



TH. RIBOT

SCHOPENHAUER

Y SU FILOSOFÍA

EDITORIAL AMERICALE

TH: R I B O T

SCHOPENHAUER

Y SU FILOSOFIA

Traducción de M. A.



EDITORIAL AMERICALEE

BUENOS AIRES

ADVERTENCIA DEL AUTOR
EN LA PRIMERA EDICION FRANCESA

Un trabajo completo sobre la filosofía de Schopenhauer exigiría un abultado volumen, mas el objeto que con el presente me propongo es mucho más modesto, reduciéndose a bosquejar los rasgos principales de esta filosofía, considerados en sus relaciones lógicas.

Si Schopenhauer se hallara traducido a nuestra lengua extrañárase con seguridad encontrarle tan poco alemán. A falta, empero, de una traducción, que sería el solo medio para tener de él una idea exacta, he procurado conservar su originalidad, dejándole hablar a él mismo casi siempre.

No carecería tampoco de interés comparar a Schopenhauer tanto con sus contemporáneos como con sus adversarios y discípulos, pero no lo consienten así los límites de este trabajo, y me contento con sugerir al lector algunas consideraciones, en la esperanza de que me será agradecido el haberlo sacrificado todo a la exactitud, objeto principal en una exposición.

CAPÍTULO PRIMERO

EL HOMBRE Y SUS ESCRITOS

Biografía de Schopenhauer. — Sus obras. — Su carácter. — Sus odios y sus opiniones.

I

La vida, las costumbres y las conversaciones de Schopenhauer son conocidas en todos sus detalles.

El libro de Mr. Gwinner¹, su testamentario, bastaría por sí solo para satisfacer en este punto aún a los más exigentes; pero además de él, Lindner y Frauenstaedt han publicado bajo el siguiente título: *De él, sobre él*², su correspondencia y conferencias privadas. En Francia, por último, Mr. Foucher de Careil y Mr. Challemel-Lacour³, que le visitaron personalmente, han referido ambos sus respectivas entrevistas.

En cuanto a nosotros, no nos es dado hablar detenidamente del hombre: tendríamos la desventaja de no poder hacerlo por impresiones personales, y no queremos incu-

¹ *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgänge dargestellt.* Leipzig, 1862.

² *Von ihm, über ihn.* Berlín, 1863; en dos partes: *Ein Wort der Verteidigung*, von E. Otto Lindner. *Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke*, von J. Frauenstaedt.

³ Foucher de Careil: *Hegel et Schopenhauer.* París, 1862. Challemel-Lacour: *Revue des Deux-Mondes*, 15 de marzo de 1870.

rrir en la tacha que pone el mismo Schopenhauer a los que se entretienen demasiado en la biografía de un filósofo, comparándolos a los que, en presencia de un cuadro, se ocupan con preferencia del marco y de las molduras. Remitimos a los escritores citados a cuantos deseen más detalles, y no diremos más aquí respecto del hombre que lo que sea necesario para comprender al filósofo.

Arturo Schopenhauer nació en Dantzig el 22 de febrero de 1788.

Su padre, hombre rico y de origen patricio, era uno de los principales comerciantes de aquella ciudad, y estaba dotado de un carácter enérgico, activo y obstinado, así como de una gran aptitud para el comercio. Caprichoso y de buen humor en la vida ordinaria, desplegaba gran boato, gastando mucho en cuadros, libros, objetos preciosos y, sobre todo, en viajes. A los treinta y ocho años se casó con una joven de diez y ocho, hija del consejero Frosiener. Feuerbach, que la conoció más tarde, formó de ella este juicio: "Hablaban mucho y bien, y era inteligente; pero sin corazón ni alma." Fué un matrimonio de conveniencia, en el que por ninguna de ambas partes entró para nada el sentimiento.

El hijo de este matrimonio recibió el nombre de Arturo que, según decía su padre, es el mismo en todas las lenguas, y a propósito para figurar en una razón comercial. El niño Arturo vivió hasta los cinco años en su ciudad natal, mas habiendo cesado Dantzig en 1793 de ser una ciudad libre, la familia de Schopenhauer, en cuyas armas se ostentaba esta divisa «no hay honor sin libertad», se retiró a Hamburgo, donde permaneció doce años.

Durante este tiempo, Schopenhauer viajó mucho. A los nueve años le llevó su padre al Havre, teniéndole allí por

espacio de dos en casa de un comerciante amigo suyo, y volviendo a Hamburgo para emprender un largo viaje (1803-1804) por Suiza, Bélgica, Francia e Inglaterra. En Londres estuvo seis meses en un colegio, adquiriendo allí su aborrecimiento hacia la santurronería inglesa, de la que dijo más tarde "que ha degradado de tal suerte a la nación más inteligente, y acaso la primera de Europa, que llegará un día en que sea necesario enviar a Inglaterra, contra los *Reverendos*, misioneros de la Razón con los escritos de Strauss en una mano y la Crítica de Kant en la otra".

Colocado en la casa de comercio del senador Jenisch, en Hamburgo, el joven Schopenhauer no mostraba gusto más que por el estudio. Repugnábale el comercio, y leía en su mostrador la frenología de Gall. A sus ojos, en la mascarada que representa nuestro mundo civilizado, los comerciantes son los únicos que se presentan sin careta y que son francamente especuladores. Pero esta franqueza le disgustaba.

Entretanto murió su padre y, a lo que se cree, suicidándose por exagerado temor a un revés de fortuna. Si este suceso estuviera bien probado —y parece estarlo—, tendríamos aquí un hecho mórbido que arrojaría alguna luz sobre el carácter sombrío de su hijo⁴.

Schopenhauer quedó bajo la dirección de su madre, Juana, mujer espiritual que vivía en un círculo de literatos, de artistas y de gentes de mundo. Su casa de Hamburgo era frecuentada por Klosptock, por el pintor Tischbein, por Reimarus, y por un número considerable de hombres políticos. A la muerte de su marido se estableció en Weimar, donde hizo conocimiento con Goethe,

⁴ Véanse acerca de este punto las excelentes observaciones del profesor Meyer, *Schopenhauer als Mensch und Denker*. Berlín, 1872, pág. 11.

y vivió en el mismo círculo que él. Publicó varios trabajos críticos sobre el arte y un gran número de novelas, y era, en suma, una mujer tan dispuesta a ver el mundo por su lado bueno, que debió causarla gran sorpresa el haber dado la vida a un pesimista incurable

Desde esta época su hijo vivía muy disgustado. A fuerza de ruegos consiguió que se le sacara del comercio, siendo enviado primeramente al gimnasio de Gotha, y más tarde, en 1809, a la Universidad de Göttinga, donde se consagró principalmente a la medicina y a las ciencias naturales y la historia.

Las lecciones de un discípulo de Kant, Schulze, el autor del *Enesidemo*, le inspiraron el gusto por la filosofía. Su maestro le dió el consejo de aplicarse exclusivamente a Platón y a Kant, y de no emprender, antes de poseerles, el estudio de ningún otro filósofo, especialmente Aristóteles y Spinoza. Schopenhauer dice que no se arrepintió nunca de haber seguido tal consejo.

En 1811 se trasladó a Berlín con la esperanza de oír a un verdadero filósofo, a Juan Fichte; pero muy pronto, dice Frauenstaedt, su admiración *a priori* se trocó en burla y menosprecio.

En 1813 se dispuso a sostener su tesis del doctorado en la Universidad de Berlín, pero habiéndoselo impedido la guerra, tuvo que verificarlo en Jena. Su título era: *De la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*. Tal principio, en concepto de Schopenhauer, reviste cuatro formas distintas: 1ª Principio de razón suficiente del *devenir*, que gobierna todos los cambios, constituyendo lo que se llama ordinariamente ley de *causalidad*; 2ª Principio de razón suficiente del *conocimiento*, bajo cuya forma, lógica principalmente, regula los conceptos abstractos y con especialidad el juicio; 3ª Principio de razón suficiente de la *esencia*, que dirige el mundo formal y las

intuiciones *a priori* del tiempo y del espacio, con las verdades matemáticas que de ellas se derivan; 4ª Principio de razón suficiente de la *acción*, que él llama también ley de la motivación, y se aplica a la causalidad de los acontecimientos internos.

Es sabido que Leibnitz refería todos estos principios a dos —razón suficiente e identidad—, que acaso, en último análisis, son reductibles a uno solo. Esta generalización era, seguramente, mucho más filosófica que las distinciones de Schopenhauer, porque, según la acertada observación de Mr. León Dumont⁵, “las cuatro formas de la razón suficiente pueden reducirse fácilmente al solo principio de la causalidad, en razón a que todos los hechos, incluso los del orden lógico, se refieren en último término a cambios”; y además, porque las condiciones abstractas de las relaciones entre nuestras ideas deben derivarse de la realidad misma y de los principios que la rigen.

Sostenida esta tesis, Schopenhauer fué a pasar el invierno en Weimar, donde frecuentó el trato de Gœthe, intimando con él tanto como lo permitía una diferencia de edad de treinta y nueve años. Allí conoció también al orientalista Federico Mayer, que le inició en el estudio de la India y en el de su religión y filosofía. Suceso éste capital en la vida de Schopenhauer, que, en la parte práctica de su filosofía, es un budhista extraviado en el Occidente.

De 1814 a 1818 vivió en Dresde frecuentando la biblioteca y el museo, y estudiando las obras de arte y las mujeres de otro modo, por decirlo así, que en los libros. Impregnado todavía de la influencia de Gœthe, publicó su *Teoría de la visión y de los colores*⁶, obra cuya tra-

⁵ *Revue scientifique*, 26 de julio de 1873.

⁶ *Über das Sehen und die Farben*. Leipzig, 1816.

ducción latina fué impresa más tarde (1830) en la colección de RADIUS: *Scriptores ophthalmologici minores*.

Su teoría que, según él dice, no considera los colores más que en sí mismos, esto es, como una sensación específica dada en el ojo, permite decidir entre la teoría de Newton y la de Goethe sobre la objetividad de los colores, o, lo que es lo mismo, sobre las causas exteriores que producen en el ojo tal sensación. Se observará que en esta teoría se pronuncia abiertamente en favor de Goethe y en contra de Newton, "porque el primero —dice—, había estudiado objetivamente la naturaleza entregándose a ella, mientras que Newton era meramente un matemático siempre calculando y midiendo, pero sin traspasar la superficie de los fenómenos".

El valor fisiológico de esta obra ha sido apreciado por Czermak, que hace resaltar la sorprendente analogía de la doctrina de Schopenhauer con la teoría de los colores de Young y de Helmholtz. ¿Cómo un libro de esta importancia ha podido permanecer completamente ignorado hasta nuestros días? Es que, dice acertadamente Czermak, aunque Schopenhauer tenga su teoría propia, su furor antinewtoniano y su parcialidad por Goethe le perjudicaron para con los físicos y fisiólogos, los cuales desconfiaban, además, de sus tendencias metafísicas.

Esto era sólo un episodio del gran trabajo a que se consagraba, y que debía constituir su obra decisiva. Apareció en 1819 bajo el siguiente título: *El mundo como voluntad y como representación* (percepción) ¹, y se componía de un volumen dividido en cuatro libros.

En el libro 1º se considera a la inteligencia como sometida al principio de razón suficiente y produciendo,

¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1819. La segunda edición es de 1844; y la tercera, que es la que nos ha servido para este trabajo, de 1859.

en tal respecto, el mundo de los fenómenos; estúdiase en seguida en el 2º libro como independiente de aquel principio, dando ocasión a la producción estética; se examina en el 3º la voluntad bajo los dos puntos de vista, y como el principio último al que es referible todo, y se la considera en el 4º como la base de una curiosa moral, reproducción del budhismo.

A este primer volumen añadió otro Schopenhauer veinticinco años más tarde —1844—, donde volvió a ocuparse de algunos puntos tratados en el primero, dándoles mayor desarrollo, pero sin cambiar nada en ellos. En realidad, Schopenhauer está todo entero en la obra de 1819, suficiente por sí sola para dar una idea exacta de su filosofía.

Así que, en la exposición que va a seguir, nos atenderemos escrupulosamente al orden mismo del autor, acudiendo a sus demás obras para las aclaraciones necesarias.

El fracaso de este libro fué completo. Inmediatamente de haber enviado el manuscrito al editor, Schopenhauer partió para visitar a Roma y Nápoles (otoño de 1818), y permaneció en Italia cerca de dos años, dedicándose a estudiar las obras de arte, y frecuentando los museos, iglesias y teatros, sin desdeñar tampoco los placeres que había él mismo condenado.

En 1820 volvió a Berlín y profesó como *privat docent* durante un semestre, mas quedó oscurecido por el éxito de Schleiermacher y de Hegel, que enseñaban en la misma Universidad. Desde esta época arranca su aversión hacia la enseñanza oficial y hacia los profesores de filosofía.

En la primavera de 1822 volvió por segunda vez a Italia y permaneció en aquel país hasta 1825, completando sus estudios estéticos y sus observaciones morales. Restituido a Berlín, parece que trató de ensayar de nuevo la ense-

fianza filosófica, pero aunque su nombre, según uno de sus biógrafos, fué inscripto en el programa de los cursos, no llegó, sin embargo, a dar enseñanza. Vivió en esta ciudad solitario y casi olvidado, y habiéndose refugiado, cuando el cólera hacía en ella sus estragos, en Francfort sobre el Main, se fijó en esta población "tan a propósito para un eremita", y pasó allí los 29 años que le restaron de vida.

No hay que olvidar que Schopenhauer era por este tiempo completamente desconocido. Su mal humor y su indignación "contra los charlatanes y los *calibanes* intelectuales", a quienes atribuía su falta de éxito, crecieron de día en día en su retiro de Francfort. En 1863 publicó una nueva obra con el título "*La voluntad en la naturaleza*"⁸; pero se hizo igual silencio en torno de este escrito que, como todos los demás, nació, puede decirse, muerto.

Schopenhauer desenvolvía en él su teoría de la voluntad, aplicándola a diversas cuestiones de física y de ciencias naturales; pasaba revista a la fisiología, la patología, la anatomía comparada, la fisiología vegetal, la astronomía física, el magnetismo animal, la magia y la lingüística, deteniéndose a demostrar el influjo que constantemente ejerce la voluntad en todos estos fenómenos. En él se enfurecía en alto grado contra la filosofía de las Universidades, "esa *ancilla theologiæ*, esa mala envoltura de la escolástica, cuyo más alto criterio de la verdad filosófica es el catecismo del país".

Hasta 1839 no fué conocido del público, y de un modo harto inesperado, el nombre de Schopenhauer. Habiendo abierto un concurso la Sociedad Real de Ciencias de Noruega, sobre la cuestión de la libertad, fué premiada la

⁸ *Über den Willen in der Natur*. Francfort sobre el Main. 1836.

Memoria de Schopenhauer sobre *la libertad de la voluntad*, y nombrado su autor miembro de la citada Academia. Al año siguiente presentó a la Sociedad Real de Ciencias de Copenhague una nueva *Memoria sobre el fundamento de la moral*, que él colocaba en la simpatía; pero no tan sólo no fué premiada, sino que la Academia se resintió de las injurias que prodigaba Schopenhauer a Fichte y Hegel, y le hacía además este reproche: *quod scriptor in sympathia fundamentum ethices constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque satis hoc fundamentum sufficere evicit*. Más tarde publicó Schopenhauer estas dos Memorias bajo el título común de *Los dos problemas fundamentales de la moral*⁹.

Fué este suceso un éxito modesto, pero del que arranca, sin embargo, el principio de su gloria. Schopenhauer fué aplaudido, criticado y discutido: reeditáronse sus primeras obras después de veinte años de olvido, y consiguió al fin algunos discípulos devotos como Frauenstaedt y Lindner. "Excitando constantemente el ardor de su celo, Schopenhauer les alentaba y halagaba llamando al uno su querido apóstol, su evangelista al otro, y a un tercero su *doctor indefatigabilis*; mas si por acaso discrepaban de él en algo, si relajaban en lo más mínimo el rigor de la doctrina, censurábales al instante severamente. La mención de su nombre en un libro, la adhesión de cualquier desconocido, el artículo más insignificante eran para él acontecimientos que comentaba detalladamente."¹⁰

La filosofía de Hegel iba perdiendo por momentos. Poderosa a la muerte del maestro (1832) y mezclada con todas las cuestiones políticas, religiosas, sociales y estéticas, se debilitaba por sus discordias intestinas. En 1840

⁹ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Francfort sobre el Main, 1841.

¹⁰ Challemeil-Lacour, artículo citado.

se dividió en centro, derecha e izquierda. La extrema izquierda, que luego se formó, tuvo por representantes principales a Feuerbach, Bruno Bauer, y Max Stirner, y subió al poder en 1848. Profesaba las opiniones más radicales en filosofía y en política, y las sostuvo en el parlamento de Francfort.

Sabido es cómo concluyó este movimiento nacional y qué reacción le siguió: pereció la influencia social del hegelianismo, y dejó el campo libre a otra metafísica, siendo Schopenhauer el que se aprovechó de ello.

Las agitaciones políticas de que fué teatro Francfort en 1848 y 1849 le hicieron, sin embargo, sufrir mucho. Partidario del orden a toda costa, y preocupándose antes que de nada de no ser molestado en sus pacíficas especulaciones, aplaudió las represiones sangrientas, principalmente la de 17 de septiembre de 1848, y dejó toda su fortuna a la "casa de socorro fundada en Berlín en favor de los que en 1848 y 49 habían defendido el orden, así como de los huérfanos de estos mismos".

Pasada la borrasca, publicó su última obra, *Parerga und Paralipomena*¹¹, colección de fragmentos, bosquejos y ensayos, algunos de los cuales no tienen más que una relación indirecta con su filosofía. Este libro, curioso como esclarecimiento de la doctrina general, no añade nada a ella en sustancia, pero es, sin embargo, indispensable de leer para conocer en Schopenhauer al escritor y al moralista. Después de este libro, no contaba ya con escribir nada, y sí solamente con revisar y corregir lo que había escrito.

Por este tiempo fué cuando comenzó a disfrutar de la gloria. En abril de 1853 publicó acerca de él la *Westminster Review* un importante artículo que fué traducido

¹¹ Dos volúmenes. Berlín, 1851. La 2ª edición ha sido hecha por Frauenstaedt en 1862.

por Lindner e inserto en la *Gazette de Voss*. Al año siguiente, Frauenstaedt dió a luz una exposición completa de su doctrina en un libro claro y poco extenso, y al que no faltaba más que un poco de orden, para constituir un buen manual¹². Por último, en el año inmediato (1855) la Universidad de Leipzig abrió un concurso sobre su filosofía; y creciendo de esta suerte su nombradía y el número de sus lectores, de sus discípulos y de sus críticos, no murió sin haber gustado la gloria. Creía él que con su régimen podría llegar hasta los cien años, pero sucumbió el 23 de septiembre de 1860, de una apoplejía pulmonar, a la edad de 72.¹³

II

Schopenhauer fué un misántropo, descontento siempre de los hombres y de las cosas. Fichte le llama "un hipochondríaco"; pero es, quizá, ir demasiado lejos. A lo que parece debió heredar de su padre el humor regañón y molesto, que aumentó, indudablemente, en el hijo. Según una teoría de la herencia, que el mismo Schopenhauer ha expuesto largamente en la principal de sus obras (tomo II, cap. 43), y de la que deduce ciertas consecuen-

¹² Titúlase este libro: *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer (Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie)*. Leipzig, 1854.

¹³ Gwinner, que se ha dedicado a minuciosas investigaciones acerca del cráneo y del cerebro de su maestro, asegura que es «la más fuerte cabeza conocida».

Da como medida del cráneo	7"	5'''
El cerebro de Schopenhauer medía	5	5
El de Kant	4	10
El de Talleyrand	4	9
El de Schiller	4	8
El de Napoleón	4	5
El de Tiedge	4	2
El de un cretino	2	4

cias prácticas, la voluntad, facultad primordial y esencial es transmitida por el padre, y la inteligencia, facultad secundaria y derivada procede de la madre. Schopenhauer creía encontrar en sí mismo la prueba de ello, teniendo del primero el carácter y de la segunda el entendimiento (esprit).

Nada, sin embargo, más hipotético que esta teoría. Como de un metafísico, es demasiado simple y absoluta, y está poco conforme con los hechos. Schopenhauer la deduce solamente de su doctrina filosófica, o lo que es lo mismo, de una hipótesis, y son tan pocos los hechos en que la apoya que no pueden ser mirados como concluyentes¹⁴.

Hasta pudiera sacarse lógicamente de esta doctrina una conclusión enteramente contraria y decir que la voluntad *debe de venir* de la madre y la inteligencia del padre; porque si, como veremos luego, Schopenhauer entiende por voluntad las pasiones, las tendencias, el corazón y, para decirlo de una vez, la vida moral, como ésta predomina evidentemente en la mujer, así como predominan en el hombre el cerebro y la inteligencia, parece que podría concluirse en buena lógica que cada cual debe transmitir lo que posee en más alto grado, y por lo tanto, el corazón la mujer y el hombre la cabeza. Mas de lo que aquí se trata, es de la experiencia y no de la lógica, y, por otra parte, no es ésta tampoco la ocasión para insistir sobre este punto. Lo que desde luego es cierto, es que si la teoría de Schopenhauer es contestable en general es verdadera para él en particular.

¹⁴ Como ejemplos de transmisión de la inteligencia de la madre a los hijos cita a Cardan, Rousseau, d'Alembert, Buffon, Kant, Burger, W. Scott, Bacon, Haller y Boerhaave: como ejemplos de transmisión del carácter del padre a los hijos enumera a los Decios, la familia Fabia, la Fabricia, la Claudia (Tiberio, Calígula, Nerón), Alejandro Magno y su hijo, etc.

El carácter de su madre parece haber influido también sobre su juicio respecto de las mujeres. Espiritual y literata, pero desprovista de todo hábito de orden, maneja su fortuna de modo que la perdió, en parte, y la comprometió con frecuencia; y Schopenhauer, que estimaba en mucho su independencia, y por consiguiente su riqueza, no la perdonaba sus prodigalidades y su incuria. Los amores muy prosaicos de Goethe en Weimar, amores de los que nació aquel hijo al que llama Wieland *der Sohn der Magd**; las mujeres de costumbres fáciles que conoció en Dresde y en Italia (porque en la práctica, al menos, no parece que las detestara siempre); todo esto, unido a una teoría extraña que se propone concluir con el mundo por medio de una castidad absoluta, hace de Schopenhauer uno de los adversarios más apasionados que ha podido encontrar jamás la mujer como instrumento del amor. Así que, la aplica brutalmente el adagio ilirio de que "las mujeres tienen largos los cabellos y cortas las ideas".

Además del odio hacia las mujeres tuvo este hombre, tan rico en ellos, otros dos igualmente vivos contra los judíos y contra los profesores de filosofía. Siendo él idealista y pesimista, los judíos representaban a sus ojos la encarnación del realismo y del optimismo. La opinión que aquellos profesan de que el mundo es bueno, —PANTA KALA LIAN—, era a cada instante objeto de las burlas de Schopenhauer. Para él, indio contemplativo, budhista extraviado en Occidente, el espíritu semítico puro y positivo es como un ultraje y una provocación.

Su odio contra los profesores de filosofía es todavía más intenso. Le hemos visto ensayar la enseñanza; ¿por qué renunció a ella? Parece natural creer que fuera por amor a la independencia. "Si yo hubiera nacido pobre,

* El hijo de la criada.

le decía a Frauenstaedt, y me hubiera sido preciso vivir de la filosofía y ajustar mi doctrina a las prescripciones oficiales, habría preferido meterme una bala en la cabeza." Recriminaba, sin embargo, a Hegel y a los suyos el haberle dejado en la soledad y en el olvido; y si se considera, además, que Fichte, Schelling y Hegel, así como los ilustres discípulos que se han agrupado en torno de estos nombres, han sido casi todos ellos profesores; y que por el brillo de su enseñanza, y un poco también por sus intrigas, llegaron a ser una potencia en el Estado, se comprenderá fácilmente el furor de un disidente desconocido como Schopenhauer.

Comparábase él con el hombre de la *Máscara de hierro*; y su discípulo Dorguth, consejero de justicia en Magdeburgo, le llama en sus obras "el Gaspar Hauser de los profesores de filosofía; el hombre a quien le han sido negados el aire y la luz". Aplicábase también aquella frase de Chamfort: «Al ver la liga de los necios contra los hombres de talento, diríase que era una conjuración de criados para eliminar a los amos.» Así es que, en cuanto cae bajo su pluma el nombre de "los tres sofistas", emplea, sin agotarle nunca, todo el vocabulario de injurias de la lengua alemana.

"Millares de cabezas alemanas han sido contrahechas y echadas a perder por la miserable *hegeleria*; esa escuela de simpleza, esa sociedad de absurdo y de locura, esa sabiduría falsificada, buena solamente para trastornar la cabeza, y cuyo valor verdadero, que comienza ya hoy a ser apreciado, será abandonado antes de mucho a la sola consideración de la Academia de Dinamarca, para la cual un grosero charlatán es un *summus philosophus*":

Pues siguen el dictamen y creencia
Del populacho indocto y majadero,
Que levanta por juez al más grosero¹⁵.

RABELAIS.

En su folleto sobre *La Filosofía de las Universidades* expone detenidamente sus agravios contra la enseñanza oficial. Échala en cara, sobre todo, el tener que navegar entre dos escollos, entre dos poderes envidiosos —el Estado y la Iglesia—, cuidándose más de ellos que de la verdad. Exclama con Voltaire: "Los hombres de letras que han prestado más servicios al pequeño número de seres pensadores esparcidos por el mundo, han sido los literatos aislados; los verdaderos sabios encerrados en su gabinete, que no han argumentado nunca desde los bancos de la Universidad, ni dicho las cosas a medias en las Academias. Todos estos han sido casi siempre perseguidos."

Pudiera ser admitido sin dificultad este juicio, mas se podría replicar también a Schopenhauer, que la misión de las Universidades no es tanto la de constituir la ciencia cuanto la de enseñarla; que el trasmitirla, aun bajo una forma imperfecta, vale más que el no hacerlo de ningún modo; y que el medio para hacerla florecer no es, ciertamente, el de suprimir toda ocasión de estudiarla. Mas en lo justo se pone cuando, aun haciéndolo a nombre de la metafísica estrecha y limitada que más adelante veremos, se burla del hegelianismo que pretende saberlo y explicarlo todo de tal modo, que después de él no queda ya en el mundo problema que resolver, ni cosa con que fastidiarse.

Sería exagerado contar entre sus antipatías la de Alemania y los alemanes, pero amábalos, sin embargo, bien poco. Decía del patriotismo "que era la más tonta de

¹⁵ Este pasaje está tomado al acaso de entre otros ciento parecidos de su obra principal. T. II, pág. 785.

las pasiones y la pasión de los tontos"; preciábase de no ser alemán y sí de raza holandesa —cosa que parece justificar la fisonomía de su nombre—, y reprochaba a sus compatriotas el buscar en las nubes lo que tenían a sus pies.

"Cuando se pronuncia, decía, delante de ellos la palabra *idea*, que ofrece a un inglés o a un francés sentido claro y preciso, parecen hombres que van a subir en un globo."

"Introducido en su biblioteca, dice uno de sus visitantes, vi en ella cerca de tres mil volúmenes que, bien diferentemente de los modernos sabios, había leído casi todos. Tenía muy pocos alemanes, muchos ingleses y algunos italianos; pero los que estaban en mayoría eran los franceses. Citaré como prueba la edición diamante de Chamfort. Schopenhauer mismo me confesó que, después de Kant, habían hecho época en su vida Helvetio y Cabanis. Notemos de pasada un *Rabelais*, libro raro en Alemania, y otro libro que sólo se encuentra citado en él, el *Ars crepitandi*."

Aunque, según Schopenhauer, el único camino que conduce a la salvación es el ascetismo, él, no obstante, llevaba una vida muy cómoda, y cuidaba con mucho orden de los restos de su cuantiosa fortuna. Unos pocos amigos, un criado, y su perro *Atma*, formaban toda su compañía. Este perro era un personaje, y su dueño ha hecho mención de él en su testamento. Schopenhauer encontraba en él y en su raza el símbolo de la fidelidad, y protesta furiosamente contra las vivisecciones, que tanto hacen sufrir a los perros. "Cuando yo estudiaba en Göttinga, nos habló Blumembach, en su curso de fisiología, de la atrocidad de las vivisecciones, haciéndonos ver cuán bárbaras y terribles son, y demostrando, en consecuencia, que no se debe recurrir a ellas sino para investigaciones

muy importantes y de una utilidad inmediata, ni hacerse sino ante un público numeroso y después de haber invitado a ellas a todos los médicos, para que este bárbaro sacrificio ante el altar de la ciencia preste la mayor utilidad posible. Hoy día, cualquier medicastro se cree con el derecho de martirizar a los animales de la manera más bárbara, para resolver cuestiones que lo están haciendo ya mucho tiempo en los libros... Es preciso estar enteramente ciego, o completamente cloroformizado por la «hediondez judaica» para no echar de ver que el animal es, en el fondo, lo mismo que nosotros, y no difiere sino por accidente."¹⁸

Poco apreciado por sus compatriotas, Schopenhauer se entregó con gusto a los extranjeros —ingleses y franceses—, encantándolos con su conversación e ingenio.

"Cuando yo le vi por primera vez en 1859, en la mesa del hotel de Inglaterra, en Francfort, dice Mr. Foucher de Careil, era ya un viejecito de ojos de un azul vivo y límpido; de labios delgados y ligeramente sarcásticos, en los cuales vagaba una fina sonrisa; de frente espaciosa, ornada en los costados con dos mechones de cabellos blancos, que daban un sello de nobleza y de distinción a su fisonomía, chispeante de ingenio y de malicia. Sus vestidos, su pechera de encaje y su corbata blanca recordaban a un anciano de últimos del reinado de Luis XV: sus modales eran los de un hombre de buen trato. Habitualmente reservado, y de un natural tímido hasta rayar en la desconfianza, no se espontaneaba sino con sus íntimos o con los extranjeros de paso por Francfort. Sus movimientos eran vivos, y aparecían en la conversación de una petulancia extraordinaria; evitaba las discusiones y las disputas, mas sólo para gozar mejor del placer de

¹⁸ *Parerga und Paralipomena*. T. II, § 178, pág. 400-404.

las conversaciones íntimas. Poseía y hablaba con igual perfección cuatro idiomas: el francés, el inglés, el alemán y el italiano; y regularmente el español. Cuando hablaba familiarmente, la fantasía del anciano bordaba sobre el cañamazo un poco tosco del alemán sus brillantes arabescos latinos, griegos, franceses, ingleses e italianos. Había en ella tal atractivo, tal profusión de agudezas, tal riqueza de citas y tal exactitud de detalles que se pasaban las horas sin sentir, habiendo sucedido más de una vez a sus amigos íntimos estarle escuchando hasta media noche, sin que se pintara la fatiga en el rostro de ninguno, y sin que disminuyera por un solo momento su atención. Su palabra, pura y acentuada, cautivaba al auditorio: pintaba y analizaba al mismo tiempo; acrecía su fuego una sensibilidad exquisita, y era exacta y precisa en toda clase de asuntos. Un alemán, que había viajado mucho por Abisinia, se extrañó tanto de oírle dar un día detalles tan precisos acerca de las diferentes especies de cocodrilos y de sus costumbres, que creía estar hablando con un antiguo compañero de viaje.

“Era un contemporáneo de Voltaire, Diderot, Helvetio y Chamfort. Sus pensamientos siempre agudos sobre las mujeres, y sobre la parte que él concedía a las madres en las cualidades intelectuales de los hijos; sus teorías siempre originales y profundas sobre las relaciones de la voluntad y la inteligencia, sobre el arte y la naturaleza, y sobre la muerte y la vida de la especie; sus observaciones sobre el estilo vago, afectado y enojoso de los que escriben para no decir nada, o que poniéndole una máscara piensan con las ideas de otro; sus reflexiones picantes contra los anónimos y los pseudónimos y sobre el establecimiento de una censura gramatical y literaria para los periódicos que se sirven de neologismos, solecismos y barbarismos; sus ingeniosas hipótesis para expli-

car los fenómenos magnéticos, el sueño y el sonambulismo; su odio hacia todos los excesos, su amor al orden y su horror hacia el oscurantismo, “que, si no es un pecado contra el Espíritu Santo, lo es contra el espíritu humano”, todo esto, le daba una fisonomía completamente aparte en su siglo”¹⁷.

Hállanse en los *Memorabilien* algunos reflejos de esta conversación, y se ve allí a Schopenhauer hablar con toda libertad de los hombres y de las cosas, de las cuestiones de actualidad, de religión, de política y de los orígenes animales de la humanidad. Así, preguntándose qué sería el hombre si la naturaleza para dar el último paso hacia él hubiera partido del perro o del elefante, se contesta: sería un perro inteligente o un elefante inteligente, en lugar de ser un mono inteligente¹⁸.

En estas discusiones, la religión sale con frecuencia bastante maltratada. “La religión y la filosofía son como los dos platillos de una balanza: cuanto más sube el uno más descende el otro.” Habiendo sostenido en alguna parte Schleiermacher que nadie puede ser filósofo sin ser religioso, replica Schopenhauer: “Ningún hombre religioso puede llegar a ser filósofo, ni tiene necesidad de ello; y por el contrario, ningún filósofo verdadero es religioso: el filósofo marcha sin andadores y, aunque no sin peligro, lo hace libremente.” “Toda religión positiva es propiamente una usurpadora del trono que pertenece a la filosofía.” “Desde hace 1800 años, la religión ha puesto un freno a la razón.”¹⁹ Aunque le agradaba el catolicismo por sus prescripciones en favor

¹⁷ *Hegel et Schopenhauer*, por el conde Foucher de Careil; páginas 175-176.

¹⁸ Frauenstaedt: *Schopenhauer-Lexikon*, según un manuscrito. s. v. Affe.

¹⁹ *Memorabilien*, págs. 239, 349, 464.

del celibato y del ascetismo, halla no obstante "que el catolicismo enseña a mendigar el cielo para evitarse la incomodidad de merecerle, y que los sacerdotes son los mediadores para procurarle"²⁰.

Su moral budhista envuelve como consecuencia la negación de toda vida política, pero no por eso deja de tener Schopenhauer sus opiniones sobre el gobierno constitucional, la nobleza, la esclavitud, la libertad de la prensa, la libertad individual, el jurado, etc., etc. Ocúpase de esto como espectador desinteresado y puro contemplador, mas sin que por eso desconozca ni desestime los hechos. A los gobernantes les reclama ante todo orden y paz, primeros y capitales bienes para un pensador: a los "demagogos contemporáneos les echa en cara más todavía que sus agitaciones, su optimismo". "En odio al cristianismo, dice, pretenden que el mundo tiene su fin en sí mismo; que ha sido hecho para morada de la felicidad, y que los enormes e injustos sufrimientos que en él se hallan son debidos a los gobiernos, sin los cuales se realizaría el cielo sobre la tierra." Por otra parte, "la cuestión de la soberanía del pueblo se reduce en el fondo a esto: si, de cualquier modo que sea, hay derecho para gobernar a un pueblo contra su voluntad. Y yo no veo, dice él, cómo podría admitirse esto razonablemente. Así, en absoluto, el pueblo es el soberano, pero soberano eternamente menor que debe estar siempre en tutela, y que no podrá jamás ejercer sus derechos sin correr un riesgo inminente, porque, como todos los menores, se convierte con facilidad en juguete de astutos fulleros, a quienes por esta razón se les ha llamado demagogos."²¹ No es fácil deducir de aquí una

²⁰ *Memorabilien*. Die Katholische Religion ist eine Anweisung dem Himmeln zu erbetteln, welchen zu verdienen zu unbequemen wäre. Die Pfaffen sind die Vermittler dieser Bettelei.

²¹ *Parerga und Paralipomena*, t. II, § 126.

política muy clara, siendo lo que resalta más ese "escaso entusiasmo" y ese "tono cínico y regañón" (*cynischer polternder Ton*) que Gutzkow y algunos otros han motejado en Schopenhauer.

Tal es el hombre ligeramente bosquejado: sus escritos y la lectura de sus biógrafos son las únicas cosas que pueden darle a conocer. Hállanse en él cualidades que parecen excluirse, y que, en realidad, se concilian bastante mal. Sobre su carácter propio, encuentro yo en él algo del indio, del inglés y del francés. Su concepción pesimista del mundo, sus hábitos contemplativos, su horror a la acción, son propios de un discípulo de Budha; pero al mismo tiempo, tiene el gusto de los hechos precisos y de las informaciones exactas. Bajo muchos respectos es empírico como Locke y Hartley, y sabemos, además, que era gran admirador de Inglaterra, y leía el *Times* todas las mañanas, lo mismo que si hubiera nacido en ella.

Estaba empapado en nuestros moralistas La Rochefoucauld, Labruyere, Vauvenargues y, sobre todo, Chamfort, citándole a cada instante. Tiene como éstos una frase pura e ingeniosa, y su manera clara y viva de escribir es más bien francesa que alemana. Por su carácter, como por sus paradojas es, en suma, una de las figuras más originales en la historia de la filosofía.

CAPITULO II

PRINCIPIOS GENERALES DE SU FILOSOFIA

Schopenhauer, discípulo de Kant. — Necesidades metafísicas del hombre; tradúcese bajo dos formas: la religión, y la filosofía. — La filosofía reducida a una Cosmología. — Tendencia antiteológica, antiespiritualista y antimaterialista. — Clasificación de las ciencias. — Juicio sobre la historia.

Schopenhauer ha expuesto su doctrina en un orden riguroso, que nosotros seguiremos escrupulosamente: Teoría del conocimiento, teoría de la naturaleza, estética y moral. Antes, sin embargo, es necesario que expongamos con separación sus consideraciones sobre el objeto, naturaleza y límites de la filosofía, así como su criterio y sus relaciones con la experiencia.

Su riqueza de teorías y en detalles originales, la veremos más adelante; en cuanto a la doctrina general, lo que parece que Schopenhauer ha encontrado, o al menos puesto en claro, es lo siguiente:

No es posible una metafísica sino en el dominio de la experiencia y a condición de abrazarla toda entera: por su naturaleza, está completamente desligada de la teología, y es tan indiferente al teísmo como al ateísmo. Puede y debe limitarse a nuestro mundo y ser, bajo este respecto, una *Cosmología*.

Considerado el mundo de esta suerte, es reductible,

SCHOPENHAUER

con sus fenómenos tan variados y complejos, a un elemento único que Schopenhauer denomina *voluntad*, y es llamado ordinariamente *fuerza*.

La voluntad es, por tanto, la explicación última, "la cosa en sí"; mas nosotros no podemos saber si tiene o deja de tener una causa; de dónde viene ni adónde va; por qué es, ni si tiene un porqué: sabemos únicamente que *es*, y que todo se refiere a ella.

Tales son los principios generales de su filosofía. En este capítulo y en los que han de seguir veremos cómo los establece, y qué es lo que deduce de ellos.

I

En primer lugar, ¿de dónde procede su filosofía? Schopenhauer es discípulo de Kant, y así lo ha confesado constantemente; pero mientras que Fichte, Schelling y Hegel son, a sus ojos, la descendencia bastarda de aquél, él cree representar la línea legítima, pretensión que nos parece destituida de fundamento. "El efecto que produce la lectura de Kant, dice Schopenhauer, es semejante al de la operación de la catarata sobre un ciego: causa en nosotros un renacimiento intelectual. Desde Kant, existe un nuevo modo de filosofar."

Este entusiasmo era el fruto de una lectura asidua. Schopenhauer había profundizado y removido la *Crítica* en todos sentidos, y había sentido verificarse en él esa metamorfosis que produce necesariamente Kant en todo aquel que ha vivido en su intimidad y se le asimila, y que no habla de él por un conocimiento superficial o por análisis de segunda mano.

Su admiración, sin embargo, no carece enteramente

de reservas, y aparte de otras críticas de detalle, dirige a Kant esta inculpación capital¹:

Kant publicó en 1781 la primera edición de la *Crítica de la Razón pura*, y la segunda en 1787. Esta, sobre otras variantes de importancia, contiene una refutación del idealismo de Berkeley, que es, según Schopenhauer, un sacrificio hecho a los principios y al sentido común. "Que nadie se imagine, dice, conocer claramente a Kant, ni tener una idea exacta de él por esta segunda edición", y es de notar que por estas observaciones se decidió el profesor Rosenkranz a restablecer en 1838 el texto primitivo.

