también los trágicos se adelantaron a los encratitas (con mengua de la originalidad de éstos) y dijeron lo mismo. Después de lamentar las interminables miserias de la vida, dicen que sería preferible no procrear hijos a perpetuar un mundo semejante. El Padre de la Iglesia sigue amontonando citas sobre este punto, y acusa a los pitagóricos de haber renunciado con dicho fin a los placeres carnales. Pero nada de esto influye sobre él y persevera en su opinión de que, con la continencia, pecan contra el demiurgo al enseñar que hay que huir del matrimonio, no engendrar hijos, no echar al mundo más desgraciados y no suministrar a la muerte más víctimas.

El docto Padre de la Iglesia, cuando censura así la enkrateia, no adivinaba que, un siglo después, el celibato del clero cristiano iría introduciéndose cada vez con mayor generalidad, y que el siglo XI sería erigido en ley, de acuerdo con el espíritu del Nuevo Testamento, espíritu que los gnósticos se asimilaron más inmediatamente y comprendieron mejor que San

Clemente, más judío que cristiano. El pensamiento de los gnósticos resalta claramente al principio del capítulo XI en la cita de un pasaje del Evangelio de los Egipcios: *Aiunt enim dixisse Salvatorem: veni ad dissolvendum opera feminae: feminae quidam cupiditatis; opera autem generationis et interitum.* Todavía se descubre más particularmente este pensamiento al final del capítulo XIII y al principio del XIV.

Mas como la Iglesia tenía que establecer una religión que pudiese sostenerse en el mundo y entre los hombres, tales como son, hay que confesar, sin embargo, que no podía declararlos herejes. Al final del capítulo VII, nuestro Padre de la Iglesia establece un paralelo entre el ascetismo indo (que considera malo) y el cristianismo judaico. En este paralelo aparece bien claramente la diferencia de miras que existe entre ambas religiones. En el judaísmo y el cristianismo todo viene a parar en la obediencia o desobediencia a Dios, cuyas criaturas somos (*nobis qui ab Omnipotentis voluntate effecti sumus*). Luego, como segundo deber, viene el de servir al Señor, alabar sus obras y darle gracias. Esto se diferencia grandemente del brahmanismo -y del budismo; según el último, el hombre no puede enmendarse, convertirse ni esperar la salvación en este mundo de dolor, en este Sansara, como no se haya asimilado las cuatro verdades fundamentales: 1ª, dolor; 2ª, doloris ortus; 3ª, doloris interitus; 4ª, octo partita via ad doloris sedationem (*Dammadam*, edición Fausböll, páginas 35 y 347). Se puede ver el comentario de estos cuatro principios en la Introducción a la historia del budismo indio de Burnouf, pág. 629, y en los demás tratados acerca del budismo.

En realidad, no es en el judaísmo con su *panra kala lian* sino en el brahmanismo y el budismo, donde hallamos el espíritu y la tendencia moral semejantes y de la misma familia que los del cristianismo. Y en una religión, el espíritu y la tendencia son lo principal,

no los mitos de que se revisten. Por eso, no renuncio a creer que llegará a descubrirse que el origen del cristianismo está en aquellas antiguas religiones. Algunos indicios he apuntado en el segundo volumen de Parerga, § 379. Añadiré ahora que Epifanio (Haeretic, XVIII) refiere que los primeros judeo-cristianos de Jerusalén, llamados Nazarenos, se abstenían de toda alimentación animal. Por virtud de este origen, o por lo menos, de esta concordancia, el cristianismo pertenece a aquella creencia antigua, venerable y elevada, de la humanidad, que contrasta con el optimismo falso, vulgar y corruptor, representado por el paganismo heleno, el judaísmo y el islamismo.

