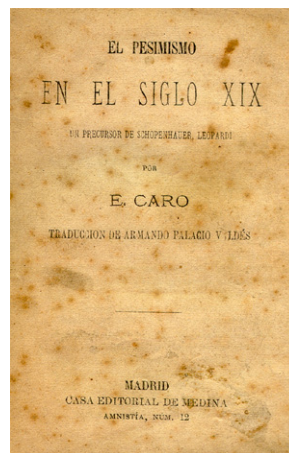


La escuela pesimista en Alemania y en Francia en el siglo XIX.

ErasmO María Caro ¹

La Sorbonne

Documento



-
- 1 Profesor de filosofía francés, espiritualista ecléctico cristiano, nacido en Poitiers el 4 de marzo de 1826, hijo de un profesor de filosofía. Alumno de la Escuela Normal, donde se graduó en 1848, fue profesor en varios institutos y en la Facultad de Letras de Douai, trasladándose a París en 1858 como maestro de conferencias en la Escuela Normal, inspector general de la Academia de París en 1861, catedrático de filosofía en 1864 en la Sorbona, miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1869, fue elegido el 29 de enero de 1874 miembro de la Academia Francesa, frente a Hipólito Taine, donde leyó su discurso de entrada el 11 de marzo de 1875. Casado con Paulina Cassin (1843-1901, novelista de cierto éxito), publicó distintas obras de filosofía en defensa del cristianismo frente al positivismo y al materialismo emergente. Falleció en París el 13 de julio de 1887. Varias de sus obras fueron traducidas al español.

Traducción de Armando Palacio Valdés

Madrid

Casa Editorial de Medina

Amnistía, núm. 12

- Introducción
- El principio del mal según la filosofía del “inconsciente”
- Los argumentos de Schopenhauer contra la vida humana.
- La identidad de la voluntad y del dolor, la teoría de los placeres negativos y el maquiavelismo de la naturaleza.
- La escuela pesimista en Alemania, su influencia, su porvenir.

Examinemos de cerca la filosofía del pesimismo moderno y tratemos de apoderarnos de los primeros síntomas en el siglo XIX. Es un hecho curioso que nacen casi simultáneamente las primeras ideas en el poeta italiano Leopardi y en el filósofo alemán Schopenhauer, sin que pueda observarse ninguna influencia directa del uno sobre el otro. Precisamente en 1818, cuando en la amarga soledad de Recanti se operaba en Leopardi esa fase tan grave que le hacía pasar casi sin transición del cristianismo a la filosofía de la desesperación, salió Schopenhauer para Italia, [35] después de haber remitido a un editor su manuscrito de *El Mundo considerado como voluntad y como representación*. El uno encerrado en la pequeña población que servía de cárcel a su ardiente imaginación, el otro ansioso de la celebridad que había de tardar más de veinte años en llegar, igualmente oscuro entonces, los dos escritores no se encontraron, y es más que probable que Leopardi no leyó nunca a Schopenhauer, cuyo libro no se publicó hasta más tarde, en Alemania; pero en cambio es seguro que Schopenhauer conoció las poesías de Leopardi; las cita una vez por lo menos, sin darles la importancia que tienen en la historia del sistema. Allí el pesimismo adopta la forma del romanticismo, el análisis idólatra y dolorido del yo del poeta, concentrado respetuosamente en sí mismo, contemplándose hasta que se produce en su interior un éxtasis doloroso o embriagador que opone su dolencia o su aislamiento a los placeres de la vil muchedumbre, pagando de ese modo su grandeza y esforzándose por hacer de la poesía un altar digno de su víctima.

La antigüedad, que en este punto era de la opinión de Pascal, detestaba el yo y le proscribía: las costumbres, de acuerdo con el gusto del público, sufrían con dificultad estos desahogos de una personalidad llena de sí misma, llevada naturalmente a dar demasiada importancia a sus tristezas y a sus alegrías. Los dioses, los héroes, la patria, los combates, los trágicos juegos de la fatalidad, el amor también, pero en la expresión de estos sentimientos generales, no en el análisis de los incidentes biográficos, ese es el fondo de la poesía antigua; la poesía personal es rara. Esta fuente de inspiración, comprimida durante tanto tiempo, ha [37] brotado en el nuestro con gran abundancia y a gran altura. De ese culto, a veces extravagante del yo, ha salido el lirismo contemporáneo con sus grandezas y con sus

pequeñeces, sus inspiraciones sublimes y sus pueriles vanidades; de ahí proceden todos esos dolores literarios que han agitado y emocionado tan profundamente a una generación, y que las nuevas generaciones, con su educación científica y positiva, apenas puedan tomar en serio. Pero estas tristezas elegantes y altivas no son realmente filosóficas, no proceden de una concepción sobre el mundo y sobre la vida: partes del yo vuelven a él, allí se encierran y gozan de su delicado orgullo; se guardarían como de una profanación, de revelarse a la muchedumbre. No es la humanidad que sufre, es el poeta, es decir, una naturaleza excepcional. Para que estos sufrimientos puedan formar una teoría, no basta que sean sinceros y profundos, es menester que sea general el sentimiento en que se inspiran. El pesimismo, al contrario, no hace [38] del dolor un privilegio, sino una ley; no crea una aristocracia de desesperados. La única superioridad que atribuye a su genio, es la de ver claramente lo que la muchedumbre humana siente de un modo confuso. Asimila la existencia entera a la desgracia, y extiende la ley de sufrir del hombre a la naturaleza, de la naturaleza a su principio, si hay alguno, y si ese principio llega a conocerse. El mal subjetivo podría no ser más que un accidente insignificante en el mundo; el mal objetivo es el que hay que mirar, el mal impersonal, absoluto, que reina en todos los grados y en todas las regiones del ser. Sólo así se constituye una filosofía; lo demás es literatura, es biografía o novela. /

No hay, según Hartmann, más que tres formas de dicha posible para la humanidad, tres maneras de comprenderla y de realizarla. De nada servirá excitar y torturar la imaginación para inventar alguna felicidad inédita; esta ansiada felicidad entrará en [42] los cuadros trazados de antemano, y esta ya es una prueba evidente de la pobreza de nuestra facultad de sentir y de la esterilidad de la vida. O bien se pretende poder conseguir la felicidad en el mundo tal como es, en la vida actual e individual, sea por el libre ejercicio de los sentidos, la riqueza y la variedad de las sensaciones, sea por el desarrollo de las altas facultades del espíritu, el pensamiento, la ciencia, el arte y las nobles emociones que de él resultan, sea por la actividad heroica, el gusto de la acción, la pasión del poder y de la gloria. O bien se aplaza la idea

de la felicidad, se la considera realizable para el individuo en una vida trascendente después de la muerte; es la esperanza en que se precipita la mayoría de los que sufren, los pobres, los despreciados del mundo, los desheredados de la vida; es el asilo abierto por las religiones y particularmente por el cristianismo a las miserias irremediadas y a los dolores sin consuelo. O bien, en fin, abandonando el más allá trascendental, se [43] concibe un más allá terrestre, un mundo mejor que el mundo actual, que cada generación prepara sobre la tierra por sus trabajos y sus fatigas. Se hace el sacrificio de la felicidad individual para asegurar la llegada de ese nuevo ideal, se eleva uno al olvido de sí mismo, a la conciencia y a la voluntad colectivas, se goza con la idea de esa dicha por la cual se trabaja y que otros disfrutarán, lo desea uno así para sus descendientes, y se embriaga uno con esa idea y con los sacrificios que reclama. Este noble sueño de la dicha de la humanidad futura sobre la tierra por los descubrimientos de las ciencias, por las aplicaciones de la industria, por las reformas políticas y sociales, es la filosofía del progreso, que en algunos espíritus entusiastas se convierte en una religión. Esas son las tres teorías de la felicidad en que se ha agotado la imaginación de la humanidad: son «los tres grados de la ilusión humana», sucesivamente recorridos por las generaciones que se sustituyen sobre la escena del mundo y [44] que, cambiando de fe sin cambiar de decepción, no hacen más que agitarse en un círculo de inevitable error, con su absurda creencia en la felicidad.

Hartmann se equivoca al pensar que esos tres estados de la ilusión se suceden. Son simultáneos, coexisten en la vida de la humanidad; no ha habido ningún tiempo en que no hayan estado representados; son tres razas eternas del espíritu, y no tres edades históricas. A la hora en que escribo, ¿no hay en la amplia variedad de las sociedades contemporáneas optimistas del tiempo presente, optimistas de la vida futura, optimistas de la edad de oro que el progreso hará renacer sobre la tierra? Además, esos diversos estados los recorre a veces un hombre mismo en su vida; cualquiera de nosotros ha podido perseguir sucesivamente la imagen de la felicidad en el sueño de la vida actual, en la vida futura, en el porvenir de la humanidad. En fin, el orden de sucesión y de desarrollo que marca Hartmann no es [45] un orden

riguroso: cada hombre puede recorrer esas diversas etapas en un orden diferente, hasta en un orden inverso. No es raro ver que un espíritu, después de haber atravesado las ilusiones de la felicidad terrestre y las del progreso indefinido, se detenga y repose en la fe de lo invisible y de lo divino; y tampoco es imposible que esta evolución se verifique con un orden contrario, empiece por las más nobles aspiraciones de la religión y acabe por la indolencia epicúrea.