La tesis de Schopenhauer es que Kant fué idealista puro en la primera edición, y realista en la segunda. Primeramente reconoció bajo una forma absoluta y sin restricción el principio de que no hay objeto sin sujeto; más, como asustado luego de su atrevimiento, vino a admitir que, independientemente del espíritu que piensa, existe una cierta realidad externa, que, ciertamente, no puede ser conocida sino bajo las condiciones del pensamiento, pero que no deja por eso de existir. "La materia de la intuición, dice Kant, es dada de fuera"; pero ¿cómo y por qué? He aquí lo que no dice Kant; y cuando intenta demostrar la existencia de este objeto no lo consigue sino por una falta de lógica, que Schopenhauer señala en estos términos: la ley de causalidad no tiene, como lo ha demostrado Kant, más que un valor subjetivo: no vale más que para el sujeto, y esto en el orden de los fenómenos y a título de principio regulador. ¿Por qué, pues, Kant se funda sobre esta ley de la

¹ Schopenhauer ha publicado una obra especial bajo el título de *Crítica de la filosofía kantiana* (*Kritik der kantischen Philosophie*) como apéndice al tomo 1 de su obra principal. Véase también *Parerga und Paralipomena*, t. 1, § 13.

causalidad para establecer la existencia del objeto? Apoya su tesis de la cosa en sí en que la sensación producida en nuestros órganos debe de tener una causa externa; pero la ley de la causalidad, según él mismo ha demostrado, es *a priori*; es una función de nuestra inteligencia, y, por consecuencia, enteramente subjetiva. No puede, pues, tener un valor objetivo, ni puede tampoco ser aplicada a los nóúmenos.

Esta hipótesis enteramente gratuita de una cosa exterior a nosotros, fundada sobre una aplicación ilegítima de la causalidad, es lo que llama Schopenhauer "el talón de Aquiles" de la filosofía de Kant, y este mismo punto vulnerable había sido ya señalado por el kantiano Schulze en su *Ænesidemo*. En otros términos, Schopenhauer encerraba a Kant en el siguiente dilema: o bien nuestras sensaciones son puramente subjetivas, y entonces no es posible admitir una cosa en sí; o bien se admite esta cosa en sí (lo que no puede hacerse más que apoyándose sobre el principio de causalidad, puesto que se supone a la cosa en sí causa de nuestras sensaciones), y en este caso hay que reconocer al principio de causalidad un valor objetivo. Vuestro semiidealismo no es, por lo tanto, sostenible.

¿Se ha contradicho Kant, efectivamente? ¿Ha pasado del idealismo puro a un realismo problemático? Michelet (de Berlín), Kuno Fischer y Rosenkranz son del parecer de Schopenhauer; Ueberweg es de la opinión contraria². Todo el mal viene del sentido vago que da Kant a la palabra *objeto*, pues tan pronto parece representar un puro vacío, un puro nada inaccesible de todo punto al pensamiento, como una existencia real, análoga a lo que la filosofía contemporánea denomina lo *incognosci-*

² Mr. Janet se adhiere a la opinión de Ueberweg en sus sabias lecciones sobre Kant.

ble. Mas no es ésta la ocasión de insistir en este debate: nos basta con haber hecho notar la posición de Schopenhauer con respecto a su maestro, y el paso decisivo que dió hacia el idealismo absoluto.

Su crítica de la filosofía kantiana, llena de observaciones y de detalles técnicos, no podría ser expuesta aquí con utilidad. Notaremos solamente algunos puntos.

"El mayor servicio que Kant ha hecho, es el de la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí; entre lo que *parece* y lo que *es*. Ha demostrado que entre la cosa y nosotros media siempre la inteligencia; y, en consecuencia de esto, no puede aquélla nunca ser conocida por nosotros tal como ella es. Kant ha llegado a la cosa en sí, pero no por el buen camino, sino por una inconsecuencia: no ha reconocido directamente que la cosa en sí es la voluntad, pero ha dado, sin embargo, un paso decisivo al demostrar que la conducta moral del hombre es independiente de las leyes que regulan los fenómenos."³

Schopenhauer admite como buena la teoría de Kant sobre la idealidad del tiempo y del espacio, que éste coloca en nuestro cerebro, en lugar de atribuirlos, como lo hace el vulgo, a las cosas mismas; mas desde el momento en que Kant pasa de las intuiciones al pensamiento, es decir, a un juicio, ¡qué de abusos de simetría, dice Schopenhauer! ¡Qué de torturas lógicas impuestas al conocimiento humano! ¡Qué de repeticiones y de términos diferentes para designar una misma cosa!

"Su filosofía no se parece a la arquitectura griega, que es tan sencilla y grande y se aprecia de una sola ojeada: se asemeja más bien al arte gótico, que es una variedad en la simetría: son divisiones y subdivisiones que se repiten, lo mismo que en un templo de la edad media."

³ *Kritik der kantischen Philosophie*, págs. 494-500.

Sabido es que Kant refiere las ideas de la razón a tres ilusiones trascendentales: el alma, el mundo y Dios. Schopenhauer hace notar con justicia que hay aquí un abuso de simetría, y que "dos de estas condiciones son condicionadas por una tercera, esto es, el alma y el mundo por Dios, que es su causa primordial". Pero dejando a un lado esta dificultad, hallamos que estas tres condiciones, que, según Kant, son lo que hay de esencial en la razón, se deben, en realidad, a la influencia del cristianismo sobre la filosofía, desde la escolástica hasta Wolf. Por natural y sencillo que parezca a los filósofos atribuir estas ideas a la razón, no está probado, en manera alguna, que procedan del desenvolvimiento de aquélla como cosa que le sea propia. Para demostrar esto, hubiera sido necesario ayudarse de las investigaciones históricas, e indagar si los pueblos antiguos del Oriente, y principalmente los hindúes y los filósofos más antiguos de la Grecia, habían llegado realmente a tales ideas; si no se las atribuimos nosotros con demasiada candidez, como a los griegos, que encontraban sus dioses por todas partes, o como cuando traducimos, con notoria inexactitud, el Brahama de los hindúes y el Tien de los chinos por la palabra "Dios"; o, finalmente, si el teísmo propiamente dicho sólo se encuentra en el judaísmo y en las dos religiones que han salido de él, y cuyos fieles comprenden bajo el nombre de paganos a todos los sectarios de las demás religiones del universo."⁴

Schopenhauer profesa horror al teísmo; y la "guerra a muerte" que hizo Kant a la teología natural, y que excita en alto grado su admiración, le parece haber dado como resultado principal el haber descubierto "la extraordina-

⁴ *Kritik der kantischen Philosophie*, págs. 576-577.

ria verdad de que la filosofía debe de ser otra cosa que la mitología de los judíos”⁵.

En resumen: Schopenhauer admite todos los resultados decisivos de la crítica de Kant: necesidad de un análisis del entendimiento humano para determinar sus límites; imposibilidad de traspasar la experiencia, y necesidad de formas *a priori* para regularla. Pero Schopenhauer, aceptando cuanto ha hecho su maestro, pretende todavía sobrepasarle. Kant estableció los límites y condiciones bajo los cuales sería posible una metafísica; Schopenhauer acomete el trabajo de edificarla.

II

Antes que nada ha empezado por demostrar cumplidamente que la metafísica no es, como se afecta creer con frecuencia, un simple entretenimiento de gentes ociosas, sino una necesidad real del hombre. Podráse lamentarlo, pero es preciso hacerlo constar a título de hecho.

Toda religión no es en el fondo otra cosa que una metafísica; y como las religiones han tenido siempre gran influencia sobre la conducta de la humanidad, hay que reconocer que, con razón o sin ella, las doctrinas metafísicas envuelven un interés de primer orden.

“El hombre es el único ser que se extraña de su propia existencia⁶: el animal vive tranquilo y sin asombrarse de nada. Después de haber atravesado la Naturaleza los dos reinos inconscientes mineral y vegetal, y la dilatada serie del reino animal, llega, por fin, en el hombre a la razón y a la conciencia, y se asombra entonces de su obra preguntándose lo que ella es. Este asombro, que se pro-

⁵ *Parerga und Paralipomena*, t. I, pág. 120.

⁶ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. II, cap. 17.

duce principalmente en presencia de la muerte y al observar la destrucción y la desaparición de todos los seres, es la fuente de nuestras necesidades metafísicas, y lo que hace que sea el hombre un *animal metafísico*. Si nuestra vida no tuviera fin, ni existiera en ella el dolor, acaso no se le hubiera ocurrido a nadie preguntarse por qué es el mundo y cuál es su naturaleza: todo esto parecería comprensible por sí mismo. Pero todos los sistemas religiosos o filosóficos tienen por objeto responder a esta cuestión: ¿qué hay después de la muerte? Y aun cuando parezca que las religiones todas tienen como asunto principal la existencia de sus dioses, este dogma no ejerce, en realidad, influencia alguna sobre el hombre, sino en tanto que está ligado al de la inmortalidad, del cual parece inseparable. Esto explica el por qué los sistemas propiamente materialistas o absolutamente escépticos no han podido alcanzar jamás una influencia general y durable.

“Los templos y las iglesias, las pagodas y las mezquitas atestiguan en todos los tiempos y países las necesidades metafísicas del hombre. Podrá éste satisfacerse a veces con fábulas groseras y con cuentos absurdos, mas cuando se han impreso en él durante suficiente tiempo, son bastante para darle el sentido de su existencia, y para sostener su moralidad. Considérese, por ejemplo, el Corán: este perverso libro ha bastado para fundar una de las grandes religiones del mundo, y para satisfacer desde hace 1200 años la necesidad metafísica de innumerables millares de hombres, constituyéndose en base de su moral, e inspirándoles el desprecio de la muerte y el entusiasmo por las guerras más sangrientas y las más lejanas conquistas. El Corán es la forma más pobre y baja del teísmo: podrá haber perdido algo en las traducciones, pero yo no he descubierto en él un solo pensamiento de valor. Esto demuestra simplemente que la

facultad metafísica no va siempre a la par con la necesidad metafísica. Cuanto más cercano está el hombre de su origen, más cerca está también de la naturaleza, y mejor conoce su sentido: he aquí por qué los abuelos de los brahmanes, los Richis, llegaron a concepciones sobrehumanas, que han sido consignadas después en los Upanischas.

"Nunca tampoco han faltado personas que hayan vivido de esta necesidad metafísica del hombre. En los pueblos primitivos, los sacerdotes se abrogaron el monopolio de los medios para satisfacerlas; y en el momento presente tienen todavía la considerable ventaja de poder inculcar al hombre sus dogmas metafísicos desde su más tierna infancia, y cuando no está desenvuelto aun su juicio. Así que, una vez impresos estos dogmas, subsisten siempre, por absurdos que ellos sean; mientras que si se esperase al momento en que se halla formado el juicio no podrían mantener sus privilegios.

"Otra especie de gentes que explotan la necesidad metafísica del hombre son los que viven de la filosofía. Entre los griegos se los denominó sofistas; entre los modernos son los profesores de filosofía. Pero rara vez sucede que los que viven de la filosofía vivan también para la filosofía: sólo algunos, como Kant, constituyen una excepción."

¿Cómo se satisface esta necesidad metafísica?

"Entiendo por metafísica, dice Schopenhauer, aquel modo de conocimiento que traspasa la posibilidad de la experiencia y de la naturaleza, y de los fenómenos que se dan en ella, para explicar el por qué cada cosa es condicionada en un sentido o en otro: en otros términos, para explicar lo que hay detrás de la naturaleza haciéndola posible."

En los pueblos civilizados prodúcese de dos maneras,

según se busca sus pruebas *en sí misma* o *fuera de sí misma*. Los sistemas filosóficos pertenecen a la primera categoría: los motivos de credibilidad son sacados en ellos de la reflexión y del juicio, ejercidos con detenimiento, y por esta razón no son asequibles más que a un pequeño número de personas y en una civilización avanzada.

Los sistemas de la segunda especie son las religiones: el motivo de creencia es, según hemos dicho, exterior, y consiste en una *revelación* que se apoya sobre signos y milagros. Las religiones bastan a la inmensa mayoría de los hombres, porque éstos se hallan más dispuestos a creer que a reflexionar, y se inclinan ante la autoridad.

Entre estas dos formas de doctrina que se ofrecen para satisfacer las necesidades metafísicas de la humanidad, hay una hostilidad permanente, unas veces latente y otras declarada; mas mientras que las doctrinas de la primera especie no son más que *toleradas*, las de la segunda son *dominantes*. ¿Para qué necesita, en efecto, una religión del sufragio de la filosofía? Ella tiene enteramente de su parte revelación, antigüedad, milagros, profecías, protección del Estado, el rango supremo que pertenece a la verdad, la estima y respeto de todos, templos sin número donde es enseñada y practicada, legiones de sacerdotes juramentados, y, lo que vale más que todo, el inestimable privilegio de poder imprimir su doctrina en la tierna edad de la infancia, viniendo a ser para los niños a modo de una idea innata. La filosofía, a su vez, encuentra aliados por todas partes en su lucha contra tan poderoso enemigo. Son aquéllos las ciencias positivas, todas las cuales, sin estar en hostilidad declarada con la religión, arrojan, sin embargo, sobre su dominio sombras repentinas e inesperadas.

Son, pues, las religiones en definitiva la *metafísica del pueblo*, tomando la palabra *pueblo* en su sentido inte-

lectual, sin determinación de rango social ni de fortuna, y para designar a los que son incapaces de indagar y de pensar por sí mismos.

“La religión es el único medio de revelar y de hacer sensible la elevada significación de la vida a los sentidos groseros y a la tosca inteligencia de la multitud, dedicada a las ocupaciones inferiores y a los trabajos mecánicos. El hombre, considerado en general, no tiene primitivamente otro deseo que la satisfacción de sus necesidades y placeres físicos; mas los fundadores de religiones y los filósofos vienen al mundo para sacarle de este embotamiento y mostrarle el sentido elevado de su existencia: el filósofo, al pequeño número de los más ilustrados; el fundador de una religión, al mayor número, a la mayoría de la humanidad. Porque, como dijo ya Platón, “es imposible que la multitud sea filósofa”. La religión es, pues, la metafísica del pueblo. Como hay una poesía popular y una ciencia popular, que se significa en los proverbios, es preciso que haya también una metafísica popular, puesto que los hombres necesitan en absoluto una *interpretación de la vida*, en la medida del alcance de su espíritu. De aquí el ropaje alegórico con que se cubre la verdad. Las diversas religiones no son otra cosa que las distintas alegorías bajo las cuales aspira el pueblo a conocer y representarse una verdad que no puede comprender.”⁷

“Una prueba del carácter alegórico de las religiones es que todas ellas tienen misterios, esto es, dogmas que no pueden ser expresados con claridad, y de aquí, el que no necesiten, como la filosofía, presentar pruebas. Al mismo tiempo, las religiones no confiesan jamás su naturaleza alegórica, y sostienen que deben ser tenidas por verdaderas en sentido propio; pero en el fondo de todas no se halla, sin embargo, otra cosa que los pensamientos

⁷ *Parerga und Paralipomena*, § 175.

de los sabios, puestos en armonía con las necesidades de la humanidad.

“Las religiones son para el pueblo una necesidad y un bien inapreciable, y aun cuando contrarían el progreso de la humanidad en el conocimiento de la verdad, no debe prescindirse de ellas sino con todos los miramientos posibles. Pero pretender que un espíritu elevado, un Goethe o un Shakespeare acepten, *bona fide et sensu proprio*, los dogmas de una religión cualquiera, sería como querer calzar a un gigante con los zapatos de un enano.”

Schopenhauer tiene un modo particular de clasificar las religiones. La diferencia fundamental no consiste, para él, en que sean monoteístas o politeístas, sino en si son optimistas o pesimistas, si consideran la vida como buena o como mala. Una idea ingeniosa y no tan discutible es la de que toda religión puede ser traducida, con un poco de habilidad, en una filosofía correspondiente; y por el contrario, toda filosofía tiene una forma religiosa que puede manifestarla. Así, dice él, si se quiere dar a mi filosofía la forma religiosa, se encontrará su expresión más completa en el budhismo.

III

La necesidad metafísica del hombre, bajo su forma superior, es satisfecha, como acabamos de ver, por la filosofía: veamos ahora lo que Schopenhauer, discípulo de Kant, entendiend por filosofía, y cómo determina el objeto y límites de la misma

“La verdadera filosofía, dice, la que nos enseña a conocer la esencia del mundo y nos eleva sobre los fenómenos no se pregunta ni de *dónde* viene el mundo, ni

adónde va, ni por qué es, sino simplemente qué es."⁸ "El mérito y el honor de la filosofía está en no tomar sus *datos*, como lo hacen los místicos, de los hechos excepcionales, sino por el contrario, en todo aquello que nos es dado por la percepción del mundo exterior. Por consecuencia, *debe ser siempre una cosmología sin convertirse jamás en una teología*. Debe, pues, limitarse a este mundo, y todo lo que puede decir lealmente es significar de un modo completo lo que éste es en su fondo más íntimo. He aquí la razón por la que mi doctrina, una vez alcanzado su punto culminante, toma un carácter *negativo* y concluye por una negación."⁹ "Mi filosofía, escribe además a Frauenstaedt¹⁰, descifra verdaderamente el enigma del mundo, en los límites del conocimiento humano. En este sentido, puede ser llamada propiamente una revelación, y está además, inspirada en tal espíritu de verdad, que hay en la moral ciertos párrafos que podrían considerarse como sugeridos por el Espíritu Santo."

Schopenhauer profesa horror a los términos huecos y vagos, tales como los de absoluto, infinito, suprasensible y otros de igual naturaleza, aplicándoles aquella frase del emperador Juliano: "No son más que términos negativos, acompañados de una concepción oscura." Su gran descubrimiento, "su Tebas de cien puertas", de la cual hablaremos largamente después, es que todo se reduce a la voluntad. Denomínase a sí mismo el Lavoisier de la filosofía, y pretende que la separación en el alma de los dos elementos —inteligencia y voluntad—, es para

⁸ Die achte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinaus führt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt fragt. (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 53.)

⁹ *Die Welt als Wille*, etc., t. II, pág. 700.

¹⁰ *Memorabilien*, pág. 155.

la filosofía lo que la separación de los dos elementos del agua ha sido para la química.

Pero después de haber referido a la voluntad la explicación última del mundo, apresúrase a añadir que ignora lo que pueda ser en sí misma la voluntad, y "que la filosofía no tiene medio alguno para averiguar cuál es la causa eficiente ni la causa final de aquel". La voluntad es "la reproducción completa del universo al que refleja, a modo de un espejo, en sus conceptos abstractos"; y Bacon dió su definición exacta en los siguientes términos, que Schopenhauer acepta sin reserva:

"Ea demum vera est philosophia, quæ mundi ipsius voces fidelissime reddit, et, velut dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat."¹¹

El arte, lo mismo que la filosofía, es una respuesta a esta cuestión: ¿Qué es la vida? Toda verdadera obra de arte la resuelve, a su modo, con justicia; pero las artes hablan todas la lengua ingenua e infantil de la intuición, no la lengua abstracta y grave de la reflexión, y su respuesta, por lo tanto, es una imagen fugitiva y no un conocimiento estable y general. Por justa que pueda ser, no da más que una satisfacción del momento, no completa y definitiva; el arte, en fin, proporciona un ejemplo en lugar de una regla, un fragmento y nunca el conjunto, que sólo la idea general puede suministrar.

La filosofía de Schopenhauer, como lo ha hecho notar uno de sus discípulos, viene a ser una concepción intermediaria entre la de su maestro Kant y la de sus enemigos Schelling y Hegel. Kant dice: no saber nada; Schel-

¹¹ *Die Welt als Wille*, t. I, § 15. Repite además que "die philosophie sucht keineswegs woher oder wozu die Welt dasei; sondern bloß was die Welt ist".

ling y Hegel, saberlo todo; Schopenhauer, saber algo. ¿Qué? El contenido de la experiencia toda entera. Su filosofía puede ser definida, como ha dicho él mismo: *un dogmatismo inmanente*, es decir, un dogmatismo que se mantiene en el dominio de la experiencia y se propone explicarla, relacionándola con sus elementos últimos, por oposición al dogmatismo transcendente que, sin el auxilio de la experiencia, se eleva sobre el mundo y cree explicarlo todo por hipótesis gratuitas o con soluciones teológicas.

Si la filosofía es pura y simplemente una cosmología, una teoría del mundo, una interpretación de los datos experimentales, su criterio está indicado con esto; *es la experiencia*. "La materia de toda filosofía no puede ser otra que la conciencia empírica, la cual se subdivide en conciencia de sí mismo y conciencia de las otras cosas o percepción exterior, siendo aquélla el único conocimiento inmediato que se da realmente." La filosofía no puede construirse con puras ideas: esencia, substancia, ser, perfección, necesidad, infinito, absoluto, etc., "son palabras que parecen caer del cielo, pero que, como todas las ideas, deben proceder de intuiciones o percepciones primitivas".

Por otra parte, ¿no es absurdo que para comprender y explicar la experiencia se comience por desconocerla y se proceda *a priori* con ayuda de formas vacías? ¿No es más natural que la *ciencia de la experiencia en general*—la filosofía—, se apoye también en la experiencia? ¿Siendo empírico el problema, por qué no habría de bastar la experiencia para resolverle? El objeto de la metafísica no es el observar experimentos particulares, sino el de explicar con exactitud la experiencia en general. Es, pues, necesario absolutamente que su fundamento sea empírico. Pero hay más todavía: el carácter *a priori* de una parte del conocimiento humano, sólo es sabido a título de

hecho, del que concluimos a su origen subjetivo. La fuente de todo conocimiento para la metafísica es, por lo tanto, la experiencia exclusivamente, pero la experiencia *interna*, tanto como la experiencia *externa*.

La impotencia radical de toda metafísica para traspasar la experiencia ha sido demostrada por Kant, y nada hay necesidad de añadir a lo que él ha dicho; pero hay otro camino que el de las especulaciones *a priori* que puede conducir a la filosofía.

La totalidad de la experiencia se asemeja a un jeroglífico que debe ser descifrado por la filosofía. Si traducidas las diversas figuras se ligan entre sí ofreciendo un sentido, la traducción es considerada como exacta. Otro tanto sucede en la interpretación del mundo. Cuando nos hallamos con un escrito en un alfabeto desconocido, se ensaya su interpretación hasta dar con el verdadero valor de las letras, de manera que formen palabras inteligibles y frases ligadas entre sí; y cuando esto sucede no cabe duda de que ha sido descifrado verdaderamente, puesto que no sería posible que el enlace que la interpretación establece entre las palabras fuera puramente fortuito, ni que dando a las letras otro valor se llegue de igual modo a voces y períodos con sentido. De la propia manera puede demostrarse que el enigma del mundo ha sido realmente descifrado. Preciso es que una luz igual ilumine todos los fenómenos; que se establezca la armonía entre los más heterogéneos, y que desaparezca la contradicción entre los que se creen más opuestos. La traducción será falsa si, explicando algunos fenómenos, está en mayor contradicción con los demás. Así sucede con el optimismo de Leibnitz, al que contradicen abiertamente las miserias de la vida. Uno de los principales méritos de mi doctrina, dice Schopenhauer (y más tarde nos haremos cargo de esto nosotros), es el que por

su medio encuentran su unidad y armonía un gran número de verdades independientes unas de otras.

La metafísica, por tanto, sólo tiene que ocuparse de los fenómenos del mundo en sus relaciones recíprocas. No se eleva sobre la naturaleza más que en el sentido de que penetra lo que está envuelto bajo ella; mas sin considerar jamás cosa alguna en sí misma y con independencia de los fenómenos que la manifiestan. Permanece, pues, inmanente sin llegar a ser nunca trascendente.

Pero si la metafísica se limita a la sola explicación de los fenómenos, y no tiene otro criterio que la experiencia, ¿por qué no podría hacer este oficio la física, comprendida en el amplio sentido de los antiguos? ¿Teniendo la física, para qué necesitaríamos de la metafísica?

Es que la física carece de fundamento en sí misma: necesita una metafísica que la sostenga. ¿Qué hace la física? Explicar los fenómenos por una cosa más desconocida que los fenómenos mismos; por las leyes naturales y por las fuerzas naturales. Mas, aun cuando se hubiese encontrado la explicación física del choque de una bola, o del hecho del pensamiento en el cerebro, lo que nos figurásemos comprender perfectamente, quedaría, en realidad, más oscuro que nunca, porque la pesantez, el movimiento, la elasticidad, la impenetrabilidad seguirían siendo un misterio, lo mismo que el pensamiento¹², después de todas las explicaciones físicas.

Todas las doctrinas naturalistas desde Demócrito y Epicuro hasta d'Holbach y Cabanis, no han tenido otro objeto que el de constituir una física sin metafísica; cosa que, en el fondo, es una doctrina que hace del fenómeno la cosa en sí. Así, toda distinción entre la física y la metafísica se reduce, en definitiva, a la distinción

¹² Para más detalles acerca de este punto véase el cap. IV, la Voluntad, § 1.

entre lo que aparece y lo que es, tan perfectamente establecido por Kant: confundirlas sería, en realidad, destruir toda moral. Sostiénese equivocadamente que la moralidad es inseparable de la doctrina teísta, mas esto sólo es verdad de la metafísica en general, es decir, de conocer que el orden de la naturaleza no es el orden único y absoluto de las cosas. Por esto es por lo que puede decirse que el *Credo* necesario de todos los justos y de todos los buenos es verdaderamente este: Creo en una metafísica¹³.

Hemos insistido, aun a riesgo de fatigar al lector, sobre el importante punto de que, para Schopenhauer, la metafísica no es más que una cosmología, porque esta tesis original no nos parece bastante conocida en Francia, donde Schopenhauer ha sido examinado especialmente por las singularidades de su moral.

Desde aquel punto de vista, condena la teología natural, a la vez que el materialismo y el espiritualismo.

Hay, dice, concepciones de la filosofía que son en alto grado antifilosóficas, cual acontece por ejemplo, con la que la asigna como objeto determinar la relación del mundo con Dios.

Y éste es, sin embargo, el error en que han caído muchos filósofos modernos. Su filosofía no es de un extremo a otro más que la teología, pero se contentan con establecer las relaciones entre el universo y Dios, sin discurrir sobre las tres personas de la Trinidad y sobre sus relaciones mutuas, cual si la filosofía no tuviera cosa mejor que hacer que llevar la cola a la teología.

Opuestamente a esta filosofía desleal, impura y teologizadora, haré notar que toda verdadera filosofía es esencialmente *ateológica*. Que para distinguir el fenó-

¹³ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. II, cap. 17.

meno de la cosa en sí, la representación de la realidad representada, se parta, como los antiguos, del axioma: nada viene de la nada; o, como los modernos, del sujeto pensante en cuyo cerebro es representado el mundo, en ambos casos la filosofía, para ser lo que debe ser, no tiene por qué preocuparse de los dogmas tradicionales de iglesia alguna, ni abandonar el mundo para elevarse hasta Dios, que difiere de el *toto cælo*: debe mantenerse en el mundo donde encuentra la antítesis entre lo que es eterno e inmutable, y lo que es temporal y perecedero; entre la cosa en sí y el fenómeno; y esto, en el *interior* del universo mismo. La filosofía nada sabe de un Dios personal situado fuera del mundo, siendo, pues, *atea en este sentido*.

Schopenhauer ha aceptado como suya toda la crítica hecha por Kant de la teología racional sin añadir nada esencial. Sostiene que la idea de Dios no es innata; que el teísmo es el resultado de la educación; que si no se hablara de Dios a los niños, jamás sabrían nada de él¹⁴; que Copérnico, con sus descubrimientos astronómicos, es uno de los hombres que han quebrantado más al teísmo, etcétera.

Aun cuando la idea de Dios fuera innata no nos reportaría provecho alguno. Desde luego Locke ha demostrado de una manera irrefutable que no lo es; pero admitiendo por un momento su ineidad, ¿qué viene a ser una ver-

¹⁴Ed leugnete dass die Idee Gottes angeboren sei. Der Theismus is anerzogen. Man sage einem Kinde nie etwas von Gott vor, so wird er von keinem Gott wissen. Seit Kopernikus kommen die Theologen mit dem liebem Gott in Verlegenheit; denn es ist kein Himmel mehr, für ihn da, wo sie ihn, wie früher, placiren konnten. Keiner hat dem Theismus so viel gestadet als Kopernikus. *Memorabilien*, págs. 19 y 171. No es más suave tampoco con el pantéismo, pues dice que «un Dios impersonal es una invención de los profesores de filosofía, una palabra vacía de sentido para contener a los bobos y hacer callar a los cocheros de alquiler».

dad innata? Una verdad subjetiva. La idea de Dios sería, pues, una forma *a priori* enteramente subjetiva, como el tiempo, el espacio y la causalidad, pero que en manera alguna demostraría la existencia *real* de Dios¹⁵. Lo que invalida para siempre a toda teología racional, es que el fundamento de todas sus demostraciones es el principio de causalidad o de razón suficiente; y éste, legítimo en el orden de los fenómenos, no tiene valor alguno fuera de él. “La filosofía es esencialmente la ciencia del mundo; éste es su problema y no se ocupa de otra cosa: deja en paz a los dioses, esperando que ellos hagan lo mismo a su vez.”¹⁶

Schopenhauer rechaza como absolutamente ilusoria la oposición vulgar entre el espíritu y la materia. El mundo, considerado filosóficamente, se divide, no en pensamiento y extensión, como quieren Descartes y su escuela, sino en mundo *real* (es decir, independiente del conocimiento), y mundo *ideal* (representado, conocido, pensado); que es lo que, en el lenguaje de Kant, se denomina oposición de la cosa en sí y del fenómeno. El mundo real es, como veremos, la voluntad; el mundo ideal, la representación o conocimiento¹⁷.

Los materialistas, como los espiritualistas, derivan el mundo de un puro modo de la representación del sujeto que conoce, y unos y otros son de esta suerte, y acaso sin sentir duda alguna, realistas sin crítica, puesto que tienen por realidad una mera representación.

Y, en efecto: no hay ni espíritu, ni materia: ambas cosas son *cualidades ocultas*, con las cuales nada se explica. “En la mecánica misma, desde el instante en que intentamos salirnos de lo que es puramente matemático

¹⁵ *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes v. z. Grund*, § 32-33.

¹⁶ *Die Welt als Wille*, etc. T. II, cap. 17, al final.

¹⁷ *Parerga und Paralipomena* I, 1-19; II, 89.

para venir a la impenetrabilidad, la pesantez, la fluidez, etcétera, nos hallamos con manifestaciones tan misteriosas como lo son en el hombre el pensar y el querer. ¿En qué consiste, pues, esa materia, que se pretende conocer y comprender tan íntimamente que por ella se intenta explicarlo todo, y a ella es referido todo? Lo que es matemático es siempre comprensible y penetrable, porque tiene su raíz en el sujeto y en su órgano representativo; mas desde el momento en que se pasa a algo objetivo, que no puede ser determinado *a priori*, todo queda, en conclusión, inexplicable. Lo que los sentidos y la inteligencia perciben es un fenómeno enteramente superficial, que deja intacta la esencia íntima y verdadera de las cosas. Colocando en la cabeza humana un *espíritu*, a título de *Deus ex machina*, sería preciso colocar también un espíritu en cada piedra; y, por el contrario, si se admite que una materia muerta e inerte puede obrar como pesantez, o como electricidad, debe admitirse igualmente que pueda pensar como masa cerebral. En una palabra: a todo lo pretendido espíritu se le puede atribuir una materia: y a toda materia, un espíritu; de donde resulta que la oposición que entre ellos se establece es falsa."

La antítesis admitida entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la materia, es en realidad, la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo. Schopenhauer persigue con encarnizamiento los términos "alma" y "espíritu", considerándolos como hipóstasis vacías que debieran ser borradas del lenguaje filosófico. La palabra espíritu no ofrece ningún sentido claro, puesto que no puede reducirse a intuiciones, a hechos dados en la experiencia. La sola concepción verdadera del espíritu es la de una inteligencia, considerada como función del cerebro; "porque pensar sin cerebro es tan imposible como digerir sin estómago".

Preguntámonos con extrañeza qué cosa puede ser esta del cerebro, cuya función es producir el fenómeno de los fenómenos; preguntamos también qué cosa es esta de la materia, que tan fina y tan poderosa puede llegar a ser, que con la sola excitación de algunas de sus moléculas sirve de sostén al mundo objetivo; y asombrados de semejantes cuestiones creamos la hipóstasis de una substancia simple, de un alma inmaterial. Pero esto, en realidad, no explica nada: la verdadera palabra del enigma es, como veremos, esta: *voluntad*.

Por lo que toca al Yo —a lo que llama Kant la unidad sintética de la apercepción—, este foco de la actividad cerebral es un punto indivisible, y, por consecuencia, simple; pero no es por esto una substancia (alma), sino un estado. Este yo inteligente y conciso es, con relación a la voluntad, lo que la imagen que se forma en el foco de un espejo cóncavo es con relación a este espejo; y como ella, no tiene tampoco más que una realidad condicionada y aparente. El Yo, lejos de ser, como supone Fichte, primario y primitivo es, en realidad, terciario, puesto que supone el organismo, el cual supone, a su vez la voluntad¹⁸.

IV

Mientras que la filosofía tiene por objeto la totalidad de la experiencia, cada ciencia particular tiene como objeto una determinada categoría de experiencias. Cada ciencia particular —la química, la botánica, la zoología—, tiene su filosofía propia que consiste en los resultados más altos de esta ciencia. La filosofía elabora estos resultados últimos, como cada ciencia elabora los datos que

¹⁸ La exposición detallada de la doctrina aclarará todo lo que pudiera hallarse de oscuro en estas generalidades.

la son propios: es el tránsito del saber particular unificado al saber completamente unificado.

Las ciencias empíricas pueden ser cultivadas por sí mismas, sin tendencia alguna filosófica, y constituyen una excelente ocupación para los espíritus amantes del detalle y de las investigaciones minuciosas, pero que no pueden satisfacer a los espíritus filosóficos. Los primeros podrían ser comparados a esos obreros de Génova, de los cuales uno no hace nunca más que ruedas de reloj, otro resortes, otro cadenas: el filósofo es el relojero que hace de todos estos elementos un conjunto que anda y que tiene un sentido¹⁹.

Schopenhauer no admite la distinción de la filosofía en teórica y práctica: para él, esta ciencia es enteramente *teórica*, y no tiene más que esta misión: explicar lo que es. He aquí cómo comprende él la división de la filosofía:

Lo primero, y a título de preliminar, una teoría del conocimiento, consistente en una *crítica* de la facultad de conocer, entendida a la manera de Kant. Y como nuestros conocimientos son de dos especies, unos concretos, intuitivos experimentales, que nos son dados por el entendimiento (*Verstand*); otros abstractos, discursivos, racionales, que nos son dados por la razón (*Vernunft*), hay así un estudio de los conocimientos concretos o primarios, que Schopenhauer llama *Dianoilogía*, y un estudio de los conocimientos abstractos o secundarios, que denomina *Lógica*.

Hecho esto, comienza propiamente la metafísica; y como la totalidad de la experiencia, es decir, de los hechos que se nos ofrecen como datos, comprende los fenómenos naturales, la producción estética y los actos morales, tenemos así:

¹⁹ *Die Welt als Wille und Vorst.*, t. II, 128.

Una metafísica de la naturaleza;

Una metafísica de lo bello;

Una metafísica de las costumbres.

Tal es el orden seguido por Schopenhauer en su obra capital, y el que seguiremos nosotros en esta exposición, diciendo antes, sin embargo, algunas palabras sobre las ciencias que pudieran parecer omitidas en esta división.

En lo que concierne a la *psicología*, Schopenhauer dice con razón que, si se trata de la psicología racional, ha demostrado Kant que la hipótesis trascendente de un alma es enteramente indemostrable, debiendo dejarse a los hegelianos y a los *filisteos* la antítesis del espíritu y de la naturaleza. Lo que hay de permanente en el hombre no puede ser explicado separada e independientemente de la naturaleza, puesto que es una porción de ella: la cosa en sí debe ser encontrada y determinada bajo una forma general, y no bajo la forma humana. Si se trata de la antropología, es decir, del conocimiento experimental del hombre, este estudio pertenece en parte a la anatomía; en parte a la fisiología, y en parte a la psicología empírica, esto es "a aquella ciencia de observación que se ocupa de los fenómenos morales e intelectuales; de las cualidades de la especie humana, y de las variedades individuales". Lo que hay de más importante en estos hechos es apartado y tratado de antemano en las tres partes de la metafísica, no teniendo, por tanto, derecho la psicología a formar una cuarta división como si fuera el alma un ser aparte.

Schopenhauer tiene sobre la historia opiniones originales²⁰. Todas las ciencias forman un concierto al que da unidad la filosofía: todas tienen la función común de referir a leyes y conceptos la multiplicidad de los fenó-

²⁰ *Die Welt als Wille und Vorstellung*; t. II, cap. 38.

menos. La historia no puede alegar título para entrar en este concierto, porque le falta el carácter fundamental de la ciencia: la *subordinación* de los hechos y de las cosas, que ella no puede presentar más que bajo la forma de una coordinación.

Así, la historia no puede presentarse, como las ciencias, bajo forma sistemática. Estas son un sistema de conceptos y no hablan más que de especies; la historia sólo se ocupa de individuos; sería, pues, una ciencia de los individuos, lo cual es una contradicción en los términos. Sostener que los grandes períodos de tiempo, las revoluciones, los grandes hechos históricos, están dentro de lo *general*, es abusar de las palabras, porque todo esto pertenece todavía a lo *particular*. En geometría, de la definición del triángulo se pueden deducir sus propiedades; en zoología, se pueden conocer los caracteres generales aplicables a todos los vertebrados o a todos los mamíferos; en historia, las deducciones de esta especie, en los casos en que son posibles, no dan más que conocimientos superficiales. En realidad, cuanto existe de esencial en la vida del hombre, como en la de la naturaleza, está siempre contenido en el *presente*; sólo que hay que ahondar y profundizar para encontrarlo. La historia se propone reemplazar la profundidad por la longitud y latitud: el presente no es para ella más que un fragmento, que debe ser completado por el pasado, cuya longitud es infinita y al que se añade un porvenir sin fin.

De aquí la diferencia entre los espíritus filosóficos y los espíritus históricos: aquellos quieren profundizar; éstos, contar sin término. La historia ofrece siempre una misma cosa bajo distintas formas, y los capítulos de la de cada pueblo sólo difieren en los nombres y en el número de los años: lo esencial es constantemente lo mismo.

Los hegelianos, que consideran la filosofía de la historia como el objeto supremo de su filosofía, no han comprendido la capital verdad, más vieja todavía que la doctrina de Platón, de que lo esencial es lo que dura y no lo que está constantemente pasando. Guiados de su vulgar optimismo, y considerando el mundo como real, colocan su supremo fin en una miserable felicidad terrestre que, aun favorecida de los hombres y del destino, es una cosa tan vacía, tan engañosa, tan frágil y tan triste, que ni las constituciones, ni las leyes, ni las máquinas de vapor, ni los telégrafos la harán nunca substancialmente mejor. Estos optimistas son, a pesar de sus pretensiones, lastimosos cristianos, porque el espíritu verdadero del cristianismo, como el del brahmanismo y el del budhismo, es el reconocer la nada de la felicidad terrestre, y menospreciarla. Yo lo repito, añade Schopenhauer; aquí está el objeto y el corazón del cristianismo y no, como imaginarse suele, en el monoteísmo. Así, el budhismo, ateo, está, en realidad, más cerca del cristianismo que el judaísmo optimista, y que su variedad el islamismo.

La verdadera filosofía consiste en investigar, en la historia como en todas partes, lo que existe de *inmutable*: consiste en reconocer que en los cambios embrollados y sin fin hay un fondo que permanece invariablemente el mismo; que obra hoy como ayer y como siempre; que en los tiempos antiguos y modernos del Oriente como del Occidente, y a pesar de las diferencias de circunstancias, de costumbres y de hábitos, hay alguna cosa de idéntico, encontrándose por todas partes la misma humanidad. El fondo idéntico e inmutable a través de todos los cambios, en las cualidades del corazón y de la cabeza en el hombre, es este: muchos malvados; pocos buenos.

La divisa de la historia debería ser, pues, *Eadem, sed aliter*. Cuando se ha leído a Heródoto con un espíritu verdaderamente filosófico, se ha estudiado suficiente historia, porque en él se encuentra cuanto constituye la vida de la humanidad: los esfuerzos, los actos, los dolores, los destinos de la especie humana, tales como resultan de sus cualidades físicas y morales. Lo que la historia refiere no es, en el fondo, más que el sueño largo, pesado y confuso de la humanidad.