La religión zenda se mantiene en un lugar intermedio, por decirlo así, pues opone a Ormuz el contrapeso pesimista de Ahrimán. El judaísmo nació de ella, como lo ha demostrado J. G. Rhode en su libro La tradición sagrada del pueblo zendo. Ormuz se convirtió en Jehová y Ahrimán en Satán; pero éste no desempeña en el judaísmo más que un papel muy secundario; de manera que el optimismo adquiere toda la preponderancia y no queda otro elemento pesimista que el pecado original, tomado igualmente del Zend Avesta (de la fábula de Mechián y Mechiana); pero este mismo episodio cae en el olvido hasta el día que el cristianismo se apodera de él, al mismo tiempo que de Satanás. Sin embargo, el mismo Ormuz desciende de una figura secundaria del brahmanismo; es Indra, divinidad secundaria, que rivalizaba frecuentemente con los humanos y presidía el firmamento y, la atmósfera; este origen lo explica bien Schmidt en su excelente obra Del parentesco de las doctrinas gnóstico-teosóficas con las religiones de Oriente. Este Indra-Ormuz-Jehová pasó en seguida al cristianismo cuando éste nació en Judea; pero, de acuerdo con el carácter cosmopolita de la nueva religión, se despojó de sus nombres propios, para adoptar aquel que en la lengua de cada nación convertida designaba al ser sobrehumano a quien venía a destronar, como el de Zeus, Deus, derivado del

sanscrito Deva (de donde se deriva también diablo), y entre los godos de Germania el de God, Gott, derivado de Odino o Wodan, Guodan, Godaw. En el Islam, salido igualmente del judaísmo, tomó el nombre de Allah, que existía ya en la Arabia. Por un procedimiento análogo, los dioses del Olimpo, cuando en los tiempos prehistóricos fueron transportados a Italia, adoptaron los nombres de los que habían reinado antes que ellos: Zeus se convirtió en Júpiter entre los romanos, Hera en Juno, Hermes en Mercurio, etcétera. En China, el primer obstáculo con que han tropezado los misioneros, ha sido que la lengua china no tiene un nombre de esta clase, ni un vocablo que exprese la idea de crear lo cual depende de que las tres religiones de la China no admiten dioses, ni en singular ni en plural.

Sea como quiera, el panra kala lian del Antiguo Testamento es positivamente ajeno al verdadero cristianismo, pues el Nuevo Testamento habla siempre del mundo como de una cosa a la cual no se debe pertenecer, que no se debe amar y donde reina el diablo. Esto concuerda con el espíritu ascético, de abnegación y de renuncia del mundo, que, junto con el amor al prójimo y hasta al enemigo, forma el vínculo que enlaza al cristianismo con el budismo y el brahmanismo, atestiguando el parentesco que los une. En parte alguna hay que distinguir tanto la esencia de la corteza como en la doctrina cristiana. Por lo mismo que estimo tanto su esencia, suelo tratar a la cáscara con tan poco respeto, pero esa cáscara es más espesa de lo que se cree generalmente.

El protestantismo, al rechazar el ascetismo, y su punto principal, la eficacia del celibato, ha descartado la esencia del cristianismo, y en este sentido no conserva más que su corteza. Esto se está viendo en el día, pues, gradualmente, ha llegado a no ser más que un racionalismo vulgar, un pelagianismo moderno, cuya última palabra consiste en enseñar que existe un tierno Padre que ha creado el mundo para que todo acaezca en

él de un modo encantador (en lo cual parece haberse equivocado), y que, a condición de plegarnos a su voluntad en ciertos puntos, no dejará de prepararnos para un porvenir todavía más encantador (cuyo único defecto consiste en tener una entrada tan desagradable). Ésta puede ser una excelente religión para los pastores protestantes, hombres acomodados, casados y de luces; pero no es el cristianismo. El dogma cristiano enseña que los hombres son una raza culpable por el mero hecho de existir, y cuyo corazón debe suspirar por redimirse de la existencia. Liberación que sólo puede ser conquistada a costa de los más duros sacrificios y de la renuncia de sí mismo, o sea por una conversión total de la naturaleza humana.