Leopardi, sin presentar ni describir científicamente estos tres estados, los ha conocido por una experiencia dolorosa; los ha atravesado, no se ha detenido en ninguno; los ha pintado separadamente; nos ha enseñado con rasgos singulares y enérgicos por qué no ha adoptado ninguno, y la sinrazón de los hombres que se acogen a ellos. Hasta la edad de diez y ocho años, su adolescencia soñadora no pasó los límites de la fe religiosa. Emplea los recursos de su gran erudición en escribir una especie de apología de la [46] religión cristiana; el Ensayos sobre los errores populares de los antiguos (1815). Pero ya en esa nomenclatura de las supersticiones de la antigüedad, dioses y diosas, oráculos, magia, al lado de invocaciones a «la religión más amable» que le entusiasma y lo consuela en sus prematuros dolores, están como los gérmenes del futuro escepticismo. En el mismo período de su vida escribió los Proyectos de himnos cristianos, animados por el sentimiento del dolor. Es un pesimista que se dirige en estos términos al Redentor: «Tú lo sabías todo desde la eternidad; pero permite que la imaginación del hombre te considere como el más íntimo testigo de nuestras miserias. Tú has pasado por esta vida, que es la nuestra; has conocido la nada, has sentido la angustia de la desgracia de nuestro ser...» O también en esta oración al Creador: «Ahora voy de esperanza en esperanza, errando todo el día y olvidándote, y siempre engañado... Llegará el día en que, no teniendo otro estado a que recurrir, colocaré todo mi [47] espíritu en la muerte, y entonces iré a Ti...» Esta hora del supremo recurso no llegó; en el momento mismo en que escribió con mano trémula sobre el papel mojado de sus lágrimas estos fragmentos de himno y de oración, se apercibió de que el abrigo de sus creencias se había derrumbado, y no quedaba nada en pie; se vio solo en medio de tanta ruina, ante un mundo vacío y bajo un cielo de acero.

Entonces tomó sin vacilación su partido irrevocable: pasó de una fe ardiente a una especie de escepticismo indómito y definitivo, que nunca admitió incertidumbres, ni combates, ni ninguna de esas aspiraciones a un más allá en que se refugia con una especie de voluptuosidad inquieta el lirismo de los poetas contemporáneos. Nada de esto produjeron en Leopardi los desórdenes de su espíritu, las penas y los dolores psicológicos que expresa con tanta ternura. Permanece inquebrantable en la soledad que se ha formado. Hace alguna que otra alusión desdeñosa, de pasada, «al temor que [48] inspiran las cosas del otro mundo». No vuelve a mencionar a Dios, ni aun para negarle. Evita hasta el nombre: cuando se ve obligado, como poeta, a hacer intervenir un ser que domina el personaje, es Júpiter. La naturaleza, principio misterioso del ser, pariente cercana del Inconsciente de Hartmann aparece sola enfrente del hombre en la meditación perpetua de lo desconocido que abrume al poeta; a ella sola interroga el hombre sobre los secretos de las cosas tan indescifrables para ella como para él. «Estoy sometida al destierro, dice, cualquiera que sea la causa, que ni tu ni yo podemos comprender.» La naturaleza y el destino, es decir, las leyes ciegas e inexorables, cuyos efectos sólo aparecen a la luz, cuyas raíces penetran en la noche. Cuando el poeta saca a la escena la curiosidad del hombre sobre los grandes problemas, tiene una manera muy particular de forzar el desenlace. Las momias de Ruysch resucitan por un cuarto de hora; refieren cómo han muerto. «¿Y lo que sigue a la muerte?» pregunta Ruysch. [49] Pero el cuarto de hora ha pasado y las momias callan.

En otro sitio, en un diálogo extraño, un islandés errante, que después de haber huido de la sociedad ha huido de la naturaleza, se encuentra en el fondo del Sahara; lo aturde con sus preguntas, cada una de las cuales es una queja: «¿Por qué me ha enviado sin consultarme a este mísero mundo? Por qué, si me ha hecho nacer, no se ha ocupado de mí? ¿Cuál es su fin? ¿Es mala o es impotente?» La naturaleza contesta que no tiene más que un cuidado y un deber: hacer girar la rueda del universo en que la muerte mantiene la vida, y la vida la muerte. «Pero entonces, contesta el islandés, puesto que sufre todo lo que está destruido, puesto que lo que destruye no goza y es destruido pronto a su vez, dime lo que ningún filósofo

puede decirme: a quién agrada, para quién es útil esta vida desgraciada del universo, que sólo subsiste por la pérdida y por la muerte de todos los elementos que la componen?» La naturaleza no necesita [50] tomarse el trabajo de contestar a su interlocutor: dos leones hambrientos se arrojan sobre él y le devoran, ellos también caerán más tarde desfallecidos sobre la arena del desierto.

El silencio es la única contestación a estas grandes curiosidades que van a estrellarse contra una muralla indestructible o a perderse en el vacío. No hay que esperar, pues, ninguna felicidad bajo la forma trascendente. Ese es el primer estado de la ilusión atravesado por Leopardi, o, mejor dicho, por la humanidad que lleva el poeta dentro de sí. Ha demostrado al hombre la sinrazón de sus esperanzas fundadas sobre lo invisible. ¿Pero no tendrá el hombre razón al querer gozar de lo presente, porque no haya porvenir, al tratar de engrandecer su existencia por medio de los grandes pensamientos y de las grandes pasiones, confundiéndola, en un sublime sacrificio con la patria, haciéndose heroico, poderoso y libre, o con otro ser a quien haga donación de su personalidad, enriqueciéndole con su propia dicha? [51] El patriotismo, el amor, la gloria, ¡cuántas razones para vivir, aunque el cielo esté vacío!, ¡cuántas maneras de ser feliz! Y puesto que hay que renunciar las quimeras del porvenir, ¿no es todo esto bastante sólido y sustancial, no es la misma realidad, bajo la forma más noble y más hermosa, no merece que se viva?

El tema del pesimismo alemán.

La conciencia de la desgracia hace que ésta sea más profunda e incurable. La miseria de los hombres y la de las naciones se desarrollan en proporción de su cerebro, a medida [67] que se perfecciona su sistema nervioso, y les procura instrumentos más delicados, órganos más sutiles para sentir su mal, para aumentar su intensidad, para eternizarlo por la previsión y por el recuerdo. Todo lo que añade el hombre a su sensibilidad y a su inteligencia, lo añade a su sufrimiento.

Tal es el sentido, aclarado con esta interpretación, de varios diálogos extraños y oscuros, El Gnomo y el Duende, Eleandro y Timandro, Tristán y su amigo, y esa Historia del género humano en que se ve cómo se renueva, después de cada periodo, esa aversión por todo lo que había hecho sufrir al hombre en el período precedente, y cómo crece el amargo deseo de una felicidad desconocida, que hace su tormento, porque es extraña a la naturaleza del universo. Júpiter se cansa de colmar a esta raza ingrata de sus favores, que tienen tan mala acogida. Es verdad que el primer bien que nos hizo fue el de mezclar males verdaderos en la vida, para distraer al hombre de su mal [68] ilusorio y para aumentar por el contraste el valor de los bienes reales. Con ese objeto había enviado Júpiter al hombre multitud de enfermedades variadas y la peste. Observando después que el remedio no obraba como él deseaba y que el hombre seguía padeciendo, creó las tempestades, inventó el rayo, lanzó los cometas y reguló los eclipses, para sembrar el espanto entre los mortales y reconciliarlos con la vida, ante el temor de perderla. Por último, los premia con un soberbio regalo: los envía unos cuantos fantasmas, en forma de figuras sobrehumanas que se llamaron justicia, virtud, gloria, amor de la patria, y los hombres se entristecieron más que nunca y se hicieron más perversos.