Tales son las ideas generales que pueden servir de introducción a la doctrina que vamos a estudiar.

CAPITULO III

LA INTELIGENCIA

Teoría del conocimiento

Teoría idealista. — Idealidad del tiempo, del espacio y de la causalidad. — Defectos de la inteligencia. — Razones por las que debe ser colocada en segundo término.

I

“El mundo es mi representación”: he aquí una verdad que vale para todo ser que vive y conoce, aun cuando sólo el hombre pueda tener de ella conciencia refleja y abstracta. En cuanto comienza a filosofar, comprende con claridad y certeza que no conoce ni el sol ni la tierra, sino solamente que tiene un ojo que ve el sol y una mano que palpa la tierra; en una palabra, que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, con relación a otra cosa; al sujeto pensante, que es él mismo. Ninguna verdad es tan cierta ni tan independiente de cualquiera otra, ninguna tiene menos necesidad de pruebas que esta: todo cuanto existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, no es objeto sino con relación a una cosa que percibe; en una palabra, representación. Esto es verdad respecto del presente como respecto del pasado y del porvenir; de lo que está cerca

como de lo que está lejos, porque, en efecto, es verdad respecto del tiempo y del espacio en los cuales se desenvuelve todo.

"El mundo es representación." No es ésta, ciertamente, una verdad nueva: hállasela en los escritos de los escépticos, y la ha formulado Descartes mejor que ningún otro. Al establecer como lo único cierto su *cogito, ergo sum*, y al considerar provisoriamente como problemática la existencia del mundo, ha encontrado a la vez el punto de partida esencial y legítimo, y el verdadero punto de apoyo de toda filosofía, el cual es esencialmente *subjetivo* y tiene su asiento en la *conciencia*. Sólo ésta es y constituye siempre un conocimiento inmediato; cualquiera otro es ya mediato y condicionado, y, por consecuencia, dependiente. Con razón, pues, es considerado Descartes como el padre de la filosofía moderna.

"Siguiendo el mismo camino, Berkeley fué todavía más allá y llegó al *idealismo* propiamente dicho; esto es, a reconocer que todo lo que es extenso en el espacio, y, por consecuencia, el mundo objetivo o material, no existe, como tal, sino simplemente en nuestra representación; siendo falso y absurdo añadir a esta representación una existencia fuera de ella e independiente del sujeto que conoce, y suponer una materia existente por sí misma. Tal es el inmenso servicio hecho por Berkeley a la filosofía, cualesquiera que puedan ser, por otra parte, sus defectos.

"Antes que Berkeley y que Descartes, una escuela de la India, la filosofía Vedanta, atribuída a Vyasa, había ya reconocido este principio capital, puesto que su doctrina no consiste en negar la existencia de la materia, es decir de la solidez, la impenetrabilidad, la extensión, etcétera (pues negar esto sería una verdadera locura), sino en corregir en este punto la creencia popular, soste-

niendo que no hay ciencia independiente de la percepción mental, y que existir y ser percibido son términos convertibles entre sí."¹

Mas esta verdad: *el mundo es mi representación* es una verdad incompleta. Necesita, por lo mismo, ser completada, y lo será más tarde por otra que no es inmediatamente cierta, pero a la que podemos llegar por una investigación más profunda; por una separación de lo desemejante y una síntesis de lo idéntico. Esta verdad es la siguiente: *El mundo es mi voluntad*.

Limitarémonos aquí al estudio de la primera, suponiendo por un momento al mundo simple objeto del conocimiento, independientemente de la actividad voluntaria o de cualquiera otra.

Haremos notar, lo primero —porque Schopenhauer le concede gran importancia—, que su punto de partida es un *hecho concreto: la representación*. No arranca ni del sujeto ni del objeto sino de la representación, que contiene y supone a los dos: la división en sujeto y objeto es su forma primitiva y esencial. "Esto, dice, es lo que distingue mi método de todos los demás ensayos filosóficos, los cuales, partiendo del sujeto o del objeto, tratan de explicar el uno por el otro apoyándose en el principio de razón suficiente, al paso que yo sustraigo al imperio de este principio la relación de sujeto a objeto, y no dejo bajo él más que el objeto."²

El problema para los sistemas que arrancan del objeto es el conjunto del mundo percibido y su orden, que han intentado explicar de diversos modos. Unos, como los materialistas puros, por la materia; otros, por conceptos

¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*; t. I, lib. I, § 1, y t. II, cap. I.

² *Die Welt*, etc., t. I, § 7. Quiere decir esto que Schopenhauer considera el mundo objetivo como regido por la ley de causalidad, pero que no admite que entre el sujeto y el objeto del conocimiento exista semejante relación.

abstractos, como Spinoza y los Eleatas; otros, como los escolásticos, por una voluntad, guiada por la inteligencia (creación *ex nihilo*). De todos estos sistemas el más amplio y consecuente es el materialismo, pero que, sin embargo de ello, descansa sobre un absurdo fundamental como es el de querer esclarecer el sujeto por el objeto, intentando explicar lo que se nos ofrece inmediatamente por lo que se nos ofrece mediatamente. No hay objeto sin sujeto: tal es el principio que informa constantemente al materialismo. "Soles y planetas sin un ojo que los vea y sin una inteligencia que los contemple, esto podrá muy bien decirse con palabras, pero estas palabras son para la representación como si dijéramos "hierro de madera".

Los que parten del sujeto no han tenido tampoco mejor éxito. El más hermoso ejemplo que de esto se halla es el de J. Fichte. Para él, en virtud del principio de razón suficiente, que considera como una "verdad eterna", el yo es la base del no yo, del mundo o del objeto, que es su consecuencia y su obra. Mas este principio, esta verdad eterna, que reinaba sobre los dioses antiguos, no es más que un principio relativo y condicional, valedero solamente en el orden de los fenómenos, y al que sólo por una ilusión del espíritu se atribuye un valor absoluto.

Si el único punto de partida legítimo es la representación, y si el mundo es mi representación, dedúcese de aquí que la teoría verdadera del conocimiento es el idealismo puro. "El que conoce todo sin ser conocido de nadie, es el sujeto; y como tal, es el fundamento del mundo (*der Träger der Welt*)." A primera vista, podría parecer cierto que el mundo objetivo tiene una existencia real, aun cuando no haya sujeto conocedor; pero si se intenta realizar este pensamiento e imaginar un mundo

objetivo sin sujeto que conozca, se echará de ver que lo que se ha realizado ha sido justamente lo contrario de lo que era nuestro propósito, puesto que nos hemos imaginado un mundo, existiendo en el mismo sujeto del conocimiento que tratábamos de excluir. El mundo, tal como nosotros le percibimos, es evidentemente un fenómeno cerebral (*ein Gehirnphänomen*); y por consiguiente, implica una contradicción la hipótesis de que, como tal fenómeno, pueda existir con independencia de todos los cerebros.

Esta dependencia en que está el objeto respecto del sujeto constituye la idealidad del mundo *como representación*. Nuestro cuerpo mismo, en tanto que le conocemos como objeto, es decir, como extenso y obrando, no es más que un fenómeno cerebral, que no existe sino en la intuición de nuestro cerebro. La existencia de nuestra persona o de nuestro cuerpo, como cualquiera otra cosa activa y extensa, supone un sujeto cognoscente; y pues que su existencia real está en la representación o aprehensión, no existe, en realidad, más que para el sujeto que conoce.

Para comprender mejor la existencia puramente fenomenal del mundo exterior, representémonosle sin ningún ser animal; es decir, sin ser alguno capaz de conocer. En tal supuesto no habrá percepción en el mundo. Figúrenos ahora que brotan del suelo multitud de plantas sumamente cerca unas de otras: sobre estas plantas obraran la luz, el aire, la humedad, la electricidad, etc., y elevando más y más con el pensamiento la propiedad que tienen las plantas de ser impresionadas por aquellos agentes, habremos ascendido gradualmente a la sensación, y, por último, a la perfección, puesto que así la observación interior como los datos anatómicos nos llevan a la conclusión de que la inteligencia no es otra cosa que una

disposición más elevada a recibir las impresiones de fuera. En este momento aparece el mundo, representándose en el tiempo, el espacio y la causalidad; pero, al aparecer, continúa siendo pura y simplemente el resultado de la acción de las influencias exteriores sobre la impresionabilidad de las plantas³.

Sería, sin embargo, comprender mal esta doctrina suponer que niega la realidad del mundo en el sentido ordinario: "El verdadero idealismo no es empírico, sino trascendental: deja intacta la realidad empírica del mundo, pero sostiene que todo objeto, aun el objeto real, empírico, es condicionado por el sujeto de dos modos: 1º materialmente, o como objeto general, pues que un ser objetivo no es pensable sino por oposición a un sujeto, en quien aquél se da como representación; 2º formalmente, puesto que el modo de existencia del objeto, es decir, de su representación (tiempo, espacio, causalidad) procede del sujeto y es una predisposición de éste." Este idealismo no procede de Berkeley, sino del análisis de Kant.

Schopenhauer ha empleado su talento de escritor en tratar bajo muchas formas distintas la tesis del idealismo, exponiéndola alguna vez con gran originalidad. Citaremos como ejemplo un fragmento que nos han conservado Lindner y Frauenstaedt⁴:

"Tenía delante de mí dos cosas, dos cuerpos, pesados, de formas regulares y agradables a la vista: el uno era un vaso de jaspe guarnecido de oro en las asas; el otro un cuerpo organizado, un hombre. Después de haber admirado largo tiempo su exterior, rogué al genio que me acompañaba me permitiese verlos por dentro. Ha-

³ *Parerga und Paralipomena*, t. II, § 33.

⁴ Traducido por Mr. Challemel-Lacour. El texto se encuentra en los *Memorabilien*, pág. 285.

biéndomelo concedido, no encontré nada en el vaso más que la presión de la pesantez, y no sé qué oscura tendencia recíproca entre sus partes, que he oído designar con el nombre de cohesión y de afinidad química; mas cuando penetré en el otro objeto ¡qué sorpresa! ¿Cómo referir lo que ví? Las fábulas y los cuentos de hadas no dicen nada más increíble. En el seno de este objeto, o más bien, en la parte superior llamada cabeza, y que vista exteriormente parecía un objeto como todos los demás, circunscrito en el espacio, pesado, etc., hallé el mundo mismo con la inmensidad del espacio en el que todo está contenido; la inmensidad del tiempo, en el que todo se mueve; la prodigiosa variedad de las cosas que llenan el tiempo y el espacio; y, lo que casi es insensato decir, me apercibí a mí mismo yendo y viniendo... Sí; he aquí lo que yo descubrí en este objeto, del tamaño apenas de un fruto grueso, y que el verdugo puede hacer caer de un solo golpe, sumergiéndolo con él en la noche el mundo que está encerrado dentro! Y nada de eso existiría, si no pululasen sin cesar, al modo de los hongos, objetos de esta especie que pudieran recibir el mundo, pronto a sumergirse en la nada, y a enviarse de unos a otros, cual si fuera una pelota, esa gran imagen, idéntica en todos ellos, y cuya identidad significan valiéndose de la palabra *objeto*..."

La conclusión a que este idealismo conduce, y que Schopenhauer no se cansa de repetir es "que la materia es un verdadero engaño" ULE ALEZINON PSEUDOS. La materia no es otra cosa que lo que obra, en general, y abstracción hecha de todo modo de acción. Como tal, la materia es objeto, no de la intuición, sino del pensamiento, y, por consecuencia, es una pura abstracción. Preciso es alabar a Plotino y a Giordano Bruno por haber sostenido la paradójica tesis de que la materia es incorpórea.

La extrañeza que nos produce la variedad de fenómenos de la materia es comparable a la del salvaje, que se ve por primera vez en un espejo y no se reconoce. Así hacemos también cuando consideramos el mundo exterior como extraño a nosotros. La verdad es que hay una fuente en la inteligencia —la facultad de la representación—, que nace, dura y muere con ella.

“El gran error de todos los sistemas consiste en haber desconocido esta verdad: *que la materia y la inteligencia son correlativas*; esto es, que la una no existe más que para la otra; que ambas surgen y caen al mismo tiempo; que la una no hace más que reflejar a la otra; que son propiamente una sola y misma cosa, vista desde dos lados opuestos, y que esta otra cosa, como veremos después, es *la voluntad*.”

II

Fácilmente puede convencerse cada cual por experiencia propia de que el mundo, para ser un objeto, necesita un sujeto que le piense. El sueño profundo, sin ensueños, ¿no demuestra que el mundo existe solamente para la cabeza que le piensa? Que todo en la naturaleza durmiera eternamente un sueño profundo sin llegar jamás a la conciencia, como sucede a las plantas, y no se haría nunca cuestión sobre la existencia de un mundo exterior.

Pero se dirá, acaso: aun cuando yo no tenga conciencia del mundo; aun cuando mi cabeza y las demás dejaran de percibirle, ¿no podría él existir como objeto? ¿No podría existir fuera e independientemente de todos los cerebros, durable en el tiempo, extenso en el espacio y formado por la cadena continua de causas y efectos? La imagen que se forma en un espejo sólo es posible existiendo el espejo, y si todos los espejos fueran destruídos

no habría, desde aquel momento, más imágenes. Pero —podría objetarse de nuevo—, ¿se sigue de aquí que destruídos los espejos desaparezcán también los objetos que se reflejan en ellos?

Según Schopenhauer, la doctrina de la idealidad del tiempo y del espacio responde a esta dificultad. Conócese el trabajo de Kant, en su *Crítica de la Razón pura*, acerca de las categorías. Kant admite dos formas subjetivas de la sensibilidad: tiempo y espacio; y doce conceptos reguladores del entendimiento. El procedimiento por el que deriva estas doce categorías de las doce formas del juicio es bastante artificial, y no se explica sino por un gusto exagerado de la simetría y de la regularidad lógica. En esta lista de categorías hay muchas que tienen un doble empleo: así que, Schopenhauer, que procede enteramente de Kant, no admite más que tres formas fundamentales del conocimiento: *tiempo, espacio y causalidad*. Yo creo que, acerca de este punto, todas las escuelas filosóficas actuales, idealistas y materialistas, espiritualistas y positivistas, están casi en completo acuerdo. Estas son, aquí, las ideas madres, cuyo valor es necesario determinar de antemano; y siendo el tiempo y el espacio el receptáculo de todos los fenómenos, la escena —sin realidad, por otra parte—, donde la causalidad se desenvuelve, establecida una vez su idealidad lo es al mismo tiempo la del mundo.

Schopenhauer entiende que la idealidad del tiempo se halla establecida por una ley de la mecánica: *la ley de la inercia*. “Porque, ¿qué dice esta ley en el fondo? Que el tiempo no puede producir por sí sólo acción alguna física; que sólo y por sí mismo ningún cambio ocasiona en el reposo o movimiento de un cuerpo. Si el tiempo fuera inherente a las cosas mismas a título de propiedad o de accidente, preciso sería en tal caso que la cantidad

del mismo —es decir, su mayor o menor duración—, pudiera cambiar las cosas en cierta medida. Y, sin embargo, no es así. El tiempo pasa sobre las cosas sin dejar sobre ellas rastro alguno. Así, cuando un cuerpo es sustraído a las influencias químicas —como, por ejemplo, el mamuth en los hielos del Lena, los mosquitos en el ámbar, las antigüedades egipcias y aún las cabelleras de las momias en sus necrópolis cerradas—, no cambian en nada al cabo de millares de años. Esta inactividad absoluta del tiempo es también lo que constituye en mecánica la ley de la inercia. Cuando un cuerpo ha recibido una vez un movimiento, ningún tiempo puede quitársele ni disminuirse, y sin la reacción de las causas físicas duraría necesariamente sin fin; y, del propio modo, si estas mismas causas físicas no pusieran en movimiento al cuerpo, éste permanecería eternamente en reposo. De donde se sigue, que el tiempo no es ninguna cosa que esté en contacto con el cuerpo, sino que aquél y éste son de naturaleza heterogénea; que la realidad perteneciente al cuerpo no puede ser atribuída al tiempo, que es absolutamente ideal, esto es, perteneciente a la pura representación y a su órgano; y que, por el contrario, los cuerpos, con las numerosas diferencias de sus cualidades y acciones, indican claramente que no tienen una existencia meramente ideal, sino que manifiestan una realidad objetiva, una cosa en sí, por diferente que pueda ser esta cosa de sus manifestaciones.”

En lo que toca a la idealidad del espacio, Schopenhauer se expresa en estos términos:

“La prueba más clara y más sencilla de la idealidad del espacio es el que nosotros no podemos borrarle de nuestro pensamiento, como podemos hacerlo con cualquiera otra cosa. Podemos concebir el espacio sin nada que le llene; podemos suponer que todo, absolutamente

todo, ha desaparecido del espacio, representándonos como completamente vacío el que media entre las estrellas fijas; pero del *espacio mismo*, no podemos desembarazarnos: hagamos cuanto se quiera, coloquémonos donde nos parezca, allí está el espacio, sin encontrar fin en ninguna parte, porque él es la base y la condición primera de todas nuestras representaciones. Prueba esto con seguridad que el espacio pertenece a nuestra inteligencia, constituye parte integrante de ella, y es como la trama del tejido sobre el cual es aplicada la diversidad del mundo exterior. En cuanto me represento un objeto, me represento también el espacio, y tan fielmente acompaña todos los movimientos y alternativas de mi inteligencia, como los anteojos que llevo sobre la nariz acompañan todos los movimientos y todas las idas y venidas de mi persona, o como la sombra acompaña constantemente a mi cuerpo. Y cuando yo noto que una cosa me acompaña por todas partes y en todas condiciones, concluyo que esta cosa depende de mí; como, por ejemplo, cuando por donde quiera que voy, encuentro un olor particular al que no puedo sustraerme. Lo mismo acontece con el espacio. Lo que quiera que yo piense; en cualquier mundo que pueda representarme, el espacio aparece inmediatamente y sin ceder jamás su plaza. Preciso es, pues, que él sea una función, y función fundamental, de mi inteligencia, y su idealidad, por lo tanto, es extensiva a cuanto tiene extensión, o sea a cuanto es representable. Por consecuencia de esto, nosotros no conocemos las cosas tales como ellas son, sino tales como se nos aparecen.”⁵

Se habrá reconocido en todo lo que precede al discípulo y al continuador de Kant; pero es, no obstante, curioso de observar que Schopenhauer hace sufrir a las

⁵ *Parerga und Paralipomena*, t. II, § 29 y 30.

doctrinas de su maestro una transformación fisiológica, identificando enteramente las *formas* de la inteligencia y la constitución del cerebro. "La filosofía de Locke, dice él con acierto, es la crítica de las funciones sensoriales: la filosofía de Kant es la crítica de las funciones cerebrales." Y en otra parte: "Los sentidos dan solamente sensaciones y no intuiciones (conocimientos): lo que los sentidos dan por sí solos es, con respecto a las funciones del cerebro (tiempo, espacio y causalidad), lo que la masa de los nervios sensoriales es a la masa cerebral." Esta transformación es seguramente muy natural, y si Kant hubiera vivido medio siglo más tarde, en pleno desenvolvimiento de las ciencias biológicas, probablemente la hubiera operado él también.

El tiempo y el espacio, sin embargo, no son más que las formas de la existencia fenomenal: son cuadros vacíos, que necesitan alguna cosa que los llene, y esta cosa es la causalidad. Causalidad, materia, acción, son para Schopenhauer términos sinónimos. "La materia no es de un extremo a otro más que causalidad: su ser es obrar, siendo imposible pensarla con cualquiera otro. Obrando, es como llena el tiempo y el espacio."⁶

"Una de las funciones esenciales de la causalidad es la de unir el tiempo y el espacio: cada uno de ellos tiene propiedades que se excluyen, mas la causalidad les concilia haciendo posible el acuerdo entre el flujo instable del tiempo y la persistencia inmutable del espacio. En el tiempo puro, no hay coexistencia; en el espacio puro, no hay ni antes, ni ahora, ni después: en la existencia real lo que hay esencialmente es la simultaneidad (*das zugleichseyn*) de muchos estados. La simultaneidad, además, es la que hace posible la duración, puesto que en

⁶ Denn diese ist durch und durch nichts als Causalität: Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken, u. s. w. *Die Welt als Wille*, t. I, lib. I, § 4.

tanto es ésta cognoscible en cuanto haya alguna cosa que cambie completamente al durar. Lo que denominamos cambio no consiste sino en que haya algo que dure en medio del mudar; en que varíen la cualidad y la forma, quedando estable la substancia o materia. En el espacio puro, el mundo sería fijo e inmóvil; no habría sucesión alguna, ni mudanza, ni acción; pero con esta última, la representación de la materia desaparece. En el tiempo puro, todo sería un flujo perpetuo; no habría estabilidad, ni coexistencia, ni simultaneidad, ni duración, y como consecuencia, no habría tampoco materia. De la unión del tiempo y el espacio resulta la materia, es decir, la posibilidad de la simultaneidad y de la duración, y, consiguientemente, la permanencia de la substancia en medio de los cambios de estado."

"El correlativo subjetivo de la materia o de la causalidad, pues que ambas son una misma cosa, es el entendimiento (*Verstand*). Este, no es nada más, y su única función es conocer la causalidad. Recíprocamente: toda causalidad, toda materia, toda realidad no existe sino para el entendimiento, por el entendimiento y en el entendimiento." Esto nos conduce de la metafísica a la psicología.

III

La psicología de Schopenhauer es empírica de todo punto, y revela al lector asiduo de Locke, Hume, Priestley y los sensualistas franceses de fin del siglo XVIII. Schopenhauer muestra en ella marcado gusto por lo concreto: lo particular, lo individual, el hecho son para él lo positivo; la tierra firme en que procura apoyarse siempre, alejándose de ella lo menos posible. Constantemente refiere lo abstracto a lo concreto, los conceptos a las

intuiciones, entendiendo que aquéllos no tienen valor alguno sin éstas. *Sobre la relación del conocimiento intuitivo al conocimiento abstracto*, tiene un capítulo que recomendamos al lector.

“Puesto que los conceptos toman su materia a los conocimientos intuitivos, y pues que el edificio del mundo del pensamiento descansa sobre el mundo de las intuiciones, debemos poder volver siempre, por los conocimientos intermediarios, desde un concepto cualquiera a las intuiciones de donde haya sido sacado; de otro modo, no tendremos en la cabeza más que palabras.”

Siendo el conocimiento intuitivo el primero de todos, y el único que tiene realidad, es preciso, ante todo, ver y sentir por sí mismo. En la mayor parte de los libros, los autores hablan de cosas que ellos han *pensado*, pero que no han *sentido* y *percibido*; escriben por reflexión, pero no por intuición, y merced a esto salen sus obras medianas y enojosas. El que hable siempre de lo que ha leído, no se hará leer nunca⁷. Y esto mismo es también verdadero con relación a aquellos sabios que no poseen frecuentemente más que una ciencia muerta; una ciencia que conocen sin comprenderla y sin que forme parte de ellos mismos, porque la experiencia y la intuición no la han vivificado para el individuo.

Aun para la filosofía misma, la materia es el conocimiento empírico; la conciencia de nosotros mismos y del mundo exterior. Aquí están los únicos datos inmediatos y reales, y toda la filosofía que, en lugar de partir de ellos, arranca de conceptos abstractos, como lo absoluto, la substancia, Dios, el infinito, el ser, la esencia, la identidad, etc., se pierde en el vacío y malgasta su tiempo en dar tormento a huecas abstracciones, cual hacían los alejandrinos disertando sobre el uno, lo múltiple, el

⁷ *For ever reading, never to read* (Pope).

bien, lo mejor, lo perfecto; o como la escuela de Schelling con su identidad, su diversidad, su indiferencia, etc.

“La sabiduría y el genio, estas dos cimas del Parnaso del conocimiento humano, tienen su raíz, no en las facultades abstractas y discursivas, sino en las facultades intuitivas. La verdadera sabiduría es intuitiva y no abstracta: no consiste en meterse en la cabeza ciertas máximas y principios, como resultado de las investigaciones propias o de indagaciones ajenas, sino en la manera adecuada de representarse el mundo; manera tan diferente de toda otra, que hace vivir al sabio en un mundo distinto al del necio, y al genio en otro mundo que los espíritus vulgares.”

Entre la intuición del mundo tal como existió en el cerebro de Shakespeare y la de un *quidam*, hay tanta diferencia como “entre un buen cuadro al óleo y una pintura china, sin sombra ni perspectiva.” En la vida práctica, el conocimiento intuitivo lleva también la ventaja en todos aquellos casos en que falta tiempo para reflexionar: de aquí la superioridad de las mujeres para la conducta ordinaria de la vida. El conocimiento abstracto no puede dar sino reglas generales, que no son suficientes en ningún caso particular. Por eso ha dicho Vauvenargues: “Nadie está sujeto a incurrir en más faltas que los que obran siempre por reflexión.”⁸

Schopenhauer distingue, pues, nuestras representaciones en dos grandes clases: unas *intuitivas*; otras, *abstractas*. Esta última constituye los *conceptos*, que sólo pertenecen al hombre, y cuya aptitud para formarlos es lo que se denomina *Razón* (*Vernunft*). Para Schopenhauer, por lo tanto, no es la razón una facultad mística de lo infinito, lo absoluto, lo necesario, etc., sino simplemente la

⁸ *Die Welt als Wille u. Vorstel.*, t. II, cap. 7.

facultad de formar nociones abstractas, o, como también dice, la *reflexión*. En este punto Schopenhauer coincide con Locke: la razón no puede hacer otra cosa que elaborar las intuiciones, refiriéndolas a una forma más simple sin que cambien de naturaleza. El lenguaje está íntimamente ligado a la razón.

Así, pues, en el grado más bajo están la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y el entendimiento (*Verstand*); es decir, el conocimiento de la causalidad; y encima la razón (*Vernunft*), llamada con justicia *reflexión*, porque es como un reflejo del conocimiento intuitivo. El entendimiento no tiene más que una función: el conocimiento inmediato de la relación de causa a efecto; la razón tiene también una función sola: la formación de los conceptos. El entendimiento es el mismo en los animales que en los hombres, puesto que no tiene más que una función: únicamente, el grado de extensión de su esfera es extremadamente variable, y va de más alto a más bajo. La razón "es de naturaleza femenina, y no puede dar sino después de haber recibido: en sí misma, no contiene más que las formas vacías de su actividad".

De la razón provienen el saber (*Wissen*), y la ciencia (*Wissenschaft*), que es su expresión más alta. La relación del saber, es decir, del conocimiento abstracto, a la ciencia, es la de la parte al todo. Schopenhauer —con razón, a nuestro juicio—, no admite ciencia sino donde hay subordinación de verdades inferiores, como en las matemáticas, la física y la química: así "la historia es un saber y no una ciencia".

Las analogías de la psicología inglesa con la de Schopenhauer se completan con su teoría de la asociación de las ideas. Es dudoso y poco probable que conociera los trabajos recientes publicados en Inglaterra sobre esta cuestión, a lo menos no se encuentra señal de ello en

parte alguna; pero no hay que figurarse tampoco que diera a la ley de asociación la influencia preponderante que le ha sido atribuída en estos últimos tiempos, por más que conociera perfectamente la influencia de esta ley, que Schopenhauer ha identificado con la de causalidad, reduciéndola a un puro y simple mecanismo.

"La presencia de las representaciones y de los pensamientos en nuestra conciencia se halla tan rigurosamente sometida al principio de razón suficiente en sus diversas formas, como el movimiento de los cuerpos a la ley de causalidad; y tan imposible le es a un pensamiento penetrar en la conciencia sin ocasión, como a un cuerpo ponerse en movimiento sin causa. Esta ocasión puede ser, o *externa*, como una impresión sensorial, o *interna* como un pensamiento que conduce a otro en virtud de la asociación, ya sea por semejanza, ya por simultaneidad, o ya por la relación de principio a consecuencia. La ley de asociación no es, por tanto, otra cosa que el principio de razón suficiente, aplicado al curso subjetivo del pensamiento."

Mas la ley subjetiva de la asociación como la ley objetiva de la causalidad están sometidas ambas a la dirección superior de la voluntad, la cual obliga a la inteligencia, que es su servidora, a ligar unos pensamientos con otros para orientarse mejor en todos los casos⁹. En el capítulo siguiente veremos en qué razones se apoya Schopenhauer para establecer esta superioridad de la voluntad: por ahora nos limitaremos a indicar el proceso que asigna a la inteligencia y las imperfecciones de que la acusa¹⁰.

Schopenhauer trata constantemente a la inteligencia como a un enemigo a quien es preciso castigar por haber usurpado el primer puesto. Uno de sus primeros defectos

⁹ *Die Welt als Wille*, t. II, cap. 14.

¹⁰ *Die Welt als Wille*, t. II, cap. 15.

es el de ser *sucesiva*. Nuestra conciencia no tiene como forma el espacio, sino el tiempo solamente, y, en consecuencia de ello, nuestro pensamiento no tiene, como nuestra intuición, tres dimensiones; tiene una no más al modo de la línea, que carece de latitud y profundidad. Nosotros, pues, no podemos conocer nada más que sucesivamente, porque sólo podemos tener conciencia de una cosa cada vez. La inteligencia es como el telescopio, que sólo tiene un campo de visión reducido: nuestra conciencia es un flujo perpetuo en el que no existe nada de estable.

De aquí otra imperfección de la inteligencia: *su carácter fragmentario*, y la incoherencia de nuestro pensamiento. Tan pronto se compone de sensaciones venidas de fuera, como de asociaciones procedentes de dentro. El pensamiento es como una linterna mágica, en cuyo foco sólo puede formarse una imagen, y aun cuando sea ésta la más bella tiene que ceder su lugar a otras más comunes o más heterogéneas. En vano se pretenderá con Kant que hay "una unidad sintética de la apercepción", un "Yo", que da unidad a todo ello: este principio unificante es desconocido en sí mismo, es un verdadero misterio cuyo fondo es la voluntad.

La necesidad del pensamiento de reducirse a una sola dimensión es lo que produce el *olvido*. En la cabeza más sabia, todo el saber no está en ella más que virtualmente: el pasar de la potencia al acto no puede hacerse sino bajo la condición de la sucesión y del tiempo. El conocimiento más seguro y completo es la intuición, pero ésta se limita al individuo, y no es posible con ellas formar un concepto más que por la supresión de las diferencias, es decir, por un olvido. Agréguese a esto que la inteligencia envejece con el cerebro, el cual, como todas las funciones fisiológicas, pierde su energía con la edad.

A estas imperfecciones esenciales hay que añadir otras no esenciales, pero que no dejan de ser importantes. Es difícil que la inteligencia sea a la vez muy viva y muy sólida; que se tenga la intuición del genio y el método del lógico. Hay cualidades que se excluyen de ordinario, y no se puede ser a la vez Platón y Aristóteles, Shakespeare y Newton, Kant y Goethe.

La inteligencia, en suma, no tiene, como veremos, otro fin que la conservación del individuo: en lo demás es un puro lujo. "Tan útil es un genio en la vida práctica como un telescopio en un teatro." Así, la naturaleza la distribuye de un modo aristocrático: las diferencias de inteligencia son seguramente mayores que las del nacimiento, el rango, la riqueza o las castas; pero aquí, como en todas las aristocracias, nacen mil plebeyos por cada noble, un millón por cada príncipe: el número mayor lo forma "la canalla". Y como la inteligencia es un principio de separación y de diferencia, el genio se siente siempre aislado. Según la expresión que pone Byron en boca de Dante, vivir es, para él,

*Sentir el aislamiento de los reyes, sin el poder que les permite llevar una corona*¹¹.

Tales son los puntos de vista más importantes de Schopenhauer sobre la teoría de la inteligencia: los demás se hallan esparcidos en varias partes. Su idealismo no es más que un kantismo modificado: su verdadera originalidad no la conocemos todavía, pero vamos a encontrarla muy pronto.

¹¹ To feel me in the solitude of Kings,
Without the power that makes them bear a crown.
Proph. of Dante, cap. I.

CAPITULO IV

LA VOLUNTAD

Teoría de la naturaleza

Necesidad de un método interior para llegar a la realidad. — Esta realidad es dada en nosotros por la voluntad. — Superioridad de la voluntad sobre la inteligencia: hechos en su apoyo; Schopenhauer y Bichat. — Caracteres de la voluntad: identidad, indestructibilidad, libertad. — De la finalidad en la naturaleza. — La voluntad no es más que una x, una incógnita.

I

Hasta aquí no hemos conocido más que apariencias, y como sería contradictorio que no hubiera en el mundo más que *parecer*, preciso es que encontremos también el *ser*. Se trata, pues, de pasar del fenómeno a la realidad, de la inteligencia a la voluntad, de lo exterior a lo interior; pero, ¿cómo llegar a ello?

Disertar acerca del método sería ocioso, si no se le aplicaba al mismo tiempo. "Esto sería tocar un vals para bailarle en seguida." El verdadero método se unifica con el objeto de su investigación, siendo tan inseparables como la esencia y la forma. Pero, ¿dónde encontrar este método vivo y en acción? No pueden dárnosle las matemáticas, porque éstas no tienen por objeto más que conceptos abstractos representados por signos también

abstractos y vacíos de toda intuición inmediata; y, por el contrario, la metafísica no tiene que ocuparse solamente de las formas de la intuición, sino de su contenido real y empírico.

El método de las ciencias naturales, llamado por Schopenhauer *morfología* o descripción de las formas, sería también estéril. Tal método tiene, ciertamente, un objeto real; conoce las analogías y diferencias, pero no ve las cosas más que por fuera. ¿Cómo, pues, penetrar por su medio en la naturaleza íntima del ser?

El método de las ciencias físicas, la *etiología*, o investigación de las causas, no es tampoco adecuado para resolver el enigma de la naturaleza. Este método nos da únicamente dos cosas: las fuerzas y las leyes; pero no nos enseña nada respecto de las fuerzas dichas naturales, y no hace sino determinar las leyes en el tiempo y en el espacio, sin saber otra cosa acerca de ellas. De esta suerte, proceden la física, la química y la fisiología. La misma etiología, por perfecta que fuera, no sería para nosotros más que una serie de jeroglíficos, puesto que no puede enseñarnos lo que es una causa, una fuerza o una ley.

"Sirviéndonos de una comparación graciosa, pero evidente, la etiología completa de la naturaleza colocaría al filósofo en la misma posición embarazosa en que se encontraría un hombre que, habiendo entrado en una sociedad sin saber cómo, viera que cada miembro de esta sociedad le presentaba, por su turno, otro de los socios como un amigo o como un primo, y que a cada nueva presentación tuviera en la boca estas palabras: ¿cómo diablos he entrado yo en esta sociedad?"¹

Se figuran los sabios que cuando lo han reducido todo a un movimiento, no queda nada que explicar. ¿Acaso comprende mejor un hombre el rodar de una bola des-

¹ *Die Welt als Wille*, etc., t. II, § 17.

pués de recibido un choque, que su propio movimiento después de la percepción de un motivo? Muchos podrán imaginárselo, pero es precisamente todo lo contrario; y si se reflexiona sobre ello se verá que lo esencial es en ambos casos idéntico. Schopenhauer tenía sobre este punto un *argumentum ad oculos*. Cuenta Frauenstaedt que una tarde que se hallaban los dos bebiendo un vaso de vino en el *Hotel de Inglaterra*, en el momento en que extendía el brazo para tomar su vaso, Schopenhauer le detuvo bruscamente haciéndole notar que este acto voluntario no difiere esencialmente de un choque mecánico cualquiera, producido por una fuerza ciega. En ambos casos, sólo se diferencian las causas ocasionales: en el uno, el vaso de vino percibido; en el otro, una causa mecánica, pero siempre la misma necesidad².

Todos estos métodos tienen el defecto común de ser exteriores, "y hemos visto ya que *desde fuera* no es posible llegar jamás a la esencia de las cosas. Por mucho que se observe, no se obtendrá otra cosa que imágenes y palabras: es lo mismo que un hombre que diera vueltas alrededor de un edificio buscando vanamente una entrada, y que, al observarle, dibujase la fachada. Y tal es, sin embargo, el camino que han seguido todos los filósofos antes de mí."³

¿Cuál es, pues, ese método interior que ha de conducirnos hasta el principio de las cosas, hasta la voluntad? Hele aquí.

Si el hombre no fuera más que un ser pensante, "una cabeza de ángel, alada y sin cuerpo", un puro sujeto del conocimiento, el mundo que le rodea no se le aparecería sino como una representación. "Pero el hombre tiene su

² Frauenstaedt. *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, pág. 153.

³ *Die Welt als Wille*, ibid.

raíz en el mundo y se encuentra en él como *individuo*; es decir, que su conocimiento, que es el fundamento del mundo como representación, depende de su cuerpo, cuyas afecciones son el punto de partida de nuestras intuiciones de aquél. Este cuerpo es, para el sujeto puramente pensante, una representación entre muchas, un objeto entre otros objetos: los movimientos y acciones de este cuerpo no son conocidos del sujeto puramente pensante sino del propio modo que los cambios de los demás objetos sensibles, y le serían tan extraños e incomprensibles como ellos, si su significación no le fuera revelada de otra manera. Vería que sus actos seguían a los motivos con la constancia de una ley natural, cual sucede en los otros objetos que obedecen a causas de distinta especie; y no comprendería mejor la influencia de los motivos que el enlace de cualquier otro efecto con su causa. Podría denominar, a su arbitrio, fuerza, cualidad o carácter a la esencia íntima e incomprensible de estos actos, pero no por eso sabría más acerca de ellos. Y no sucede así, sin embargo: hay una palabra que explica el enigma del sujeto del conocimiento, y esta palabra es: *Voluntad*. Ella sola le da la clave de sí mismo como fenómeno, y, revelándole su sentido, le muestra el resorte interior de su ser y de sus actos y movimientos. Al sujeto del conocimiento que, por su identidad con el cuerpo, existe como individuo, se le ofrece este mismo cuerpo de dos maneras diferentes: como representación o intuición, como objeto entre otros objetos y sometido, en tal respecto, a las leyes objetivas, y, al mismo tiempo, el cuerpo es *lo que cada uno conoce inmediatamente*; lo que se significa con la palabra *voluntad*. Todo acto verdadero de la voluntad es también indefectiblemente un movimiento de su cuerpo; y no se puede querer el acto realmente, sin percibir a la vez su manifestación en el cuerpo como movimiento.

El acto voluntario y la acción del cuerpo no son, pues, dos estados objetivamente distintos y enlazados entre sí por la causalidad: no hay entre ellos la relación de causa a efecto: son una sola y misma cosa que se nos ofrece de dos maneras enteramente distintas: de una parte, inmediatamente; de otra, en la intuición intelectual. La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de la voluntad objetivado, es decir, manifestado en la intuición... Sólo por la reflexión difieren el hacer y el querer; en realidad, ambos son una misma cosa."⁴ Para concluir: el fondo de nuestro ser es la *voluntad*, y su manifestación inmediata, *el cuerpo*.

Tal es este método interior e inmediato, inherente a la realidad, y el único verdadero según Schopenhauer. El solo conocimiento inmediato que nosotros tenemos es el de nuestra voluntad. Esta es el *datum* que puede servirnos de clave para todo lo demás; la única y estrecha puerta que tenemos para penetrar en la verdad. "Por consecuencia, debemos tratar de comprender la naturaleza por nosotros mismos, y no a nosotros mismos por la naturaleza." Más adelante veremos cómo Schopenhauer encuentra por todas partes una voluntad idéntica a sí misma, en todos sus grados y en todos los seres. Notemos aquí solamente que esta voluntad es el conocimiento inmediato que hallamos en nosotros, y el único que nos hace comprender la naturaleza y nos conduce hasta la esencia del ser, o la *cosa en sí*. Porque, el mundo depende de mi representación, la cual depende, a su vez, de mi cuerpo; pero éste depende de la voluntad, la cual, por su parte, no es dependiente de nada.

Hay, sin embargo, un punto sobre el que debemos insistir para no exponer al lector a que vea un contrasentido en todo lo que ha de seguir. Schopenhauer toma la pala-

⁴ *Die Welt als Wille*, t. I, lib. II, § 18.

bra *Voluntad* en una acepción que le es propia, y que podría traducirse sin demasiada inexactitud por el término *fuerza*. Entiéndese de ordinario por voluntad el acto conscio de un ser inteligente, mientras que, para Schopenhauer, la voluntad es inconsciente por esencia y consciente por accidente. Así que, distingue con sumo cuidado entre la voluntad tomada en general (*Wille*), y la voluntad determinada por motivos (*Willkür*)⁵. "He elegido, dice, esta palabra "Voluntad", a falta de otra mejor, como *denominatio a potiori*, y dando al concepto voluntad una extensión mayor que la que ha tenido hasta aquí... No se había reconocido hasta ahora la identidad esencial de la voluntad con todas las demás fuerzas que obran en la naturaleza, y cuyas diferentes manifestaciones son otras tantas especies de que la voluntad es el género. Todos estos hechos eran antes considerados como heterogéneos, y, en consecuencia de ello, no podía haber una palabra para expresar el concepto. He dado nombre, pues, al género según la especie más elevada; según la especie de que tenemos en nosotros el conocimiento inmediato, que nos conduce al conocimiento mediato de los demás."