Lutero pudo tener perfectamente razón desde el punto de vista práctico, es decir, en lo concerniente a los horrores de que quería purgar a la Iglesia; pero no la tenía desde el punto de vista teórico. Cuanto más elevada es una doctrina, más se presta a los abusos de la naturaleza humana, inclinada siempre a tendencias bajas y malas; por eso, dentro del catolicismo, los abusos son más numerosos y mayores que dentro del protestantismo. El monaquismo, por ejemplo, que representa la negación del querer, practicada metódicamente y en común para animarse mutuamente, es una institución de las más elevadas; pero que, por eso mismo, ha sido con frecuencia infiel a su espíritu. Los escandalosos abusos de la Iglesia, indignaron profundamente el corazón honrado de Lutero, pero su indignación le impulsó a cercenar todo lo posible el cristianismo; primero lo limitó al texto de la Biblia, y después, llevando demasiado lejos el celo de sus buenas intenciones, le hirió en el corazón, suprimiendo el principio ascético. En cuanto éste quedó descartado, vino a sustituirle el optimismo.

Pero en religión, como en filosofía, el optimismo es un error fundamental que cierra la puerta a la verdad. En resumen, el catolicismo es, a mi juicio, un

cristianismo del que se ha abusado aborreciblemente; pero el protestantismo es un cristianismo degenerado. El cristianismo, en general, ha padecido la suerte reservada a toda cosa noble, elevada y grande, que tiene que subsistir entre los hombres.

Sin embargo, hasta en el seno del protestantismo, el espíritu ascético y de abstinencia, esencial al cristianismo, ha logrado introducirse y ha dado origen a un fenómeno tal, como no se había producido hasta ahora, por lo importante y significativo. Me refiero a la notable secta de los shakers, fundada en la América del Norte, en 1744, por una inglesa llamada Ana Lee. Estos sectarios llegan ya a seiscientos, que, divididos en quince agrupaciones, ocupan varios pueblos de los Estados de Nueva York y Kentucky, principalmente en el distrito de New Libanon, cerca de Nassau. La regla religiosa fundamental que dirige su vida es el celibato y la abstinencia absoluta de placeres carnales. Según confesión unánime de los ingleses y americanos que les han visitado y que, por lo general, se burlan de ellos, esta regla es rigurosa y lealmente observada, aunque hombres y mujeres viven frecuentemente bajo el mismo techo, comen juntos y hasta bailan juntos en la iglesia durante el Oficio divino, pues el que ha hecho el más difícil de los sacrificios tiene el derecho de danzar delante del Señor; es un victorioso: ha triunfado. Los cantos religiosos son, generalmente, animados, muchos de ellos hasta son alegres canciones. La danza en la iglesia, después de la predicación, es acompañada por el canto de los demás asistentes: esta danza rítmica y viva termina en un galop continuado, hasta que se agotan las fuerzas de los que bailan. En los intervalos, uno de los maestros dice en voz muy alta: «Acordaos de que os regocijáis aquí, delante del Señor, de haber matado vuestra carne, pues éste es el único uso que hacemos de nuestros miembros rebeldes.» Del celibato se derivan por sí mismas casi todas las demás prescripciones que observa esta secta. No existe familia, ni propiedad individual, sino comunidad de