El último y el más funesto beneficio hecho a los hombres, fue el enviarles la verdad. Es un error el decir que la perfección del hombre consiste en el

¿No está hecha la ciencia para consolarnos con sus progresos y con sus magníficos descubrimientos? Diríase que el sabio que ha participado en los grandes trabajos de la filología de su tiempo, que ha conocido los eruditos ilustres, desde Angelo Mai hasta Niebuhr, émulo él mismo de esos sabios, [70] y destinado, si hubiese querido, a un gran renombre de helenista, creeríase, repito, que perdonará a la ciencia. No ocurre así; vemos con extrañeza que la ciencia del siglo XIX está en baja, por la calidad y por la cantidad de los sabios. El saber o, lo que es lo mismo, la ciencia, gana en extensión, pero cuanto más crece la voluntad de aprender, más se debilita la facultad de estudiar; los sabios son menos numerosos que

hace ciento cincuenta años. No se diga que el capital intelectual, en vez de estar acumulado en algunas cabezas, se reparte entre muchos y gana con esta división. Los conocimientos no son como las riquezas, que divididas o aglomeradas, suman siempre la misma cantidad. Cuando todo el mundo sabe un poco, es poco también lo que se sabe en conjunto; la instrucción superficial no puede dividirse entre muchos hombres, pero puede serles común a muchos ignorantes. El resto del saber sólo pertenece a los sabios, ¿y dónde están los verdaderos sabios, fuera de algunos que hay en [71] Alemania? Lo que crece sin cesar en Italia y en Francia, es la ciencia de los resúmenes, de las recopilaciones, de todos esos libros que se escriben en menos tiempo del que se necesita para leerlos, que cuestan lo que valen, y que duran en proporción de lo que han costado.

Aquí ya vemos en ciernes el pesimismo alemán. Se anuncia esta crisis singular que se preparaba secretamente en algunos espíritus bajo ciertas influencias que determinaremos. Si se recuerda que el nombre de Schopenhauer fue desconocido en Alemania hasta el año 1839 y que el éxito de sus ideas sólo data de estos últimos veinte años, causará asombro el ver que el poeta italiano tiene desde 1818 tantas afinidades de temperamento y de espíritu con el filósofo alemán. Con su instinto, y sin profundizar en nada, lo ha adivinado todo en esa filosofía de la desesperación exenta de todo aparato científico; son, sin embargo, pocos los argumentos que se escapan a su dolorosa perspicacia. Es a la vez el profeta y el poeta de esta filosofía, es los vates, en el sentido antiguo y misterioso de la palabra; lo es con una sinceridad tal y con un acento tan profundo, que no le igualan los más célebres representantes del pesimismo. Por último, y esto es notable, ha vivido, ha sufrido y ha muerto en completa conformidad con su triste doctrina, y en [82] evidente contraste con la desesperación teórica de esos filósofos que han arreglado tan sabiamente su vida, administrando a la vez lo temporal y lo espiritual de la felicidad humana, sus rentas y su gloria.

{4} ¿Para qué sirve nuestra vida? Sólo para despreciarla.

La escuela pesimista en Alemania y en Francia.

El principio del mal según la filosofía del “inconsciente”

Parece como que el mundo de las ideas está sometido, en todos los problemas, a la alternativa de dos doctrinas extremas y contrarias. Durante todo el siglo pasado y la mitad del presente, ha prevalecido indudablemente el optimismo en Alemania, bajo distintas formas y diferentes escuelas. Hoy tiende a triunfar el pesimismo. El pobre espíritu humano se parecerá siempre al campesino borracho de Lutero, que tan pronto cae a derecha como a izquierda, incapaz de sostenerse derecho sobre su montura.

La Alemania del siglo XVIII, en la [84] inmensa mayoría de las inteligencias que representan su vida moral, permanece sujeta a la doctrina que le había enseñado Leibniz, que Wolf había mantenido, y que está de acuerdo, bien con los dogmas de la teología oficial, bien con el deísmo sentimental de Pope, de Rousseau y de Paley, muy en boga en ese país de pastores protestantes y de filósofos de universidad, durante el largo intermedio filosófico que va de Leibniz a Kant. Apenas penetraron en esa quietud de espíritu y de doctrina algunos ecos de los sarcasmos de Voltaire, repetidos por su real discípulo Federico el Grande, y por los espíritus libres que viven en la pequeña corte de Postdam. La triste alegría de Candide se ahogó al atravesar el Rhin; ese pueblo ilustrado y religioso sigue repitiendo que todo está arreglado en el mundo por una Providencia bienhechora para la felicidad final del hombre, y que este mundo es el mejor de los mundos posibles.

Más tarde, cuando cambia la escena de las ideas, cuando Kant y todos los [85] ilustres conquistadores del mundo filosófico aparecen, engendrados por la Crítica de la razón pura, Fichte, Schelling, Hegel, desaparece el optimismo particular de Leibniz; pero subsiste el optimismo. En el día se manifiesta, sin embargo, una tendencia vaga a despreciar la vida y a estimarla en menos de lo que vale. Kant ha escrito trozos de marcado pesimismo; Fichte ha dicho «que el mundo real es el peor de los mundos posibles».

Schelling sienta el siguiente principio: «El dolor es una cosa necesaria a la vida... Todo dolor tiene su fuente exclusiva en el solo hecho de la existencia. La inquietud de la voluntad y del deseo, que tanto cansa a las criaturas con sus constantes reclamaciones, es por sí misma la desgracia.» Ya no falta mucho para las teorías de Schopenhauer. La filosofía hegeliana no es enemiga del pesimismo, lo concibe como una de las fases de la evolución universal. Según Hegel, toda existencia finita está destinada a destruirse por sus contradicciones. Esta ley del [86] sufrimiento, que resulta de la división y de la limitación de la idea, contiene un principio de pesimismo que Volkelt ha explicado con claridad.

Un joven filósofo, muerto recientemente, con dolor unánime de sus adversarios como de sus amigos, M. León Dumont, el primero que nos ha dado a conocer por una exposición científica y detallada las teorías de M. de Hartmann, describía del siguiente modo el origen y nacimiento de la escuela del pesimismo en Alemania: «Una de las observaciones más exactas de M. Cousin –decía– es que en el camino emprendido por Kant, la metafísica alemana conduce lógicamente al nihilismo. Los autores románticos que se apoyaron en el sistema semimístico de Schelling, no tardaron, en efecto, en sostener que el fin más alto que le es dado alcanzar al hombre es una especie de indolencia quietista. Esto condujo a Schlegel, con los demás críticos de la misma escuela, a desear para el hombre «la pereza divina y la vida feliz de las plantas y de las flores», [87] y en su célebre obra sobre el Lenguaje y la sabiduría de los indios (1808), admiraba la vida tranquila y apática de los ascetas orientales. Homero, sacrificado por el romanticismo a Ossian, no tardó en verse destronado por Buda. Los acontecimientos políticos de este mundo no podían ya conmover a los espíritus penetrados de una sabiduría tan indolente. Era, sin embargo, el momento en que rugía la tempestad en todas partes, en que el antiguo edificio germánico amenazaba hundirse, en que el Austria y la Prusia temían el ataque de Napoleón; pero todo esto importaba poco a esos espíritus místicos que seguían viviendo en un mundo ideal, sin cuidarse de las bayonetas francesas, ni del embargo, ni de la confederación del Rin. Apartaban los ojos de esos hombres groseros que se movían sobre la superficie de la tierra para ganarse la vida, y proclamaban que el no hacer nada es la perfección

de la ciencia del hombre. Es verdad que estas hermosas teorías estaban expuestas en un estilo muy enfático, que [88] provocó las burlas de Juan-Pablo, y constituían la contradicción más palmaria con las tesis quietistas que sostenían.»

¿Debe atribuirse a esto movimiento de ideas la gran obra de Schopenhauer que apareció en 1819 con el título de *El Mundo considerado como voluntad y representación*? Él también había sufrido la influencia de los estudios orientales que empezaban a entrar por medio de la ciencia en la imaginación de Occidente. «He tenido la dicha –decía– de haber sido iniciado en los Vedas, cuya entrada me ha sido franqueada por los Upanishads, y de ello me alegro, porque este siglo, en mi opinión, está destinado a recibir de la literatura sánscrita un impulso igual al que recibió el siglo XVI del renacimiento de los griegos.» –Cuéntase que se hizo enviar de Oriente una estatua de Buda, y que se burlaba de los misioneros ingleses que trataban de convertir a sus maestros de religión. –A pesar de estas analogías aparentes con los discípulos de Schelling, con los románticos [89] y con los fanáticos de los poemas sánscritos, hay que reconocer que Schopenhauer inauguraba un movimiento muy característico y muy particular de ideas. El pesimismo teórico objetivo empieza realmente en él en Alemania.