Refiriéndose la voluntad, en su sentido general, al concepto *fuerza*, podría preguntarse por qué no se ha servido Schopenhauer de este último término. A esto contesta él: "Hasta aquí el concepto *Voluntad* ha sido referido al concepto *fuerza*; yo hago lo contrario y considero toda fuerza natural como una voluntad. Y que no se crea que esto es una vana disputa de palabras: es por el contrario, un punto de la mayor importancia, en razón a que el concepto *fuerza*, como todos los demás, tiene por base el conocimiento intuitivo del mundo objetivo, es decir, el fenómeno, la representación, que es de donde procede.

⁵ *Ueber den Willen in der Nature*, 3ª edición, pág. 19-24.

Tal concepto es abstraído del dominio en donde reinan los efectos y las causas, y representa lo que hay en estas de esencial. Este es el punto donde se detiene la explicación etiológica, sin poder adelantar más.

El concepto de *Voluntad* es, por el contrario, el único entre todos que no tiene su origen en el fenómeno ni en la pura representación intuitiva, sino que viene del interior y sale de la conciencia, la cual reconoce cada uno inmediatamente su propio individuo, aún sin la forma siquiera de sujeto y objeto, porque el que conoce y lo conocido coinciden enteramente aquí. Al referir, por lo tanto, la noción de fuerza a la de querer, referimos lo desconocido a una cosa conocida; a la única que lo es inmediatamente, lo cual nos permite ampliar considerablemente nuestro conocer. Refiramos, por el contrario, según se ha hecho hasta aquí, el concepto *voluntad* al concepto *fuerza*; y abandonamos entonces el único conocimiento inmediato que tenemos del mundo, dejándole que se pierda en un concepto abstracto sacado de los fenómenos, y con el cual no podríamos nunca pasar de éstos⁶.

II

Puesto que la voluntad está en el corazón de nosotros mismos y de todas las demás cosas, preciso es que la concedamos el primer puesto. Débesela, efectivamente, aun cuando desde Anaxágoras venga usurpándole la inteligencia.

En el volumen que sirve de complemento a su obra magna, ha escrito Schopenhauer un interesante capítulo sobre la "Primacía de la voluntad"⁷, y sobre la inferioridad

⁶ *Die Welt*, t. II, cap. 19.

⁷ *Die Welt*, etc., t. I, lib. II, § 21.

ridad del principio pensante, que él considera como un simple "fenómeno cerebral". Hablando con todo rigor, la inteligencia no es más que un fenómeno *terciario*. El primer lugar corresponde a la voluntad; el segundo, al organismo, que es su objetivación inmediata; el tercero, al pensamiento, que es una "función del cerebro, y, por lo tanto, del organismo". Puede, pues, decirse que la inteligencia es el fenómeno secundario y el organismo el fenómeno primario; la voluntad es metafísica; la inteligencia, física: ésta es la apariencia; aquélla, la cosa en sí; y en un sentido todavía más metafórico puede decirse que la voluntad es la substancia del hombre; la inteligencia, el accidente: aquélla, la materia, y ésta, la forma: la voluntad, el calor; y la inteligencia, la luz.

Compruébase todo esto por los siguientes hechos:

1º Todo conocimiento supone un sujeto y un objeto; pero el objeto es el elemento primitivo y esencial; el prototipo de que el sujeto es el *ectipo*. Analicemos nuestro conocimiento, y veremos que lo que conocemos mejor en nosotros es la voluntad con todas sus afecciones: esforzarse, desear, evitar, esperar, temer, amar, aborrecer, en una palabra, todo lo que dice relación a nuestro bien o a nuestro mal, todo lo que es una modificación del querer o del no querer. Aun en la conciencia, por lo tanto, es la voluntad el elemento esencial y primario.

2º La base de la conciencia en todo animal es el *deseo*. Este hecho fundamental se traduce por la tendencia a conservar la vida, a procurarse el bienestar y a reproducirse. Según que es contrariada o satisfecha esta tendencia, produce la alegría, la cólera, el temor, el odio, el amor, el egoísmo, etc. Este fondo es común al pólipo y al hombre, y su diferencia en los animales proviene de la diferencia en el conocer. La voluntad es, pues, el hecho primitivo y esencial, la inteligencia el hecho accidental y secundario.

3º Si recorremos la serie animal, veremos que a medida que se desciende en ella la inteligencia se va haciendo más débil e imperfecta, al paso que en la voluntad no se observa una gradación parecida. La voluntad está toda entera aún en el más pequeño insecto, el cual quiere o no quiere tan plenamente como el hombre. La voluntad es siempre idéntica a sí misma, y su función de la más extrema sencillez: reduce a querer o no querer.

4º La inteligencia se fatiga: la voluntad es infatigable. Siendo la inteligencia secundaria y física se halla sometida en tal respecto a la *fuerza de la inercia*, lo cual explica el por qué el trabajo intelectual exige reposo, y por qué la edad acarrea la degeneración del cerebro, y, como consecuencia, la demencia y la locura senil. Cuando se ve a hombres como Kant, Swift, Walter Scott, Southey, Wordsworth y tantos otros retroceder a la infancia y caer en un estado de debilidad intelectual, ¿cómo negar que la inteligencia es un puro órgano, una función del cuerpo, mientras que éste es la función de la voluntad?

5º La inteligencia hace un papel tan secundario que no puede llenar su función sino en tanto que la voluntad se calla y no interviene. Esta observación ha sido hecha hace tiempo: la pasión es enemiga declarada de la prudencia. "El ojo del entendimiento humano, dice con justicia Bacon, no es un ojo seco, sino humedecido por las pasiones y por la voluntad: el hombre cree siempre lo que prefiere."

6º En sentido opuesto, las funciones de la inteligencia se aumentan con las excitaciones de la voluntad, cuando las dos obran en igual dirección. También es ésta una observación vulgar: "La necesidad es madre de las artes." *Facit indignatio versum*, etc. Aun entre los animales mismos, los hechos que citan aquellos que los han estudiado indican que, cuando la voluntad manda, la inteligencia

obedece. Pero no es igualmente verdadera la recíproca: la inteligencia se eclipsa ante la voluntad como la luna ante el sol.

7º Si la voluntad se derivase de la inteligencia, como generalmente se pretende, los que tuvieran gran inteligencia deberían de tener también una gran voluntad. Y, sin embargo, la experiencia nos dice que no sucede siempre así: la inteligencia es el instrumento de la voluntad, como el martillo es el instrumento del herrero.

8º Consideremos, de una parte, las cualidades y los defectos de la inteligencia, y de otra los de la voluntad. La historia y la experiencia enseñan claramente que son de todo punto independientes unos de otros. Entre los ejemplos que acuden en tropel, recordaremos solamente el de Bacon de Verulamio. Los dones del espíritu han sido siempre considerados como un presente de los dioses: las cualidades morales siempre han sido miradas como innatas, como verdaderamente interiores y personales. Así que, todas las religiones prometen recompensas eternas a las virtudes del carácter, que constituyen el hombre mismo, y no a las del espíritu, que son accidentales y exteriores. Las amistades duraderas son las que se fundan en el acuerdo de voluntades y no en la analogía de inteligencias. De aquí el poder del espíritu de partido, de secta, de facción, etc.

9º Recordemos, además, la diferencia que establece todo el mundo entre el *corazón* y la *cabeza*. El corazón, este *primum mobile* de la vida animal, es considerado fundamentalmente como sinónimo de la voluntad. El lenguaje se sirve de la palabra *corazón* para todo lo que se refiere a la voluntad; y de la palabra *cabeza* para todo cuanto corresponde al conocimiento⁸. Se embalsama el

⁸ Tales son las expresiones: buen corazón, mal corazón, tener corazón, ser todo corazón; fuerte cabeza, cabeza pobre, perder la cabeza, etc.

corazón y no la cabeza de los héroes: se conserva el cráneo de los poetas y de los filósofos.

10. La identidad de la persona no descansa, ni sobre la materia del cuerpo, que cambia al cabo de pocos años; ni sobre la forma, que también cambia completamente en todas sus partes; ni sobre la conciencia, que depende de la memoria y la edad, y puede ser destruída por las enfermedades físicas y mentales: descansa únicamente sobre la identidad de la voluntad y la inmortalidad del carácter. "El hombre está interiorizado en el corazón y no en la cabeza."

11. La voluntad de vivir, con el horror a la muerte que resulta de ella, es anterior a toda inteligencia e independiente de ésta.

12. Lo que demuestra claramente la naturaleza secundaria y subordinada de la inteligencia es su carácter de intermitencia y periodicidad. En el sueño profundo, cesa todo conocimiento: sólo el corazón de nuestro ser, el principio metafísico, el *primum mobile* es el que no se detiene, a no extinguirse la vida. Mientras el cerebro, y la inteligencia con él, tiene que tomarse algún descanso, las funciones orgánicas continúan siempre su obra. El cerebro, cuya misión es la de conocer, es un centinela puesto por la voluntad en la cabeza para vigilar el mundo exterior por las ventanas de los sentidos. De aquí su estado de tensión y de esfuerzo permanente; de aquí la necesidad de relevarle de su puesto.

Hemos dicho antes que Schopenhauer se comparaba a Lavoisier, pretendiendo que la separación en el alma de los dos elementos —inteligencia y voluntad—, es para la metafísica lo que la separación de los dos elementos del agua ha sido para la química⁹.

Apreciaba en mucho la originalidad de su descubri-

⁹ *Ueber den Willen in der Natur*; pág. 20.

miento, y asegura que se le buscaría vanamente en toda la filosofía anterior. Únicamente hallaba alguna señal de él en Spinoza (*Ética*, III, prop. 9, 57), y este curioso texto de los *Stromates* de San Clemente de Alejandría: "Las facultades racionales están, por su naturaleza, sometidas a la voluntad" (ΑΙ ΓÁΡ ΛΟΓΙΚΑΙ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΟΥ ΒΟΥΛΕΣΖΑΙ ΔΙΑΚΟΝΟΙ ΠΕΦΥΚΑΣΙ). "La envidia únicamente, es la que nos hace encontrar en los antiguos todos los descubrimientos modernos: una frase vacía de sentido o ininteligible, cuando menos, es bastante para que se hable de plagios."¹⁰

Esta oposición entre la voluntad y la inteligencia había sido ya, sin embargo, significada bajo forma fisiológica por un hombre hacia el que sentía Schopenhauer una profunda admiración: por Bichat. Así es que no permitía a sus discípulos que hablaran de fisiología ni de psicología antes de habersele asimilado, lo mismo que a Cabanis, considerando su filosofía como la traducción metafísica de la fisiología de Bichat, y ésta como la expresión fisiológica de su filosofía.

Es sabido que las *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* descansan sobre la distinción de dos vidas, una orgánica y otra animal. La vida orgánica, común a los vegetales y a los animales, comprende dos órdenes de funciones: la composición y la descomposición. Esta vida es continua y hay en ella remitencias, pero jamás intermitencias: es el término a que conducen y el centro de donde parten las pasiones. La vida animal comprende dos órdenes de funciones, en razón directa unas de otras: las sensaciones y los movimientos. Es, además, intermitente. "Todo lo relativo a la inteligencia pertenece a la vida animal; y todo lo que concierne a las pasiones corresponde a la vida orgánica."

¹⁰ *Parerga und Paralipomena*, I, § 14.

“Es de extrañar, sin duda, dice Bichat, que las pasiones no tengan nunca su término y origen en los diversos órganos de la vida animal, y afecten, por el contrario, a las partes mediante las cuales se verifican las funciones internas; mas esto es, sin embargo, lo que demuestra la observación más estricta. El efecto de toda pasión, extraño constantemente a la vida animal, es el de producir una alteración o cambio cualquiera en la vida orgánica... He aquí por qué el temperamento físico y el carácter moral no son susceptibles de ser cambiados por la educación, que tan prodigiosamente modifica los actos de la vida animal. Ambos, como hemos visto, pertenecen a la vida orgánica. El carácter es la fisonomía de las pasiones; el temperamento, la de las funciones internas; pero siendo siempre las mismas las unas y las otras, y teniendo una dirección que ni el hábito ni el ejercicio modifican jamás, es evidente que el temperamento y el carácter se sustraen al influjo de la educación. Podrá ésta moderar la influencia del segundo; podrá perfeccionar la reflexión y el juicio para que su imperio sea mayor que el del carácter; podrá también fortificar la vida animal para que resista mejor los impulsos del organismo; mas pretender por su medio desnaturalizar el carácter, sería una empresa análoga a del médico que se propusiera elevar o bajar algunos grados, y para toda la vida, la fuerza ordinaria de las contracciones del corazón en estado de salud. Y como a este médico le haríamos observar que la circulación y la respiración no caen bajo el dominio de la voluntad (libre albedrío), hacemos igual observación a los que creen que se puede cambiar el carácter y, por consecuencia, las pasiones, siendo, como son éstas, *un producto de la acción de todos los órganos internos*, o teniendo cuando menos su asiento en ellos.”

Esta cita de Bichat, que hemos tomado a Schopenhauer,

basta para demostrar hasta qué punto convenían entre sí el fisiólogo y el filósofo. Llamando aquél vida orgánica a lo que el último decía inteligencia, la vida animal resultaba según el uno, como injertada sobre la orgánica, y la inteligencia, al parecer del otro, como injertada sobre la voluntad. No hay necesidad de insistir sobre otras analogías de detalle, que el lector adivinará fácilmente. Así, Schopenhauer se indigna contra Flourens al verle buscar en Descartes su psicología y aplaudir a este filósofo por haber dicho, opuestamente a Bichat, “que las voliciones son pensamientos”.

Visto ya lo que Schopenhauer entiende por voluntad, y enumerados los hechos en que él se funda para concederle el primer puesto, réstanos ahora, para dar a conocer mejor la naturaleza de la voluntad, examinar sus tres caracteres esenciales, a saber: la identidad, la indestructibilidad y la libertad.

III

Complaciase Platón en repetir que el trabajo filosófico por excelencia es el de ver la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad; mas esto lo entendía Platón en sentido intelectual, consistiendo, para él, en referir los hechos sensibles a la Idea, y descender desde la Idea a los hechos sensibles. Schopenhauer se precia de haber sido el primero en hacer el mismo trabajo, *pero con relación a la voluntad*: referir todas las fuerzas de la naturaleza a la voluntad como su tipo; explicar por medio de la voluntad todas las fuerzas naturales.

Para Platón, el fenómeno existe solamente por su participación en la Idea; para Schopenhauer, todo cuanto existe —y existir, según él, es obrar—: movimiento de

los astros, acciones mecánicas, físicas y químicas, la vida, el instinto, el pensamiento, todo procede de la voluntad. Piénsese lo que quiera de sus análisis, no puede negarse a Schopenhauer una agudeza de espíritu y una fuerza de comprensión no comunes.

Pero, aunque considera la voluntad como la esencia interna y única del mundo inorgánico, de los vegetales y de los animales, asigna, sin embargo, a cada una de estas especies de seres su causalidad especial: de aquí las tres especies que distingue con los nombres de *causa* (Ursache), *excitación* (Reiz) y *motivo* (Motiv).

La *causa*, en la acepción más restringida de la palabra, reina en el mundo inorgánico. Es el objeto de la mecánica, de la física y de la química, y se rige por aquel principio de Newton: la acción es igual a la reacción.

La *excitación* domina en el mundo de los vegetales y en la parte vegetativa de la vida animal. Esta especie de la causalidad se diferencia de la anterior en que la acción y la reacción no son iguales en ella; la intensidad del efecto no está siempre en razón directa de la intensidad de la causa.

El *motivo*, reina en la vida animal propiamente dicha, esto es, en la que va acompañada de conciencia. Su característica especial es el conocimiento, la representación. El motivo difiere de la excitación en que no tiene necesidad de durar mucho tiempo para obrar: basta con que sea percibido. En el motivo no se necesita la proximidad del objeto; en la excitación es necesario el contacto.

Veamos ahora cómo estas tres especies de causa se refieren a la voluntad.

Si examinamos atentamente con qué irresistible *tendencia* se precipitan las aguas hacia las cavidades; la *perseverancia* con que el imán se vuelve hacia el Norte y el

deseo vehemente en el hierro de adherirse a él; la *violencia* con que tienden a unirse los dos polos contrarios en la electricidad; y la rapidez y regularidad de formas con que cristalizan los cuerpos, en virtud de un determinado *esfuerzo* en direcciones diferentes; si consideramos la *preferencia* con que los cuerpos en el estado flúido se *buscan* o se *evitan*, se *unen* o se *separan*; si paramos mientes, por último, en la *tendencia* que, como otro peso cualquiera, entraña nuestro cuerpo hacia la masa terrestre, tendencia que le acompaña constantemente en todos sus esfuerzos¹¹, no será necesario un gran esfuerzo de imaginación para comprender que lo que sigue en nosotros un fin determinado a la luz de la inteligencia, y lo que sólo es aquí una tendencia ciega, sorda, invariable, son una sola y misma cosa —no de otro modo que como la aurora y el mediodía son ambos debidos al sol—, y que esta cosa no es otra que la voluntad, esencia de todo cuanto es y de todo cuanto se manifiesta.

La mecánica, la física y la química enseñan las leyes con arreglo a las cuales obran estas diversas fuerzas: impenetrabilidad, pesantez, cohesión, elasticidad, calor, luz, afinidad, electricidad, magnetismo, etc.; más nada, sin embargo, nos dicen ni pueden decirnos aquellas ciencias acerca de estas fuerzas mismas, todas las cuales siguen siendo *cualidades ocultas*, mientras no se las deriva de la voluntad.

La objetivación de la voluntad se hace gradualmente más inteligible, y se manifiesta en el reino vegetal, cuyos fenómenos están ya ligados entre sí por *excitaciones* y no por la causa pura y simple. La voluntad, sin embargo, sigue siendo en él una fuerza inconsciente y ciega, pero

¹¹ Se advertirá que cada una de las palabras que hemos subrayado tiene una significación especialmente psicológica, que Schopenhauer ha tratado de diseñar.

no debe inferirse de lo que precede que Schopenhauer admita una transición insensible entre lo inorgánico y lo orgánico. "La línea de separación entre ambos es absoluta: viviente y orgánico son conceptos equivalentes." Frecuentemente se resuelve colérico contra "los que niegan estúpidamente la fuerza vital". La mayor diferencia que él encuentra entre ésta y las fuerzas físico-químicas está en que éstas pueden entrar en un cuerpo, salir de él y volver a entrar nuevamente (magnetismo, electricidad), mientras que en las fuerzas vitales no puede suceder lo mismo. La fuerza vital es, además, idéntica a la voluntad, que es la que la hace inteligible. En cuanto a los que explican por lo inorgánico el organismo y la vida, y a continuación la inteligencia y la voluntad mismas, compáralos Schopenhauer a un hombre que quisiera alumbrarse con la sombra¹².

Schopenhauer refiere igualmente a la voluntad todas las tendencias que se manifiestan en el reino vegetal. Cada vegetal, según él, tiene su carácter determinado; es decir, *quiere* de una determinada manera. Así, uno quiere un medio húmedo, y otro un medio seco; éste requiere un medio elevado, aquél *tiende* hacia la luz, y un tercero hacia el agua. Las plantas trepadoras buscan un apoyo; el árbol se extiende por entre las rocas y horada los muros con los esfuerzos que hace constantemente para desenvolverse, etc. Todo lo que es debido a esta forma inferior de la voluntad lo llama Schopenhauer *excitación*.

El reino animal expresa un grado superior de objetivación de la voluntad. Cuando la voluntad en su evolución llega al punto en que el individuo, que representa la Idea (especie), no puede asimilarse su alimento por la influencia de una simple excitación, sino que por la

¹² Ueber den Willen in der Natur. Pflanzenphysiol. und. physische Astronomie. Parerga und Paralipomena. II, § 96.

mayor complejidad de su vida tiene que procurársele por sí mismo y tender a la conservación de sus hijuelos, los movimientos entonces no pueden producirse más que por motivos, y se hace necesaria la inteligencia. Entonces aparece en el animal, bien un ganglio superior o bien un cerebro, por cuyo medio se hacen posibles las operaciones instintivas o intelectuales. "La inteligencia proviene originariamente de la voluntad, y constituye el grado superior de su objetivación, a título de puro *mecanismo* o de medio auxiliar para la conservación del individuo y de la especie." Es, pues, para que la voluntad pueda vivir y porque la vida muy compleja necesita de una luz que la esclarezca, por lo que la inteligencia se produce. "Con este mecanismo surge de un solo golpe *el mundo como representación*, con todas sus formas de sujeto, objeto, tiempo, espacio, causalidad y pluralidad. El mundo entonces presenta dos aspectos distintos: pura voluntad hasta este momento, es además ahora representación, objeto del sujeto que conoce. La voluntad ha pasado de las tinieblas a la luz."

Se comprenderá sin que haya necesidad de insistir sobre ello, que Schopenhauer refiere a la voluntad todas las tendencias de la vida animal. Siendo el cuerpo de los animales la objetivación de la voluntad, las distintas partes de aquel representarán los deseos esenciales por los que la voluntad se manifiesta. Así, los dientes, la faringe y el canal intestinal son el hambre objetivada; los órganos genitales, el apetito sexual objetivado; el cerebro, la objetivación de la voluntad de conocer; el pie, la de andar; la mano, la de coger; el estómago, la de digerir, y así de los demás. La voluntad, pues, lo explica todo, detalles y plan general. La *unidad de composición* de los naturalistas es la expresión anatómica de la unidad de la voluntad: los deseos y las tendencias del animal, son la

expresión de su organismo, el cual resulta a su vez de la voluntad. Esto es lo que entrevió ya Lamarck, aunque sin poder elevarse al verdadero principio metafísico y a la esencia primordial del animal y de sus funciones.

Hemos visto que el principio de la vida es idéntico a la voluntad: además de esto, existen tres funciones principales que se objetivan en otros tantos tejidos especiales:

La fuerza reproductriz, objetivada en el tejido celular, es el tejido de la planta. Cuando domina con exceso se convierte en flema, flojedad (los Beocios).

La irritabilidad, objetivada en el tejido muscular, es el carácter de los animales, y cuando existe en exceso se convierte en vigor, firmeza (los Espartanos).

La sensibilidad objetivada en el tejido nervioso, es el carácter del hombre y de cuanto es esencialmente humano. Su exceso produce el genio (los Atenienses)¹³.

Es bastante curioso de observar que la teoría metafísica de Schopenhauer conforma con la doctrina de la evolución progresiva del mundo, a pesar de admitir la fijeza absoluta de las especies. Desde luego, no concibe que pueda ponerse en duda la hipótesis cosmogónica iniciada por Kant (1755) y completada por Laplace medio siglo más tarde; y admitido esto, encuentra que los últimos resultados de la geología están en perfecto acuerdo con su metafísica.

Durante los períodos más antiguos del globo terrestre¹⁴ —con anterioridad a la época del granito—, la voluntad de vivir está limitada a las formas más bajas: las fuerzas de la naturaleza se hallan en un conflicto que tiene por teatro, no ya la superficie de nuestro planeta, sino su masa entera. ¡Conflicto colosal, que la imaginación apenas puede concebir! Tan luego como terminó esta lu-

¹³ *Ueber den Willen in der Natur*. Physiol. un Phatologie.

¹⁴ *Parerga und Paralipomena*, t. II, § 87.

cha gigantesca, este titánico combate de las fuerzas químicas, y tan luego como el granito hubo cubierto a los combatientes, a modo de losa funeraria, la voluntad de vivir se objetivó, ofreciendo un contraste completo, en un apacible mundo de plantas y de florestas sin fin, y este mundo vegetal descarbonizó el aire haciéndole a propósito para la vida animal. La voluntad de vivir realizó entonces una nueva forma: el reino animal. Aparecieron en el mar los peces y cetáceos, y reptiles gigantes sobre la tierra. La voluntad de vivir llegó luego, de grado en grado y por innumerables formas, hasta el mono; pero éste no era, sin embargo, más que su penúltima forma: la última, la alcanza en el hombre. Un ser superior al hombre y más inteligente que él, sería imposible: hallaría la vida harto deplorable para soportarla un solo instante.

Así que, el universo nos pertenece en su totalidad como una objetivación progresiva de la voluntad. En el grado inferior, los fenómenos de que se ocupan la mecánica y la astronomía; y luego, pasando por la física, la química, y la fisiología, alcanzamos, por último, la poesía “que nos manifiesta a la voluntad bajo la influencia de los motivos y de la reflexión. El drama, la epopeya y la novela nos pintan el carácter individual, siendo tanto más elevado el poeta cuanto en más excede al pintor. Tal es Shakespeare”.

IV

El segundo carácter de la voluntad es la *indestructibilidad* (Unzerstörbarkeit). Como cosa en sí está fuera del tiempo, y, por consecuencia, del cambio, del fenómeno y de la destrucción. Su manera de ser es un eterno presente, un *nunc stans*, que es lo que se llama eternidad; “concepto que no teniendo por base ninguna intuición no tie-

ne más que un valor negativo". Toda muerte es una apariencia: todo anonadamiento, una ilusión. Veremos ahora a Schopenhauer apoyarse en muchas ocasiones sobre el principio de la conservación y la persistencia de la fuerza; pero no ha sacado de él todo el partido que podía, como indudablemente lo hubiera hecho a escribir veinte años más tarde. Lo que con especialidad le preocupó fué la cuestión de la muerte; problema capital, "porque la muerte es verdaderamente el genio inspirador, la Musa de la filosofía. Sin la muerte, con dificultad se hubiera filosofado". El animal tiene miedo a la muerte, pero no tiene propiamente conocimiento de ella, y por esta razón cada individuo disfruta de la perennidad de la especie, y tiene conciencia de sí mismo como existiendo sin fin. En el hombre no sucede ya así: por eso tanto las religiones como la filosofía han intentado calmar su terror, con respuestas que oscilan entre estos dos extremos: o considerar la muerte como un aniquilamiento absoluto, o admitir una inmortalidad en carne y hueso: dos soluciones igualmente falsas¹⁵.

El temor a la muerte es, de hecho, independiente de todo conocimiento. Existe en el animal, aunque no tiene de ella idea alguna: le llevan consigo todos los seres nacidos porque tiene su origen en la voluntad de vivir. El hombre durante su existencia se deja guiar por dos ilusiones: el amor al placer y el temor a la muerte; ilusiones de que se sirve para conducirnos a nuestros fines la voluntad ciega, pero soberana. Si el hombre fuera pura inteligencia, la muerte le sería indiferente, y hasta la desearía con frecuencia; pero la existencia individual tiene por base la voluntad, como cosa en sí, y cuyo esfuerzo hacia el ser y el fenómeno es lo que constituye el mundo. Esta tenden-

¹⁵ Véase para toda esta cuestión, *Die Welt als Wille*, t. I, lib. IV, y t. II, cap. 41.

cia ciega hacia la vida es tan inseparable de la voluntad como la sombra del cuerpo. Adviértase, además, que si este temor hacia la nada fuera razonable, lo mismo deberíamos preocuparnos de la nada que ha precedido a nuestra existencia como de lo que haya de seguirla. Y, sin embargo, no es así. El hombre tiene horror a que exista sin él un infinito *a parte post*, y no encuentra nada de extraño en un infinito *a parte ante* en que él no ha existido.

Aun por la experiencia sola sabemos que nada parece: en el péndulo que, después de muchas oscilaciones, encuentra su centro de gravedad y queda en reposo, no por eso se ha aniquilado su pesantez; únicamente deja de ser visible a nuestros ojos su actividad. A todas las fuerzas inferiores de la naturaleza, pesantez, electricidad, etc., les reconocemos una eternidad, una indestructibilidad, que no puede ser encubierta por la fugaz desaparición de sus fenómenos. ¿Cómo, pues, podríamos admitir el anonadamiento del principio de la vida, y la destrucción total del hombre por la muerte? Cogida la materia en el inextricable tejido de la causalidad, bastaría esto solo para asegurar la indestructibilidad, aun a aquella que fuere incapaz de procurársela más alta por sí misma.

"Pero, se dirá, ¿toda la persistencia de nuestro ser quedará reducida a la persistencia de un grano de polvo, de una materia bruta? ¡Y qué! ¿Conocéis, acaso, este grano de polvo? ¿Sabéis lo que es y lo que puede? Pues aprended a conocerle antes de menospreciarle. Esa materia que no es ahora más que polvo y ceniza, se convertirá disuelta en el agua en cristal, brillará como metal, relampagueará en chispas eléctricas, manifestará su poder magnético, se transformará en plantas y animales, y de su misterioso seno se desenvolverá esa vida, cuya pérdida atormenta tanto vuestro mezquino espíritu. ¿No es, pues, nada durar de esta manera?" Y cuando lo imperfecto, lo inferior, lo in-

orgánico es indestructible, ¿cómo admitir que los seres más perfectos, los seres vivientes con su organización infinitamente complicada hayan de ser absolutamente destruídos para dejar su sitio a otros? Esto es tan evidentemente absurdo que no es posible que constituya el verdadero orden de las cosas: ocúltase en esto un misterio que la naturaleza de nuestra inteligencia no nos permite conocer.

El idealismo nos da la clave de este enigma. En el mundo de los fenómenos, sometido a las formas del tiempo, del espacio y de la causalidad, todo parece nacer y morir; pero esto, sin embargo, es solamente una apariencia, una ilusión que tiene su fundamento en la inteligencia, por la cual únicamente subsiste, y con la cual desaparece también. Nuestro ser verdadero y el verdadero ser de toda cosa cae fuera del tiempo, donde los conceptos de nacer y morir no tienen significación alguna. Spinoza ha tenido razón para decir que somos eternos, *sentimus experimur que nos aeternos esse*; y la Naturaleza, en su sentido transcendente, se parece al castillo de que habla Diderot en *Santiago el fatalista*, en cuyo frontispicio se leía esta inscripción: "No pertenezco a nadie y pertenezco a todo el mundo: se está aquí antes de entrar, y se sigue estando después de haber salido".

El individuo muere, mas la especie es indestructible: el individuo es la expresión en el tiempo de la especie, que está fuera del tiempo. "La muerte es para la especie lo que el sueño es para el individuo". La especie, que Schopenhauer llama también *la idea*, en el sentido platónico, representa uno de los aspectos de la voluntad como cosa en sí. Bajo este aspecto, representa lo que hay de indestructible en el individuo, como las fuerzas físico-químicas representan lo que hay de indestructible en la

naturaleza inorgánica: contiene todo cuanto ella es, cuanto ha sido y cuanto será.

"Cuando, dirigiendo una mirada hacia el porvenir, pensamos en las generaciones futuras con sus millones de hombres distintos de nosotros en hábitos y costumbres, y tratamos de figurárnoslos como presentes, ofrécenosenos estas cuestiones: ¿De dónde vendrán? ¿Dónde están ahora? ¿Dónde se encuentra ese rico seno de la nada, profundidad del mundo, que encierra las generaciones venideras? ¿Y dónde podría estar sino allí donde ha estado y estará toda realidad? En el presente y en lo que en él se contiene; en sí mismo, cuestionador insensato, que, desconociendo tu propia esencia, te pareces a la hoja del árbol que, marchitándose en otoño y pensando en que va a caer, lamenta su muerte, no quiere consolarse con el lozano verdor de que ha de vestirse el árbol en la primavera y dice llorando: ¡Yo no soy nada!... ¡Hoja insensatal! ¿Dónde quieres tú ir? ¿De dónde podrían venir las otras hojas? ¿Dónde está esa nada cuyo abismo te inspira miedo? Reconoce, pues, tu propio ser en esa fuerza interna, encerrada en el árbol y activa siempre, y que a través de todas las generaciones de hojas no conoce ni el nacimiento ni la muerte. ¿No es el hombre como la hoja?

Oie per fulloon genee, toiede kai androon

"Ved a vuestro perro, dice todavía Schopenhauer, pensando sin duda en su fiel *Atma*, qué alegre y contento está en vuestra presencia. Millares de perros han debido morir para que él viva, pero la muerte de esos millares no ha mutilado en nada la idea de la especie. He aquí por qué está ese perro tan vivo y tan lleno de fuerza, que no parece sino que sea hoy su primer día y que no ha de tener jamás uno último. Y es que brilla en sus ojos el principio indestructible que hay en él: lo que ha muerto no es el

perro, sino su sombra, su imagen, tal como la concibe nuestra facultad de conocer, sometida a las condiciones del tiempo". Sin duda que la individualidad, la nuestra lo mismo que la del animal, desaparece con la muerte: frágil fenómeno ligado a la conciencia, y por consiguiente al cerebro, no puede sobrevivir al organismo. Pero, ¿qué importa? "Mi personalidad fenomenal es una parte tan pequeña de mi ser real, como mi ser lo es, a su vez, del mundo... ¿Y qué cuidado puede darme la pérdida de esta individualidad cuando llevo en mí la posibilidad de individualidades sin número? Una individualidad limitada, y que estuviera condenada a una duración sin fin, tendría una vida tan monótona que más le valdría reducirse a la nada. Desear la inmortalidad de la persona es propiamente querer perpetuar una ilusión". Lo único que es indestructible en nosotros, como en todos los demás seres, es la voluntad.

v

Deberíamos examinar ahora el tercer carácter de la voluntad: la libertad, pero este estudio estará mejor en la Moral¹⁶.

Para Schopenhauer, la voluntad es a la vez absolutamente libre como cosa en sí, y absolutamente necesitada como fenómeno. De manera, pues, que en todas partes hallamos la misma oposición: en el mundo del ser, identidad, indestructibilidad, libertad; en el mundo del parecer, variedad sin fin, nacimiento y muerte, fatalidad y determinismo.

Para completar este estudio de la voluntad, que es al mismo tiempo una metafísica de la Naturaleza, debemos

¹⁶ Véase más adelante, cap. vi, § 1.

exponer aquí un punto muy oscuro de la doctrina general de Schopenhauer: su teleología¹⁷.

El progreso de las ciencias físico-químicas y de las ciencias biológicas ha suscitado, como es sabido, empeñados debates sobre la cuestión de las causas finales. Alemania ha sido el principal teatro, y Liebig, Moleschott, Vogt, Büchner y algunos otros, los principales mantenedores.

Según el materialismo físico-químico, el organismo viviente no es la expresión de una fuerza vital o de un tipo sino sencillamente el resultado de las fuerzas ciegas de la Naturaleza. La vida es el producto de combinaciones químicas muy complejas, sometidas a la acción de los agentes físicos exteriores contra los cuales reobran; y la palabra *vida* no es más que un término colectivo para designar la suma de funciones de la materia organizada.

Según la doctrina de las causas finales, al contrario, la vida no es un simple resultado de las fuerzas de la materia, obrando según leyes mecánicas y químicas, sino la manifestación de una idea o tipo, que gobierna las fuerzas de la materia y las emplea según sus designios. La vida es un principio y no un resultado; una unidad real y no meramente ficticia.

Frauenstaedt pretende que su maestro ha conciliado estas dos escuelas rivales, y resuelto el problema del acuerdo de las causas eficientes con las causas finales por una concepción exacta de la vida orgánica, consistente en referir unas y otras a la voluntad como causa primera... Aquí, como en todo, el error proviene, según Schopenhauer, de haber puesto a la inteligencia en el primer lugar y a la voluntad en el segundo, cuando lo verdadero es lo contrario. "La finalidad evidente que se encuentra en todas las partes del organismo animal, demuestra cla-

¹⁷ *Ueber den Willen in der Natur: Vergleichende Anatomie. Die Welt als Wille*, etc., t. II, cap. 26.

ramente que hay allí una voluntad y no una fuerza ciega; pero nos hemos acostumbrado a no concebir la acción de una voluntad sino como dirigida por una inteligencia. Se tiene por completamente inseparables la voluntad y la inteligencia, y hasta se considera a aquélla como una mera operación de la última. Por consecuencia, allí donde la voluntad obra, se dice que la inteligencia la conduce; y ¿qué sucede entonces? que se busca la finalidad donde no está. Se la coloca equivocadamente fuera del animal, convirtiendo a éste en el producto de una voluntad extraña dependiente de la inteligencia, la cual concibe y realiza a la vez la finalidad. Por consiguiente, el animal existiría en la inteligencia antes de existir en la realidad. Tal es el fundamento de la prueba físico-teológica”.

Para Schopenhauer, la finalidad se deriva esencialmente de la voluntad, y como ésta es el fondo de todo ser viviente; como todo cuerpo organizado no es más que la voluntad hecha visible, resulta de aquí que esta finalidad es inherente al ser mismo; le es interior o *inmanente*.

“La extrañeza que sentimos —dice en su libro sobre *La voluntad en la naturaleza*—, al ver la perfección infinita y la finalidad de las obras de la naturaleza, dimana de que consideramos éstas como lo hacemos con nuestras obras propias. En estas últimas la voluntad y la obra son dos cosas distintas, entre las cuales median todavía otras dos: la inteligencia, ajena a la voluntad en sí misma, pero que es, sin embargo, el medio por el que ésta tiene que pasar para realizarse, y una materia extraña a la voluntad, de la cual tiene que recibir la forma, y recibirla a la fuerza, porque esta voluntad lucha contra otra voluntad distinta, que es la naturaleza misma de la materia que se trata de informar. De muy distinto modo acontece en las obras de la naturaleza, las cuales son una manifestación inmediata y no remota de la voluntad. La voluntad aquí

obra en su naturaleza primitiva, sin conocimiento; la voluntad y la obra no están separadas por representación ninguna intermediaria; constituyen una misma cosa, y aun la materia misma es también una con ellas, puesto que no es otra cosa que la voluntad exteriorizada (*die blosse Sichtbarkeit des Willens*). Así encontramos aquí que la materia y la forma se compenetran completamente... y cuando en este caso se separa la materia de la forma, como en la obra de arte, la materia es una pura abstracción, un ser de razón del que no es posible tener experiencia alguna. La materia de la obra de arte, al contrario, es empírica. La identidad, pues, de la materia y de la forma es el carácter de las obras de la naturaleza; su diversidad, el de los productos del arte.

Entiende Schopenhauer que estableciendo, como lo hace la filosofía, la identidad de la materia y de la fuerza, queda establecida con esto la identidad de las causas eficientes y de las causas finales; y que el debate entre el mecanismo y la finalidad proviene de que cada una de estas dos escuelas se atiene exclusivamente a una de las dos expresiones de una sola y misma cosa.

Dicen los materialistas: vemos *porque* tenemos ojos; pensamos *porque* tenemos cerebro. Y dicen los partidarios de las causas finales: tenemos ojos *para* ver; tenemos cerebro *para* pensar. —Unos y otros tienen razón, en parte: el *por qué* es justo, pero bajo el supuesto del *para qué*; y el *para qué* es justo, completándose con el *por qué*. La vida es el resultado de la acción de las fuerzas materiales, pero estas fuerzas no son, a su vez, más que la manifestación de la causa final de la vida, es decir, de la voluntad de vivir. En una palabra: la voluntad de vivir produce el organismo, y éste, en su contacto con el mundo exterior, hace posible la vida: la voluntad de conocer da forma al

cerebro, y éste, en su contacto con las impresiones del mundo exterior, hace posible el conocimiento.

Así pues, mientras se admite generalmente en la cima de las cosas una inteligencia, que concibe el fin y los medios, y de la cual es la voluntad el poder ejecutivo que da forma a la materia, Schopenhauer pone la voluntad como causa y como materia a la vez, considerando los conceptos de medio y fin como inherentes a la naturaleza de nuestra razón en cuanto ésta se refleja en el organismo¹⁸. Schopenhauer habla aquí como Kant, el cual consideraba la conformidad con un fin como cosa creada por la reflexión del espíritu, que se admira de un milagro que ha producido él mismo.

El instinto esclarece la finalidad. Parece como si la naturaleza al crearle hubiera querido suministrar al observador un comentario sobre su modo de obrar en la producción de las causas finales. Porque, el instinto de los animales enseña claramente que un ser puede trabajar de una manera perfectamente determinada, en vista de un fin que no conoce y del que ni aun posee representación alguna. La causa final es también un motivo que obra sin ser conocido.