bienes. Todos visten de la misma manera, al estilo de los cuáqueros, y con la más escrupulosa limpieza. Son industriosos y activos y no toleran la ociosidad; tienen, además, un precepto que les envidio: el de evitar todos los ruidos superfluos, como gritar, golpear en las puertas, restallar los látigos, producir choques sonoros, etc. Uno de estos sectarios ha enunciado en los términos siguientes las máximas a que ajustan su conducta: «Haced vida de inocencia y de pureza, amad al prójimo como a vosotros mismos, vivid en paz con todos los hombres: evitad la guerra y toda violencia; no derramáis sangre ni aspiréis a los honores y distinciones del mundo. Dad a cada uno lo suyo y observad la santidad, pues sin ella nadie verá al Señor. Haced bien a todos en todas las circunstancias y con todo vuestro poder.» No hacen propaganda, y los que piden ser admitidos entre ellos tienen que pasar por un noviciado que dura varios años. Cada cual es libre de retirarse de la cofradía y rara vez se da el caso de que tengan que expulsar a uno de sus miembros por alguna infracción. Educan esmeradamente a los niños que les confían y no les admiten a profesar entre ellos, si lo desean, hasta que han llegado a la edad de la razón. Se refiere que en las controversias que han tenido sus jefes con eclesiásticos anglicanos éstos han llevado la peor parte, pues los argumentos de aquellos consistían principalmente en citas del Nuevo Testamento. Para más detalles, se pueden consultar las obras siguientes: Maxwell's Run through the United States, 1841, y la History of all Religions de Benedict (1830), así como también el Times del 4 de noviembre de 1837 y la revista alemana Columbus de mayo de 1831.

Existe también en América una secta alemana que se parece bastante a la de los shakers: la de los rappistas, que observan con el mismo rigor el celibato y la continencia. F. Löher da algunas noticias sobre ellos en su Historia y posición de los alemanes en América, 1853.

Al parecer, en Rusia existe una secta parecida, formada por los roskolniks. Los gichtelianos observan igualmente castidad absoluta. Mas el prototipo de todas estas sectas se dio ya entre los antiguos judíos, en la de los esenios, de que habla Plinio (Historia Natural, v. 15). Tenían mucho parecido con los shakers, tanto en el celibato como en otros puntos, entre ellos la danza durante el Oficio divino, lo cual nos hace creer que la fundadora de esta secta tomó por modelo la de los esenios. Después de estos hechos, ¿qué queda de la aserción de Lutero: Ubi natura, quemadmodem a Deo nobis insita est, festur ac rapitur, fieri nullo modo potest ut extra matrimonium caste vivatur (Cat. maj.)?

No obstante no aportar el cristianismo en sus conceptos esenciales nada que Asia no supiera ya, y quizá mejor, desde hacía mucho tiempo, fue para Europa una revelación nueva e importante que transformó totalmente la tendencia de los espíritus en las poblaciones europeas, al descubrirles la significación metafísica de la existencia, enseñándoles a mirar más allá de la vida terrestre, estrecha, miserable y pasajera; a no considerar esta vida como el fin del hombre, sino como un estado de dolor, de culpabilidad, de prueba de lucha y de purificación, que sirve para llevarnos, mediante las virtudes morales, la renuncia más penosa de sí mismo y la abnegación, a una existencia mejor, incomprendible para nuestro espíritu. El cristianismo enseña, ciertamente, la gran verdad de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir, bajo el velo de la alegoría, al decirnos que la caída de Adán nos ha arrastrado a todos en su maldición, caída por la cual vino el Pecado al mundo para sernos transmitido en la herencia y que, en cambio, por el sacrificio que hizo Jesús de su vida, fueron redimidos todos los hombres, salvado el mundo, borrado el pecado y la justicia satisfecha. Pero la verdad que se oculta bajo este mito sólo se comprenderá si se considera a los hombres en el tiempo, no como seres independientes unos de otros; hay

que concebir la idea platónica del hombre, que es para la serie humana lo que la eternidad absoluta para la eternidad extendida en el tiempo; por eso, esta idea eterna del hombre, desarrollada en el tiempo en serie de seres sucesivos aparece de nuevo en el tiempo como una unidad mantenida por el vínculo de la generación. Considerada así la idea humana, veremos representada en la caída de Adán, la naturaleza limitada, pecadora del hombre, aquélla por virtud de la cual es un ser pasajero, condenado al pecado, al dolor y a la muerte. Por el contrario, la vida, las enseñanzas y la muerte de Jesucristo representan el aspecto sobrehumano, la libertad, la redención del hombre.