Hay un pesimismo empírico que se concilia muy bien, como lo ha demostrado James Sully, con el optimismo metafísico. Esto hay que tenerlo en cuenta para juzgar a los principales representantes de la filosofía alemana desde Kant. Todos están unánimes en la apreciación severa que hacen de la vida considerada en su aspecto real y sensible; y, sin embargo, en el conjunto de sus doctrinas domina la solución optimista del problema de la existencia. Kant afirma, sin duda, que la naturaleza es poco favorable a la felicidad humana; pero la verdadera explicación de la vida, la última razón de las cosas debe buscarse fuera del orden sensible, en el orden moral, que después de todo es el único interés del soberano legislador y la única explicación de la naturaleza misma. Lo [90] mismo ocurre con Fichte, para el cual los fenómenos sensibles, la apariencia de la materia no son más que una escena transitoria

preparada para un fin único: el cumplimiento del deber, la acción libre del yo que persigue, en su reacción contra el mundo exterior y en su conflicto con la sensación, el carácter más alto que pueda alcanzar. En cuanto a Schelling, en su segundo estudio, *Filosofía y religión*, toma el símbolo de su metafísica de la doctrina cristiana de la caída y de la redención; en ella encuentra la historia trascendental de la destrucción de la unidad primitiva y la certidumbre de la vuelta final a la unidad; asocia la idea del universo redimido y espiritualizado por el hombre, después de haber caído con él en el pecado y en la materia. De este modo, después de presentarnos los más tristes cuadros de la naturaleza aterrada por el mal, nos lleva Schelling a una solución final, que es de un modo incontestable una especie de optimismo teológico. Esta es también, con otra forma, la última [91] conclusión de Hegel sobre el valor del mundo y de la vida. La idea, dividida y confusa al principio, tiende a reconstituirse por efecto de la conciencia del mundo. Esta conversión del espíritu, este proceso del mundo que se continúa sin cesar a través del drama variable de los hechos, es lo que constituye la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia.

Esto es evidentemente optimismo, el de la evolución universal y del progreso necesario: en todas estas doctrinas hay un fin determinado atribuido al movimiento del universo; una razón divina envuelve como con un manto misterioso todos los fenómenos, hasta los más insignificantes y más extraños, de la naturaleza y de la historia, y atrayéndolos en series determinadas, impide que obren al azar o se pierdan en la inutilidad; es un orden, providencial a su manera, que se cumple siempre que el pensador, al llegar al verdadero punto de vista, se convierte en testigo inteligente. Leibniz, Kant, Hegel, habían sido sucesivamente los [92] maestros, pero todos le conducían y le mantenían en vías paralelas al final de las cuales apercibe la razón un fin digno de ella, digno de que se venzan los obstáculos y los peligros del camino, digno de que el hombre lleve sin quejarse el peso de sus días, la enorme carga de miserias y de aflicciones. Estas ideas han dominado el espíritu alemán en la primera mitad del siglo.

Ahora parece que toda la Alemania filosófica lleva una dirección contraria. ¿No es más que una moda pasajera, un capricho de imaginación, una rebelión contra los abusos de la dialéctica trascendental, una reacción violenta contra la tiranía especulativa de la idea, contra el despotismo de la evolución universal, a cambio de la cual no son nada las miserias individuales? Lo que sí es cierto es que las miserias individuales se revelaron un día, cansadas de servir a fines que no conocían; que los «destinos humanos» han acabado por volcar «el carro que los aplastaba con sus ruedas de acero». No pudiendo librarse del sufrimiento, han [93] protestado contra las razones dialécticas que querían imponérselo como una necesidad saludable, y ha nacido el pesimismo. En la actualidad hay una literatura pesimista floreciente en Alemania, que ha intentado varias veces, con un éxito relativo, hacer excursiones y conquistas en las naciones vecinas. Y no son únicamente Schopenhauer y Hartmann, el uno ya célebre, el otro cuya notoriedad está creciendo todavía, los que resumen esta literatura, o, mejor dicho, esta filosofía. Schopenhauer sigue siendo su jefe incontestable, y después de él está en segundo término, sin afectación de modestia, el joven sucesor que hemos designado, dispuesto, cuando le llegue el turno, a reemplazarle en el primer puesto y a tomar el bastón de mando, el cetro de ese reino. Pero las voces de los súbditos son numerosas y no cantan siempre unísonas; pretenden ser, en cierto modo, independientes, aunque en el fondo están ligadas por estrechos vínculos.

Entre los discípulos de Schopenhauer, [94] al lado y por encima de M. de Hartmann, hay que citar a Frauenstaedt, a Taubert y a Julius Bahnsen. Frauenstaedt, que veneraba la memoria de Schopenhauer, y había publicado su correspondencia y sus conversaciones, trata, sin embargo, de suavizar algunos rasgos demasiado duros de la teoría, llegando a negar que convenga el término de pesimismo, en todo el rigor de su acepción, a un sistema que admite la posibilidad de destruir la voluntad y de sustraer de este modo al ser de los tormentos que ésta le impone. Esta tendencia a admitir el hecho de la miseria del mundo como inseparable del ser, y de buscar, sin embargo, en los límites del pesimismo fuentes de inesperado consuelo, se presenta todavía con más claridad en Taubert. En su libro *El Pesimismo y sus adversarios*,

reconoce con Schopenhauer que el progreso aumenta y profundiza la conciencia del dolor sujeto al ser y de la ilusión de la felicidad, pero expresa la esperanza de que pueda triunfarse, en parte, de esta miseria por los esfuerzos combinados del género humano, que sometiendo cada vez más los deseos egoístas, darán al hombre la dicha de una paz absoluta y reducirán de este modo gran parte de la desgracia de la vida. «La misma melancolía del pesimismo –dice Taubert– se transforma, cuando se le examina de cerca, en uno de los más grandes consuelos que pueden ofrecérsenos: no sólo conduce nuestra imaginación más allá de los sufrimientos reales a que estamos destinados, por lo cual hallamos ventaja al ver cuáles son los verdaderos, sino que, en cierto modo, aumenta los placeres que nos concede la vida y redobla nuestro goce.» La razón que alegan para explicarlo no carece de originalidad: «El pesimismo nos enseña que toda alegría es ilusoria, pero no se ocupa de la alegría en sí, la deja subsistir a pesar de su vanidad demostrada, y la encierra en un marco negro que hace resaltar mejor el cuadro.» Por último, insiste Taubert en el gran valor de los placeres intelectuales que el pesimismo, en su opinión, puede y debe [96] reconocer, y que él coloca en una esfera superior «como las imágenes de los dioses, libres de todo cuidado y esparciendo su claridad sobre el tenebroso fondo de la vida, lleno de sufrimientos o de alegrías que acaban en penas». Mr. James Sully dice que Taubert le hace el efecto de un optimista que ha caído, por distracción, en el pesimismo, y que hace inútiles esfuerzos para salir de él.

Mientras Taubert representa la derecha del pesimismo, Julius Bahnsen representa la extrema izquierda de la doctrina. Así se presenta en su obra titulada Filosofía de la historia, y con más exageración aún en su libro reciente, con el terrible título: Lo trágico como ley del mundo. En todo lo que toca al pesimismo y al principio irracional de donde lo deriva, exagera el pensamiento de Schopenhauer. Para él, como para su maestro, es el mundo un tormento sin tregua, que lo absoluto se impone a sí mismo; pero va más allá que su maestro al negar que haya finalidad, ni siquiera inmanente, en la [97] naturaleza, y que el orden de los fenómenos manifieste algún enlace lógico. No sólo sostiene el principio de la escuela, o sea que toda existencia es necesariamente ilógica en sí, como manifestación de la voluntad, sino que para él es ilógica

la existencia «tanto en su contenido como en su forma». Aun fuera de la sinrazón de la existencia, considerada en sí, hay una sinrazón fundamental en el orden de las cosas existentes. Se comprende que Bahnsen, al negar que la razón haya cooperado en el mundo, rechace la única fórmula de placer puro conservada por Schopenhauer: el placer de la contemplación intelectual y de la creación por el arte, el goce estético y científico. ¿Cómo ha de existir una dicha semejante en un mundo en que ya no hay ni orden lógico, ni armonía de ninguna especie, y sólo un caos de fenómenos y formas? Partiendo de esta base, la observación del universo y la representación de las formas en el arte, en vez de ser una fuente de placer tranquilo, sólo procurarán nuevos [98] tormentos a un espíritu filosófico. La misma esperanza de volver a la nada, que es el remedio soberano propuesto por Schopenhauer a la humanidad doliente, es para Bahnsen una pura ilusión. «Su espíritu pesimista es tal –dice Hartmann– le apasiona de tal modo por todo lo que es desesperación, que siente turbada su tristeza absoluta cuando se le presenta una perspectiva de consuelo.» Podemos estar seguros esta vez de que tocamos al último término, a la última evolución del pesimismo alemán. En esta ocasión se ha llevado la apuesta hasta el final, y si no es una apuesta, diremos que la locura del sistema es completa. Bahnsen puede decir con orgullo al pesimismo: «No irás más allá.»