Se puede decir que la voluntad en los animales es dirigida e impulsada a la acción de dos diferentes maneras: por motivos o por instinto; por una ocasión exterior o por un impulso interior; pero examinada de cerca esta oposición entre el motivo y el instinto, aparece menos profunda presentando sólo una diferencia de grado, porque el motivo mismo sólo puede obrar en la hipótesis de un *impulso exterior*, es decir, de un modo particular de ser de la voluntad, al cual denominamos *carácter*. En tal

¹⁸ Ist die Zweckmaassigkeit des Organismus, bloss da für die erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden ist.

sentido, la diferencia entre el instinto y el carácter queda reducida a que el instinto es un carácter que no obra sino por el impulso de un motivo determinado de una manera enteramente especial, pudiendo, por lo tanto, ser definido como "un carácter determinado en un sentido único con una fuerza inconmensurable": el motivo, al contrario, supone una esfera más extensa de conocimiento y, como consecuencia, una inteligencia más desarrollada. —En cuanto a los instintos que suponen en el animal una anticipación del porvenir (*el necrophorus vespillo*, etc.), "su origen, dice Schopenhauer, no está en el conocimiento sino en la voluntad como cosa en sí, pues ésta, como tal, no cae bajo las formas del conocimiento, ni el tiempo tiene para ello en este respecto sentido alguno: el futuro está tan cerca para ella como el presente".

Este estudio sobre la voluntad nos ha hecho penetrar en el corazón mismo de la filosofía de Schopenhauer, puesto que la voluntad es, según él, lo irreductible, la explicación última, la cosa en sí. ¿Pero deben creerse por esto que hayamos tropezado aquí con lo que los metafísicos denominan lo absoluto? —Debemos explicarnos sobre este punto.

¿Qué es el conocimiento, dice Schopenhauer?¹⁹ Desde luego y esencialmente, es una representación; pero ¿qué es una representación? —La representación no es otra cosa que un fenómeno cerebral muy complejo que conduce a la formación de una imagen. Pero, ¿aquellas intuiciones que sirven de base a todos los demás conocimientos, no podrían ser consideradas como el conocimiento de la cosa en sí? ¿No podríamos decir que la intuición es producida por algo que se da fuera de nosotros, que *obra*, y,

¹⁹ *Die Welt als Wille*, etc., t. II, cap. 18.

por consecuencia, que *es?*— Hemos visto antes que, estando sometida la intuición a las formas del tiempo, del espacio y de la causalidad, no puede darnos por esto mismo la cosa en sí; que ésta no debe ser buscada en un conocimiento sino en un acto; y que existe, por último, una vía interior que, al modo de un subterráneo o de un camino secreto, nos introduce de un solo golpe y como por traición en la fortaleza. La cosa en sí no puede darse más que en la conciencia, porque es preciso que ella venga a ser consciente de sí misma: querer asirla objetivamente es querer realizar una contradicción.

Pero nótese bien lo que resulta de esto. La percepción interna que tenemos de nuestra voluntad, no puede darnos, en modo alguno, un conocimiento completo y adecuado de la cosa en sí; esto sólo podría ser en el caso de que la voluntad nos fuera inmediatamente conocida. Pero la voluntad necesita de un intermediario, la inteligencia, y ésta, a su vez, supone un nuevo intermediario, el cuerpo, el cerebro. La voluntad, por lo tanto, está ligada para nosotros a las formas del conocimiento; es dada en la conciencia bajo la forma de una percepción, y se bifurca, como tal, en sujeto y objeto. La conciencia se produce bajo la forma invariable del tiempo y de la sucesión, y cada cual, de su parte, no conoce su voluntad más que por sus actos sucesivos, nunca en totalidad. Cada acto de voluntad que sale de las oscuras profundidades de nuestro interior para llegar a la conciencia representa el paso de la cosa en sí al fenómeno: es, a lo menos, el punto en que la cosa en sí se da más inmediatamente como fenómeno, y en el que se aproxima más al sujeto del conocimiento. En este sentido es en el que puede decirse que la voluntad es lo que hay de más íntimo e inmediato en nosotros y de más independiente del conocimiento, y por lo que puede ser llamada “la cosa en sí”.

“Mas, si se pone esta última cuestión: Y esta voluntad que se manifiesta en el mundo y por el mundo ¿qué es absolutamente y en sí misma? NO HAY RESPUESTA POSIBLE A ESTA CUESTION, porque ser conocido está en contradicción con ser en sí, y todo lo que es conocido es, por este solo hecho, fenómeno”. En otros términos: la voluntad, considerada bajo la forma de conocimiento lo es por esto mismo como condicionada y cesa de ser la cosa en sí.

“Para concluir: hemos llamado *voluntad* a la esencia universal y fundamental de todos los fenómenos, según la manifestación bajo la cual se da a conocer de la manera menos velada; mas *por esta palabra “voluntad”, no entendemos otra cosa que una X desconocida, una incógnita.* En desquite, considerámosla, a lo menos en parte, como infinitamente más conocida y cierta que todo lo demás²⁰.”

²⁰ *Die Welt als Wille, etc., t. II, cap. 25.*

CAPITULO V

EL ARTE

Intervención de Platón. — La idea, intermediario entre la voluntad y la inteligencia. — Carácter impersonal del placer y de la producción estéticos. — El genio. — Clasificación de las bellas artes.

I

¿Cuál será la transición del mundo de la voluntad al mundo del arte? ¿Cómo se convertirá la filosofía de la naturaleza en maestra de estética? Aquí es donde interviene Platón. El dominio de la representación, tal como la ha determinado Kant, y el dominio de la voluntad, tal como la ha descrito Schopenhauer, el mundo de los fenómenos y el mundo de la realidad, son reunidos uno a otro por la mediación de las ideas platónicas, especie de principios mixtos que parecen participar a la vez de la voluntad y de la inteligencia. La naturaleza les ha dejado entrever:

“En los diferentes grados de la voluntad hemos reconocido antes las ideas platónicas, en tanto que estos grados son las especies determinadas, las propiedades primordiales y formas inmutables que, sustrayéndose a la sucesión, se manifiestan en todos los cuerpos, tanto orgánicos como inorgánicos. Estas ideas se manifiestan en los innumerables individuos a que sirven de modelos; pero

SCHOPENHAUER

la pluralidad de individuo sólo es representable en el espacio y en el tiempo; su origen y su muerte se significan por la ley de causalidad, y están sometidos a la de razón suficiente, último principio de toda individuación y forma general de la representación. La idea, por el contrario, no está sometida a esta ley, y no hay en ella ni pluralidad, ni sucesión. Mientras que los individuos en los cuales se manifiesta son múltiples y están sometidos al nacimiento y a la muerte, la idea permanece inmutable, una e idéntica, y la razón suficiente no tiene respecto de ella sentido alguno. Pero, si la razón suficiente es la forma a que está sometido todo conocimiento procedente del sujeto, en tanto que individuo, síguese de aquí que las ideas caen fuera del círculo de este conocimiento y deben proceder del objeto, cosa que no puede suceder sino por la supresión de la individualidad en el sujeto que conoce”¹.

Las ideas aparecen así en la naturaleza como los símbolos de las especies; como los tipos sobre los que se halla calcada toda la realidad. Mientras que el nuevo método de las ciencias naturales elimina las nociones de género y especie, rompiendo los cuadros de las clasificaciones lógicas e introduciendo el *suceder* sin límites en el universo viviente, Schopenhauer, para detener este flujo perpetuo de las cosas, que había ya imaginado Heráclito, somete los fenómenos a las ideas inmutables, a los tipos específicos; y esta intervención de las ideas en la naturaleza figura ya, puede decirse, una primera estética que restablece el orden y la armonía entre el caos de los seres.

Mas ¿cómo atribuir a las ideas un valor enteramente platónico, en una doctrina cuyo primer objeto es el de demostrar la relatividad y subjetividad de la inteligencia? Preciso es continuar el análisis y hacer notar que estas

¹ *Die Welt*, t. I, lib. III, § 30.

ideas, lejos de ser intelectuales y de caer, por consecuencia, bajo el dominio de la razón suficiente, se refieren más bien a la voluntad, y a la realidad que es denominada por Kant la cosa en sí. Aun en Platón mismo, las ideas no son percibidas por el entendimiento discursivo, sino que son aprendidas por la razón intuitiva. Así es que entre Platón y Kant existe una semejanza que ha pasado inadvertida y que Schopenhauer hace notar con justicia.

“Lo que Kant llama la *cosa en sí*, el *nómeno*, y lo que Platón llama la *idea*, son dos conceptos no enteramente idénticos, pero sí muy análogos y distintos sólo por el matiz. Es evidente que el sentido interior de ambas doctrinas es el mismo; que una y otra consideran el mundo visible como una apariencia, una *Maya*, que dicen los indios; que en sí, sólo es una especie de *nada*, que no tiene realidad ni significación sino por lo que se manifiesta con él, a saber: la *cosa en sí* de Kant, o la *idea* de Platón; en una palabra, el *nómeno*, al cual son absolutamente extrañas las formas universales y esenciales del fenómeno: tiempo, espacio y causalidad. Kant niega inmediatamente estas formas de la cosa en sí: Platón las niega indirectamente de las ideas al excluir de entre éstas todo aquello que no es posible sino por tales formas, esto es, la pluralidad, el nacimiento y la muerte²”.

Referida así la idea a la cosa en sí, llamada por Schopenhauer *voluntad*, se comprende entonces cómo se libra ésta del carácter relativo y subjetivo de la inteligencia. Pero ¿es esto decir que la idea se sustraiga a toda representación, confundándose con la voluntad misma? Schopenhauer no lo piensa así.

“La idea y la cosa en sí, dice, no son absolutamente idénticas: la idea es, más bien, la objetivación inmediata,

² *Die Welt*, t. 1, lib. III, § 31, citado por Mr. Janet en la *Revue des jours littéraires* de 19 de diciembre de 1868.

y por lo tanto adecuada, de la cosa en sí, que es la voluntad; pero la voluntad no objetivada todavía, no hecha ya representativa. Según el mismo Kant, la cosa en sí debe estar exenta de las formas impuestas al conocimiento, pero la falta de éste consiste en no haber contado en el número de las formas el *sujeto como objeto*, que es la forma primera y más general de la representación. De esta suerte habría quitado expresamente a su cosa en sí la objetividad, y se hubiera preservado de esta inconsecuencia, descubierta afortunadamente. La idea platónica, al contrario, es necesariamente objeto, conocimiento, representación, y por esto mismo, pero sólo por ello, difiere de la cosa en sí. Esta se sustrae a las formas de la representación, que nosotros comprendemos bajo el nombre de razón suficiente; o, mejor todavía, no está aún sometida a ellas, y se rige por la primera forma de la representación, que es la objetividad del sujeto para sí mismo. De cierto, pues que la razón suficiente es la forma a que está sometida la idea, cuando ella entra en el conocimiento del sujeto en tanto que individuo. La cosa particular representada en virtud de la razón suficiente, no es así más que una objetivación mediata de la cosa en sí o voluntad, y entre aquélla y la cosa en sí está la idea, que es la única objetivación inmediata de la voluntad, y no conoce más forma de representación que la forma general de la objetividad del sujeto. Por consecuencia, la idea es la objetivación más adecuada posible de la cosa en sí o voluntad; es también toda la cosa en sí, pero sometida a la forma de la representación. Tal es la razón del íntimo acuerdo entre Kant y Platón, aun cuando a juicio de muchos no sea una misma cosa aquella de que hablan uno y otro³.

³ *Die Welt*, t. 1, lib. III, § 32.

La idea es de esta suerte el intermediario entre el mundo de la representación fenomenal y el mundo de la voluntad: es la voluntad torcida y ciega de la naturaleza, que se corrige y enmienda poco a poco por el olvido de sí misma y de sus necesidades, y es la imperfección, que trabaja por su propio anonadamiento. La idea es uno de los grados de este progreso hacia la nada: está libre a la vez de los límites de la representación y del egoísmo de la voluntad, y es el verdadero símbolo del arte, que, alejado por igual de la ciencia y del interés, aspira a la belleza por esta doble renuncia, y encamina las almas a la abnegación suprema de la moral.

II

El primer resultado del conocimiento de las ideas es la supresión del individuo. Cómo, en efecto, el sujeto individual está sometido a las formas de la razón suficiente, y cómo las ideas escapan a esta ley, el único medio de conocerlas es sacrificar la individualidad. En la naturaleza, como en la vida y en las ciencias, la inteligencia está al servicio de la voluntad, y no es más que un instrumento a las órdenes de la facultad *señora*; pero cuando se suprime la individualidad, cual acontece en el conocimiento de las ideas, la inteligencia cesa de ser esclava; se hace libre, y se convierte en un puro sujeto de conocimiento, constituyéndose en fin para sí misma.

La idea, objeto de la contemplación pura, es como la mensajera entre los dos mundos, y considerada bajo este aspecto recuerda la *idea hegeliana*, tan despreciada por Schopenhauer, como igualmente aquella *intuición estética* de Schelling, que tiene la virtud de reconciliar lo finito con lo infinito en una misteriosa alianza próxima al éx-

tasis; y aun todavía, el juicio *estético* y *teleológico* de Kant cuya misión en el conjunto del sistema parece ser la de servir de lazo entre la razón teórica, dominio de la naturaleza, y la razón práctica, dominio de la libertad. En todo caso, es, a lo menos, la verdadera imagen del arte, el cual juguetea en la superficie de la inteligencia y del mundo, y reproduce los distintos aspectos del universo, libre, independiente, feliz con sus privilegios, eligiendo a capricho entre toda la realidad, y sin estar sometido él mismo a las leyes comunes de la existencia. La idea, en efecto, y el arte que la sirve de objeto, son libres: escapan al egoísmo de la voluntad del propio modo que a los límites de la inteligencia.

“En la contemplación estética, el objeto particular se convierte de un golpe en la idea de su especie, y el individuo que le contempla en un puro sujeto de conocimiento⁴”. El espíritu participa entonces de los caracteres de lo absoluto y de la eternidad (*mens æterna est quatenus res sub æternitatis specie concipit*); sustituye poco a poco a la voluntad, cuyos defectos corrige con sus virtudes intelectuales, y adquiere tan poderosa influencia, que tiende a la absorción del universo en una intuición desinteresada. “El contemplador atrae hacia sí toda la naturaleza, concluyendo por sentirla como un accidente de su propia substancia. En este sentido es como ha dicho Byron:

Rocas, ondas, estrellas,
No son parte de mí, como yo de ellas?⁵

Y experimentado este sentimiento, ¿podríase, en presencia de una naturaleza indestructible, considerarse uno

⁴ *Die Welt*, t. I, lib. III, § 31.

⁵ Are not the mountains, waves and skies a part
Of me and of my soul, as I of them?

a sí mismo como totalmente perecedero? No parece que debiera aceptarse más bien este pensamiento de los Vedas: *Hæ omnes creaturæ in totum ego sum, et præter me aliud ens non est*⁶?"

No es éste, sin embargo, el sentimiento que experimentan de ordinario los poetas de este siglo, Shelley, Goethe, Lamartine, quienes lejos de referir la naturaleza a ellos mismos prefieren perderse y dispersarse en el universo divino; y lejos de encontrar entre ellos y la naturaleza esa armonía que la filosofía expresa, se complacen, por el contrario, en medio de su desesperación y melancolía, en ser tan perecederos y tan débiles en presencia de una creación inmutable e impasible. Mas sus lamentaciones acusan una tendencia egoísta y, en el pensamiento de Schopenhauer, el arte y la poesía deben de ser impersonales y objetivos: el conocimiento de la idea debe de inspirar a los iniciados ese carácter de serenidad olímpica, que Alemania echó en cara después a su más grande artista; y la voluntad ya emancipada no debe dar a entender que se acuerda demasiado de su esclavitud, usando de sus primeros momentos de libertad para lamentarse de las miserias pasadas. La contemplación de la idea ha de ser reposada: es como una fruición anticipada del eterno descanso que recomienda la sabiduría india, y en ella se borra el individuo y desaparece la personalidad, quedando solamente el genio, que es como el primer Mesías que ha de librarnos del mundo, y como el primer apóstol de la abnegación.

El genio es, en efecto, el maestro del arte. El genio consiste en el predominio de la intuición y de la contemplación sobre la voluntad, y se distingue de la razón y de la ciencia en el poder que disfruta de sustraerse a las relaciones y a las categorías. La misión del genio es la de co-

⁶ *Die Welt*, t. 1, lib. III, § 34.

nocer las ideas con independencia de la razón suficiente, y su naturaleza estriba en permanecer constantemente siendo puro sujeto de conocimiento, sin participar en nada de las miserias ni de las debilidades de la individualidad. De esta suerte se aísla en una especie de esfera superior, en la que sólo aparece la vida para ser contemplada y embellecida, y se asemeja a esos dioses quietistas de Lucrecio, cuya felicidad consiste principalmente en la ausencia del mal, y que viven en un mundo intermedio, sordos a los ruidos del mundo inferior e indiferentes a las evoluciones del Cosmos. Mientras que la ciencia se engolfa profundamente en los dominios de la representación, procurando adaptar a las formas del entendimiento las múltiples manifestaciones de la voluntad única; y mientras que ella reduce a su servicio a la inteligencia, obligándola a sufrir el yugo de las leyes fenomenales, el arte, por el contrario, se coloca por encima de la razón suficiente, y deja a la inteligencia el derecho de obrar con libertad y servirse de fin a sí misma.

Además, en vez de imitar a la ciencia, que obedece siempre a un designio interesado y se conforma en sus especulaciones con las exigencias de un plan, el arte hace profesión de ser inútil como la filosofía misma. El genio desprecia la práctica temiendo rebajarse a los cálculos reflexivos de la voluntad, la cual se entrega a la ambición con toda la fuerza de su instinto; y, en su candidez, desconoce en el mundo todo lo que es extraño a la belleza. Así que, a pesar de su poder y de su superioridad, prefiere el papel de rey sin corona, condenándose a una soledad sublime; y aun en el mismo momento en que se siente juguete de los Antonio, no quiere abdicar la locura caballeresca del Tasso⁷.

⁷ Alusión a la tragedia de Goethe, *Torquato Tasso*. *Die Welt*, t. 1, lib. III, § 36 y 37.

Compréndese por esto que el genio debe ser enemigo de las ciencias abstractas en que concurren la representación y la voluntad. El genio acepta de la imaginación lo que ésta puede suministrar al arte, pero rechaza esa otra imaginación, que denominaba Kant *imaginación a priori*, y que sirve tan sólo para figurar las formas de la sensibilidad, tales como el tiempo y el espacio. —Resulta, además, de aquí que el genio debe tener una antipatía profunda hacia las matemáticas, esa ciencia del espacio y de la imaginación abstracta; y lejos de creer Schopenhauer, como creía Novalis, que los géometras sean poetas, trata, por el contrario, de presentar una lista de los genios que han sido hostiles a las ciencias exactas. Tan ajena a la razón suficiente encuentra la contemplación pura, que la juzga incompatible con la ciencia de las relaciones y de las categorías.

En cambio, halla una relación manifiesta entre el genio y la locura: los locos y los grandes genios se parecen, según él, en que conocen con especialidad el presente. De la propia manera que el sujeto puro del conocimiento lo ve todo en una intuición inmediata, sustrayéndose a los límites del tiempo, así el loco parece concentrar toda la razón que le queda en los objetos que están inmediatamente presentes a sus ojos: la realidad se dibuja en su inteligencia con un relieve poderoso, y no comienza a engañarse y a delirar sino cuando trata de reunir en la duración sus intuiciones actuales con sus recuerdos del pasado.

La locura y el genio carecen de memoria; viven sólo en el presente, tienen por facultad única la intuición, y las imágenes de las cosas se ofrecen siempre a su vista con un dibujo más correcto y con colores más vivos. Su facultad de recibir sensaciones parece enteramente nueva y se hallan todavía próximos a la infancia, a pesar del desen-

volvimiento⁸ de su sistema nervioso, con la sola diferencia de que, mientras los niños no tienen que hacer esfuerzo para mantener este predominio de la intuición, el genio, y frecuentemente la locura, son el resultado de una prolongada lucha entre las nociones abstractas y las percepciones inmediatas. Esta lucha, además, se refleja en la fisiología del cerebro. El de los hombres de genio debe ser incluido en el número de los *monstra per excessum*⁹, y la causa que determina tan dichosa anomalía es precisamente el triunfo de la inteligencia contemplativa sobre la voluntad.

En el estado normal, el cerebro contiene dos tercios de voluntad y uno de inteligencia; en los hombres de genio la proporción está invertida; la inteligencia ocupa las dos terceras partes, dejando sólo un tercio a la voluntad. El sistema nervioso crece en la misma proporción, y los fisiólogos podrían confirmar por su parte estas observaciones de los psicólogos. Tal es el genio; ese sentido de las ideas, ese espejo del mundo que no se empaña con el hálito de la personalidad. Tal es, en fin, esa facultad superior que, con su privilegiada naturaleza, inicia a las almas elevadas en los misterios de la contemplación estética.

III

Dos elementos deben ser distinguidos en la estética: el uno subjetivo, el sujeto puro del conocimiento; el otro, objetivo; el conocimiento mismo de las ideas. Digamos algo acerca del primero.

Schopenhauer no puede contener su emoción cuando habla de la liberación del sujeto, de su *manumissio*¹⁰:

⁸ *Die Welt*, t. II, § 31.

⁹ *Die Welt*, t. II, § 31.

¹⁰ *Ibid.*

creeríase estar escuchando a un quietista, a la misma Mad. Guyon, cuando después de los dolores de la servidumbre sueña con la serena paz de la libertad. "Este es, dice, el estado sin dolor que celebraba Epicuro como el mayor de los bienes y como el estado mismo de los dioses: en él nos libramos por un momento del yugo odioso de la voluntad, y se detiene la rueda de Ixion; es el día de *sábado* después de los trabajos forzados del querer¹¹".

Estas palabras de satisfacción extrañarán, sin duda alguna, a los filósofos y psicólogos que consideran al arte como una obra de voluntad y el genio como una "larga paciencia"; y parecen, además, hallarse en contradicción con las quejas de los poetas sobre la dificultad de lo bello y el penoso trabajo de la inspiración. —Schopenhauer no atribuye ni aún al genio esa especie de delirio que Platón describe en el *Ion*, sino que el arte le parece, por el contrario, una morada de reposo y de inalterable felicidad.

"Es esa felicidad, dice, que vemos en los pintores holandeses, los cuales aplican una contemplación puramente objetiva a las cosas más insignificantes, y dejan en una *escena de interior* un monumento permanente de su objetividad y de su serenidad intelectual". —La naturaleza, añade, hace experimentar a los hombres iguales sentimientos: "El malestar que hacen sufrir los cuidados y las pasiones se desvanece con sólo dirigir una mirada hacia el universo: el torrente de las pasiones, la tempestad de los deseos y de los temores, el tormento de la voluntad, todo desaparece en seguida de una manera maravillosa".

Schopenhauer conviene aquí con la mayoría de los poetas y novelistas. Desde Mr. de Nemours, que, en la novela de Madama de Lafayette, consuela su pena contemplando en torno suyo el espectáculo de los árboles inclinados por el viento, hasta los héroes de las novelas mo-

¹¹ *Die Welt*, t. 1, lib. III, § 38.

dernas, todos los corazones heridos y castigados por las pasiones han recurrido al remedio soberano que se encierra en esta frase del filósofo.

Empero, sólo las almas elegidas, engrandecidas por el dolor pueden comprender la virtud: los hombres sometidos a la voluntad y que no se elevan a la objetividad, "éstos no pueden estar frente a frente de la naturaleza: necesitan de la sociedad, cuando menos, de un libro". Hay pocos elegidos, capaces de dominar sus sentimientos e intereses; para la mayor parte de los hombres, la vida es un combate y un conflicto de egoísmos; algo análogo al estado de guerra que nos pinta Hobbes. Son raros los espíritus desinteresados que, echando una mirada retrospectiva sobre el camino recorrido, no hallen en sus recuerdos algo más que la contemplación pura de la objetividad; ese estado, en fin, "en que desaparece el mundo como voluntad y queda sólo como representación".

El arte, como ya decía Aristóteles, es en esto una purificación: su símbolo es la luz, ese ropaje de los bienaventurados. Si la luz nos regocija, en efecto, consiste en que es la correlación y condición del conocimiento contemplativo, el único que no afecta inmediatamente a la voluntad. Así lo han comprendido las Religiones, haciendo de la luz el emblema de la bienaventuranza eterna: Ormuzd reside en la luz pura; Ahrimán en las tinieblas sin fin. De la misma manera, en el paraíso del Dante, las almas brillan como puntos luminosos agrupados en figuras regulares, poco más o menos como en el Vauxhall de Londres¹². —La belleza es como un primer rayo de esta luz celestial: es la iniciación en el mundo superior de la objetividad y de la vida contemplativa, de la cual hacía Aristóteles el ideal de la moral humana.

¹² *Die Welt*, t. 1, lib. III, § 38.

Lo bello no es, sin embargo, el solo sentimiento que despiertan en nosotros el espectáculo de la naturaleza y las obras maestras de las bellas artes: el lenguaje estético produce, además, lo sublime y lo bonito. Schopenhauer lo tiene en cuenta, y, abandonando en este punto las huellas de Platón para volver al pensamiento de Kant, procura distinguir con precisión aquellos matices que el juicio de la multitud no siente escrúpulos en confundir. "En lo bello, dice, domina el puro conocimiento, y se siente sin combate: en lo sublime, al contrario, el estado de puro conocimiento no se alcanza sino por una ruptura consciente y violenta con la voluntad. La conciencia acompaña a la conquista y percepción del sublime, en el cual persisten, asimismo, los recuerdos de la voluntad¹³."

Se reconocerá en estas palabras la expresión de la doctrina kantiana adoptada por Jouffroy. Lo sublime es considerado como una especie de belleza imperfecta, muy cercana al esfuerzo y a la voluntad; demasiado alterada por el dolor y por la lucha, y, si vale decirlo así, demasiado humana. Mas, como la voluntad es el fondo eterno del mundo, y como se manifiesta de igual modo en la naturaleza y en el espacio que en el hombre, lo sublime, que es la ruptura violenta entre la inteligencia y la voluntad, puede ser dividido en dinámico, matemático y moral, según que tenga por teatro la naturaleza, el dominio de la geometría o el alma del hombre. La violencia de una tempestad, la elevación de un monumento, o la firmeza de un carácter, pueden inspirar el sentimiento de lo sublime, aun en las almas menos delicadas. Estos ejemplos confirman con evidencia la teoría, mas es necesario, no obstante, un análisis fino y penetrante para apreciar con justicia las diferencias imperceptibles que separan, en ciertos casos, lo sublime de lo bello. Schopenhauer

¹³ *Die Welt*, t. I, lib. III, § 39.

sigue con gran ingenio los menores progresos en esta transición entre los dos sentimientos, conduciéndose en este punto con la minuciosidad de un psicólogo inglés. Podría decirse que son tan sutiles sus rasgos como los de un grabador o los de un miniaturista.

Estas ingeniosas curiosidades de refinada observación nos llevan directamente al sentimiento de lo bonito, que Schopenhauer define de este modo: "entiendo por bonito lo que anima a la voluntad ofreciéndola una satisfacción inmediata", fórmula que no parece indicar mucha estimación de lo bonito y lo gracioso, por parte de un autor que considera el arte como la supresión misma de la voluntad. Lo bonito, en efecto, no es en tal supuesto, más que una alteración de la belleza, una vuelta hipócrita a esa voluntad que se trata de destruir. Podría decirse que era un traidor que, a la sombra de su disfraz estético, introduce al enemigo en la plaza.

Como quiera que sea, Schopenhauer distingue en lo bonito, lo bonito positivo, y lo bonito negativo. Al primero pertenecen esos interiores holandeses, y esas desnudeces de la pintura y de la estatuaria que comprometen, acaso, la belleza revistiéndola de una forma demasiado halagadora para los sentidos y para el egoísmo del hombre: respecto del segundo, debe eliminarse de los dominios del arte, porque la negación de lo bonito no puede ser, en efecto, otra cosa que lo grotesco o lo repulsivo.

Tales son los elementos subjetivos del conocimiento estético. Ciertas doctrinas no admiten, de su parte, ningún otro, y limitan la ciencia de lo bello al análisis de los sentimientos que inspira. El mismo Kant no parece entender que la belleza tenga existencia real fuera del alma humana, y bajo este respecto el espectáculo del mundo es, para él, la obra del juicio únicamente. Schopenhauer se separa de su maestro en este punto capital:

entiende que la belleza no puede quedar encerrada en el alma del hombre, puesto que las ideas, sobre las cuales descansa aquélla, presiden a la naturaleza toda; y lejos de confinar a la estética en la conciencia, la asigna como primer carácter la liberación del egoísmo personal y la objetividad.

Al elemento subjetivo, al sujeto puro del conocimiento responde, en efecto, por una correlación rigurosa, el elemento objetivo, el conocimiento de las ideas. Los dos términos no podrían ser separados, no bastando tampoco la diferencia de los nombres para encubrir la profunda semejanza que existe entre las realidades. Las ideas y el sujeto que las conoce son de la misma naturaleza, y alcanzan igualmente ese estado de objetividad en que la voluntad desaparece. Las denominaciones de sujeto y objeto dejan de ser aquí limitativas, y Schopenhauer, como Schelling, parece referir uno y otro a la identidad por el misterio de la intuición estética: en los dos sistemas, el arte es el intermediario por el cual se verifica la reconciliación.

¿No existe, por otra parte, entre las ideas y el sujeto una analogía maravillosa que explica el conocimiento? ¿No se hallan las ideas, como el sujeto mismo, esparcidas en la naturaleza, y no es el sujeto como el foco en que aquellas se concentran? Según la profunda explicación de Schopenhauer, "el artista es él mismo la esencia de la naturaleza; la voluntad objetivándose. Como dice Empédocles, lo semejante no puede ser conocido más que por lo semejante; sólo la naturaleza es la que puede comprenderse a sí misma: el espíritu no puede tampoco ser comprendido más que por el espíritu, o, empleando una expresión de Helvetio, nadie más que el espíritu siente al espíritu"¹⁴.

¹⁴ *Die Welt*, t. I, lib. III, § 45.

Una especie de *homœomeria* intelectual preside de esta suerte en las relaciones del sujeto con las ideas; la belleza misma se revela en el sujeto por las ideas, pues que una es la naturaleza de ambos términos, y el elemento subjetivo y el objetivo se compenetran mutuamente. Así es que se reconocen sin trabajo, y al contemplar las maravillas del Cosmos, admira una imagen cuyo modelo lleva él en su inteligencia. El artista, además, completa a la naturaleza añadiéndose a ella (*ars et homo additus naturæ*, Bacon); "entiende a media palabra, y expresando con toda claridad lo que aquella no hace más que tartamudear, la grita: he aquí lo que quieres decir"¹⁵.

Podríase decir en este sentido, que el mundo es una estética que se ignora a sí propia y a cuya conciencia es elevado por el sujeto puro del conocimiento; podríamos decir que el universo es el teatro donde se realiza el progreso que, poco a poco, aproxima y confunde, por el privilegio del arte, la naturaleza y el espíritu, hasta llegar a la perfecta y absoluta identidad. Desde este momento, el sujeto puro del conocimiento y las ideas platónicas no se distinguen más que por un esfuerzo artificial de la psicología o de la lógica: su unión real está verdaderamente consumada.

Schopenhauer, además, no hace del conocimiento de la idea una operación lenta y discursiva, sino una intuición inmediata y directa, y con este propósito insiste en señalar las diferencias entre la idea y la noción abstracta. "No sostengo, dice, que Platón haya notado esta diferencia; muchos de sus ejemplos y aplicaciones respecto de las ideas son aplicables más bien a las nociones abstractas. En lo demás, prosigo mi camino, muy dichoso, sí, por haber marchado durante mucho tiempo sobre las hue-

¹⁵ *Ibid.*

llas de un espíritu tan noble y elevado, mas sin seguir servilmente sus pasos¹⁶.

La diferencia, háyala notado o no Platón, es, en efecto, capital. La noción, y la facultad, es decir, la razón abstracta, de la que aquélla es resultado, tienen el carácter de sucesivas: la intuición y la idea al contrario, son inmediatas y extrañas a los límites del tiempo y del espacio. La noción se aleja cada vez más de la realidad, a la cual reemplaza por símbolos y signos, y se parece, si podemos servirnos de una comparación de Kant, a un banquero que poseyera muchos billetes sin tener el valor correspondiente a ellos; la intuición, al contrario, es la realidad misma; las ideas son el dinero contante.

Schopenhauer se esfuerza en hacer comparaciones para poner mejor de relieve el contraste y la antítesis. La abstracción, dice, es como un molino cuya rueda se oyerá girar pero sin percibir la harina; es, dice todavía, una porcelana china, y la intuición un cuadro de Rafael; como si quisiera significar con esta imagen el carácter mezquino y estéril de las nociones abstractas y el poder y desembarazo de la intuición.

Se puede, finalmente, seguir este paralelo en términos metafísicos: "La idea es la unidad, caída en la pluralidad según las categorías del tiempo y del espacio; la noción, al contrario, es la unidad derivada de la pluralidad por el esfuerzo de la razón abstracta; aquello es la *unitas ante rem*; ésta, la *unitas post rem*"¹⁷. Mas la intuición es la que contiene la belleza y la que constituye el genio de los artistas; y el verdadero arte es así vecino de la naturaleza y de la vida, no, ciertamente, en cuanto se limita a reproducir las particularidades individuales, sino en cuanto se dirige a las fuerzas reales y a la esencia

¹⁶ *Die Welt*, t. I, lib. III, § 49.

¹⁷ *Die Welt*, t. I, lib. III, § 49.

misma de las cosas; a esos tipos activos y omnipotentes de los cuales el universo fenomenal no es más que la sombra y el reflejo. Las ideas son, en efecto, la realidad más pura, libre de los defectos de la inteligencia y de la voluntad; y el espíritu que las alcanza penetra en el secreto del mundo, al mismo tiempo que en los misterios de la belleza. Aprende así que la existencia es una enfermedad y un dolor, de los cuales se consuela por un momento con el cultivo del arte, mientras llega el día de la suprema curación.

IV

Comprenderáse ahora en qué términos se resume la estética de Schopenhauer. La belleza es la idea misma, y tiene sus grados según es un grado más alto de la objetivación de la voluntad. El hombre, en consecuencia, es el más bello de los seres, y en cuanto al conocimiento de la belleza y de la idea, es dado en la inteligencia por una intuición pura. Resulta de aquí que el arte puede ser considerado como una interpretación de la vida, puesto que él es, en efecto, bastante desinteresado para juzgar del universo, sobre el cual se eleva, y porque, al mismo tiempo, el privilegio de la intuición estética, le confiere poder bastante para descifrar el enigma. Así que, mientras la ciencia se somete a la vez a las categorías de la representación y a las necesidades de la voluntad, el arte se libra de su yugo y se sustrae a todo límite.

Schopenhauer distingue, como recordará el lector, dos fuentes de placer estético, según que considera, o la idea aprehendida, o el placer y reposo que de su posesión resultan para el sujeto. Añade, además, que estas dos especies de placer, de carácter distinto, no son excitadas

índiferentemente por el mismo género de belleza, sino que se suceden una a otra según una ley determinada, que es el grado de objetivación de la voluntad.

"En la belleza de la naturaleza inorgánica y de los vegetales o en las obras de arquitectura, el placer del sujeto puro debe ofuscarle, porque las ideas en este caso son los grados más humildes de la objetividad; mas cuando lo que considera o representa el arte son los animales y los hombres el placer debe hallarse más bien en la contemplación objetiva de las ideas, en las cuales se manifiesta la voluntad por su más significativa expresión"¹⁸. La inteligencia se derrama de esta suerte en el mundo bajo todos los grados, por el intermedio del arte; viniendo a resultar que, si las bellas artes —valiéndose de la tecnología de Kant—, se distinguen unas de otras por la *materia*, se asemejan y casi se confunden por la *forma*. No hay, en realidad, más que un solo arte, el de la intuición pura; ni más que una sola clase de artistas, los contemplativos. No hay tampoco más que un solo método para traducir a la naturaleza en representación estética; mas como ésta manifiesta en muy distintos grados la objetivación de la voluntad, tómate pie de aquí para la clasificación de las bellas artes, que más bien debería ser llamada clasificación de las ideas.

Las primeras que ayudan a la voluntad a manifestarse en el universo son las ideas de la materia inorgánica; mas en este punto se ofrece una dificultad: "La materia, como tal, no puede ser la representación de una idea, porque existe solamente por la causalidad, y ésta es una forma de la razón suficiente a que no está sometida la idea." Schopenhauer la resuelve con facilidad diciendo que, si la materia es irrepresentable en sí misma, a lo menos

¹⁸ *Die Welt*, t. I, lib. III, § 42.

"cada una de las cualidades de la materia es siempre la apariencia de una idea, y, como tal, es susceptible de consideración estética. Y esto es verdad, aún respecto de aquellas cualidades más generales, sin las cuales no podría existir la materia, y cuyas ideas son la objetivación más débil de la voluntad. Tales son la pesantez, la cohesión, la fijeza, la fluidez y la reacción contra la luz".

Mas sobre estas cualidades es, precisamente, en las que descansa la arquitectura; y, por consecuencia, este arte manifiesta los grados más bajos de la objetivación de la voluntad. Así, el placer que suscita dice relación principalmente al sujeto puro del conocimiento; pero por la misma razón puede elevar hasta lo sublime los sentimientos del artista y del conoedor, siendo, como es, el resultado de una conquista penosa de la inteligencia sobre la voluntad. La arquitectura es una lucha entre la gravedad y la fijeza, que se reconcilian por la mediación de las columnas, pilares y capiteles; y este arte, además, "no obra solamente en el orden matemático, sino en el dinámico también; significándonos con su voz no sólo la forma pura de la simetría, sino más bien las fuerzas fundamentales de la naturaleza, las primeras ideas, y los grados más inferiores de la objetivación de la voluntad"¹⁹. Por último, interviene también la luz para acusar la delicadeza de los detalles, y aparece igualmente como el simbolo del placer que proporciona la contemplación pura. Los griegos sabían cuánto valor añadían a sus monumentos sus espectáculos y caprichos. El arquitecto, sin embargo, no es enteramente libre en su arte, sino que está obligado a reunir en sus obras la utilidad y la belleza; unión de que podría salir perjudicada la estética, si el artista no hallara su disculpa en la necesidad que se le impone; si bien, por otra parte, es ya una originalidad

¹⁹ *Die Welt*, t. I, lib. III, § 42.

especial el hecho sólo de reunir en un mismo objeto los caracteres opuestos de lo útil y lo bello.

Franqueado el primer paso, aparece el mundo vegetal, y con él el arte de los jardines y del paisaje, que tiene también cabida en el mundo animal. Aquí se manifiestan ya nuevos progresos; se hacen más elevados los grados de objetivación de la voluntad, y el elemento objetivo del placer estético se sobrepone poco a poco, como consecuencia, al elemento subjetivo: comienza a manifestarse la idea de especie y la característica de los géneros, y no queda por realizar más que un último progreso que se cumple en el hombre.

“La belleza humana es una expresión objetiva, que muestra la objetivación más perfecta de la voluntad en el más alto grado de conocimiento y bajo forma absolutamente intuitiva.” La idea, al propio tiempo, no representa solamente el género y la especie, sino también el individuo mismo; “siendo muy de advertir que en los grados intermedios de la objetividad, la *característica* se confunde enteramente con lo bello. Así en el león, el lobo, el caballo, etc., lo que tienen de más característico es al mismo tiempo lo más bello, siendo la razón el que los animales no tienen más que el carácter de especies, sin carácter individual. En el hombre, al contrario: el carácter de especie se separa del individual, tomando aquel el nombre de *belleza*, y éste el de carácter o *expresión*”.

Vese por esto cuánto se aleja Schopenhauer de una estética general y abstracta, en que las representaciones no tendrían otro valor que el de meros símbolos; y para evitar que se interprete mal su pensamiento tiene el cuidado de decir que la idea se especializa, en cierto modo, en cada hombre, y que lo ideal permanece individual. Si en los reinos inferiores la idea se confunde con el carácter específico, es porque, en realidad, y a pesar de

los principios leibnizianos, los seres no forman verdaderos individuos —a lo menos en sentido estético—, ni anulan el tipo común. En el mundo humano, al contrario; no hay otra cosa que individuos; la persona se sirve de tipo a sí misma, teniendo todo el valor de una idea; y, como dice Winckelmann, “su retrato mismo debe ser el ideal del individuo”.