Desde este punto de vista, toda criatura humana es al mismo tiempo y virtualmente Adán y Jesús, según se comprenda a sí misma y según se determine su voluntad; de esto depende que el hombre esté maldito y destinado a la muerte, o esté salvado y participe de la vida eterna. Estas verdades contenidas tanto en el sentido alegórico como en el directo, eran cosa nueva para los griegos y los romanos que se engolfaban enteramente en la vida y no miraban más allá. Demostración elocuentísima de ello la dan Cicerón (en Pro Cluentio, capítulo LXI) y Salustio (Catil., cap. XLVII) al exponer sus ideas sobre nuestra condición después de la muerte. Los antiguos, aunque hay que reconocer el gran adelanto que alcanzaron en todas las materias del pensamiento, no eran más que niños en este punto capital; estaban más atrasados que los mismos druidas, los cuales enseñaban la metempsicosis; y aunque uno o dos filósofos, como Pitágoras y Platón, tuviesen ideas más elevadas, estas excepciones no alteran la regla.

Por lo tanto, la verdad suprema, la más importante que puede existir, la encontramos en el cristianismo como en el brahmanismo y el budismo, enseñándonos la necesidad de ser redimidos de una existencia condenada al dolor y a la muerte, señalándonos como medio de conseguirlo la negación de la voluntad, es decir, una

victoria decisiva sobre la naturaleza. Lo que ocurre es que esta verdad es contraria a las inclinaciones naturales de la especie humana y difícil de comprender con arreglo a sus verdaderos principios, pues todo aquello que sólo puede presentarse al pensamiento de una manera general y abstracta, es completamente incomprensible para la inmensa mayoría de los hombres. Por eso, a fin de poner a su alcance prácticamente esta gran verdad, ha sido necesario valerse de un vehículo alegórico, o por decirlo así, de un recipiente sin el cual se habría evaporado y perdido. Ha tenido la verdad que encubrirse con el velo de la fábula y referirse, además, en cada ocasión a algún dato histórico ya conocido y reverenciado. Lo que sensu proprio sería incomprensible para las masas de todos los tiempos y todos los países, por sus sentimientos vulgares, su inteligencia limitada y su grosería general, tiene que serles presentado sensu allegorico, a fin de que puedan comprenderlo y guiarse por ello.

Las religiones antes citadas son los vasos sagrados en los cuales se conservó en forma apropiada a la inteligencia de las masas, y propia también para su transmisión al través de los tiempos, la verdad conocida y enunciada desde hace millares de años, acaso desde el origen de la humanidad, pero que eternamente será para la multitud una doctrina esotérica, un misterio. Mas todo lo que está compuesto exclusivamente de los elementos incorruptibles de la verdad pura corre constante peligro de destrucción; por esta razón, siempre que el vaso, al ponerse en contacto con una época heterogénea que no le es propicia, amenazara quebrarse, es indispensable para salvar su contenido sagrado y conservárselo a la humanidad, recurrir a un nuevo recipiente. Ese contenido es la verdad sin mezcla; la filosofía es quien tiene la misión de presentarlo puro, claro, bajo la forma de nociones abstractas únicamente y, por lo tanto sin vehículo de ninguna clase, para uso de una minoría muy exigua de personas capaces de reflexionar. La filosofía es una