El pesimismo, en efecto, ha retrocedido, aun en Hartmann, ante las consecuencias del principio, llevadas a la exageración. La filosofía del Inconsciente es una figura muy razonable, de una moderación ejemplar, al lado de doctrinas tan excéntricas. Alemania, que no carece de intrepidez [99] especulativa ni de gusto para las aventuras de la idea, no ha seguido a Julius Bahnsen a esos extremos; ese famoso dialéctico de la ilógica absoluta se engolfó más y más en la soledad y en el vacío. El pesimismo no está destinado, sin duda, a conquistar el mundo de ese modo; pero con más habilidad y con formas más moderadas, tiende en la actualidad a apoderarse del espíritu germánico, atrayéndole por una especie de fascinación mágica y turbándole profundamente. Le falta todavía un vehículo poderoso: la enseñanza de las universidades, de lo cual se queja M. de Hartmann amargamente, pero eso vendrá con el tiempo, ¿por qué no? Mientras tanto hace el pesimismo su obra fuera de las universidades: las ediciones de Schopenhauer y de Hartmann

aumentan de día en día. Este confiesa que si la filosofía a la cual ha consagrado toda su vida encuentra con más dificultad discípulos, en el sentido estricto de la palabra, consigue en cambio más que ninguna otra doctrina, despertar la atención, el [100] interés y el entusiasmo de ese inmenso auditorio, vago y flotante, que sin estar encerrado en una aula universitaria, tiene suficiente poder para hacer la reputación de los autores, el éxito de los libros y la fortuna de los sistemas. No faltan tampoco las contradicciones; abundan, y son vivas y apasionadas: basta recordar el nombre del ardiente y fogoso Duhring, que hace poco era docent en la universidad de Berlín. Estas discusiones, que han despertado la vida filosófica algo extinguida en Alemania y como ahogada por el ruido de las armas, demuestran la vitalidad creciente de la filosofía que tratan de combatir y de detener en su progreso: la viva curiosidad que despierta el pesimismo, la crítica encarnizada que prueba su éxito, son hechos que pueden hacerse constar y síntomas que deben estudiarse.

Nada parece al pronto más antipático al espíritu francés, que esta filosofía oscura en su principio, demasiado clara en sus consecuencias, [101] que quita a la vida su valor y a la acción humana todo su influjo. La pasión por la luz, el amor a la lógica, el ardor por el trabajo, la costumbre y la actividad útiles, bastan para defendernos, de este lado del Rhin, contra esas influencias disolventes. Se ha iniciado, sin embargo, en nuestros tiempos este movimiento en Francia; varios síntomas del mal se han presentado en espíritus a quienes el culto del ideal parecía que debiera haber preservado de semejante contagio. M. Alfred de Vigny, en los últimos años de su vida, cuyas fases pueden seguirse en sus poemas y en el Diario de un poeta, desligándose poco a poco de las inspiraciones religiosas de su juventud, buscaba un refugio sombrío en una especie de misantropía que se parecía mucho al pesimismo. Escribía pensamientos como éste, que puede leerse en su Diario: «La verdad sobre la vida es la desesperación.» Es verdad que añadía, sin comprender el alcance de esta restricción enorme: «La religión de Cristo es una religión de [102] desesperación, porque desespera de la vida y sólo espera en la eternidad.» O también: «La contemplación de la desgracia da un placer interior al alma que proviene de su trabajo sobre la idea de la desgracia. »

«Se suicida un joven. Dios le dice : «¿Qué has hecho? El alma responde a Dios : «Es para afligirte y castigarte. ¿Por qué me has creado en la desgracia? ¿Por qué has creado el mal del alma, el pecado, el mal del cuerpo, el dolor? ¿Querías contemplar por más tiempo el espectáculo de mis sufrimientos?» ¿Qué puede decirse de este pensamiento? «¿No es maravilloso que cuando se le dice al niño que ha de morir un día, no se acueste hasta que la muerte viene a buscarle? ¿Por qué trabaja si ha de convertirse en polvo? – ¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué hemos venido al mundo? Pero basta, este es el único punto que no tiene contestación.» Estas meditaciones lúgubres nos preparan para comprender las poesías publicadas después de su muerte bajo el título: Los destinos. Entre ellas [103] se encuentra el extraño y terrible poema de La Muerte del lobo. El lobo, después de una lucha larguísima, acosado por la jauría y por los cazadores, se tumba en el suelo, «y sin averiguar cómo perece, cerrando sus enormes ojos, muere sin lanzar un quejido.

El poeta exclama al contemplar ese espectáculo:

«Yo te comprendo, viajero salvaje, tu última mirada me ha llegado al alma. Decía: «Si puedes, haz que tu espíritu, a fuerza de estudio y de meditación, llegue al alto grado de estoica vanidad a que he llegado yo, que he nacido en los bosques. Gemir, llorar, rezar, todo es igualmente cobarde. Cumple con energía tu larga y pesada tarea en la vida que la suerte te ha deparado, y después sufre como yo y muere sin hablar...» Al contemplar lo que sobre la tierra sucede, sólo es grande el silencio; lo demás es debilidad.»

Después de esta crisis de misantropía absoluta o de pesimismo agudo que había amargado la última parte [104] de la vida del poeta, transcurrió en la historia de las letras francesas un intervalo bastante largo de silencio; el pesimismo parecía olvidado. Pero ahora reaparece entre nosotros esta filosofía de la desesperación. Más de una imaginación ardiente y turbada ha creído reconocerse en el acento amargo y altivo de un poeta de mucho talento, del autor de las Poesías filosóficas. Si se tratase de buscar la inspiración de estas poesías, no sería extraño encontrarla en l'infelicità. Es un Leopardi francés, que casi

igual a al otro por su vigor oratorio y su movimiento lírico. Véase la queja del hombre, cuando engañado por la naturaleza, la acusa y se arroja desesperado en la nada:

«Está decidido, sucumbiré; y cuando dices ¡Aspiro! te contesto: Yo sufro, desvalido y ensangrentado; y todos los que nacen y respiran repiten a coro ese grito desgarrador.

»Sí, yo sufro, y tú tienes la culpa, madre que me exterminas, hiriéndome en el mismo corazón. Todo mi ser tiene sus raíces adheridas al dolor. [105]

»Qué alegría tan inmensa, después de tanto sufrimiento, poder dar el grito de libertad a través de tanta ruina: «¡Ya no hay hombres debajo del cielo, somos los últimos!»

Algunos poetas contemporáneos han repetido este grito feroz. Parece que el pesimismo ofrece a la imaginación de los poetas un atractivo particular: es como un nuevo género de romanticismo que renueva el tema de sus inspiraciones, un romanticismo filosófico que nace cuando el otro se ha agotado.

Si la voz de Leopardi ha encontrado en Francia profundos y dolorosos ecos, la de Schopenhauer ha tenido también su resonancia, y ha movido bastantes conciencias.

Nada nuevo decimos a nuestros lectores recordando que los Diálogos filosóficos, recientemente publicados, tienen un color pronunciado de pesimismo. No se trata ya de una de esas teorías violentas, que pretenden resolver de un golpe el enigma total, y se contentan con revolver contra sí mismo el dogmatismo de los optimistas, [106] oponiendo un fin negativo o la ausencia de fin a los fines racionales y divinos, y el desprecio absoluto de la vida al aprecio en que racionalmente deben tenerla los hombres. Hay atenuaciones, restricciones de toda especie, hasta apariencias de contradicción a la idea pesimista,

que parece haber sido la gran tentación del autor cuando meditaba o escribía; estos conflictos de pensamientos contrarios, expresados con una sinceridad a veces dramática, no constituyen uno de los menores atractivos de esta obra imponente. Pero no puede negarse que a las influencias que entonces dominaban, de Kant y de Schelling, se haya mezclado en la inspiración de ese libro la influencia de Schopenhauer. La lucha de esos dos espíritus se ve claramente en todas las páginas del libro, a menudo más de una vez en la misma página.

Kant inspira algunos pensamientos hermosísimos sobre la vida humana y sobre el mundo mismo, inexplicables sin la finalidad moral, o bien confesando que lo mejor que hay en el mundo es la bondad, y que «la mejor base de [107] la bondad es la admisión de un orden providencial que lo coloque todo en su lugar, para que todo sea útil y necesario». Schelling domina en algunas páginas y recobra su imperio a través de las inquietudes y de los desfallecimientos, cuando nos dice: «El universo tiene un fin ideal y sirve a un fin divino; no es sólo una agitación estéril, cuyo resultado final es cero. El fin del mundo es que reine la razón»; o también: «La filosofía de las causas finales sólo es errónea en la forma. Basta colocar en la categoría del fieri de la evolución lenta, lo que la filosofía colocaba en la categoría del ser y de la creación.» Pero estas claridades serenas no duran y se apagan gradualmente en las sombras del pesimismo. Hasta en la parte del libro consagrada a las Certidumbres, domina la idea lúgubre de una broma gigantesca hecha a costa de la naturaleza humana, que la sujeta con sus terribles lazos y la lleva por la persuasión o por la fuerza a fines desconocidos a través del obstáculo y del sufrimiento. [108]

Hay un gran egoísta que nos engaña: la naturaleza o Dios: esta es la idea fija que vuelve sin cesar, que oprime el espíritu del autor y llena su libro de la más lúgubre poesía. Las maniobras de un poder oculto, la malicia que emplea para llegar a sus fines valiéndose de nosotros, a nuestro pesar y contra nosotros mismos, forman el gran drama que se representa en el mundo, y en que somos los actores y las víctimas. Siempre es ese poder sin nombre, que engaña a los individuos, por un interés que les es extraño, en lo que

se refiere a sus instintos, a la generación, al mismo amor: «Todo deseo es una ilusión, pero las cosas están dispuestas de modo que no se ve la sinrazón del deseo hasta que se ha cumplido... Nunca alcanzamos un objeto deseado sin reconocer en seguida su suprema vanidad. No ha fallado esta regla una sola vez desde el principio del mundo. Pero los que lo saben lo desean, sin embargo, y aunque el eclesiástico predique eternamente su filosofía de castidad y todo el mundo le dé la razón, todo el mundo [109] deseará.» Estamos explotados, esa es la última palabra del libro. «Algo se organiza contra nosotros; somos el juguete de un egoísmo superior... El anzuelo es evidente, y, sin embargo, le muerden y le morderán siempre.» Unas veces es el placer, cuyo equivalente hay que pagar en dolor, «otras es la visión de quiméricos paraísos, cuyo parecido no encontramos nunca en el mundo, o es esa decepción suprema de la virtud que nos hace sacrificar a un fin extraño a nosotros nuestros más sagrados intereses».