En la escultura, lo principal es todavía la belleza, es decir, la objetivación de la voluntad en el espacio; y la gracia, esto es, la objetivación de la voluntad en el tiempo. Este arte, además, tiene sus límites, como lo prueba la discusión de Lessing sobre el Laocoonte, y conviene con especialidad a los pueblos jóvenes, tales como el griego, cercano todavía a la naturaleza y extraño a los refinamientos que se dejan sentir en las civilizaciones corrompidas.

En pintura, al contrario; lo principal es el carácter y la expresión. Schopenhauer conviene en esto con la mayor parte de los filósofos y de los críticos modernos, y, particularmente en Alemania, con Schelling, Hegel y Juan Pablo Richter, que hacen de la escultura un arte clásico y de la pintura un arte romántico. La belleza, y la expresión o el carácter no pueden perjudicarse una a otra, “porque la supresión del carácter de la especie por el carácter individual daría la caricatura; y la supresión del carácter individual por el específico, la insignificancia. La pintura es, pues, la unión de la belleza y el carácter; debe ser a la vez ideal y característica, y ha de huir por igual de las particularidades individuales y empíricas de la historia, y de las generalidades simbólicas de la alegoría, que en tanto estimaba Winckelmann. La pintura es la traducción de la idea humana, debiendo mezclarse en ella por iguales partes lo ideal y lo individual; y alcanza su perfección cuando, como lo intentan ciertas

obras religiosas de la escuela italiana, se propone interpretar la vida. Schopenhauer lamenta que los pintores del Renacimiento hayan tomado todos sus asuntos del estrecho círculo del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero hace una excepción en favor de ciertos cuadros de Rafael y de Correggio, "en los cuales, dice, se ve alcanzada la expresión de aquel conocimiento que, lejos de aplicarse a las cosas particulares, abraza las ideas y la naturaleza esencial del mundo y de la vida, y conduce a la resignación, que es el espíritu íntimo de la sabiduría cristiana." Cuando la pintura llega a expresar estos afectos y sentimientos queda agotado su poder; ya no restan más que la poesía y la música.

En la poesía, lo que se trata de expresar es todavía la idea objetiva; mas el lenguaje en ella es abstracto, siéndole necesario aproximarse a la intuición por las imágenes y metáforas, ayudarse del ritmo, y de la rima en ocasiones. Su principal objeto es el hombre, cuya psicología ideal construye la poesía con mejores títulos que los que pudieran alegar la biografía y la historia. "La poesía objetiva la idea del hombre, a la cual corresponde representarse en los caracteres más pronunciadamente individuales." Sus diferentes géneros se clasifican por el mayor progreso de la transición de la subjetividad a la objetividad, a saber: la canción, el romance, el idilio, la novela, el poema épico y el drama. "El extremo opuesto de la arquitectura, en las bellas artes es el drama, que lleva al conocimiento de las ideas más significativas, y en cuyo placer estético domina, por consecuencia, el aspecto objetivo."

En la poesía dramática cada individuo es una idea por el carácter y expresión, y esta idea se manifiesta por la elección de situaciones; pero la cima de la poesía misma es la tragedia, intérprete fiel del dolor humano. Es muy

de notar, en efecto, que el objeto de la más alta poesía sea la representación del aspecto más horroroso de la vida, y que sea en ella donde se nos muestren los gemidos de la humanidad y sus dolores sin nombre: el triunfo de la perversidad, la dominación sarcástica del acaso, y la ruina de los inocentes. ¿No es esto una presunción muy significativa sobre la naturaleza del mundo y de la existencia? Y es que la lucha de la voluntad consigo misma se presenta aquí, como en su más alto grado de objetivación, bajo su aspecto más pavoroso. Descúbrese por los sufrimientos de la humanidad, los cuales provienen, en parte, de la fatalidad y del error; pero, en parte también, proceden de la humanidad misma, de las voluntades encontradas de los individuos, de la malicia y perversidad del mayor número. Siempre es una y la misma voluntad la que obra, pero combatiéndose entre sí sus manifestaciones diversas. En tal individuo es violenta; en tal otro, débil; déjase guiar más o menos por la luz del conocimiento hasta que, acrecido al fin éste en un hombre por el sufrimiento mismo, alcanza el punto en que no se deja seducir por el papel de la *Maia*; la forma de la apariencia y el principio de la individuación son penetrados por aquel conocimiento; muere el egoísmo, que descansa sobre este principio de individuación, y pierden su poder los motivos en otro tiempo tan fuertes, quedando solamente el quietismo de la voluntad, la resignación y la renuncia, no ya solamente de la vida, sino de todo instinto de ser. Así vemos constantemente en todas las tragedias que el héroe de ellas, tras de largos combates y sufrimientos, concluye por renunciar para siempre al objeto que perseguía con tanto ardor y a los goces todos de la vida. Así acontece con el Príncipe Constante, de Calderón, y con la Margarita del *Fausto*; así con Hamlet, a quien su Horacio hubiera deseado seguir, pero a quien el Príncipe danés le

exige continuar viviendo en este trabajoso mundo, para esclarecer el destino y purificar la memoria de aquél. Así, finalmente, sucede en "la Doncella de Orleans", y en "la Desposada de Mesina". Todos mueren purificados por sus sufrimientos y anonadado en ellos el deseo de vivir. Tal es también lo que se significa en el *Mahomet* de Voltaire con las últimas palabras de Palmira moribunda: "Reinad: el mundo ha sido hecho para los tiranos." La famosa doctrina de la moralidad poética descansa, por el contrario, en una ignorancia absoluta de la tragedia y del mundo. Revélase con toda su simpleza en las críticas hechas por el doctor Samuel de las tragedias de Shakespeare. Laméntase de la indiferencia del poeta, y exclama: ¿qué han hecho las Ofelia, las Cordelia y las Desdémona? Sólo una filosofía vulgar, optimista, protestante, racionalista o judía, puede satisfacer a esta doctrina de la moral poética. El verdadero sentido de la tragedia es el pensamiento profundo de que el héroe de la tragedia no expía sus faltas propias, sino culpas heredadas, es decir, el crimen mismo de existir, como dice Calderón:

*Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido.*

La poesía es, de esta suerte, la verdadera interpretación de la vida; es como una moral estética, preludio de la moral propiamente dicha; es como la expresión de ese pesimismo en que se inspiran la ciencia del universo y de la humanidad, y pudiera decirse que descubre el secreto del enigma, si no hubiera de reservarse este privilegio a la música.

"La música es, en efecto, muy distinta de todas las demás artes. Mientras éstas objetivan la voluntad por intermedio de las ideas, la música está sobre las ideas mismas, y es independiente del mundo de las apariencias,

que ella desconoce. La música es una objetivación inmediata, una imagen de la voluntad absoluta, como lo es el mundo mismo y como lo son las ideas, cuya múltiple apariencia constituye el universo fenomenal: no es, en manera alguna, como las demás artes, una imagen de las ideas, sino que es la imagen de la voluntad misma, de la cual son también objetivación las ideas. De esto procede el que el efecto de la música sea más poderoso y más penetrante que el de las demás artes, pues mientras éstas sólo nos hablan de sombras ella habla, por el contrario, del ser."

Empero, "como es la misma voluntad la que se objetiva, aunque de diferente modo, en las ideas y en la música, resulta de ello que habrá de existir, si no una semejanza completa, a lo menos cierta analogía y paralelismo entre la música y las ideas, cuya manifestación constituye el mundo visible". Tal es la consecuencia inevitable; y los progresos de la música corresponderán, por lo tanto, rigurosamente al progreso de la objetivación y de la idea en la naturaleza. "El bajo fundamental es, en la armonía, lo que la naturaleza inorgánica en el universo: la base sobre que todo descansa y de donde todo proviene para acrecentarse después." Esta analogía es lo que ha tenido en cuenta Mozart en el último acto del *Don Juan*, al traducir por el bajo los sentimientos de la Estatua de piedra. De una manera análoga, los intervalos de los sonidos pueden ser comparados con las especies, y la transición de la armonía a la melodía es comparable, igualmente, al progreso que se cumple en el universo desde la naturaleza inorgánica hasta el hombre.

Además, si la música es la imagen inmediata de la voluntad, es, en tal caso, una filosofía; y la definición de Leibnitz: *Exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*, debe ser sustituida por la siguiente:

Musica est exercitium metaphysices oculum nescientis se philosophari animi. Schopenhauer parece renovar aquí con la fuerza de su original pensamiento ciertas teorías de los antiguos pitagóricos; pero esta restauración sabia pierde su carácter arcaico si se tiene presente que, en nuestro tiempo mismo, la música, llamada por ciertos críticos el arte distintivo del siglo XIX, ha inspirado más de un sistema, cuya metafísica parece como que recuerda a Sebastián Bach y a Beethoven.

Preciso es confesar, en efecto, que por la universalidad misma de los sentimientos que la música expresa, se acerca, en cierto modo, a lo absoluto. "Mientras que las nociones abstractas son los *universalia post rem*, y las realidades los *universalia in re*, la música traduce los *universalia ante rem*." Por lo tanto, no debe degenerar de su carácter; y su primera ley, que ha sido observada por Rossini, es la de no sujetarse servilmente al libreto de la ópera: debe mantenerse libre, porque ella es el arte más independiente y espontáneo, y el que representa mejor el quietismo estético de la objetividad y de la contemplación.

"No quiero —dice Schopenhauer para concluir—, alargar más estas reflexiones: el fin de mi obra exigíalas como necesarias, y acaso no se me criticará tanto por ellas, recordando la frecuencia con que es desconocido el alto mérito del arte. Reflexiónese que si, como yo creo, el universo visible no es más que la objetivación y el espejo de la voluntad, con el fin de que adquiriera ésta la conciencia de sí misma y pueda esperar su liberación; y si, al mismo tiempo, el mundo como representación, independientemente de la voluntad, es el lado más favorable y el único inocente de la vida, desde este momento podemos considerar el arte como el más alto progreso y como el mayor desenvolvimiento alcanzado, puesto que es, en la

esencia, la misma cosa que el mundo visible, pero acabada y concentrada, y que, por la misma razón, puede ser llamado, en el verdadero sentido de la palabra, "la flor de la vida". Si el mundo como representación no es más que la objetivación de la voluntad, el arte es la explicación de esta objetivación, la cámara oscura que con más pureza nos presenta los objetos, permitiendo abarcarlos y dominarlos mejor: es el espectáculo en el espectáculo, la escena en la escena del *Hamlet*. Pero el placer de la belleza, el consuelo que nos proporciona el arte, el entusiasmo que hace olvidar al artista las penas de la vida, descansan sobre la consideración de que la voluntad y la existencia son ambas un sufrimiento tan lamentable como doloroso, mientras que el mundo como representación, concentrado por el arte, ofrece un espectáculo interesante. Este aspecto del conocimiento puro y de la contemplación artística son los elementos del artista: constituyen su fin, y no hay otro.

"Pero aún no se encuentra aquí, sin embargo, el quietismo de la voluntad, que veremos en el libro siguiente: el artista no se liberta de la vida más que por algunos instantes; el arte no es un camino para salir de ella, sino un consuelo para sobrellevarla hasta que, fatigado por este juego, vuelve sobre cosas más serias. La Santa Cecilia de Rafael es como el símbolo de esta transición del arte a la moral²⁰."

²⁰ *Die Welt als Wille*, etc., t. I, lib. III, § 52.

CAPITULO VI

LA MORAL

Teoría de la libertad. — Tres grados en la moral: el egoísmo, la piedad, el ascetismo. — Metafísica del amor. — Pesimismo absoluto. Medios de llegar al nirvana. — Liberación por la ciencia.

I

Considérase generalmente la moral como la parte práctica de la filosofía, mas para Schopenhauer, la filosofía entera, sin excluir la moral, es meramente teórica. “La virtud no se enseña, como no se enseña el genio; y las nociones abstractas son para ella tan inútiles como para el arte. Tan absurdo sería creer que nuestras éticas y nuestros sistemas de moral han de producir gentes virtuosas y santas, como esperar que nuestras estéticas hagan nacer poetas, pintores y músicos.” En moral, como en todo, la filosofía sólo tiene que hacer una cosa: tomar los hechos tales como se nos ofrecen *in concreto*, esto es, tales como cada uno los siente (*als Gefühl*), e interpretarlos y esclarecerlos por el conocimiento abstracto de la razón.

“Después de todo lo que hemos dicho, no se esperará encontrar en este tratado de ética ni una serie de preceptos, ni una teoría de los deberes, ni un principio absoluto de moral que sea como el receptáculo general de donde

SCHOPENHAUER

salen todas las virtudes. No hablaremos aquí ni de “deber incondicionado”, ni de una “ley de la libertad”, porque el uno y la otra encierran una contradicción: en manera alguna diremos nada del deber, pues que si esto está bien respecto de los niños y de los pueblos infantiles, no cabe hacerlo para los que ya están en posesión de la cultura que es propia de la edad viril.”¹

Veamos ahora de qué modo la moral de Schopenhauer se refiere al principio de su filosofía, y se deduce de él.

La voluntad que, considerada en sí misma, es un deseo ciego e inconsciente de vivir, se desenvuelve primero en la naturaleza inorgánica, prosigue por los reinos vegetal y animal, y llega en el cerebro humano a la conciencia clara de sí misma. Prodúcese entonces un hecho maravilloso: el hombre comprende que el mundo es una ilusión y la vida un dolor, y que lo mejor para la voluntad es el negarse a sí propia, porque de esta manera quedan suprimidos a un tiempo el esfuerzo y el sufrimiento que inevitablemente le acompaña.

No hay, en efecto, otra alternativa. O bien es preciso que la voluntad, tomando en serio el mundo que la rodea, quiera ahora con conocimiento pleno y entero lo que antes sólo había querido con apetito ciego, y se adhiera así más y más a la vida, lo cual es la afirmación del querer-vivir (*die Bejahung des Willens zum Leben*); o bien es necesario que, esclarecida la voluntad por el conocimiento del mundo, cese en su querer, y vea en los fenómenos que la solicitan a obrar, no motivos que la exciten a la acción, sino impedimentos y obstáculos, para llegar de esta manera a la perfecta libertad por el perfecto reposo; lo cual es la negación del querer-vivir (*die Verneinung des Willens zum Leben*).

Nos hallamos así en pleno Oriente. Todas las escuelas

¹ *Die Welt*, etc., t. I, § 53.

filosóficas de la India, ortodoxas y heterodoxas, desde el sistema Vedanta hasta el Sankia ateo de Kapila, no tienen más que un mismo objeto: la liberación, la cual se obtiene por estos dos medios inseparables: la ciencia y la inacción; saber que todo es *nada*, y en consecuencia de ello, no obrar. "No es más que por efecto de las formas engañosas de Maya (la ilusión) por lo que el principio inteligente parece revestido de tantas formas... mas la contemplación es como el cuchillo con que cortan los sabios el lazo de la acción que encadena a la conciencia." (Bhagavat-Purana.)

Esta antítesis entre la afirmación y la negación del querer-vivir es el punto más elevado de la moral de Schopenhauer, y por el que juzga y clasifica las acciones humanas.

En el grado más bajo está el egoísmo, que es la afirmación ardiente del querer-vivir y la fuente de la maldad y del vicio. Engañado por un error que le hace tomar su persona por una realidad durable y el mundo de los fenómenos por una existencia sólida, el egoísta lo sacrifica todo a su yo². Así es que la vida, bajo el aspecto de este individualismo desenfrenado, no tiene carácter moral. Para entrar en el dominio de la moralidad precísase reconocer, por el contrario, que el yo no es nada; que el principio de individuación tiene sólo un valor ilusorio; que la diversidad de seres procede de un mismo ser; que todo lo que existe es, en suma, manifestación de la voluntad.

"El que ha reconocido esta identidad de todos los seres no distingue entre sí mismo y los demás; goza con las alegrías y sufre con los dolores de otros como con los

² «La afirmación del querer-vivir es la raíz del mundo fenomenal, de la diversidad de seres, de la individualidad, del egoísmo, del odio y de la maldad.» *Die Welt*, etc., t. II, cap. 48.

suyos propios; y, por el contrario, el egoísta, estableciendo diferencia entre sí mismo y los demás, y considerando a su individuo como lo único real, niega prácticamente la realidad de los demás." La base de la moral es, por tanto, la simpatía, o, como dice Schopenhauer, la piedad (*Mitleid*) y la caridad (*Menschenliebe*). "La piedad es ese hecho extraño y misterioso por cuya virtud vemos borrarse la línea de separación que, a los ojos de la razón, existe entre dos seres, haciendo que el no-yo venga a convertirse, en cierto modo, en yo: la piedad es la sola base de toda justicia libre y de toda caridad verdadera"³. Del mismo modo, si la justicia es considerada como la primera de las virtudes cardinales, "consiste en que es un primer paso hacia la resignación; en que constituye, bajo su verdadera forma, un deber tan pesado, que aquel que se entrega a ella de todo corazón está obligado a ofrecerse en sacrificio: es un medio de negarse a sí propio, y de negar su querer-vivir⁴.

La piedad es así la fuente común de la justicia y de la caridad; del *neminem læde* y del *omnes juva*; pero no es todavía el punto culminante de la moral, que sólo se alcanza por la negación completa del querer-vivir, por el ascetismo, tal como le han practicado los anacoretas y los penitentes de las religiones indias y del cristianismo. El grado más alto del ascetismo es la castidad voluntaria y absoluta, pues "así como en la satisfacción del apetito sexual afirma el individuo la voluntad de vivir, así la niega el ascetismo al impedir la satisfacción de este apetito, indicando con ella que, a la vez que la vida del cuerpo, cesa del mismo modo la voluntad, de la cual es aquél la apariencia."

³ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, § 212.

⁴ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 214.

Por extraña que esta moral sea, supone, como se ve, la libertad; pero, ¿bajo qué forma y en qué sentido?

Si la voluntad no fuera libre sería imposible la negación del querer-vivir, y el mundo no se vería exento nunca del pecado y del dolor. Pero el ejemplo de los santos de todos los tiempos demuestra que la libertad es posible de hecho. La libertad no es un sueño: lo que sí lo es, es el buscarla, como lo hace el vulgo, en el mundo de los fenómenos: "La libertad está en el ser y no en el hacer." (*Im esse nicht im operari liegt die Freiheit.*)

Notemos este principio fundamental que Schopenhauer repite a cada instante: la libertad debe ser considerada de dos maneras, como cosa en sí y como fenómeno. Bajo el primer aspecto, la voluntad es libre.

"Este universo, con todos sus fenómenos, es la objetivación de la voluntad, la cual no es, por su parte, ni un fenómeno, ni una idea, ni un objeto, sino una *cosa en sí*, que no se halla sometida al principio de razón suficiente, forma de todo objeto, ni a la relación de consecuencia a principio. En tal sentido no reconoce necesidad alguna, y, por lo tanto, *es libre*. El concepto de libertad es, hablando en rigor, meramente negativo, puesto que no contiene otra cosa que la negación de la necesidad, es decir, de la relación de principio a consecuencia según el axioma de la razón suficiente." Mas la libertad como fenómeno, como objeto, está necesaria e inevitablemente incluida en la cadena de principios y consecuencias, de causas y efectos, la cual no consiente interrupción. La ley de la naturaleza es el determinismo absoluto, y siendo el hombre, como todas las demás partes de aquélla, una objetivación de la voluntad, está sometido a esta ley.

"De la propia manera que todo objeto natural tiene sus propiedades y cualidades en las cuales, bajo el influjo de una acción determinada, se produce una reacción tam-

bién determinada que da a conocer su carácter, así también el hombre tiene su *carácter*, cuyos actos son provocados con necesidad por los motivos."

La fórmula de Schopenhauer puede, sin embargo, ser comprendida. El hombre no es solamente un grupo de apariencias enlazadas en el tiempo y en el espacio por la causalidad, sino que es una manifestación del *ser*, o de la cosa en sí, y tiene, en este respecto, su realidad. En tanto que *es* (*esse*) cae fuera del tiempo, del espacio, de la causalidad, y de todas las formas de la necesidad: en tanto que *obra* (*operari*) no es más que un fenómeno lo mismo que los demás, y necesitado como ellos. Luego, *im esse nicht in operari liegt die Freiheit*. Así se concilian la libertad y la necesidad. El hombre es absolutamente libre como cosa en sí, en su carácter inteligible; absolutamente necesitado, como fenómeno, en su carácter empírico. "La libertad moral no debe ser buscada en la naturaleza, sino fuera de ella: es metafísica e imposible en el mundo físico. Nuestros actos, por tanto, no son libres, pero debemos considerar el carácter de cada uno como su acto libre, pues él es tal como es, porque así quiere serlo de una vez para todas. La voluntad, en sí misma, y en tanto que se manifiesta en un individuo constituyendo su carácter primitivo y fundamental, es independiente de todo conocimiento, en razón a que es anterior a él. No tiene del conocimiento otra cosa que los motivos, en conformidad con los cuales desenvuelve sucesivamente su esencia y se da a conocer haciéndose sensible; pero en sí misma y como situada fuera del tiempo, la voluntad es inmutable."⁵

Empero, si los actos dependen del carácter y éste se determina de una vez, ¿de qué sirven entonces la educa-

⁵ *Parerga und Paralipomena*, II, § 117.

ción y los preceptos? Schopenhauer examina la cuestión puesta por Platón sobre si la virtud puede aprenderse, y la resuelve negativamente, complaciéndose en repetir con Séneca que no se aprende a querer: *Velle non discitur*.

Su estudio acerca del carácter nos permite penetrar en su doctrina. Parécenos que Schopenhauer, aunque metafísico, señala el camino en este punto a la psicología experimental, que tiene todavía mucho que hacer en este sentido. "Un botánico, dice, reconoce por una sola hoja toda la planta; Cuvier reconstruía con un solo hueso el animal entero: pues, de la propia manera con un solo acto característico podemos conocer con exactitud el carácter de un hombre."

Schopenhauer distingue en todo hombre el carácter inteligible, el carácter empírico y el carácter adquirido. La distinción de los dos primeros se debe, como es sabido, a Kant.

El carácter inteligible es el individuo en su *ser*, como cosa en sí, y fuera de todas las formas de la intuición; siendo curioso el que Schopenhauer admite, sin dar explicación de ello, que la individualidad es superior a los fenómenos y puede existir sin ellos. "La individualidad, dice, no descansa solamente sobre el principio de individuación siendo meramente puro fenómeno, sino que su raíz está en la cosa en sí, en la voluntad del individuo, en razón a que su carácter mismo es individual. Mas hasta qué punto profundiza esta razón, es cuestión a la que no me propongo contestar."⁶

El carácter empírico es la manifestación del carácter inteligible; es, en el sentido ordinario de la palabra, la *marca* de cada individuo, y aunque superior a la inteligencia, no llega a la conciencia sino por su medio. "La influencia que ejerce el conocimiento de los motivos, como

⁶ *Parerga und Paralipomena*, II, § 117.

medium, no sobre la voluntad misma, sino sobre su manifestación por actos, es la base de las diferencias entre los del animal y los del hombre. El modo de conocimiento es distinto en ambos casos: el animal tiene sólo intuiciones; el hombre tiene, además, gracias a la razón, conceptos abstractos; y aunque el hombre y el animal sean determinados por los motivos con la propia necesidad, el hombre tiene la ventaja de poder *deliberar*; y esto que en los actos individuales ha sido tomado muchas veces como un libre arbitrio de la voluntad, no es, sin embargo, más que un conflicto entre muchos motivos, el más fuerte de los cuales produce una determinación necesaria."

El carácter adquirido es "el que se forma en el curso de la vida por el comercio con el mundo, y al que nos referimos cuando se dice de una persona que tiene o carece de carácter. Pudiera creerse que el carácter empírico, siendo la manifestación del carácter inteligible, debería ser inmutable y consecuente consigo mismo, como todo fenómeno de la naturaleza, debiendo ser también el hombre consecuente consigo propio, y no teniendo necesidad, por lo tanto, de formarse un carácter artificial por medio de la reflexión y de la experiencia. Empero, sucede muy de otra manera; y por más que cada hombre sea siempre el mismo, no siempre se conoce a sí propio; y aun frecuentemente se desconoce, hasta que no posee en cierto grado el conocimiento de sí mismo."⁷

Las acciones humanas son, por tanto, en definitiva la resultante de dos factores: el carácter y los motivos; y la conducta de los hombres podría ser comparada sin demasiada inexactitud al curso de un planeta, que es la resultante de las fuerzas centrífuga y centrípeta. Por la

⁷ *Die Welt als Wille*, t. I, § 55. *Parerga und Paralipomena*, II, § 119.

primera podría representarse el carácter; por la segunda, la influencia de los motivos.

Tales son los rasgos generales de la filosofía de Schopenhauer acerca de la libertad. La inicidad del carácter y "de todas las cualidades morales buenas o malas", es tesis que "conviene mucho mejor con la metempsicosis de los brahmanes y de los budhistas que con la doctrina judaica, la cual admite que el hombre al venir al mundo es un cero moral, que, por virtud de una ininteligible libertad de indiferencia, llega a ser, mediante la reflexión, o un ángel, o un demonio, o un ser intermedio".

Velle non discitur, no lo olvidemos... Mas, ¿por qué tal querer más bien que tal otro? La libertad, dice Malebranche, es un misterio, y Schopenhauer está de acuerdo con él.

Pasemos ahora al examen de los detalles más originales de su moral.

II

Se lee en los *Memorabilien* que Schopenhauer consideraba su *Metaphysik der Geschlechtsliebe* como "una perla", y es posible que más de un lector sea también de esta opinión. Schopenhauer ha abordado en ella el temeroso problema del amor, eterno tema de la poesía, pero que parece haber causado miedo a todos los filósofos y que, después de Platón, únicamente algunos místicos han desflorado con sus alas. Schopenhauer se propone hablar de él en términos inteligibles y sin efusiones ni metáforas, relacionándole científicamente a un principio fundamental que sea, a su vez, reductible al último principio de su metafísica. Cree que, siguiendo las innumerables manifestaciones del amor a través de todo lo que vive, siente y piensa; a través del reino animal, de la historia

y de la vida ordinaria; desde el fenómeno más grosero hasta las emociones inefables que la poesía y la música misma son impotentes para expresar, no es imposible encontrar la fuente común, y decir, presentando las pruebas: he aquí de dónde procede todo.

Antes, sin embargo, de que ensayemos el análisis de este capítulo, escrito con la delicadeza y penetración de un moralista consumado, debemos indicar con claridad el principio que le sirve de base, y forma el lazo lógico entre los hechos, citas, observaciones picantes y rasgos humorísticos esparcidos como al acaso.

Como ya antes hemos visto, la voluntad siente una tendencia ciega a vivir, a producir y perpetuar la vida. La expresión permanente de tal tendencia es la especie: el individuo no tiene más que una realidad efímera. Cada especie expresa parcialmente y a su manera este eterno esfuerzo del principio inconsciente que *quiere vivir*; pero la especie, de su parte, sólo es posible mediante la generación, y ésta, a su vez, mediante el amor. Así pues, amor, generación, tendencia a vivir, todo es lo mismo.

El amor es una pasión *específica*: el individuo es un mero instrumento, al que la naturaleza ofusca con una ilusión engañosa para hacerle contribuir a sus fines de perpetuar la especie y la vida.

"El instinto sexual es el corazón mismo de la voluntad de vivir y, por consecuencia, la concentración de todo el querer: por esto es por lo que llamo yo a los órganos sexuales el foco del querer." Y esta verdad metafísica tiene su correlativa fisiológica, pues de la misma manera que el instinto sexual es el deseo de los deseos, así también "el licor seminal es la secreción de las secreciones, la quintaesencia de los líquidos, el último resultado de las funciones orgánicas"⁸.

⁸ *Die Welt*, etc., t. II, cap. 42. En sentido íntimo o psicológico,

Tal es la tesis fundamental de Schopenhauer: los detalles que ahora van a seguir harán que se la comprenda mejor en su conjunto.

Todo amor, por etéreo que sea, tiene su razón de ser en el instinto sexual. El fin real de toda pasión amorosa es siempre, aun cuando los interesados mismos no se den cuenta de ello, la procreación de un cierto y determinado ser: lo demás sólo son adornos y accesorios. Es la generación venidera que, por el instinto poderoso del amor y a través de los sufrimientos que éste ocasiona, hace esfuerzos por llegar a la existencia. "La pasión creciente de dos amantes no es otra cosa, propiamente hablando, que la voluntad de vivir del nuevo individuo que ellos pueden y quieren procrear... lo que en la conciencia individual se revela como instinto sexual de una manera genérica y sin tener por objeto ningún individuo determinado del otro sexo, es la voluntad de vivir considerada en sí misma y bajo una forma absoluta; mas lo que se revela en la conciencia como instinto sexual teniendo como objeto un individuo determinado, es la voluntad de vivir considerada en sí, bajo la forma de un individuo enteramente determinado que aspira a la vida."

Cuanto ejecuta la generación presente, obligada por el amor, lo hace mirando hacia la generación futura: es esto la *meditatio compositionis generationis futuræ, e qua iterum pendent innumeræ generationes*. No se trata aquí del bien ni del mal del individuo, sino de la existencia misma de la especie; y tan elevado es este fin que él da al amor su carácter patético y sublime, y hace de él un

dice además Schopenhauer, la voluntad es la raíz del árbol y su copa la inteligencia: en sentido externo o fisiológico los órganos sexuales son la raíz, y la cabeza el remate; pues aun cuando el individuo se nutre mediante sus órganos digestivos, su verdadera raíz son los órganos sexuales, por cuyo medio el individuo se relaciona con su especie arraigando en ella.

tema siempre interesante para la poesía y para todos los tiempos y países. Es la especie que habla a la especie.

Tan profundamente arraigado está el egoísmo en el corazón de todo individuo, que los fines egoístas son los únicos hacia los que naturalmente se inclina. Pero la especie, sin embargo, tiene sobre el individuo un derecho más elevado aun que el de éste mismo, y la naturaleza, de este modo, hace surgir en él una ilusión, por virtud de la cual toma como su propio bien lo que es, en realidad, el bien de la especie. Esta ilusión es el *instinto*. Para comprender bien el amor, es preciso referirle al instinto. El cuidado con que el insecto busca sin tregua ni descanso una flor, un fruto, un basurero, un trozo de carne o, como el *ichneumon*, la larva de otro insecto, para depositar allí y solamente allí, sus huevos, es comparable con el trabajo que se toma el hombre por poseer una determinada mujer por él elegida para su satisfacción sexual: objeto que persigue frecuentemente a despecho de la razón, y a precio de su poder, de su honor y de su vida, por el crimen, el adulterio y la violencia. Y todo esto por obedecer a la voluntad soberana de la naturaleza y servir a los fines de la especie, siquiera se hagan oír en el individuo.

La existencia y el bien de la especie; éste es el principio que explica los más diversos hechos en el amor. Así éste supone en el hombre la elección, pero la elección dirigida por consideraciones que tienden todas inconscientemente al bien de la especie. La edad adecuada para la generación, la salud, la constitución vigorosa del esqueleto y de los músculos, son las cosas que se buscan bajo el punto de vista fisiológico; y cada una de estas condiciones no tiene más objeto que realizar el tipo de la especie, es decir, la belleza.

Existen también consideraciones inconscientes y, por

consecuencia, difíciles de apreciar con exactitud, que nos guían en la elección de mujer, pero que derivan todas del mismo principio. La mujer prefiere a los hombres de 30 a 35 años, aunque la belleza viril se manifiesta mejor en los jóvenes, porque el instinto le dice que la fuerza generatriz está en su apogeo en los hombres de esta edad. Perdona al hombre las deformidades y la fealdad, porque conoce también por instinto que ella puede neutralizarlas por su parte, haciendo que en el niño que nazca se reproduzca el tipo de la especie: sólo hay una cosa que la mujer no tolera: un hombre afeminado, un hombre-mujer, porque en un hombre así encuentra una falta que ella no puede compensar⁹.

El amor no se guía solamente en su elección por consideraciones fisiológicas, sino que obedece también a motivos psicológicos. Lo que más especialmente complace a la mujer son las cualidades del corazón y del carácter, tales como la energía de la voluntad, la firmeza, el valor.

⁹ El juicio que emite Schopenhauer acerca de las mujeres (*Parerg. und Paralip.* II, cap. 27) es severo hasta la injusticia. Resúmese casi en esta cita de Chamfort que tomamos de él: «Las mujeres son niños grandes... han sido hechas para comerciar con nuestras debilidades y nuestra locura, pero no con nuestra razón. Entre ellas y los hombres existen sólo simpatías de epidermis, y no de espíritu, de alma, y de carácter.» Es notable que Schopenhauer, conociendo tan bien como conocía a Chamfort, no cite en parte alguna el siguiente pasaje de éste, que contiene en germen toda su metafísica del amor: «La naturaleza no se cuida más que del sostenimiento de la especie, sirviéndose para perpetuarle de nuestra necesidad. Cuando estando embriagado me dirijo a una moza de taberna o a una muchacha, la naturaleza consigue tan bien su objeto como si yo hubiera obtenido a Clarisa al cabo de dos años de obsequios. La razón, por el contrario, me hubiera salvado de la moza y de la muchacha, y acaso hasta de la misma Clarisa. A no consultar más que la razón, ¿qué hombre desearía ser padre, preparándose tantos cuidados para el porvenir? ¿Qué mujer se procuraría una enfermedad de un año entero por una epilepsia de algunos minutos? La naturaleza, privándonos de la razón, asegura así mejor su imperio, y pone a un mismo nivel en este punto a Zenobia y a su moza de retrete, a Marco Aurelio y a su palafrenero.»

Las cualidades intelectuales no ejercen sobre ella tanta influencia. La necesidad no perjudica para con las mujeres; mas bien podría desagradarlas el genio como una monstruosidad. Por esta razón no es raro el que un hombre ignorante y grosero suplante en su cariño a otro espiritual y digno por todos conceptos de ser amado. Y es que en la elección de la mujer no predomina la razón, sino el instinto; y que el matrimonio no tiene por objeto la instrucción, sino la procreación de hijos. El que las mujeres espirituales e instruídas aprecien las dotes de espíritu del hombre, y el que los hombres razonables se cuiden a su vez del carácter de sus esposas, esto no arguye nada en la cuestión que nos ocupa, porque en semejantes casos se trata de una elección prudente y no de un amor apasionado, que es al que ahora nos referimos.

Tales son las razones generales y absolutas que dirigen la elección en amor, pero además de éstas hay luego otras particulares y relativas que tienen por objeto rectificar y corregir las desviaciones naturales, volviéndolas a la expresión pura del tipo. «Los consortes deben neutralizarse el uno al otro como el ácido y el álcali se neutralizan en la sal.» Los psicólogos saben muy bien que, en el hombre, y del propio modo en la mujer, se dan todos los grados posibles de virilidad. Por lo tanto, a un determinado grado de virilidad en el hombre deberá corresponder un grado análogo en la mujer; y así el hombre que sea más hombre buscará la mujer que sea más mujer y viceversa. Por otra parte, es una observación tan vieja como el mundo la de que los contrarios se atraen; que a los morenos les gustan las blancas, y a los bajos las mujeres altas. El instinto sexual procura de este modo restablecer el tipo primitivo por la neutralización de los contrarios. En cuanto a los amantes, observad con cuánto cuidado, con cuán minuciosa escrupulosidad se examinan recíproca-

mente las partes de su cuerpo, cuando se hallan en presencia uno de otro. Verifícase en tales momentos una profunda y misteriosa operación, "la meditación del genio de la especie", que, preocupado siempre de la generación futura, piensa en el individuo que podrá salir de estos amores. Y sucede con frecuencia que el amor, que hasta este instante había venido siempre en aumento, decae de repente ante cualquier descubrimiento inesperado. El genio de la especie, siempre activo e infatigable, está constantemente meditando sobre la generación futura en todos aquellos que tienen aptitud para procrear.

El mismo poder irresistible del amor prueba, en cierto modo, que el individuo no tiene aquí valor alguno. El deseo ardiente del amor, de que han hablado los poetas de todos los tiempos en mil distintos tonos; ese deseo apasionado que une a la posesión de una mujer determinada la idea de una felicidad infinita, y la de un dolor análogo al pensamiento de que no haya de poseérsela, no pueden nacer de las necesidades de un efímero individuo; es el suspiro del genio de la especie que encuentra o pierde en esto el solo y único medio de poder llegar a sus fines. Sólo la especie es la que disfruta de una existencia sin límite, y como consecuencia de ello, un deseo, una satisfacción y un dolor ilimitados también. Y todo esto se halla encerrado en el estrecho corazón de un mortal. ¿Qué de extraño, pues, tiene que cuando parece como que va a estallar, no pueda encontrar una expresión adecuada para traducir el presentimiento de un alborozo o de un dolor infinito? Esto es lo que da materia a la poesía erótica más elevada cuando se pierde en metáforas trascendentes, elevándose sobre todo lo que es terreno; esto lo que explica los dolores de Petrarca, de Saint-Preux y de Werther.

Colocándose bajo el punto de vista superior del interés

de la especie y de su invencible deseo es como puede decirse con Chamfort: "Cuando un hombre y una mujer sienten el uno por el otro una pasión violenta, entiendo que, sean los que quieran los obstáculos que los separen, un marido, los padres, lo que quiera que sea, los amantes son uno de otro *por la naturaleza*, se pertenecen por *derecho divino*, a despecho de todas las leyes y convenciones humanas."

Este sentimiento de la alta importancia del amor es el que eleva a los amantes sobre todo lo terreno, dando a sus deseos más materiales cierta vestidura superfísica, y haciendo que sea el amor un episodio poético aún en la vida del hombre más prosaico. La máscara con que se encubre el genio de la especie para engañar al individuo, es la esperanza de hacerle disfrutar una felicidad infinita con la satisfacción de su amor: ilusión de tal suerte deslumbradora, que el que no puede conseguirla siente el más profundo disgusto por la vida y no desea más que morir. Y es que el individuo en este caso es un vaso demasiado frágil para contener el deseo infinito de la voluntad de la especie, concentrado sobre un objeto determinado. El solo recurso en tal momento es el suicidio. Los Werther y los Jacopo Ortis no existen solamente en las novelas: todos los años mueren en Europa media docena de ellos, *sed ignotis perierunt mortibus illi*, y sus padecimientos y dolores no alcanzan por todo recuerdo más que un proceso judicial, o algunas líneas en la gaceta de un periódico.

Este antagonismo tan profundo entre el individuo y la especie, en la pasión del amor, ocasiona a las personas un largo martirio, ya que no llegue hasta producir su sacrificio. Los matrimonios por amor se hacen en interés de la especie y no del individuo. Los amantes creen obrar por su propia felicidad, pero el fin que en realidad les

acerca es el nacimiento de un individuo, que sólo es posible por ellos. Así, en tesis general, los matrimonios por amor son desgraciados:

*Quien se casa por amores
Ha de vivir con dolores.*

dice el proverbio español. La generación presente se sacrifica a la generación futura.

Muy de otra manera sucede en los matrimonios de conveniencia, arreglados por la voluntad de los padres. Lo que entonces se busca es el bienestar de la generación presente, a expensas de la generación venidera. El hombre que al casarse piensa en el dinero antes que en satisfacer el amor, vive en el individuo más que en la especie; y, por el contrario, la joven que, a pesar de los consejos de sus padres y a despecho de toda conveniencia, se entrega a su torcido instinto, ofrece en sacrificio al genio de la especie su felicidad individual. Obra según la naturaleza, esto es, según la especie, y sus padres según el egoísmo, o sea según el individuo.

Habrás extrañado, al leer todo lo que antecede, la rigurosa lógica de esta teoría del amor. Hase visto, asimismo, a Schopenhauer explicar por un solo principio un gran número de hechos y problemas; mas el verdadero triunfo del método científico está en haber hecho entrar bajo la misma ley ciertos hechos que parecen hallarse en contradicción con ella.

Hay, en efecto, una grave dificultad en contra de esta doctrina, a la cual podría objetarse lo siguiente: Puesto que se pretende que el amor es un instinto específico que tiene como causa y objeto la procreación de la especie, ¿cómo explicar entonces el llamado *amor contra naturaleza*? Si esta derogación de la ley fuera simplemente un

hecho aislado nada podría concluirse de él, pero ha sido bastante frecuente para que pueda prescindirse de su examen.

Schopenhauer confiesa de buen grado que la objeción es de importancia: reconoce que este hecho es de todos los tiempos y países; que ha existido en la India como en China, en Grecia como en Roma, entre los pueblos musulmanes como entre los pueblos cristianos, y que esta forma del amor ha sido celebrado por los poetas, por Anacreonte lo mismo que por Saadi.