línea recta, y, comparándola con las religiones, vemos que éstas son como líneas curvas, pero todas convergen en el mismo punto, porque la filosofía hace declaraciones y trata directamente de cuanto las religiones alcanzan por medio de rodeos, mostrándolo disfrazado. Si, para concretar con un ejemplo lo que acabo de decir, siguiendo al mismo tiempo una moda filosófica de los actuales tiempos, quisiera yo interpretar, con arreglo a los principios de mi filosofía, el misterio más elevado del cristianismo, el de la Trinidad, podría, usando de las licencias admitidas en semejantes comentarios, salir del paso de la manera siguiente: El Espíritu Santo es la negación decidida de la voluntad de vivir; el hombre, en quien se manifiesta in concreto, es el Hijo, el cual es idéntico con la voluntad que afirma la vida y produce el fenómeno del mundo visible, es decir, con el Padre, en el sentido de que la afirmación y la negación, aunque contradictorias, emanan de una misma voluntad, igualmente apta para negar o para afirmar, lo cual constituye el único libre albedrío verdadero. Pero entiéndase bien que no digo esto más que como un *lusus ingeni*.

No terminaré este capítulo sin insistir todavía sobre lo que en el § 68 del primer volumen designé con la denominación *DeuteroV plouV*, es decir, esa segunda vía que conduce al hombre a la negación del querer, después de haber experimentado algún gran dolor, y no por haberse apropiado solamente el dolor universal y haber visto en él la inanidad y el desconsuelo de la existencia. Podemos darnos cuenta del efecto que produce en el corazón humano esta exaltación purificadora, comparándole con el que experimenta todo hombre impresionable cuando asiste a la representación de una tragedia; ambos sentimientos tienen cierto parentesco. En el tercero y cuarto acto, el espectador de la tragedia se siente amargamente afectado y agitado, viendo al héroe cada vez más en peligro de perder su dicha, y cuando, al llegar el desenlace esa

dicha naufraga y se deshace enteramente, aquél experimenta, sin embargo, una especie de exaltación interior que le suministra un contento de naturaleza infinitamente más elevado que el que hubiera podido darle el ver al mismo personaje triunfante y feliz. Lo que en este caso se produce bajo la forma de una compasión atenuada por la conciencia que tenemos de que es una ilusión lo que la ha dado origen, ocurre de modo parecido, pero con toda la energía de la realidad con que cada ser siente su suerte, cuando algún gran infortunio impele al hombre a buscar refugio en la resignación absoluta. De ahí proceden esas conversaciones que transforman al hombre, y que dejo descritas en el primer volumen. Ya me ocupé de la de Raimundo Lulio. La del abate de Rancé es digna de ser mencionada, a causa de los resultados duraderos que produjo: por lo demás, se parece de un modo sorprendente a la anterior. Véase en dos palabras lo sucedido. Rancé pasó su juventud entregado a los placeres y la voluptuosidad; después se enamoró perdidamente de la duquesa de Montbazon. Al entrar una noche en la habitación de su amada, encontró el recinto desierto, en desorden y a oscuras. Al ir a dar un paso tropezó su pie con un objeto que había en el suelo. Era la cabeza de la duquesa, que había muerto de repente, y a quien habían separado la cabeza del cuerpo, por ser éste demasiado largo para el féretro de plomo en que iba a ser colocado. Rehecho de su impresión y sobrepuesto a su inmenso dolor, Rancé entró en 1663 en la Trapa, llegando a ser reformador de la Orden, que había dado al olvido el rigor de su regla, y la redujo a ese extremado renunciamiento que hoy es su base. Hasta tal punto es rígida esta disciplina, que cuando se visita la Trapa se siente uno dominado por un santo terror, al ver semejante negación de la voluntad llevada a la práctica con el mayor método y mediante las más duras privaciones en una existencia completamente austera y penosa. Desde el momento en que el visitante pone su pie en el monasterio, se siente conmovido por la humilde acogida de estos verdaderos

monjes, que, agotados por el ayuno, por el frío, las vigili­as, las oraciones y el trabajo, se arrodillan ante él, hijo del mundo y del pecado, para pedirle su bendición. Esta fue la única Orden monástica que pudo sostenerse y se sostiene en Francia en medio de los grandes trastornos que la combatieron, lo cual tiene su explicación en lo serio de este instituto que nadie puede dejar de comprender y que no permite atribuirle segunda intención, hasta el extremo de que ni la misma decadencia de la religión ha podido quebrantarla, porque sus raíces ahondan más en la naturaleza humana que las de cualquiera otra religión positiva.