¡La virtud una decepción! No era de esperar ese concepto de un filósofo que en el naufragio universal de las ideas metafísicas, a pesar del oleaje y del huracán, había mantenido con mano tan firme, como en una arca santa, la idea del deber. El imperativo categórico sufriría la suerte de los principios de la razón pura, y el privilegio de mandar a la voluntad en vez de mandar a la razón, que a los ojos de Kant y de sus discípulos debía salvarle del escepticismo, ese privilegio sería la última [110] ilusión que habría que destruir. Una crítica más penetrante y más sutil quita la máscara que se coloca la naturaleza al obrar sobre nosotros: «Tiene evidentemente interés en que el individuo sea virtuoso... Esto es un engaño bajo el punto de vista personal, porque el individuo no saca ningún provecho de su virtud: pero la naturaleza necesita la virtud de sus individuos... Estamos engañados sabiamente para el fin trascendental que se propone el universo, que es infinitamente superior a nosotros.» De modo que el mismo deber es uno de los engaños del tirano que nos hace servir a sus fines, que nos son ajenos y desconocidos; pero por una extraña e inesperada consecuencia, crea el escepticismo especulativo, al extenderse en la esfera moral, un tipo nuevo de la virtud, una virtud más hermosa que la de Kant, más desinteresada que la suya, a pesar de que el gran moralista se niega a reconocer la virtud, cuando a ella se mezcla algún elemento extraño al deber.

Aquí se trata de una virtud [111] heroica, porque el sacrificio de la persona a un fin desconocido no es, como en Kant, la moralidad del hombre, sino una cosa de la cual no tenemos idea; una virtud caballeresca, puesto que se mantiene por el sentimiento del humor, y se tributa a un objeto absurdo en sí.» Es preferible ser virtuoso sabiendo que se está engañado. Por este rasgo característico se distingue de Kant el autor de los Diálogos; éste reconoce claramente que la moralidad, que lo era todo a los ojos de Kant, no es nada para el hombre, no es más que un medio de que se vale la naturaleza para un fin que desconocemos y que nada tiene que ver con nosotros. En esto se distingue también de Schopenhauer, que ha penetrado y puesto a luz las intrigas de la naturaleza, pero que a causa de ello se niega a someterse. «Yo me resigno –dice Filatethe– no hago como Schopenhauer. De este modo la moral se reduce a la sumisión. La inmoralidad es la rebelión contra un estado de cosas en que se ve el engaño manifiesto. Es preciso [112] destruirla y al mismo tiempo someterse a ella.»

¿Y por qué someterse? No comprendo cómo se puede seguir obedeciendo a ordenes cuya farsa se conoce, cuando basta un acto de voluntad para rebelarse contra ellas. Es un heroísmo de sumisión superior a mis fuerzas y a mi entendimiento. A mi modo de ver tiene razón Schopenhauer en atacar esta caballerosidad que se admira con motivo cuando es la del ideal, pero que deja de admirarse cuando se sacrifica a ese orden de un tirano que los engaña. El pensamiento que nos ha robado la ilusión, nos ha libertado del deber. Schopenhauer hace bien en hablarnos de la rebelión, si nos engañan. No queremos ley intelectual ni moral que nos pueda imponer el sacrificio para un fin que no se relaciona de ningún modo con nosotros. No existe el deber sino cuando se cree en él; no creyendo, pensando que el deber es un engaño, cesa toda obligación. Si es verdad, como se nos dice, que el hombre, por el progreso de la reflexión, pone en claro todas las [113] farsas que se llaman religión, amor, bien, verdad, el día en que la crítica ha matado estos engaños de la naturaleza, ha prestado un servicio inmenso a la humanidad: la religión, el amor, el bien, la verdad, todas estas cadenas invisibles que nos ligaban han caído; no hemos de imponérselas de nuevo para dar gusto «a un gran egoísta que nos engaña.» Se han burlado de nosotros y

ya no se burlarán; el hombre es libre, y si quiere emplear, como Schopenhauer, su libertad reconquistada en destruir al maligno encantador que nos tenía encadenados, debemos bendecirle por su intención. Y si quiere pronunciar las mágicas palabras que Schopenhauer le enseña y que deben poner fin a esta triste fantasmagoría; si pretende sujetar la voluntad que ha desplegado su poder bajo la forma del universo y obligarla a replegarse en sí misma, a volver a la nada, ¡gloria al hombre que haya destruido con la crítica las ilusiones y que con valor haya agotado la fuente del veneno! ¡Gloría a él por no haber hecho [114] voluntariamente el papel del eterno juguete del universo! Todo esto es lógico, desde el momento en que soltamos la última amarra que nos retiene a ese «mar infinito de ilusiones», y esta amarra última es el deber, sujeto a su vez a lo absoluto.

Esperemos que esto no sea más que una crisis momentánea en la historia del espíritu francés y en la historia del espíritu brillante que ha parecido padecerla un día. Lo que nos hace pensar que esta esperanza no es vana, es que el autor marca una fecha precisa a sus sueños, y que esa fecha, asociada a los más tristes recuerdos, es una revelación del estado moral en que fueron escritos esos diálogos. En los primeros días de Mayo de 1871, se paseaban Eutyfron, Eudoxe y Filalethe, y entristecidos por las desgracias de su patria, conversaban en uno de los sitios más recónditos del parque de Versalles. Era después de la guerra extranjera y durante la guerra civil; esto explica lo demás. París era víctima de tales locuras, que comprendo que despertasen [115] ciertas ideas pesimistas. Versalles estaba tranquilo, pero guardaba el reciente y amargo recuerdo del largo tiempo que lo habían habitado los vencedores: los pesimistas de casco de Bismarck. Flotaba aún en el aire el contagio, y Filalethe se sintió atacado. Pero cuando publicó el libro parecía que se reponía de la indisposición que padeció al escribirlo. En él promete, por medio de una nota, que publicará pronto un ensayo, compuesto en otra época y bajo influencias diferentes, más consolador –añade– que este libro. A los lectores que pudiesen conmovirse demasiado por sus cuadros desconsoladores, les cuenta en el prefacio una anécdota singular, que nos ofrece como un antídoto infalible; si alguno se entristeciese con exceso con la lectura de ese libro, habría que decirle lo que dijo

aquel cura que hizo llorar demasiado a sus feligreses al predicarles la pasión: «Hijos míos, no lloréis tanto; hace mucho tiempo que ha ocurrido todo esto, y además puede que no sea cierto.»

Sospecho que si se ha dicho eso en [116] el púlpito, ha sido en Meudon, cuando oficiaba Rabelais, o en Ferney, en el famoso día en que el «buen cura» Voltaire predicó en la iglesia.

Sea de ello lo que fuere, basta que la figura de Voltaire aparezca en el prefacio de los Diálogos, para que sea inofensiva la sombría visión del libro, y no inquiete al lector sino como una fantasía de artista. La sonrisa del autor ha matado al monstruo, el pesimismo no es más que una pesadilla. Con todo ocurre, generalmente, lo propio en Francia, en que no han tenido éxito la filosofía ni la literatura de las pesadillas. Los cuentos fantásticos de Hoffmann no han podido aclimatarse bajo nuestro cielo y en nuestra lengua; Schopenhauer y Hartmann no serán entre nosotros más que objetos de curiosidad.

Volvamos al pesimismo alemán, examinémoslo en su verdadera patria de adopción, donde ha florecido en nuestros días como si encontrase un clima propicio y una cultura conveniente.