A juicio de Schopenhauer, sin embargo, esta misma aberración del amor sirve para confirmar su tesis. El instinto tiene también sus errores. La *musca vomitoria*, en lugar de depositar sus huevos sobre un cadáver en putrefacción, como lo exigiria su instinto, los deposita sobre las flores del *arum dracunculul*, engañada por el olor cadavérico de esta planta. El amor contra naturaleza es un error análogo del instinto sexual, y tiene como causa y fin el propio bien de la especie al que parece ser contradictorio.

Para comprenderlo así hay que recordar que la naturaleza "que sólo conoce lo que es físico y no lo que es moral", no se preocupa de otra cosa que de la conservación de la especie y de su verdadero tipo, y en consecuencia de esto, tiende a alejar del acto de la generación a los que son impropios para él, ya sea por exceso de juventud, ya por exceso de vejez, ya por debilidad sexual, ofreciéndoles una compensación. Porque, obsérvese que el amor contra naturaleza sólo suele encontrarse en seres de esta especie. Colocada la naturaleza en la embarazosa necesidad de anonadar un instinto indestructible, o de arrastrar a la depravación de la especie, ha recurrido a una estrategia construyéndose "un puente de los asnos" para impedir de entre dos males el mayor. "La

naturaleza tiene ante sí el importante objeto de evitar las generaciones desgraciadas que pudieran depravar poco a poco la especie entera, y, como ya antes hemos visto, no es escrupulosa en la elección de los medios. El espíritu que la guía en este caso es el mismo que arrastra a la avispa a matar a sus hijuelos: en ambas ocasiones elige lo malo para evitar lo peor; induce a error al instinto sexual para evitar consecuencias perjudiciales."

Se nos perdonará que hayamos expuesto con algún detalle esta teoría del amor, única en su clase en la historia de la filosofía. Observando el papel tan principal que juega esta pasión en todas las cosas humanas, no se podrá menos de confesar que los filósofos han faltado a su misión ocupándose tan poco de ella. Porque, aun cuando se suponga, lo que es dudoso, que esta preponderancia del amor sea debida a una ilusión incurable de la humanidad, no por eso sería menos necesario el buscar la causa de este error y saber por qué está siempre en él la humanidad.

Schopenhauer ha reunido muchos elementos para resolver este problema, y su mérito mayor, en nuestro concepto —que no deben hacer olvidar sus hipótesis metafísicas—, es el haber colocado la cuestión en el terreno científico. Schopenhauer ha procurado referir todas las manifestaciones del amor a un hecho fisiológico, a una de las funciones fundamentales de la vida y demasiado preocupado con su principio, no ha visto acaso bastante bien lo que hay que agregar en las formas más elevadas del amor.

De gran utilidad sería continuar el trabajo comenzado por Schopenhauer, pues ínterin no se llene esta laguna con dificultad se podrá construir una psicología de las pasiones. Algún provecho, acaso, podría sacarse con este

objeto de un mito de Platón que, a primera vista, no parece más que un juego de espíritu. Sábese que Aristófanes pretende en el *Banquete* que nuestra especie era hermafrodita en su origen, y que habiéndose desdoblado después, cada una de las mitades tiende a buscar a la otra.

Podría darse a este mito un sentido razonado, con ayuda de una transformación fisiológica: significaría que es preciso estudiar previamente la sexualidad, sus caracteres y condiciones, si se ha de comprender lo que es el amor. Porque, mientras que todas las demás funciones vitales como la nutrición, evolución, etc., son propias de cada individuo, la generación, cuyo correlativo psicológico es el amor, ofrece siempre el carácter enteramente peculiar de ser una función dividida entre dos individuos. ¿No podría, pues, entreverse en esto el secreto de esta unificación misteriosa que hay en el fondo de todo amor?

Por otro lado, la anatomía comparada nos dice que la separación de los sexos no es más que un resultado de la división del trabajo. En las formas inferiores la generación no supone sexo, o no supone la división; y aun donde la división existe, la diferencia no es tan grande como pudiera creerse. Huber ha demostrado que una larva de abeja obrera, alimentada con la gelatina de las reinas, se convierte en una hembra completa y puede poner. Hunter y Darwin han citado hechos análogos, aun entre los animales superiores. Todo esto vendría en apoyo de la tesis de Schopenhauer de que el amor es la especie, de la cual no es más que un instrumento el individuo.

Podría reconvenirse a Schopenhauer de no haber dicho nada sobre la evolución ascendente del amor, ni mostrado cómo sus dos aspectos, orgánico el uno y psicológico el otro, están en una correlación variable. En el grado más bajo apenas hay más que un instinto brutal; más

arriba, existe ya una armonía perfecta entre lo físico y lo mental; más arriba aún, una anulación progresiva, aunque jamás completa, del elemento físico (Petrarca, Dante, el amor platónico), hasta el punto de justificarse casi completamente el dicho de Proudhon: "En las almas escogidas el amor no tiene órganos."

Schopenhauer ha procedido siempre al modo de los biólogos, y por eso la mayoría de los críticos han encontrado demasiado material su teoría del amor. Sería, sin embargo, más justo reconocer que ha dado lo que prometía en el título: una metafísica del amor sexual. Además; bajo los nombres de amor puro, piedad, caridad, le hemos visto reconocer una forma más elevada del amor, por medio de la cual alcanza el hombre su liberación.

III

"¿Veis esos amantes que tan ardientemente se buscan con la mirada? ¿Por qué andan con tanto misterio, y muestran tanto miedo como si fueran ladrones? Es que los amantes son unos traidores que tratan de perpetuar en la sombra los dolores y angustias que, sin ellos, vendrían a concluir; mas, como sus semejantes lo han procurado ya antes que ellos, tratan de que esto no suceda." El amor es un gran criminal, porque al perpetuar la vida perpetúa también el dolor.

Schopenhauer es, a mi entender, el pesimista más original y más convencido que se encuentra en la historia de la filosofía: lo es fundamentalmente y no por genialidad o capricho, al modo de Voltaire y de otros que se complace en citar. La paradoja voluntaria no consigue jamás este vigor de descripción, esta palabra humorística que no se agota nunca. Schopenhauer es de una abun-

dancia sorprendente cuando discurre sobre el tema de nuestros sufrimientos, y su espíritu está completamente lleno de observaciones y de hechos concluyentes, recogidos por todas partes, así como de citas de los poetas de todos los tiempos, desde Hesíodo y Theogonis hasta el *Himno al dolor* de Lamartine y las imprecaciones de Byron. Siente como una acerba alegría en poner a la vista las miserias humanas: diríase que está satisfecho de encontrar el mundo tan malo.

Y lo que acaba de quitar al pesimismo de Schopenhauer hasta la apariencia de una genialidad, es que le deduce rigurosamente de un principio. No es una ampliación literaria, al modo de las de los poetas y predicadores, sino una conclusión filosófica. Porque, su principio es el siguiente: "Todo placer es negativo: sólo el dolor es positivo."

¿Deberá ser admitido como verdadero este principio, o habrá de serlo su contrario? Mucho se ha discutido sobre este punto desde Platón y Aristóteles hasta Hamilton y Schopenhauer¹⁰, pero no es este lugar oportuno para tratar de tal cuestión. Lo que sí es verdad, es que nuestro filósofo sigue en este punto las huellas de Kant, el cual sostiene en su *Antropología* "que el dolor debe preceder a todo goce". ¿Cuál sería, en efecto, si no una muerte pronta ocasionada por el placer, la consecuencia necesaria del juego fácil y apresurado de la vida, no pudiendo ésta traspasar ciertos límites? Pero mientras Kant pasa rápidamente sobre esta tesis, Schopenhauer pretende demostrarla, deduciéndola del principio general de su filosofía: Todo es voluntad.

"Este esfuerzo que constituye el corazón y la esencia

¹⁰ Para la exposición más completa de esta materia véase a F. Bouiller, *Del placer y del dolor*; y a L. Dumont, *Revue scientifique*, 8 de noviembre de 1873.

misma de toda cosa, es, como hemos visto, enteramente idéntico a lo que, manifestándose en nosotros a la plena luz de la conciencia, es denominado *voluntad*. Todo lo que la sirve de obstáculo lo llamamos dolor; todo lo que la permite alcanzar su objeto lo llamamos satisfacción, bienestar, placer. Dependiendo de la voluntad los fenómenos del placer y del dolor, son tanto más completos cuanto más completa es la voluntad misma; y como todo esfuerzo proviene de una necesidad, sentimos dolor en tanto que esta necesidad no es satisfecha; pero como, cuando una vez lo ha sido, la satisfacción, sin embargo, no puede durar, surgen de aquí una nueva necesidad y un nuevo dolor. Querer es, pues, en la esencia, sufrir, y como vivir es querer, "toda vida es por esencia un dolor."

Cuanto más elevado es el ser, más sufre. En la planta no existe sensibilidad y, por consiguiente, tampoco dolor. Los animales inferiores como los infusorios y radiados, sienten ya el dolor en cierto grado: los insectos lo sienten más ya, y a medida que el sistema nervioso se desenvuelve y aumenta la inteligencia el ser se hace más sensible al dolor. Este, por último, alcanza su límite máximo en el hombre, y como el hombre de genio vive más, sufre más también. "El querer y el esfuerzo, que son la esencia entera del hombre, se parecen a una sed inextinguible: el fundamento de todo su ser es la necesidad, la deficiencia, el dolor; y por lo mismo que es la objetivación más completa de la voluntad es también el más necesitado de los seres. Es, en su conjunto, un querer y una necesidad concretos, un agregado de mil necesidades. Su vida no es más que una lucha por la existencia con la certidumbre de ser vencido."

La vida es el esfuerzo, y todo esfuerzo es un dolor. De este modo es como establece Schopenhauer la tesis de que "sólo el dolor es positivo". Si se desean otras pruebas

de que el placer es por naturaleza negativo, hallaráselas en el arte, y particularmente en la poesía, que es el espejo fiel del mundo y de la vida.

El drama y la epopeya no nos hablan más que de angustias y de esfuerzos; de luchas por la felicidad, y sin que nos la pinten nunca como perfecta y durable. Y como una felicidad tal ni existe, ni es posible, no puede ser objeto del arte. Este objeto, no obstante, es el que se propone el idilio, pero demasiado se deja comprender que el idilio, bajo esta forma, no puede ser durable.

Esto mismo se ofrece también en la música. Como antes hemos visto, la melodía expresa la historia íntima de la voluntad consciente y la vida secreta del corazón humano, con su flujo y reflujo y con sus dolores y alegrías. La melodía arranca de la tónica para volver a ella después de mil rodeos; pero la tónica, que es la que expresa la satisfacción y la calma de la voluntad, no sería por sí sola más que una nota sin expresión que produciría un continuo disgusto.

La lógica, lo mismo que los hechos, nos llevan a exclamar con Voltaire: "La felicidad es una ilusión y el dolor la realidad: Ochenta años hace que lo estoy experimentando. Contra esto no conozco otro medio que resignarme, pensando en que, como las moscas han nacido para ser devoradas por las arañas, los hombres han nacido para ser devorados por la tristeza."¹¹

Admitido esto, aparece evidente que el mundo es tan malo como cabe, y que el optimismo es sólo una simpleza vulgar, inventada para consolar a los hombres. La experiencia y la historia dan testimonio de ello. El capítulo que sobre esto podría escribirse no acabaría nunca, especialmente colocándose en el punto de vista general propio

¹¹ *Die Welt als Wille*, etc., I, lib. IV, § 56-59.

de la filosofía. Y, sin embargo, es probable que se tachara de declamatoria una pintura semejante. Invitemos, no obstante, al optimista más fervoroso a que abra los ojos y considere la multitud de males a que está expuesto: pascémosle por los hospitales, los lazaretos, los gabinetes de operaciones quirúrgicas; introduzcámosle en los calabozos y en los lugares de tormento y de ejecución, pascémosle por los campos de batalla; ¿se atrevería a decir que es éste el mejor de los mundos posibles? Y si nos habla de progreso, llevémosle a los mercados de esclavos, recordémosle la trata de los negros, cuyo exclusivo fin es el de producir azúcar y café. Ni siquiera es necesario enviarle tan lejos: que entre en una fábrica, y allí verá seres que desde la edad de cinco años trabajan diez, doce o catorce horas diarias en una ocupación mecánica, pagando harto caro el placer de respirar. ¡Millares de hombres no tienen más destino que éste u otro semejante!

El Dante, para pintar su infierno, tomó los materiales a nuestro mundo, creando verdaderamente un infierno en toda regla; mas cuando trató de pintar el cielo y sus alegrías, hallóse con la invencible dificultad de que nuestro mundo no le proporcionaba elementos para ello. Por eso, en lugar de hablar de la felicidad del paraíso, suponía tener noticia de ella por sus antepasados, por Beatriz o por diferentes santos.

“La vida, en suma, es una caza constante, en que tan pronto cazadores, tan pronto cazados, se disputan los seres los desperdicios de aquélla; una guerra de todos contra todos; una especie de historia natural del dolor, que puede ser resumida en estos términos: Querer sin motivo, sufrir constantemente, luchar siempre, morir al fin, y así perpetuamente por los siglos de los siglos, hasta que la corteza de nuestro planeta estalle en pequeños pedazos”. Nuestro mundo es, en realidad, el peor de los

mundos posibles, y el optimismo es un absurdo irritante, inventado por los “profesores de filosofía” para ponerse de acuerdo con la mitología de los judíos, que abriga la pretensión de que “el mundo es un bien”. Piadosa invención filosófica, pero... *primun vivere, deinde philosophari*.

IV

Pues que tan malo es el mundo, lo mejor es *no ser*:

*Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free;
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better—not to be*¹².

Pero, ¿cuál es el medio para llegar a este anonadamiento? ¿El suicidio? —En manera alguna, porque este acto, lejos de ser la negación del querer-vivir, es una de las afirmaciones más enérgicas de la voluntad. Aquella negación, única que tiene carácter moral, consiste en negar lo mismo los dolores que los placeres de la vida, mientras que el hombre que se suicida quiere realmente la vida: lo que no quiere es el dolor: lo que él niega es la vida, no la voluntad de vivir. El suicidio es a la negación del querer lo que la cosa individual es a la idea: el suicidio niega el individuo, no la especie. Este fondo de egoísmo, esta obstinada huida ante el dolor, es lo que han condenado en el suicidio todos los sistemas de moral, así filosóficos como religiosos; pero sin tener, no obstante, una concepción clara y apoyándose solamente en razonamientos sofísticos.

¹² Cuenta tus horas de alegría; cuenta tus horas libres de angustia, y como quiera que hayas sido, reconocerás que hay algo todavía mejor: no ser. (Byron.)

Y aun no es esto todo. Se recordará que Schopenhauer ha sentado sólidamente que la voluntad es indestructible, sin que nada de lo que ha sido pueda dejar de ser; que el hombre al nacer no es un "cero moral", siendo innatas en él todas sus cualidades buenas o malas. Siendo esto así, dedúcese de ello que la vida actual es continuación de otra vida anterior, que el nacimiento es un *re-nacimiento*. Por esto se ha llamado a la filosofía de Schopenhauer doctrina de la metempsicosis, aunque él rechaza la palabra para sustituirla por la de *palingenesia*.

Si se admite la transmisión del alma, es decir, del sujeto que conoce, resultan entonces una multitud de absurdos; pero no sucede lo mismo tratándose de la voluntad o del carácter. Admitiendo que la voluntad procede del padre y la inteligencia de la madre, "puede suponerse que, a la muerte, se separan la una de la otra; y que envuelta la voluntad en el curso necesario del mundo, y objetivándose en otro cuerpo por la generación, se encuentra con otra inteligencia, la cual, siendo precedera, no puede tener recuerdo alguno de una vida anterior.

"Esta doctrina, que podría ser llamada con más propiedad palingenesia que no metempsicosis, está de acuerdo con las creencias osotéricas del budhismo, tales como nos las han dado a conocer las investigaciones recientes. El budhismo es propiamente una palingenesia que descansa sobre una base moral, y no una metempsicosis; pero siendo esta doctrina demasiado sutil para el vulgo de los budhistas, se la reemplazó por la sucesión más comprensible de la metempsicosis¹³". "Esta vieja creencia dió la vuelta al mndo, y de tal suerte estuvo extendida en la antigüedad, que un docto anglicano la creía sin padre y

¹³ *Die Welt als Wille*, t. II, cap. 41. Schopenhauer remite a Kcepen, *Histoire du Bouddhisme*, y al *Manual of Buddhism* de Spence Hardy.

sin madre y sin genealogía". El brahmanismo, el budhismo, el Edda scandinavo, los druidas, y hasta las religiones de América, las de los negros de Africa, y la de los salvajes de Australia, hacían profesión, o cuando menos, tenían vestigios de ella. Hasta pueden hacerse valer en favor suyo hechos positivos, tales como los nacimientos exuberantes que siguen siempre y en todas partes a las grandes epidemias, las guerras y la mortalidad excesiva.

Admitida la palingenesia, se comprende que no es un remedio el suicidio: el único modo de llegar a la aniquilación es *el conocimiento*. Hemos visto que al llegar la voluntad a la plena conciencia de sí misma en el cerebro humano, se encuentra colocada en esta alternativa: o afirmar la vida y perpetuar el dolor, o negarla y conseguir el reposo. Entre estos dos extremos hay que elegir forzosamente, pero en virtud de un conocimiento intuitivo y no de un conocimiento reflexivo y abstracto; en virtud de un querer superior, que no es ajustado a preceptos. Si la voluntad elige el negarse a sí misma, entramos "en el reino de la gracia", como dicen los místicos; en el mundo verdaderamente moral en que la virtud comienza por la caridad y la piedad, acaba por el ascetismo, y conduce a la liberación perfecta, al *nirvana*". "La voluntad alcanza en el hombre la conciencia, y por consiguiente, el punto en que puede elegir con toda claridad entre la afirmación y la negación, no siendo de suponer que pueda ir más allá. El hombre es el libertador del resto de la naturaleza, que espera de él su redención: es a la vez el sacerdote y la víctima."

Toda esta doctrina está, como se ve, lógicamente enlazada. Si se admite que todo es voluntad y toda voluntad esfuerzo, si se admite, igualmente, que éste no es satisfecho sino por excepción y que todo esfuerzo contrariado es un dolor; y admitido, por último, que la vida, es decir, el do-

lor, no concluye sino con la muerte, se hallará que no hay más remedio posible para suprimir el dolor que el de suprimir la vida, suprimiendo la voluntad. Ahora; como el cuerpo es la voluntad objetivada, negar el cuerpo por el ascetismo es negar la voluntad; y como la generación perpetúa la vida y el dolor, suprimir la generación por la castidad equivale a suprimir la especie. El ideal, que Schopenhauer propone, en último término, a la humanidad es un suicidio en masa por medios metafísicos.

En lógica todo esto está muy bien, pero en la realidad ya es otra cosa. Cuando Schopenhauer trata de justificar su tesis procede a la manera de los teólogos, dando por toda prueba textos y citas: citas, por otra parte, muy curiosas que ha recogido de todos lados, hallando hermanos en los ascetas de todas las edades, y aspirantes al *nirvana* en los místicos de todos los países.

Es sabido que Schopenhauer consideraba el budhismo como la traducción religiosa de su filosofía. Budha, ha reconocido la identidad de todos los seres (*Tal twan asi, tú eres esto, tú eres todo*), condenando así el egoísmo y sustituyendo a él la simpatía universal y la caridad para todo lo que vive. El ha dicho también: "Los deseos son como una gota de rocío; no duran más que un instante. Como el vacío encerrado en la mano de un niño, no tienen esencia; como los vasos de arcilla se rompen cuanto se les toca, como las nubes de otoño aparecen por sólo un momento y no vuelven a ser." Budha predicaba además la mansedumbre, la conmiseración y la indiferencia en el más alto grado¹⁴. Basta, por otra parte, tener la más

¹⁴ *Lalita vistára*. Vie Legendarie du Bouddha, cap. 2 y 15. Véase también a E. Burnouf; *Lotus de la Bonne Loi. Introduction á l'Histoire du Bouddhisme indien*. Barth. St-Hilaire: *Le Bouddha*. Kœppen: *Die Religion des Budha*. La metafísica del budhismo puede resumirse de este modo: Vacío universal. «Todo fenómeno es vacío; toda sustancia es vacío; fuera de ellos, tampoco existe más

ligera idea de la literatura, la filosofía y las religiones de la India para advertir que se puede pasar desde aquéllas a Schopenhauer sin creerse fuera de este país.

Aparte del Helenismo y del Islam, que son completamente optimistas, todas las religiones tienen un germen más o menos grande de pesimismo (el dogma de la caída entre los judíos); y Schopenhauer sostiene, además, que las más de las doctrinas religiosas han expresado su propia moral, aunque bajo una forma mística.

Así, dice él, el mito cristiano del árbol del bien y del mal representa la afirmación del querer-vivir, de la cual es Adán la afirmación encarnada, y en quien comienzan la falta y el dolor. Mas, al aparecer en el mundo el conocimiento, hace posible la liberación, la negación del querer-vivir. Jesús es esta negación encarnada, que se ofrece en sacrificio para obtener la redención. Adán representa las tendencias animales y finitas del hombre: Jesús es el hombre libre y eterno, y todo individuo humano está virtualmente lo mismo en Adán que en Jesús.

Pasando de las religiones a los místicos independientes, Schopenhauer define la mística en su sentido más amplio, "una guía hacia la apercepción inmediata de lo que ni la intuición, ni la idea, ni ningún otro conocimiento en general pueden proporcionar". "Entre el místico y el filósofo, dice, hay la diferencia de que el uno parte de lo interior y el otro de lo exterior. El místico parte de su experiencia interna, individual, positiva, en la cual se reconoce como esencia eterna y universal, pero sin poder probar nada de lo que dice, y habiendo de ser creído bajo su

que el vacío.» Encadenamiento de los efectos y las causas. Transmigración desde la materia al hombre. La moral del budhismo está contenida en las «cuatro verdades sublimes»: 1ª La existencia es el dolor. 2ª La causa del dolor es el deseo. 3ª El dolor puede cesar por el Nirvana. 4ª El Nirvana se alcanza por la contemplación, y finalmente por el éxtasis.

palabra. El filósofo, al contrario, parte de lo que es común a todos, del fenómeno objetivo, del hecho de conciencia tal como se da en cada caso. Su método es la reflexión fundada en tales datos, pudiendo, por lo tanto, aducir pruebas. La gloria de la filosofía es la de no apoyarse más que sobre los datos del mundo exterior, sobre la intuición tal cual se ofrece a nuestra conciencia. En virtud de esto, la filosofía debe ser siempre una cosmología y no convertirse jamás en una teología."

Schopenhauer encuentra su doctrina de la abnegación en los sufíes persas, en los alejandrinos, en Scoto-Erigenes, en los grandes místicos del siglo xvi, Eckard y Tauler; y posteriormente en Jacob Boehme, en Angel Silesio, en el autor desconocido de la *Teología alemana*, hasta llegar a Molinos, al quietismo y a Mad. Guyon, que exclama en sus *Torrents*: "Mediodía de la gloria; día sin noche; vida en la muerte misma que no teme ya a la muerte; porque la muerte ha vencido a la muerte, y el que una vez ha sufrido la primera no tiene ya porque temer una segunda muerte".

Todas las religiones han enseñado, más o menos, la abnegación de sí mismo, y las más perfectas lo han hecho de una manera explícita. En este respecto, el cristianismo no tiene rival más que en el budhismo: y el catolicismo, a pesar de sus tendencias supersticiosas, tiene el mérito de haber mantenido firmes el celibato y el ascetismo. El protestantismo, al suprimirlos, ha destruído el corazón del cristianismo para conducir a un "racionalismo necio" que es "una buena religión para los "pastores cómodos (confortables)", pero que no tiene nada de cristiana. El cristianismo primitivo, al predicar el celibato, tuvo la intuición certera de la negación del querer-vivir, por más que no la haya justificado con buenas razones.

Schopenhauer ha recogido de entre los gnósticos y los

primeros Padres de la Iglesia textos muy curiosos sobre este punto. Ya es el Evangelio de los egipcios exclamando: "El Salvador ha dicho: He venido para destruir las obras de la mujer: de la mujer, es decir, de la pasión; sus obras, esto es, la generación y la muerte." Ya es Tertuliano, colocando al igual el matrimonio y la lujuria: *Matrimonium et stuprum est commistio carnis; scilicet cujus concupiscentiam Dominus stupro adecuavit. Ergo jam et primas, id est, unas nupcias destruis? Nec inmerito: quoniam et ipsæ ex eo constant, quod est stuprum.* Ya es S. Agustín diciendo que, suprimido el matrimonio, se llenaría más pronto la Ciudad de Dios: *Novi quosdam qui murmurent: quid si, inquit, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent!, dumtaxat in caritate, de corde puro, et continentia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas completeretur, ut acceleratur terminus mundi*¹⁵. Esta Ciudad de Dios es lo que llama Schopenhauer, a falta de otro término mejor, el *Nirvana*.

Sábase que la interpretación de la palabra *nirvana* es discutida. Unos, como Eugène Burnouf, ven en ella un aniquilamiento absoluto: otros, como Max Müller creen que debe entenderse en "el sentido puramente moral de reposo y exención de pasiones". Los cánones búdhicos la definen así: "La negación del objeto conocido y del sujeto que conoce: el vacío absoluto, no sólo de todo conocimiento, sino de toda idea".

"Los budhistas, dice Schopenhauer, emplean con razón el término negativo de *nirvana*, que es la negación de este mundo (*sansara*). Al definir el nirvana como la nada, se da a entender con ello que el *sansara* no contiene

¹⁵ Tertuliano: *De exhort. castit.* cap. 9. D. Agustinus: *De bono conjug.*, cap. 10; y en Schopenhauer: *Die Welt*, u. s. w., 14, cap. 48. Véase todo este capítulo entero.

ningún elemento propio que pueda servir para la definición o la construcción del nirvana." Cuando, pues, por la simpatía universal y la caridad el hombre llega a comprender la identidad esencial de todos los seres, a suprimir todo ilusorio principio de individuación, y a reconocerse a sí mismo en todas las cosas y todas las cosas en él; cuando ha negado su cuerpo por el ascetismo y arrojado de sí todo deseo, entonces se produce la "eutanasia de la voluntad"; ese estado de perfecta indiferencia en que el sujeto y el objeto desaparecen, y ya no hay más voluntad, ni más representación, ni más mundo.

Esto es lo que los hindúes han querido significar con palabras vacías de sentido, tales como las de "absorción en Brahma, nirvana". Reconocemos desde luego que lo que queda después de la abolición completa de la voluntad no es absolutamente nada para aquellos que aun están llenos del querer; mas que para quienes han negado la voluntad, nuestro mundo, este mundo real con sus soles y su vía láctea no es absolutamente nada.

CAPITULO VII

CONCLUSION

*Examen crítico de algunos puntos de la filosofía de Schopenhauer.
Teoría de la voluntad, idealismo, estética, pesimismo.*

Un principio desconocido, una X que ningún término puede traducir, pero cuya expresión menos inexacta es la palabra *voluntad* —tomada en el sentido general de fuerza—, da la explicación del universo. En sí misma, la voluntad es una e idéntica: la pluralidad de los fenómenos no es más que una apariencia, que resulta de la constitución de la inteligencia, facultad secundaria y derivada, pero por cuyo medio, sin embargo, la voluntad inconsciente se convierte en voluntad consciente y pasa de la existencia *en sí* a la existencia *por sí*. Y reconociendo entonces que ella no es en el fondo más que deseo, y, por consecuencia, necesidad, y consiguientemente dolor, no encuentra otro ideal de la vida que el de negarse a sí misma, consiguiendo por medio de la ciencia su liberación.

Tal es, en dos palabras, y reducida a lo que tiene de esencial la doctrina que acabamos de exponer. No se trata aquí de juzgarla, porque todo sistema metafísico es, en realidad, punto menos que impenetrable a la crítica.

Las luchas entre dos sistemas se parecen muy frecuentemente a aquellos torneos de las epopeyas caballerescas en que dos paladines encantados probaban a despedazarse mutuamente, y salían ambos del combate sanos y vigorosos.

Una doctrina, ¿está de acuerdo consigo misma? ¿Está conforme con los hechos? He aquí, a nuestro juicio, lo único que la crítica puede exigirle, cuando no se abriga la pretensión de poseer la verdad absoluta. Ensayemos el hacerlo, consagrándonos, ante todo, a comprender bien la doctrina.

I

Para todos los que hayan leído el precedente estudio será incontestable que Schopenhauer debe ser llamado el filósofo de la voluntad. Por esta razón es uno de los principales representantes de una tendencia general que caracteriza, a nuestro juicio, la metafísica del siglo XIX en lo que tiene de original, y que consiste en buscar la última explicación de las cosas en la voluntad y no en la inteligencia.

Si se recorre rápidamente la historia de la filosofía, se convendrá sin dificultad en que la inteligencia viene ocupando constantemente en ella el primer lugar. La India no es una excepción en este punto.

En Grecia alcanza su más alto grado esta tendencia con Platón, el cual lo refiere todo a la idea, principio único de conocimiento y de existencia; y aunque el *acto* de Aristóteles, convertido más tarde en la *fuera* de los estoicos, tiende evidentemente hacia el dinamismo, no se encuentra aquí nada que se parezca a una subordinación de la inteligencia a la voluntad. Bien por el contrario. Aristóteles ha favorecido la tendencia a no ver en el espí-

ritu más que la inteligencia, y en ésta la esencia misma del espíritu.

Lo mismo sucede entre los modernos. Aparte de Leibnitz, que renueva la tradición de Aristóteles, Descartes y todos los que de él proceden, ya sean idealistas como Malebranche y Spinoza, ya empíricos como Locke y su escuela, se preocupan ante todo de los hechos intelectuales. La nueva manera de filosofar no comienza hasta Kant.

Después de haber demostrado en su *Crítica* que la facultad de conocer está encerrada en límites determinados; que no ofrece valor más que en el dominio de la experiencia, y que sus principios son puramente reguladores y no tienen más que un valor subjetivo, llega a esta conclusión necesaria: que la inteligencia no puede alcanzar lo absoluto, y que hay que renunciar a ello, o buscarlo por otro camino. Sosteniendo, además, que el acto verdaderamente moral debe estar exento de todo elemento sensible, y ser, por consecuencia, independiente de toda condición sensible, Kant abre "la puerta estrecha", la "vía subterránea" única que puede darnos algún vislumbre del mundo superior.

Fichte, Schopenhauer, Schelling (en su segunda filosofía) le siguieron. Maine de Biran, de quien procede el espiritualismo francés más reciente, inauguró al mismo tiempo una filosofía de la voluntad, y en Inglaterra, por último, los filósofos, partiendo del punto de vista completamente distinto de las ciencias positivas, fueron conducidos a conceder una influencia preponderante a la noción de fuerza.

Sería, por lo tanto, un grave contrasentido el confundir la filosofía de la *voluntad* de Schopenhauer con la filosofía de la *libertad* que ha aparecido principalmente en estos últimos tiempos. Esta supone que el principio universal es un principio libre, que la libertad pura es

la esencia de la causa suprema, y que "el amor es la manifestación perfecta de la libertad". Colocando en la cima de las cosas y como ciencia primera la moral, y "considerando la conciencia moral como el criterio superior de la verdad", ve en esta libertad, enteramente ajena al mecanismo, una cosa análoga a lo que se denomina "gracia" en el dogma cristiano. Por su doble carácter moral y místico, esta doctrina es tan opuesta a la de Schopenhauer como cabe en lo posible. Tan lejos está de ser para él la voluntad un principio moral, que toda la moral consiste, por el contrario, en negarla. "La naturaleza, que es la voluntad objetivada, no conoce más que lo que es físico y no lo que es moral; y en lugar de identificarla con Dios, como hace el panteísmo, debería identificársela con el diablo, como hace el autor de la *Teología alemana*." "Lo que reina en la naturaleza, en el mundo del hombre como en el reino animal, es la fuerza y no el derecho¹. Esta voluntad ciega (*blind*) e inconsciente (*unbewusst*), es lo contrario de un principio moral, y no puede ser otra cosa más que la fuerza.

El sentido equívoco del término voluntad esparce sobre toda la exposición una ambigüedad que no existe solamente para el lector distraído, y que está menos en las palabras que en las cosas. Sostiene Schopenhauer que, en conformidad con las leyes del método, se debe proceder de lo conocido a lo desconocido; de la actividad propia, que es conocida inmediatamente, a las demás actividades que son inmediatamente inducidas. Así es, en efecto; mas el hecho de la voluntad que le sirve de punto de partida y constituye la clave para descifrar el enigma del mundo, se transforma completamente en sus manos. El querer, tal como todo el mundo le conoce y le experimenta, es un hecho complejo precedido de motivos, seguido de ac-

¹ *Parerga und Paralipomena*, II, 107, *Ethique*, 109.

tos y acompañado de conocimiento; y este querer no es, en manera alguna, semejante al que Schopenhauer encuentra por todas partes.

Por de pronto, declara que todo lo que pertenece a la inteligencia es accidental, debiendo descartarse del hecho voluntario la conciencia y los motivos; mas, ¿qué es lo que queda de él cuando se le ha empobrecido de este modo y despojado de su envoltura? Nada más que un deseo oscuro; menos todavía, una tendencia; es decir, en el fondo, lo que la ciencia acostumbra a llamar *fuerza*. Hallamos, pues, que, en definitiva, es la tendencia la que explica nuestra voluntad, y no nuestra voluntad la que da razón de la tendencia. Conservar, por lo tanto, el término voluntad es perpetuar la ilusión del punto de partida y encerrarse en una noción subjetiva, en vez de aspirar al método objetivo que es el propio de la ciencia.

Hay, en efecto, mucha diferencia entre decir que la voluntad es el único acto por el que comprendemos todos los de la naturaleza, concebidos como análogos, —tesis que es admitida por muchos sabios y filósofos—, y sostener, como Schopenhauer, que todas las fuerzas de la naturaleza se derivan de la voluntad, o más bien, son una misma cosa con ella. En el primer caso, decimos que esto puede ser, o si se quiere, es para nosotros: admitimos una *analogía subjetiva*. En el segundo caso, decimos que esto es absolutamente, afirmamos una *identidad objetiva*. Tocamos, pues, aquí con el vicio ordinario de toda metafísica, que consiste en decir: esto *puede* ser, luego *es*.

Schopenhauer tiene buen cuidado de repetir que él posee una manera propia de concebir la metafísica; que él se mantiene siempre en el mundo, ateniéndose a los fenómenos, y que elimina todo lo que se refiere al *woher* (de dónde), al *wohin* (adónde) y al *warum* (por qué), para atenerse exclusivamente al *was* (lo que es); mas no

por eso, sin embargo, abusa menos de la hipótesis. El bello análisis por el que se encuentra en todos los fenómenos de la naturaleza una voluntad, una e idéntica a sí misma, es un trabajo original y sin precedentes; y aún cuando no hubiera sido imposible ejecutarle de un modo más sistemático, abraza, sin embargo, el ciclo completo de los hechos naturales —históricos, fisiológicos, vitales, físico-químicos—, y conduce a la conclusión de que todo es voluntad, y de que, a pesar de todas las transformaciones, la cantidad de voluntad que en el universo existe es inalterable.

Pero ¿qué prueba, sin embargo que, entre todas las soluciones posibles, sea ésta la verdadera? Schopenhauer no alega prueba alguna. Su doctrina descansa solamente sobre un razonamiento de analogía sostenido a todo trance. En la metafísica de Schopenhauer, como en cualquier otra, falta la *verificación*. Carece, pues, de valor científico, porque el carácter preciso que distingue a la metafísica de la ciencia es el que, mientras ésta recorre tres momentos esenciales —hacer constar los hechos, referirlos a leyes y *verificar* las leyes encontradas—, la metafísica recorre sólo los dos primeros momentos sin alcanzar nunca el tercero. Hay que reconocer, sin embargo, que Schopenhauer ha hecho un esfuerzo serio para encontrar este *desideratum* de todo metafísico: la verificación. Le hemos visto también sostener que el mundo debe ser considerado como una página jeroglífica, cuya clave no puede ser encontrada más que por tanteo; y aunque él afirma haber encontrado esta clave, es fácil de advertir que su solución tiene más de ingeniosa que de probable.

Pero, aun admitiendo que todo sea reductible a la voluntad explicable por ella, todavía falta saber *cómo* y *por qué* esta voluntad una e idéntica se convierte en la plura-

lidad fenomenal que Schopenhauer, como todo el mundo, no puede menos de reconocer.

Sobre el primer punto, Schopenhauer se explica con claridad: el mundo sensible no es más que un fenómeno cerebral. Sólo la unidad *es*; la pluralidad *parece ser*. El cerebro, el sistema nervioso de todo ser sensible es como un aparato multiplicador, por cuyo medio la voluntad se desparrama en innumerables fenómenos. La oposición aparente entre la unidad y la pluralidad se resuelve, como luego veremos, por el idealismo.

La dificultad, sin embargo, no está más que retrasada. Naturalmente ocurre preguntar el *por qué* la voluntad pasa de lo uno a lo múltiple; *por qué* se objetiva en fenómenos inorgánicos, vitales y psicológicos; y *por qué* en esta evolución reviste una determinada forma más bien que otra.

A esto contesta Schopenhauer: Yo no lo sé; yo hago constar solamente que es así, y mi filosofía no os ha prometido otra cosa.

¿Es positivista Schopenhauer? En manera alguna. Entre Comte y sus discípulos, que sostienen que la filosofía no puede ser otra cosa que la ciencia (es decir, el conjunto de las ciencias), unificada y organizada por completo, y los metafísicos de pura raza como Schelling y Hegel, que no vacilan en explicarlo todo, Schopenhauer ensaya un término medio.

Esta idea de una metafísica circunscrita, limitada, encogida, no es nueva en la historia de la filosofía: lo que se llama "metafísica del sentido común" es un ejemplo de ello; pero en lugar de una concepción vaga —porque nadie sabe dónde empieza ni dónde acaba el sentido común—, Schopenhauer propone la concepción precisa de una metafísica en el dominio de la experiencia, sin preocuparse de las causas ni de los fines.

¿Mas, no es esto filosofar sin filosofía, y correr el riesgo de no ser entendido más que por un corto número de personas? Parece, en efecto, que los espíritus aficionados a filosofar son de una de estas dos especies: unos, puros, precisos, difíciles en materia de pruebas; científicos, en una palabra: otros, que encuentran que la realidad es poca cosa en comparación de lo ideal, y creen que las soluciones metafísicas, por frágiles que sean, valen mucho más que todas las demostraciones, las cuales no pueden traspasar la esfera de los hechos. —Schopenhauer parecerá temerario a los unos y excesivamente tímido a los otros: concede demasiado a los primeros y demasiado poco a los segundos.

Para convencernos de ello, examinemos un solo punto y de los más oscuros de su doctrina: su teoría de la finalidad. Aun descartando la cuestión de *por qué* existe el mundo, y por qué es tal como es y no de otra manera, queda por explicar todavía el *por qué* hay una apropiación de los medios a los fines en los seres organizados. Porque esta finalidad, de cualquiera manera que se la cutienda, es un hecho de experiencia que debe explicarnos Schopenhauer, puesto que promete explicar la experiencia entera. El problema se pone por sí mismo en estos términos: Dado que no exista más que la fuerza, inconsciente por esencia y conscia por accidente, ¿cómo ha podido provenir de ella la organización con su finalidad interna? Su solución, que antes hemos expuesto (cap. iv, § 5), ha sido tachada de contradictoria, diciéndose que metamorfoseaba su voluntad ciega en una inteligencia. Esta crítica nos parece exagerada. La tesis de Schopenhauer es sostenible lógicamente. La voluntad, repite él a cada instante, es, en su fondo, necesidad ciega de vivir (*blind Drang zum Leben*), y tiende a la vida como los ríos al mar. Los seres vivientes no son más que esta nece-

sidad objetivada; y esta necesidad infinita se traduce por la variedad infinita de especies e individuos. Y como el ser viviente no puede existir más que en ciertas *condiciones*, donde estas condiciones faltan, falta él también.

La necesidad ciega de vivir puede, o no producir nada, o producir monstruos; pero puede producir también seres organizados. Para esto se necesita y basta que no haya en el ser ninguna contradicción interna que le haga impropio para la vida; y desde este momento prodúcese un organismo bueno o malo, inferior o superior. La finalidad no es, pues, algo de extraño y como sobreañadido al ser, sino que le es inmanente. La vida y sus condiciones son una misma cosa, y como la vida es la voluntad, la finalidad viene a derivarse de la voluntad.