Esta repentina y completa transformación de la naturaleza íntima del hombre, totalmente desatendida hasta ahora por la filosofía, según dejó dicho en el texto, se produce en la mayoría de los casos ante la perspectiva segura y cierta de una muerte violenta, es decir, en los condenados a pena capital. Para aclarar mejor la cuestión, creo que no padece la dignidad de la filosofía si doy cuenta de los testimonios de algunos criminales antes de su ejecución, aunque arrostre el peligro de que alguien se burle de mí, diciendo que me refiero a discursos patibularios. Más no debo parar mi atención en esto, pues soy de opinión que el patíbulo es realmente un lugar propio para revelaciones singulares, un sitio de observación desde donde el hombre, si no pierde el conocimiento, puede ver abrí­rsele hacia la eternidad horizontes más amplios y más claros que los que tienen la mayor parte de los filósofos en sus psicologías y teologías racionalistas.

He aquí las palabras que pronunció al pie de la horca, en Gloucester, el 15 de abril de 1837, un tal Bartlett, que había asesinado a su suegra: «¡Ingleses, conciudadanos! Tengo que decir os pocas palabras, pero os suplico que las dejéis penetrar todas y cada una de ellas en vuestros corazones y las grabéis en vuestra memoria, no sólo en los breves instantes durante los cuales vais a asistir al triste espectáculo presente,

sino para llevarlas fijas en la mente y repetirlas a vuestros hijos y a vuestros amigos. Esto es lo que os suplica un hombre que va a morir dentro de un instante. Lo que tengo que decir es esto: arrancad de vuestros corazones el amor a este mundo perecedero y a sus vanos placeres; pensad menos en ellos, pensad más en Dios. ¡Hacedlo! ¡Convertíos, convertíos! Pues en verdad os digo que sin una conversión profunda y sincera, sin el retorno a nuestro Padre celestial, no podréis esperar alcanzar nunca las regiones de la felicidad y las esferas de paz hacia las cuales tengo convicción de caminar en este momento con pasos acelerados» (The Times del 18 de abril de 1837.)

Todavía fueron más notables las últimas palabras de un asesino famoso, llamado Greenacre, ajusticiado en Londres el 1 de mayo de 1837. El diario inglés The Post publicó el relato siguiente, que reprodujo el Galignani's Messenger del 6 de mayo del mismo año: «La mañana de su ejecución, una persona le exhortaba a poner su confianza en Dios y rezar para que le fueran remitidos sus pecados por la intercesión de Jesucristo. Greenacre respondió que pedir perdón por mediación del Cristo era cuestión de opinión: que él, por su parte, creía que a los ojos del Ser Supremo, un musulmán valía tanto como un cristiano y tenía iguales derechos a la beatitud eterna. Dijo que en su prisión había reflexionado sobre las cuestiones teológicas, adquiriendo la convicción de que el patíbulo es un pasaporte para ir al cielo». Precisamente la indiferencia que revelan estas palabras respecto de toda religión positiva es lo que más peso da a este testimonio, pues demuestra que no estaba dictado por una creencia fanática, sino por una convicción propia e instructiva.

Veáse otro hecho que refiere el Galignani's Messenger del 15 de agosto de 1837 y que reprodujo la Limerik Chronicle: «El lunes último fue ajusticiada María Cooney, a consecuencia del espantoso asesinato de

mistress Anderson. La desgraciada reo estaba tan penetrada de la enormidad de su crimen, que besaba la cuerda que tenía en el cuello, invocando humildemente la misericordia divina». Por último, el Times del 29 de abril de 1845 publica varias cartas escritas la víspera de su ejecución por Haeker, el asesino de Delarne. En una dice: «Estoy convencido de que si el corazón natural no es quebrantado y renovado por la gracia divina, el hombre, por bueno y noble que sea a los ojos del mundo, no puede pensar en la eternidad sin un estremecimiento interior».