Hemos visto que Leopardi resume [117] con rara sagacidad casi todos los argumentos de experiencia propiamente dicha, y de los cuales es la teoría de la infelicità un programa anticipado. Este poeta enfermo llevaba sobre sí, y describía de un modo apasionado, la extraña enfermedad que había de apoderarse de parte del siglo XIX. El pesimismo está en el estado de experiencia en Leopardi; en Schopenhauer y en Hartmann está en estado de razonamiento. ¿Cuáles son las pruebas de análisis y de teoría expuestos por ambos en la demostración del dolor universal? Nos reduciremos lo más que podamos en las tesis que merezcan ser examinadas con alguna atención, dejando de propósito la metafísica, de la que se proponen que dependan, porque en el fondo no es más que un conjunto de construcciones arbitrarias y personales. Añadiré que no hay realmente ningún enlace lógico entre las teorías especulativas y la doctrina moral que

les es anexa. Podría quitarse toda la moral del pesimismo de esas dos obras, El mundo como voluntad y [118] representación o La filosofía del inconsciente, sin disminuir un átomo su valor especulativo. Son concepciones a priori, más o menos bien enlazadas, sobre el principio del mundo, sobre el Uno-Todo y sobre el orden de evoluciones en que se manifiesta; pero es muy difícil ver por qué la consecuencia de esas evoluciones es necesariamente el mal absoluto de la existencia, por qué el querer vivir es al mismo tiempo el atractivo irresistible del primer principio y la más patente sinrazón. Esto no se ha explicado jamás, es el eterno postulado del pesimismo.

Basta citar un ejemplo. ¿En qué se fundan las conclusiones pesimistas de la filosofía del inconsciente? ¿En qué medida dependen de las especulaciones metafísicas que llenan la mayor parte de la obra? ¿Qué enlace puede concebirse entre esta filosofía de la nada y la profunda teoría de la finalidad universal, que constituye el interés y el atractivo de la gran obra de Hartmann? En otros términos, ¿cuál es el principio metafísico del mal, según [119] esta nueva filosofía? Sólo con esfuerzos complicadísimos llega Hartmann a esa concepción del nacimiento del universo por el golpe de una trágica fatalidad y por su lenta evolución hacia el conocimiento del mal a que ha sido condenado al nacer. En este asunto limitado puede apreciarse la fecundidad original de esas imaginaciones que pretenden imponerse a todos en nombre de una fantasía muy ingeniosa, que juega con las cosas, con las ideas y con las palabras, inventando principios y seres, según le conviene, y creando para su uso una especie de mitología.

Hartmann ha comprendido que la teoría del Monismo era lógicamente incompatible con la existencia del mal absoluto. El mal en sí es una contradicción en la doctrina de la unidad, y para que se produzca una contradicción de ese género, se necesita la presencia de dos principios. En ese sentido ha corregido Hartmann el monismo de su maestro Schopenhauer, y aunque pretende que sigue profesando [120] la teoría de la unidad, veremos con qué resolución introduce el dualismo en el seno del Todo-Uno. Su filosofía se resuelve en una especie de maniqueísmo que nos muestra la oposición fundamental entre la

voluntad de Schopenhauer y la idea de Hegel, reunidas al menos si no reconciliadas. Nada más romántico que el juego alternativo de estos dos principios antagonistas y contemporáneos en el seno del mismo principio que los ha producido y que los contiene. Toda esta metafísica es verdadera caja mágica, gracias al doble fondo que encierra: en uno de ellos está la voluntad, la voluntad que explica el ser, el deseo de la felicidad, el instinto de vivir; en el otro está la idea, que no explica el hecho de la existencia, sino el concepto del mundo, su esencia, y trata de organizarlo de la manera más sabia y mejor posible, aunque el hecho sólo de su existencia le haya condenado a la más absoluta desgracia. De este modo se concilia, si las palabras bastan para conciliar las cosas, el optimismo más inesperado con [121] el más desesperado pesimismo. La idea que representa a la razón soberanamente sabia, se esfuerza en sacar el mejor partido posible de la locura de la existencia, que sin consultarla le ha sido impuesta por el principio ciego: la voluntad. De ahí nace una lucha titánica que sólo acabará, cuando acabe el mundo, entre los dos principios: en el terreno de la idea domina la lógica, la razón; la voluntad por su parte es tan extraña a la razón como lo es ésta al deseo ciego e irracional del ser a la vida. Por eso debe esperarse que la idea, en cuanto haya conquistado el grado necesario de independencia, condene el principio irracional que descubra en la voluntad, y se esfuerce en aniquilarla.

Pero la idea inconsciente no tiene por sí misma ningún poder sobre la voluntad; no puede oponerle ninguna fuerza propia, se ve obligada a recurrir al ardid. Consigue que la voluntad cree por medio del individuo una fuerza independiente, capaz de oponerse a la voluntad, y de este modo comienza [122] el conflicto trágico, cuyo desenlace necesario sólo puede consistir en llevar a la voluntad, esclareciéndola, al anulamiento. Esta es la obra de la conciencia, que debe destruir sucesivamente todas las ilusiones del instinto, y quitar la máscara de la sinrazón del deseo de vivir, demostrar la impotencia de los esfuerzos de la voluntad para alcanzar el bien positivo, reducirla poco a poco a esta convicción: de que todo deseo conduce a la desgracia, y que sólo el renunciar a la felicidad conduce al mejor estado que puede alcanzarse, que es la ausencia de toda sensación.

No puede dudarse, pues, que el Inconsciente, o, mejor dicho, el Sobreconsciente, en su ciencia absoluta que abraza a un tiempo los fines y los medios, ha creado la conciencia para libertar a la voluntad de su ciego deseo del cual no podría librarse por sí sola. El fin del proceso universal será la realización de la mayor felicidad posible, que sólo consiste en dejar de existir.

¿Debe tomarse en serio ese personaje [123] fantástico del Inconsciente, dotado de sabiduría y de razón, pero sin conciencia, obligado a engañar a una parte de sí mismo, creando al individuo y a la conciencia, que debe con el tiempo libertarle? Hubiera valido más que el primer principio, adivinando con su intuición absoluta la desgracia y la sinrazón de la vida, no molestase su reposo y no crease nada, y no que se entretenga en crear una a una las lentas evoluciones que traen la libertación, a menos que el todo haya sido tiranizado por la voluntad, que no es más que parte de él mismo, o que haya sufrido una restricción que no se comprende absolutamente.

¡Cuántos misterios y cuántas complicaciones! Esta formidable y detallada teoría se parece a un aparato gigantesco, movido penosamente por multitud de pesos y contrapesos, de rodajes y de muelles, que se han creado para vencer todas las dificultades que se presenten, que se emplean en las grandes circunstancias, que se detienen en los tiempos normales, y que se [124] olvidan por la costumbre de vivir; tan extraño y tan complicado es el sistema. Hartmann representa a un tramoyista de opera, que pone en escena una magia gigantesca y pesada, llena de abstracciones dramáticas. Falta todavía el acompañamiento necesario, que nos procurará, sin duda, la música del porvenir; yo espero que Wagner, el compositor predestinado del pesimismo, halle un día asunto para una opera en el drama del Inconsciente, y lo traduzca en lúgubres sinfonías, dignas del mundo que va a nacer y a desarrollarse ante nosotros con tan trágica historia.

Los argumentos de Schopenhauer contra la vida humana.

La identidad de la voluntad y del dolor, la teoría de los placeres negativos y el maquiavelismo de la naturaleza

Abandonemos esta metafísica del sueño; abordemos directamente los argumentos que han impresionado tanto a las imaginaciones alemanas, y con los cuales pretenden Schopenhauer y Hartmann demostrar la verdad del antiguo pensamiento de Cakya-Mouni: «el mal es la existencia». Evitaremos con cuidado lo que toque a la esencia del mundo, la cuestión teológica y trascendental de saber si el universo es en sí bueno o malo, y si hubiera valido más que no existiese. Nos limitaremos a la vida humana. Yo opino que los [126] argumentos del pesimismo, despojados de la gruesa armadura que los cubre y de los accesorios inútiles que arrastran tras de sí, pueden reducirse a tres: una teoría psicológica de la voluntad, la concepción de un poder burlón que envuelve a todo ser viviente, y especialmente al hombre, de ilusiones contrarias a su felicidad, y, por fin, el balance de la vida que se liquida con un déficit enorme de placer y con una verdadera bancarrota de la naturaleza. Los dos primeros argumentos pertenecen del todo a Schopenhauer, el tercero ha sido desarrollado por Hartmann.