No quiero yo decir que esta doctrina sea buena, ni que Schopenhauer la haya expuesto con claridad bastante, pero se me figura que está de acuerdo con su sentido general. Por sólo esto, se puede comprender la posición difícil de esta semimetafísica. Admitiendo una finalidad inmanente, Schopenhauer parece aproximarse a los positivistas; pero éstos, por su parte, encontrarán que le hubiera valido más haber hecho menos uso de la metafísica, preguntando, como ellos lo hacen, a la embriología, a la histología y a la anatomía comparada de qué modo cada ser organizado pasa por una serie de estados, cada uno de los cuales es condición necesaria para el que le sigue. Los finalistas puros dirán, a su vez, que esto es explicarlo todo por un acaso afortunado, y que reducir la finalidad a una combinación posible entre muchas otras, es, en realidad, suprimirla haciendo salir la vida de un golpe de dados.

No es, pues, mucha temeridad pensar que una filosofía semejante quedará más bien como un hecho curioso que como doctrina eficaz y destinada a constituir escue-

la por largo tiempo. La metafísica es un sistema de hipótesis que sirven para satisfacer algo al espíritu, pero mucho más para excitarle. La teoría de Schopenhauer no alcanza todas estas ventajas, y tiene, en cambio, casi todos los inconvenientes: carácter subjetivo, abuso de la hipótesis, imposibilidad de comprobación. Su mayor y exclusivo mérito es el de haber trabajado por dilucidar la noción de fuerza, bajo el nombre de voluntad.

Toda metafísica sufre la influencia de las preocupaciones y de los descubrimientos científicos de su época. Pudiera decirse que el problema de las ciencias inductivas es plantear una ecuación, aspirando por todo resultado a verificarlo en los términos más simples. La interpretación de estos términos primeros es el objeto de la metafísica. Así vemos que todas las ciencias tienden cada vez más a referirlo todo al movimiento, que es la forma y la medida de la fuerza; y esta noción acaba por caer en manos de los metafísicos, los cuales se proponen explicarla. Así también las escuelas más diversas de nuestros días se refieren todas a la fuerza como a una explicación última. Los espiritualistas pugnan por asentar que todo en la materia se reduce a la extensión, la cual es referible, a su vez, a la fuerza²: la escuela opuesta deja entrever que todas las manifestaciones de la naturaleza, sin excepción alguna, son para ella concentraciones de la fuerza. "Toda transformación ascendente de la fuerza es, por decirlo así, la concentración de ésta sobre un espacio más pequeño. Un equivalente de fuerza química corresponde a muchos equivalentes de fuerza inferior; uno de fuerza vital a muchos de fuerza química, y así a este tenor." En una palabra; para los primeros todo se reduce a la fuerza y

² Véase sobre este punto el bello análisis de Mr. Magy, en su libro: *De la Science et de la Nature*.

ésta al espíritu; para los segundos, todo, aun el espíritu mismo, es reducible a la fuerza.

Schopenhauer está, en su forma, más cerca de éstos que de aquéllos; pero el debate entre espiritualistas y materialistas le deja, según hemos visto, indiferente. Considerando las palabras materia, alma, substancia, como suficientes para el lenguaje ordinario y para el sentido común, las encuentra expuestas al equívoco en el momento en que se intenta hacer de ellas un uso científico, y trata de desembarazar a la filosofía de vanos fantasmas. El resultado es enteramente negativo; pero, ¿puede prometer otra cosa la metafísica que plantear las cuestiones cada vez mejor, para dejar entrever la verdad?

II

La teoría de la inteligencia no es, para Schopenhauer, más que una teoría de la apariencia, y su objeto, el explicar de qué manera la voluntad una e idéntica, que es la única realidad, se ofrece a nuestra vista como múltiple y variable en la infinita pluralidad de los fenómenos naturales.

Supone él, que nuestro mundo con sus llanuras y montañas, sus ríos y sus árboles, sus animales sensibles y pensantes, con todo lo que pueda existir de análogo en otros mundos, se resuelve en último término, en la voluntad, es decir, en fuerzas; que una proporción sumamente pequeña de esta materia, que, según el grado de organización o complejidad, denominamos cerebro o ganglio, posee la maravillosa propiedad de reflejar en sí todo lo que obra sobre ella, viniendo a ser como un espejo en el cual se retrata la voluntad y se reconoce a sí propia en todos sus grados. De manera, pues, que el universo no es otra

cosa que un fenómeno cerebral, y la voluntad, por su parte, no se hace *otra* sino cuando cae bajo las formas intelectuales (o cerebrales) del tiempo, del espacio y de la causalidad, que son las que la hacen aparecer sucesiva, extensa y mudable.

Podríase preguntar desde luego si no hay una contradicción en hacer depender la materia de la inteligencia, y la inteligencia de la materia; puesto que el mundo, con todos sus fenómenos físicos, químicos y fisiológicos no existe, según la hipótesis, más que en el cerebro, y éste, a su vez, supone la existencia previa de aquellos mismos fenómenos. Esta dificultad es grave. La interpretación menos desfavorable para Schopenhauer sería el decir que la materia, el cerebro y la inteligencia son una misma cosa; que son correlativos que se elevan y caen al mismo tiempo, y que sólo mediante una ilusión de razonamiento podemos ver un *antes* y un *después* allí donde sólo hay simultaneidad. —Esta explicación, por difícil que sea de admitir desde el punto de vista de la experiencia, tendría a lo menos el mérito de no envolver contradicción; mas ¿cómo conciliarla con la tesis de Schopenhauer de que la inteligencia es un fenómeno *terciario* que depende del cuerpo, el cual depende, a su vez, de la voluntad? Y, por otra parte, si el cuerpo es la objetivación inmediata de la voluntad, como él no puede existir sin sus condiciones de existencia —espacio, tiempo, cambio—, resultaría de aquí que la pluralidad sería anterior a la inteligencia misma, la cual es, según la hipótesis, el principio de la multiplicidad y de la diferencia. Hay, pues, que admitir aquí o bien una contradicción, o mejor acaso, como yo me inclino a creer, un modo de ver propio del idealismo, y que apenas es inteligible desde fuera de él.

La parte menos original de la doctrina de Schopenhauer es su idealismo. En este punto reproduce a Kant

y a Berkeley. Sabido es que éste sostenía que como nosotros no conocemos otra cosa que nuestros propios estados de conciencia, no tenemos razón para suponer que haya nada fuera de ellos, y las cosas, en consecuencia, solo existen en tanto que son percibidas (*their esse is percipi*). Kant pone la cuestión de una manera más clara y más profunda, comenzando por una crítica preliminar de las condiciones del conocimiento, y distinguiendo de este modo entre la apariencia y la realidad; entre lo que se nos ofrece, y lo que es o puede ser. Schopenhauer, según hemos visto, toma por base la crítica de Kant, pero sin renegar de Berkeley³.

Desde luego hay que aplaudir en Schopenhauer el haber reducido la complicada lista de las formas y categorías de Kant a las tres esenciales de tiempo, espacio y cau-

³ Frauenstaedt, que ha indagado los antecedentes históricos del idealismo de Schopenhauer, cita las *Lettres philosophiques* de Mauptuis publicadas en 1752, dando de ellas largos fragmentos, de entre los cuales tomamos el siguiente:

«Reflexionando atentamente sobre lo que son la dureza y la extensión no hallo nada que me induzca a creer que sean de otro género que el olor, el sonido y el gusto. Creer que en la pretendida esencia de los cuerpos, la extensión, hay más realidad perteneciente a los cuerpos mismos que en el olor, el sonido, el gusto o la dureza, es una ilusión. La extensión, como las demás cualidades, no es más que una percepción de mi espíritu transportada a un objeto externo, sin que haya nada en este objeto que pueda parecerse a lo que mi espíritu percibe... Reflexionando, por lo tanto, en que no existe semejanza ni relación alguna entre nuestras percepciones y los objetos exteriores, se convendrá en que todos estos objetos no son otra cosa que fenómenos; y la extensión, que nosotros hemos tomado como la base de los mismos y como constituyendo su esencia, no es tampoco más que un fenómeno... He aquí donde nos hallamos: estamos en un mundo en el que nada de cuanto percibimos se asemeja a lo que percibimos. Seres desconocidos excitan en nuestra alma todos los sentimientos, todas las percepciones que ella experimenta, y, sin parecerse a ninguna de las cosas que percibimos, nos las representan todas ellas.»

(Frauenstaedt, *Briefe*, etc., carta 14^a)

salidad. La idealidad de estas formas la establece Schopenhauer con razones que le son propias, pero que conducen, en definitiva, a la conclusión de Kant. Si esta conclusión es aceptada, el idealismo se desprende necesariamente de ella; ¿pero es, acaso, incontestable? Discutir la tesis de Kant es una empresa que acobardaría a los espíritus más vigorosos y que, por lo tanto, no nos proponemos aquí: nos limitaremos simplemente a indagar si hay algunos hechos que la hagan, a lo menos, problemática.

Hace observar Kant que es preciso que el tiempo y el espacio estén, bien en nosotros, bien fuera de nosotros, o bien de ambas maneras a la vez, Kant pasa de largo sobre esta tercera hipótesis, que acaso valga la pena de ser examinada. Sin negar al tiempo y al espacio el carácter de principios reguladores de la experiencia, no es cosa completamente segura que sean de todo punto independientes de la experiencia misma, en cuanto a su génesis. Me apoyo para ello en la autoridad de Helmholtz que, sin embargo de su admiración por Kant, sostiene "que el considerar los axiomas geométricos como proposiciones contenidas originariamente en las nociones de espacio y tiempo, es una opinión discutible... Los axiomas en que descansa nuestro sistema geométrico no son verdades necesarias, dependen solamente de las leyes constitutivas de nuestra inteligencia: son la expresión científica *de un hecho de experiencia muy general*.

La idea de espacio en tres dimensiones sobre que descansa nuestra geometría es, en definitiva, un hecho de experiencia; y Helmholtz hace notar además, que Gauss, Riemann, Lobatchewsky y otros matemáticos han deducido una geometría imaginaria de la noción de espacio *tomada independientemente de la experiencia*. "Si se suponen, dice, seres inteligentes que vivan y se muevan

sobre una superficie sólida (ya sea plana, esférica, o elipsoidal), y sean incapaces de percibir otra cosa que lo que se encuentra sobre ella, veríase que los axiomas geométricos serían para ellos muy diferentes que los nuestros, principalmente en lo que se refiere a las líneas paralelas a la suma de los tres ángulos de un triángulo, y a la línea más corta que se puede trazar entre dos puntos."

Viniendo a hechos más sencillos aún y al alcance de todo el mundo, notemos que las nociones de un espacio y de un tiempo *dados* varían según los *datos* de la experiencia. Es difícil que un ser que no tenga sensaciones táctiles conciba el espacio como el que posea a la vez la vista y el tacto. ¿Puede tener la misma noción del espacio el animal que le salva de un salto rápido que el que le recorre muy lentamente? Y con relación al tiempo, ¿podrá concebirle del mismo modo el animal estacionario, cuyo ritmo vital es lento, que el que vive muy velozmente y se mueve con rapidez? ¿No sabe cada cual de su propia experiencia que lo que le parece muy elevado o muy lejano durante la infancia se achica y aproxima con los años, y que un mismo período de tiempo parece siempre más corto a medida que se envejece? Los hechos de esta naturaleza son demasiado conocidos y numerosos para que necesitemos insistir sobre ellos: bastará con que los recomendemos a la reflexión del lector.

Podríase replicar que estos hechos demuestran solamente que la concepción de un tiempo y de un espacio *dados* varían según nuestras experiencias, pero que nada prueba que se verifique lo mismo respecto de la concepción de un espacio y de un tiempo *en general*. Mas, el concepto general del tiempo y del espacio ¿no pueden considerarse fundadamente, según admitía Leibnitz, como conceptos abstractos resultantes de datos concretos? La

tesis fundamental de Schopenhauer es, cuando menos, contestable.

Puede decirse que todo lo que antecede da como resultado el asentar que las nociones de espacio y tiempo son *relativas*, y que el idealismo conviene en ello con nosotros en el hecho de considerarlas como puramente subjetivas. Hay, sin embargo, una diferencia: la de que la experiencia justifica la primera aserción, y nada dice respecto de la segunda. Decir que el tiempo y el espacio son relativos es enunciar un hecho atestiguado por la experiencia interna y externa: decir que sólo existen en nosotros es penetrar en el terreno de la hipótesis.

Si la doctrina sostenida en estos últimos tiempos en Alemania, y sobre todo en Inglaterra, llegara a quedar establecida científicamente se conciliaría a Leibnitz y Kant. Consiste aquélla en decir, como Schopenhauer, que el tiempo y el espacio y, en general, las formas todas del pensamiento, pueden ser consideradas como inherentes a la constitución del cerebro, pero estas "formas" serían el resultado de innumerables experiencias registradas, fijadas y organizadas en las generaciones sucesivas por medio de la herencia. Según esto, el tiempo y el espacio estarían a la vez en el espíritu y en las cosas; en nosotros, porque están fuera de nosotros.

Concediéosenos simplemente, para no alargar este debate, que nada prueba que el tiempo y el espacio estén solamente en nosotros, se puede seguir paso a paso la marcha progresiva de Schopenhauer hacia la hipótesis. Afirma, lo primero, que el tiempo y el espacio son concepciones enteramente relativas, lo cual es indisputable: sostiene después que son enteramente subjetivas —cosa que ni la razón, ni la experiencia demuestran de una manera sólida—, y deduce de aquí su idealismo; y alejándose, por último, de Kant para acercarse a Berkeley pretende

que los fenómenos que llenan los cuadros vacíos del tiempo y del espacio no son símbolos de realidad alguna exterior a nosotros. Schopenhauer niega que exista materia alguna fuera de nosotros.

Habiendo admitido Kant "que la materia de la intuición nos es dada de fuera", Schopenhauer le censura, como hemos visto, la falta de lógica, porque siendo enteramente subjetiva la ley de la causalidad no tiene valor más que para el sujeto, y en el orden de los fenómenos. O más claramente no tenemos derecho a concluir de los fenómenos sensibles como efecto, a la materia como causa.

¿Dedúcese, no obstante, de aquí que Schopenhauer profese el idealismo? Así parecen hacerlo creer a veces ciertos atrevimientos de lenguaje. Y, en efecto; según él mismo ha dicho, es idealista trascendental y realista empírico; es decir, que, siendo kantiano y hasta ultrakantiano en lo que toca a las condiciones de existencia del mundo exterior, no admite, como lo hace Berkeley, que este mundo no sea más que una simple fantasmagoría, una especie de espectáculo con variadas decoraciones que el espíritu se da a sí propio. La materia, dice, es un verdadero engaño, pero no debe deducirse de aquí que no sea absolutamente nada más que pura ilusión. Esto sería olvidar que el fondo de todas las cosas es la voluntad. La voluntad es la que siente y la que es sentida: la materia, en tanto que es voluntad, es *verdadera*; en cuanto se aparece a la inteligencia como extensa, mudable, colorada, etc., es *falsedad*.

Si se despoja a esta doctrina de las formas metafísicas que la envuelven, acaso no se la encuentre tan distante como pudiera creerse de lo que sostienen en la actualidad muchos hombres de ciencia. Así Helmholtz, después de haber descartado tanto como es posible toda especie de hipótesis para atenerse a los hechos establecidos científicamente

camente, declara que los datos de nuestros sentidos no pueden ser considerados más que como *símbolos que nosotros interpretamos*; que no se puede concebir analogía alguna entre tal percepción y el objeto que ésta representa; que la primera es simplemente el *signo* espiritual del segundo, pero que este signo, sin embargo, no es enteramente arbitrario, puesto que nos es impuesto por la naturaleza de nuestros órganos sensoriales y de nuestro espíritu.

¿Qué analogía puede haber, en efecto, entre el proceso cerebral que acompaña a la percepción de un cuadro y este cuadro mismo? Podría decirse en pocas palabras que las apariencias sensibles se asemejan a la realidad que traducen, poco más o menos como las frases de una historia o de una novela se asemejan a los sucesos que refieren.

Así lo que Schopenhauer denomina apariencias, lo llama Helmholtz símbolos: los símbolos expresan una realidad incognoscible; las apariencias suponen una x , la voluntad. Aquí concluyen las semejanzas; el sabio, ateniéndose a lo que sabe, sigue siendo realista; el metafísico, traspasando lo que se puede saber, afirma que el mundo sólo existe en nuestro cerebro.

III

Pocas palabras bastarán sobre la estética de Schopenhauer.

¿De dónde procede, y qué es lo que vale? Schopenhauer era de un gusto harto delicado para resistir al placer de disertar sobre la belleza, y su humor, por otra parte, le alejaba demasiado de la escolástica para que no se asiera a este pretexto de romper la monotonía de las

deducciones abstractas con algunos capítulos más floridos en que pudiera mostrarse el literato. ¿No era ésta además una excelente ocasión para dar su parte a Platón, en una doctrina en que la originalidad del autor está en combinar varias filosofías con una religión, y cuya diversidad responde a su carácter "ondulante y variable"? El padre y la madre de Schopenhauer habían, por una especie de selección natural, predispuesto a su hijo al amor a las artes. De un padre aficionado a libros y cuadros; de una mujer de sociedad, muy conocida en Weimar, y que supo hacerse leer por Goethe una de sus novelas, debía nacer un artista. Sus numerosos viajes; una larga estancia en Italia, no hicieron más que confirmar al filósofo en sus instintos. Venecia y Roma, la Scala, el palacio Pitti, el Vaticano, la vida italiana "con su completo impudor" tal como la ha descrito Stendhal, la actitud silenciosa ante las obras maestras del arte como ante los grandes personajes, todo este régimen estético debían grabar en el hombre del Norte los recuerdos del Mediodía, y el deseo de hacer un lugar en su obra a las impresiones que por tanto tiempo le habían embelesado. Además de eso, por la época en que apareció su obra *El mundo como voluntad y como representación* el arte reinaba en absoluto, siendo como una especie de religión; y por hostil que fuera Schopenhauer a la filosofía de su tiempo, no podía sustraerse a algunas de las ideas dominantes, hacia las cuales, además, hubiera bastado a inclinarse su misma naturaleza.

A pesar de su desdén "hacia los que llevan el *tirso* sin ser inspirados por Baco", el discípulo de Platón, el admirador del *Fedro* y del *Banquete*, no sentiría disgusto de oír proclamar la divinidad del arte a Novalis, a Tieck y a los Schlegel. Y luego, en tal altura, el arte era, además, como antes hemos visto, un prelude de la moral,

una liberación momentánea, y un esfuerzo infructuoso para llegar a la calma perfecta y a la indiferencia. El carácter de Schopenhauer, su educación y, sobre todo, el medio en que vivió, nos explican el origen de su estética, única parte de su doctrina en que se encuentra al alemán.

Dadas las dos tendencias contrarias, empírica la una y mística la otra, que se encuentran en Schopenhauer, parece que podía haber tenido dos modos de concebir su estética. O bien podía haber continuado la tradición de Diderot y del fin del siglo xviii, para llegar a la crítica naturalista de que es en Francia Mr. Taine, uno de los mejores modelos, o bien podía haber entrado como su adversario Schelling, en el mundo suprasensible. En el primer caso, su estética se explicaría por el principio de su doctrina —la teoría de la naturaleza; en el segundo por la conclusión de la misma—, la moral. De hecho, esta última influencia es la que ha prevalecido.

Así puede decirse con justicia, con Mr. Leon Dumont⁴, “que la estética de Schopenhauer, como la de todos los alemanes, se pierde en las nubes de la deducción *a priori*. De tal modo se halla inspirada en el deseo de realzar el arte, haciendo de él algo sobrenatural y suprahumano, que concluye por convertirle en una cosa enteramente distinta del arte... El arte es un objeto de lujo del que los alemanes hacen una religión, y en el que sus artistas marchan al unísono con sus teóricos. La mayor parte de ellos, músicos o pintores, se creen investidos de un sacerdocio, considerándose como reveladores de lo verdadero y de lo bueno”.

Tan inesperadamente interviene la idea platónica, identificada bien o mal con la *cosa en sí*, que tiene todas las trazas de un expediente. “La idea, dice Schopenhauer,

⁴ *Revue des Cours scientifiques*, 26 de julio de 1873.

es la objetivación inmediata de la voluntad en un grado determinado” (*auf einer bestimmten Stufe*). Quiere decir con esto, a lo que parece, que la idea es el término medio entre el mundo de la realidad y el de la apariencia; pero, ¿es comprensible tal existencia intermediaria? ¿Es, sobre todo, justificable? Schopenhauer se limita a afirmarlo, teniendo que creérsele bajo su palabra.

Una estética de este género se parece demasiado a una novela metafísica: por esta razón no insistiremos más sobre su crítica, y nos limitaremos a tratar de comprenderla en sí misma y ver cómo prepara la moral.

Advirtamos, lo primero, que la estética exige como condición preliminar la posibilidad de perder en cierto límite la personalidad: la moral, por sí, exigiría una renuncia absoluta en el seno de la simpatía universal. “La conciencia, dice Schopenhauer, tiene dos aspectos: la conciencia de sí, y la conciencia de las otras cosas. Cada una de estas especies de conciencia está en razón inversa de la otra.” De esta verdad de hecho es de la que él arranca para establecer “su contemplación pura del sujeto del conocimiento”. Vese claramente que esta contemplación fuera de las formas del tiempo, del espacio y de la causalidad, no es casi más que una manera mística de decir lo que sabe todo el mundo, a saber: que la producción, y aun el placer estético, son en alto grado impersonales. Si esta contemplación *sub specie aeternitatis* no es más que una metáfora se comprende bien; pero si ha de ser entendida en sentido estricto se nos figura poco lógica.

En efecto; la contemplación estética es un acto de inteligencia; y siendo esto así, ¿cómo puede caer fuera del tiempo y del espacio y de la causalidad? Si la inteligencia es una facultad derivada, ¿qué queda cuando desaparece, sino la cosa en sí, o voluntad? Y lo que aumenta, por último, las dificultades es que Schopenhauer repite

sin cesar que el arte es una emancipación, una liberación momentánea del yugo de la voluntad. Así, pues, o hay en esto un tejido de contradicciones, o se nos escapa el verdadero pensamiento de Schopenhauer. Por mi parte, me inclino a creer que es necesario para comprenderlo recurrir a la moral. Recordemos que para Schopenhauer, como para la filosofía india, el fin supremo de la emancipación no puede ser alcanzado más que por la ciencia. La inteligencia, aunque facultad secundaria, es el único medio de salvación, y para este objeto es necesario que se eleve sobre las apariencias y la diversidad y llegue a "la cosa en sí, extraña, no tan sólo a la pluralidad, sino hasta a la unidad misma". El arte, empero, no llega hasta este objeto supremo; no ve de él más que la sombra y no aprehende otra cosa que las ideas "objetivación inmediata de la voluntad", pero no la voluntad misma. El arte, pues, no puede dar más que una apariencia de emancipación. Aun interpretada de este modo la doctrina de Schopenhauer, sigue siendo contradictoria, a pesar de su misticismo: la moral es lo único que la explica.

Hay que reconocer también que Schopenhauer ha tenido el talento de demostrar con claridad que el ideal no puede ser, como se le concibe de ordinario, un tipo abstracto que sería la más vana de las concepciones; y que, así como la ciencia busca verdades más y más generales y, por consecuencia, más y más abstractas, el arte busca, por el contrario, tipos más y más característicos, y por lo tanto, más y más concretos. Esto es, a nuestro juicio, lo que hay de más sólido en su teoría de las ideas. Notemos de paso que esta teoría traspasa los límites de la estética y coloca a Schopenhauer en el número de los partidarios de la fijez de las especies. "El arte, dice, repite por la contemplación pura de las ideas eternas lo que hay de esencial y de estable en los fenómenos." Otro tanto hace

la naturaleza, y por esta razón la naturaleza y el arte son dos expresiones distintas de las ideas.

Resumiendo: creemos que la estética de Schopenhauer no tiene con el resto de su doctrina más que una relación muy pequeña que debe ser buscada en la moral. En cuanto a su principio capital, podría ser expresado de este modo: la emancipación se alcanza por la inteligencia y tiene dos grados; el arte se detiene en el primero, y sólo por el ascetismo se puede llegar al segundo.

IV

Lo verdaderamente original en Schopenhauer, es su moral. Nada se encuentra antes de él que se le parezca. Su doctrina se distingue de las demás así por su principio, porque es tan indiferente al deber como a la utilidad, cuanto por sus consecuencias, puesto que en lugar de decirnos cómo debemos obrar, busca, por el contrario, el modo de no obrar. Con sus pretensiones de ser puramente especulativa, con su pesimismo, su palingenesia y su nirvana, se levanta delante del lector como un enigma inquietante. Se ha creído explicarla diciendo "que nos da el espectáculo de una moral sin Dios", mas esto es no tener presente sino el estoicismo, ciertas escuelas utilitarias y la moral independiente, doctrinas todas que no tienen lazo ninguno teológico, no conducen a nada parecido.

Schopenhauer pretende deducir la suya de una metafísica del placer y del dolor. Todo es voluntad; pero la voluntad es, en todo ser capaz de sentir, deseo inextinguible, necesidad que rara vez es satisfecha, y, por consecuencia de ello, todo ser es esencialmente dolor, no siendo el placer más que un estado negativo.

Nada, sin embargo, más contestable que esta tesis. ¿El estado positivo del ser sensible es el de placer, el de dolor, o bien un estado intermedio entre ambos, un *Nullpunkt*? No es fácil, seguramente, decirlo: lo único cierto es que la teoría del placer y del dolor está todavía por hacer. ¿Qué pensar, pues, de una moral asentada sobre una base tan movible? La ligereza, además, con que Schopenhauer suele dispensarse de toda prueba es un nuevo indicio de su temperamento metafísico. No se resigna a dudar por mucho tiempo.

Sin remontarnos hasta Aristóteles, que alega ya muy buenas razones contra la tesis de que todo placer es negativo, me limitaré a hacer observar que el más célebre de los discípulos de Schopenhauer, Hartmann, ha escrito un capítulo entero para combatir "la teoría de la negatividad del placer", apoyándose en los que proporcionan la ciencia, el arte y los sabores exquisitos, que no son la negación de dolor ninguno. Y aun cuando Hartmann llegue a iguales conclusiones que su maestro, lo hace por un método distinto, que podría ser denominado método de evaluación, y que se reduce a lo siguiente: Dadas las sumas de bienes y de males que hay en el mundo, determinar de qué lado se inclina la balanza.

La verdad es que el origen de la moral de Schopenhauer debe buscarse más bien en su carácter que en otra cosa. En Schopenhauer hallamos el más cumplido ejemplo de esa metafísica enteramente subjetiva y personal, de la que decía Goethe que es "el vivo reflejo de nuestros humores". Desde su juventud es pintado ya Schopenhauer en las cartas de su madre como un hombre sombrío, obstinado y raro; y así continuó toda su vida, sin que por las circunstancias exteriores pueda ser explicada su misantropía. Era independiente, poseía riquezas, gozaba de buena salud, y si bien es verdad que aguardó por mu-

cho tiempo la gloria, otros la han aguardado también sin haber alcanzado más que un renombre póstumo, y pasando sin ella todos los sufrimientos del genio. Y si él no la consiguió antes fué porque, o demasiado desdenoso, o demasiado contemplativo, rehusó dar el primer paso. Cuando parece que deduce su moral de su teoría del dolor no hace más que darse una satisfacción filosófica, y, como tantos otros metafísicos, hace como que busca lo que ha encontrado ya de antemano, y no prueba sino aquello que quiere creer.

Es justo, sin embargo, advertir que esta concepción pesimista del mundo no es un hecho aislado en la Alemania contemporánea. Las lamentaciones de Schopenhauer sobre las miserias del destino humano no han quedado sin eco. Recientemente se ha publicado una exposición popular de su filosofía, y Hartmann sin admitir, como su maestro, que el mundo sea todo lo malo que cabe, halla, después de haber hecho el balance entre los bienes y los males, que están éstos en mayoría. Y esto lo ha hecho con un talento incontestable, y sin enajenarse el favor del público⁵. Según él, sólo por una profunda ilusión ha podido creerse que la felicidad es el fin supremo del mundo. En esta investigación engañosa la humanidad ha recorrido "tres estados de ilusión", sin apcibirse de que persigue un fantasma. El primer período, el de la antigüedad judía, griega y romana, consideró que podía realizar la felicidad en el mundo, tal como entonces era, por las fuerzas del individuo y durante su vida terrestre. El segundo período, el del cristianismo y de la edad media, la buscó por el individuo, pero en una vida trascendente de que no se podía gozar sino des-

⁵ En su *Philosophie des Unbewussten* (Filosofía de lo Inconsciente), cuya 1ª edición apareció en 1869, y la 5ª en 1874. (Al presente —1878— está en la 8ª edición.)

pués de la muerte. El tercer período, que es el actual, coloca la felicidad en el porvenir, pero sobre la tierra y prometiéndose alcanzarla en el desenvolvimiento futuro del mundo. Hartmann trata de destruir hasta con encarnizamiento estas tres ilusiones, haciendo notar que la filosofía no debe buscar más que "la verdad, sin preocuparse de saber si está de acuerdo o no con nuestras quimeras".

Esta tendencia pesimista se encuentra ya en germen en Schelling, como lo ha hecho notar el mismo Hartmann⁶ y no es, por lo tanto, un hecho raro, un caso aislado; y aun cuando Schopenhauer haya sido su intérprete más original y sincero, porque esta doctrina no hace más que traducir su carácter, es preciso reconocer que suscita un problema psicológico curioso, y que traspassa la personalidad de Schopenhauer.

¿Cómo, sin embargo, explicarla? Desde luego podemos aventurarnos a decir que la poesía dolorida y melancólica de principios del siglo actual no ha dejado de tener influencia sobre esta filosofía. Schopenhauer se alimentó con la poesía de Lord Byron y de Lamartine, a quienes cita a cada paso. Y como lo propio de los poetas es presentirlo y anunciarlo todo, pudiendo decirse que han hecho una moral antes que los moralistas y una psicología antes que los psicólogos, han hecho también un pesimismo antes que los teóricos pesimistas.

Existen, sin embargo, razones más profundas que deben ser buscadas en la filosofía misma, y sobre todo en Kant, de quien procede toda la especulación alemana. La *Critica de la razón pura* lleva a la conclusión de que, o hay

⁶ *Philosophie des Unbewussten*, pág. 233. Véanse algunos de los pasajes citados por Hartmann: «Angst ist die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes. Schmerz ist etwas allgemeines und notwendiges in allem Leben. Aller Schmerz kommt nur von dem Sein. Die Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von des jedes Geschöpf getrieben wird, ist and sich selbst die Unseligkeit.»

que concretarse a la experiencia, o hay que tratar de salir de ella por el idealismo absoluto; y habiendo fracasado esta tentativa con Fichte, Schelling y Hegel es preciso renunciar a lo absoluto, y resignarse a considerar "la cosa en sí" como incognoscible e inaccesible. Los espíritus ávidos de largos viajes están condenados a permanecer encallados en un bajío, sin tener salida ni horizonte, y un secuestro de tal género, en el que se siente uno condenado a conservar los deseos perdiendo las esperanzas, no es posible experimentarles sin desesperación y sin sofocos en los primeros momentos.

Las investigaciones científicas de toda especie contribuyen también a que aumente este desencanto metafísico nacido de la crítica de Kant. Lo peculiar de toda verdadera ciencia es colocar al hombre en su verdadero puesto, impidiéndole que se considere, cual hasta aquí lo ha hecho, como el centro del mundo. Se ha hecho observar que los descubrimientos de Copérnico y de la astronomía moderna han ejercido gran influencia sobre las creencias religiosas, haciendo entrar a nuestra Tierra en el coro de los planetas y mostrando lo poco que ella es. ¿No podrían también sacarse algunas consecuencias, de que nadie se ha preocupado hasta ahora, bajo el punto de vista metafísico?

Mas, sin insistir en esta profunda cuestión, hagamos notar que contra lo que más se ensañan los pesimistas es contra toda idea de progreso y de tendencia hacia lo mejor. Schopenhauer le niega, y toda la historia de la humanidad se encierra, para él, en estas dos palabras: *Eadem sed aliter*. Esta idea del progreso, que ha sido la fe del siglo XVIII, ha acabado por penetrar todos los espíritus y ser aceptada como moneda corriente, por más que no siempre se advierte todo lo que hay de vago y de problemático en esta concepción de un progreso inde-

finido. Ni los individuos, ni las familias, ni los pueblos progresan indefinidamente ¿por qué, pues, hemos de creer que la humanidad, y aún el universo mismo hayan de tener este privilegio? La analogía, apoyada sobre los hechos, llevan a la conclusión contraria. Así vemos a los partidarios más decididos de la ley de evolución, y entre ellos a Herbert Spencer (en el capítulo primero de sus *Primeros principios*) apoyarse en las leyes físicas para prever un momento en el que termine el desenvolvimiento de nuestro universo "y en el que tendrá que sufrir una transformación inevitable que dé nuevamente a las masas cósmicas la forma de nebulosa".

Las ciencias morales, por otro lado, tampoco nos enseñan nada que se asemeje a un perfeccionamiento indefinido de la especie en el orden moral: al contrario; parece más bien que a fuerza de aumentar la civilización constituye positivamente un estado mórbido, en el que no sabiendo ya hacer otra cosa la humanidad que sutillar, estropearse y agotar sus fuerzas, concluye por perecer bajo el peso de sus propias riquezas.

No es, pues, paradójico todo en las lamentaciones de Schopenhauer y de sus discípulos⁷ sino que representan la reacción contra las opiniones corrientes, cuyo exceso de optimismo no es más que falta de reflexión. Y como toda reacción, va más allá de donde debía. Tomada al pie de la letra, envolvería el peligro de introducir entre nosotros el nirvana búdhico, la quietud absoluta del Oriente; mas no hay cuidado sobre este punto: la sociedad actual no se preocupa gran cosa de la contemplación.

La vida, tal como ella es, no le parece ni buena, ni mala; si acaso, buena: la humanidad en conjunto es de

⁷ M. Zeller en su reciente *Geschichte der deutschen Philosophie*, München, 1872, se obstina, sin embargo, en no ver en el pesimismo más que una paradoja espiritual. V. pág. 893.

la opinión de Leibnitz. En cuanto a las razones teóricas de este abatimiento, si es duro para el espíritu humano estar desterrado de lo absoluto, acaso se consolará de ello algún día reconociendo cuán vasto e inexplorado es el dominio de la experiencia, y cuán inútil el buscar más allá de ella ese incognoscible de que todo está penetrado.

Este fondo inagotable de mal humor, esa tendencia a imprimir en todo su personalidad, que da frecuentemente a las teorías de Schopenhauer una forma subjetiva y anti-científica, presta en cambio a su estilo un mérito incontestable. Sus enemigos más declarados lo reconocen así. En muchos pasajes debe leerse, como a los grandes escritores, más por las ideas que sugiere que por las verdades positivas que revela. Gran número de personas, que no son aficionadas a la filosofía, se complacen en su lectura porque les ofrece materia sobre qué pensar. La impresión que deja es semejante a la que producen Vauvenargues o Chamfort, y aún frecuentemente, Byron o Heine. Su estilo es difícil de caracterizar por lo complejo: no es ni la manera noble, elocuente y solemne de que ofrece un modelo Cousin, ni la hombría de bien espiritual de Locke y de los escoceses, que engastan sus pequeños hechos en un estilo elegante y sencillo, sino que es, como el de los moralistas, un conjunto abundante de pensamientos, de rasgos picantes, ingeniosos, y con frecuencia hasta poéticos, arrojados sobre una trama metafísica que les sirve de lazo.

En este respecto, nada más instructivo que comparar a Schopenhauer con Frauenstaedt. La exactitud filosófica del discípulo es perfecta, pero todo lo que hay de fino y de original en el maestro ha desaparecido. Esta es toda la diferencia entre Charron y Montaigne; y aún todavía se hace desfavor a Charron que, al menos, es

metódico, en tanto que Frauenstaedt no lo es tanto siquiera como su maestro.

Hay en Schopenhauer un filósofo y un pensador: un sistematizador y un moralista. Su principal valer es en este último aspecto. Cuando se lee a los grandes metafísicos, Schelling o Hegel, se experimenta, aun sin admitir sus hipótesis, una impresión tan poderosa como la que se siente en la alta poesía. Con Schopenhauer no sucede nada parecido: su originalidad está en los detalles y no en el conjunto, y los espíritus filosóficos no experimentan con su lectura ningún sacudimiento. No pretendía él tampoco ser un sistematizador, sino que aspiraba sólo a tener una filosofía, formada día por día según los datos de la experiencia. Su verdadera originalidad está en haber juntado en su carácter los rasgos más discordantes. En el fondo es un hombre del siglo XVIII, inglés o francés, contemporáneo de Hume y de Voltaire, de Vauvenargues y de Diderot. ¿Cómo ha podido ser al mismo tiempo un misántropo agreste y un budhista contemplativo? El mismo que acababa de injuriar a Hegel en el estilo más pintoresco escribía páginas que parecen arrancadas del *Bhagavad-Gita*. Naturalista escéptico, como el siglo último, se parece en su cuarto libro al místico más puro, de quien ha trazado Emerson, este bello retrato: "Todo hecho pertenece por una parte a la sensación y por otra a la moral; y todo hombre nace con predisposición hacia uno de estos dos aspectos de la naturaleza. Unos poseen la percepción de las diferencias y viven familiarmente con los hechos y con las exterioridades, con la sociedad y con los individuos: estos son los hombres de acción. Otros tienen la percepción de la identidad, son los hombres de ley, los filósofos, los hombres de genio. Han llegado a reconocer en ciertos momentos que las almas afortunadas llevan virtualmente en ellas todas las

cosas y todas las artes, y se dicen: ¿para qué embarazarnos con realizaciones superfluas?"

A los discípulos con que contaba Schopenhauer en sus últimos días han venido a agregarse otros después de su muerte. Hartmann, el más original e independiente, ha intentado una reconciliación póstuma entre Schelling y Schopenhauer. Otros, como Asher, Ky y el fisiólogo Rokitansky han desenvuelto las ideas del maestro en lo perteneciente a la moral, a la estética y a las ciencias naturales. El porvenir demostrará si Schopenhauer tuvo razón para decir: "Mi extremaunción será mi bautismo; se esperará a mi muerte para canonizarme."

Lo que al menos es cierto es que Schopenhauer vivirá como escritor y como moralista, y que la filosofía, por su parte, verá siempre en él uno de los principales teóricos de la noción de *fuerza*, que ha colocado en la cima de las cosas bajo el nombre de VOLUNTAD.

I N D I C E

Advertencia del autor en la primera edición francesa	7
--	---

CAPITULO PRIMERO

EL HOMBRE Y SUS ESCRITOS

Biografía de Schopenhauer. — Sus obras. — Su carácter. Sus odios y sus opiniones	9
---	---

CAPITULO II

PRINCIPIOS GENERALES DE SU FILOSOFIA

Schopenhauer, discípulo de Kant. — Necesidades metafísicas del hombre; tradúcense bajo dos formas: la religión y la filosofía. — La filosofía reducida a cosmología. — Tendencia antiteológica, antiespiritualista y antimaterialista. — Clasificación de las ciencias. — Juicio sobre la historia	30
--	----

CAPITULO III

LA INTELIGENCIA

<i>Teoría del conocimiento.</i> — Teoría idealista. — Idealidad del tiempo, del espacio y de la causalidad. — Defectos de la inteligencia. — Razones por las que debe ser colocada en segundo término	57
---	----

CAPITULO IV

LA VOLUNTAD

<i>Teoría de la naturaleza.</i> — Necesidad de un método interior para llegar a la realidad. — Esta realidad es dada en nosotros por la voluntad. — Superioridad de la voluntad sobre la inteligencia: hechos en su apoyo; Schopenhauer y Bichat. — Caracteres de la voluntad; identidad, indestructibilidad, libertad. — De la finalidad en la naturaleza. — La voluntad no es más que una x , una incógnita	76
---	----

CAPITULO V

E L A R T E

Intervención de Platón. — La idea, intermediario entre la voluntad y la inteligencia. — Carácter impersonal del placer y de la producción estética. — El genio. — Clasificación de las bellas artes 108

CAPITULO VI

L A M O R A L

Teoría de la libertad. — Tres grados en la moral: el egoísmo, la piedad, el ascetismo. — Metafísica del amor. — Pessimismo absoluto. — Medios de llegar al *nirvana*. — Liberación por la ciencia 136

CAPITULO VII

C O N C L U S I O N

Examen crítico de algunos puntos de la filosofía de Schopenhauer. — Teoría de la voluntad, idealismo, estética, pesimismo 169