Estas son las perspectivas que se abren hacia la eternidad desde lo alto de ese observatorio a que antes me referí, y no siento escrúpulos al referirlas, pues el mismo Shakespeare ha dicho: «Hay mucho que escuchar y que aprender de labios de esos convertidos».

El dolor por sí mismo, según la doctrina cristiana, posee la virtud purificadora que acabo de mostrar, y con arreglo a la misma doctrina, las grandes riquezas producen el efecto contrario: Strauss demostró en su Vida de Jesús (v. 1, 2ª parte, Cap. VI, 72 y 73) que las bienaventuranzas o macarismos del Sermón de la Montaña tienen diferente sentido en San Lucas (VI, 21) que en San Mateo (V, 3) pues este último añade a las palabras makarioi oi ptwcoi, ty pneumati, y a peinwontev el thn dikaiosunhn; por consiguiente, sólo él entiende que se trata de los sencillos y los humildes, mientras que San Lucas habla de verdaderos pobres; en el Evangelio de este último el contraste está entre el dolor actual y la felicidad futura.

Los ebionitas tenían como máxima fundamental que quien había gozado de su parte de dicha en este mundo, no alcanzaría nada en la vida futura, y viceversa. Así en San Lucas las bienaventuranzas o macarismos van seguidas de otros tantos ouai que dirige a los plousiois a los empeplhsmenoiV y a los gelwsi, de igual modo que lo entendían los ebionitas. En el mismo

espíritu, dice Strauss (p. 64), está inspirada la parábola (San Lucas, XVI, 19) del epicúreo y de Lázaro, que no se basa en ninguna falta del primero, ni en ningún mérito del segundo, y que para guardar la recompensa y el castigo futuros no atiende al bien o al mal realizado en esta vida, sino al dolor o a la dicha que se ha padecido o disfrutado con el mundo, exactamente como lo entendía la secta ebionita. Strauss añade: « Los otros sinópticos (Matt. XIV, 15, Marcos X, 17, Lucas XVIII, 18) atribuyen a Jesús el criterio de dar el mismo valor a la pobreza exterior, en el relato del mancebo rico y en la imagen del camello y el ojo de la aguja».

Bien meditados, veremos que los pasajes más famosos del Sermón de la Montaña enseñan la pobreza voluntaria y, por consiguiente, la negación de la voluntad. El precepto (S. Matt, V 40 y siguientes) de dar todo aquello que se nos reclama, de ofrecer nuestra capa al que quiere pleitear con nosotros, pidiéndonos nuestra túnica, etc., y aquel otro precepto (idem, VI, 25-34) de no inquietarse por lo porvenir, ni siquiera por el día siguiente, y de vivir al día, son reglas de conducta cuya observancia conducen infaliblemente a la pobreza absoluta y que dicen indirectamente lo que Buda dice directamente a sus discípulos y predica con el ejemplo, a saber: «Despojaos de todo y haceos bikchus»; es decir, mendigos. Con más claridad todavía se desprende esto del pasaje de San Mateo (X, 9-15), en el que se ordena a los Apóstoles no poseer nada, ni siquiera sandalias, ni un bastón, y vivir de limosnas. Estos preceptos fueron después la base de la Orden mendicante de San Francisco. (Bonaventurae: Vita S. Francisci, c. III). Por eso sostengo que el espíritu de la moral cristiana es idéntico al del brahmanismo y el budismo. De acuerdo con todo lo que acabo de exponer, Meister Eckhard dice: (Obras, v.. 1, pág. 492): «La cabalgadura más rápida para llevarnos a la perfección, es el dolor».