Todo es voluntad en la naturaleza y en el hombre; por eso tiene todo que sufrir; este es el axioma fundamental del pesimismo de Schopenhauer. La voluntad-principio es un deseo ciego e inconsciente de vivir, que despierta del fondo de la eternidad por un capricho extraño, se agita, determina lo posible a ser, conduce al ser a todos los grados de la existencia hasta llegar al hombre. Después de haberse desarrollado en la naturaleza inorgánica, [127] en el reino vegetal y en el reino animal, llega la voluntad al hombre y a la conciencia. En este momento se completa la desgracia incurable, empezada ya en el animal con la sensibilidad. Ya existía el dolor, pero sentido y no conocido; en este grado superior se siente y se conoce

el sufrimiento; el hombre comprende que la esencia de la voluntad es el esfuerzo, y que todo esfuerzo es dolor. Este descubrimiento robará al hombre su reposo, y al hacerle perder la ignorancia, le condenará a un suplicio que no hallará término más que en la muerte, llegada a su hora o provocada por el cansancio de vivir. Vivir es querer, y querer es sufrir; la vida es, pues, en su esencia un dolor. El esfuerzo nace de la necesidad; mientras no está satisfecha esa necesidad resulta de ella dolor, el esfuerzo se convierte en cansancio; cuando la necesidad está satisfecha, es ilusoria esa satisfacción, de tal modo es pasajera; resulta una nueva necesidad y un nuevo dolor. «La vida del hombre no es más que una lucha por la [128] existencia, con la seguridad de ser vencido.»

De esta teoría de la voluntad, resultan dos consecuencias: la primera es que todo placer es negativo, sólo es positivo el dolor; la segunda es que cuanto más crece la inteligencia es el ser más sensible al dolor; lo que el hombre llama en su locura el progreso, no es más que la conciencia más íntima y más penetrante de su propia miseria.

¿Qué debemos pensar de esa teoría? Todo reposa sobre la identidad o la equivalencia de esos términos que juntos forman una especie de ecuación; voluntad, esfuerzo, necesidad, dolor. ¿Es la observación la que establece la recíproca dependencia de los diferentes términos de esta ecuación? Seguramente no; es un raciocinio abstracto y sistemático que no se comprueba por la experiencia. Consentimos, dando una latitud desmesurada al sentido ordinario de la palabra para permitirle que contenga un sistema, en que esas fórmulas elípticas, muy discutibles, [129] porque devoran las dificultades con los problemas, demuestren que la vida sea toda voluntad, pero que toda voluntad sea dolor; esto, con el mejor deseo del mundo, no podemos admitirlo ni comprenderlo. Aunque la vida sea un esfuerzo, ¿por qué ha de ser el esfuerzo necesariamente dolor? Ya estamos detenidos en el primer paso de la teoría. ¿Es cierto, después de todo, que todo esfuerzo nazca de una necesidad? Y si somos esencialmente una actividad, el esfuerzo que es la manifestación de esta actividad, el esfuerzo que es la fuerza en acción, en conformidad completa

con nuestra naturaleza, ¿por qué ha de resolverse en pena?

Lejos de nacer de una necesidad, es el esfuerzo la primera necesidad de nuestro ser, y se satisface desarrollándose, lo cual es indudablemente un placer. Encontrará, sin duda, obstáculos, tendrá que luchar contra ellos, y con frecuencia será vencido. Ni la naturaleza ni la sociedad están en perfecta armonía con nuestras tendencias, y en los encuentros de nuestra [130] actividad con el doble medio que la rodea, los fenómenos físicos y los fenómenos sociales, hay que confesar que predomina el conflicto. De ahí nacen muchas penas y muchos dolores, pero éstas son consecuencias y no hechos primitivos. El esfuerzo en sí, en un organismo sano, es una alegría; constituye el placer primitivo más puro y más sencillo: el de sentir la vida; él nos da ese sentimiento, y sin él no llegaríamos a distinguimos de lo que nos rodea, no aperibiríamos nuestro propio ser, perdido en la inmensa y vaga armonía de los objetos que existen. Que haya cansancio por el abuso de la actividad que nos constituye, que haya dolor por el efecto natural de esta actividad contrariada, son cosas evidentes; pero ¿qué derecho hay para decirnos que la actividad es en su esencia un tormento? Y este es, sin embargo, el resumen de la psicología del pesimismo.

Un instinto irresistible conduce al hombre a la acción y por la acción al placer vislumbrado, a la felicidad [131] esperada o al deber que se impone. Este instinto irresistible es el instinto de la vida, la explica y la resume. Al mismo tiempo que desarrolla en nosotros el sentimiento del ser, mide el verdadero valor de la existencia. La escuela pesimista desconoce estas verdades elementales; repite en todos los tonos que la voluntad, en cuanto llega a conocerse, se maldice al comprender que es idéntica al dolor, y que el trabajo, al cual está el hombre condenado, es una de las más duras fatalidades que pesan sobre su existencia.

Sin exagerar las cosas en un sentido opuesto, sin desconocer el rigor de las leyes bajo las cuales se desarrolla la vida humana y la aspereza de los medios en que está reducida, ¿no podría oponerse a esta psicología fantástica un cuadro que formaría con ella armónico contraste, representando en él las alegrías

puras de un grande y sostenido esfuerzo, venciendo obstáculos y dirigiéndose a un fin grande y noble, con una energía que se hiciese dueña de la naturaleza, domando la mala [132] voluntad de los hombres, triunfando de las dificultades de la ciencia o de las resistencias del arte, del trabajo, en fin, el verdadero amigo, el verdadero consuelo, el que levanta al hombre de todos sus desfallecimientos, le purifica y le ennoblece, le salva de las tentaciones vulgares, le ayuda eficazmente a llevar su carga a través de las largas horas y de los tristes días, y ante el cual ceden por algunos momentos los más agudos dolores? En realidad el trabajo, cuando se han vencido los primeros cansancios y la primera repugnancia, es por sí mismo, y sin apreciar los resultados, uno de los más vivos placeres. Es desconocer su encanto y sus dulzuras, es calumniar a ese dueño de la vida humana que sólo es duro en apariencia, el tratarle como le tratan los pesimistas, como a un enemigo. Producir con la mano, contemplar la obra en el pensamiento, identificarse con ella, como decía Aristóteles, bien sea la mies del labrador, o la casa del arquitecto, o la estatua del escultor, o un poema, o un libro... Crear fuera [133] de sí mismo una obra y dirigirla, poniendo en ella su propio esfuerzo y su huella, y verse de ese modo representado de una manera sensible, ¿no compensa esta alegría todas las penas que ha costado, el sudor vertido sobre los surcos de la tierra, las angustias del artista ansioso de perfección, el abatimiento del poeta, las meditaciones a veces tan penosas del pensador? El trabajo ha sido el más fuerte, la obra ha vivido, vive, lo ha compensado todo, y lo mismo que el esfuerzo contra el obstáculo exterior ha sido la primera alegría de la vida al despertar, que se siente y se rehace contra sus límites, así el trabajo, que es el esfuerzo concentrado y dirigido, llegado a la plena posesión de sí mismo, es el más intenso de nuestros placeres, porque desarrolla en nosotros el sentimiento de nuestra personalidad que lucha con el obstáculo, y porque consagra nuestro triunfo parcial y momentáneo sobre la naturaleza. Ese es el esfuerzo, ese es el trabajo en su realidad.

Estamos en el corazón del pesimismo. [134] Si está probado que la voluntad no es necesariamente y por su esencia idéntica al dolor; si, por el contrario, es evidente que el esfuerzo es el origen de los mayores placeres, no tiene el pesimismo razón de ser. Continuemos, sin embargo, el examen de las tesis

secundarias que se agrupan alrededor de este argumento fundamental.

Todo placer es negativo, nos dice Schopenhauer, solo es positivo el dolor. El placer no es más que la suspensión del dolor, puesto que según la definición es la satisfacción de una necesidad y que toda necesidad se traduce por un dolor; pero esta satisfacción negativa tampoco dura, y empieza otra vez la necesidad con el dolor. Es el círculo eterno de las cosas, una necesidad, un esfuerzo que suspende momentáneamente la necesidad, pero crea otro dolor, el cansancio, después la reaparición de la necesidad y de nuevo el dolor; el hombre se consume y se pasa la existencia deseando siempre la vida sin un motivo razonable, contra el propósito de la naturaleza que le [135] hace la guerra, contra el deseo de la sociedad que no la evita; siempre sufrir, siempre luchar, y morir después, esta es la vida; apenas ha comenzado cuando se acaba, sólo ha durado para el dolor.

Esta tesis del carácter puramente negativo del placer es un grado de paradoja en que Hartmann no ha seguido a Schopenhauer. Hace buen efecto el ver que los jefes del pesimismo se combaten entre ellos; así se tranquiliza la conciencia del crítico. Hartmann hace notar con mucho acierto que su maestro cae en la misma exageración en que cayó Leibniz. El carácter exclusivamente negativo que Leibniz atribuye al dolor, lo atribuye Schopenhauer al placer. Los dos se engañan de igual modo, aunque en sentido inverso. No negamos que el placer pueda resultar de la cesación o de la disminución del dolor, pero opinamos que es además otra cosa. Hay muchos placeres que no tienen su origen en la suspensión de un dolor y que suceden inmediatamente al estado de completa indiferencia. «Los [136] placeres del gusto, el placer sexual, en el sentido puramente físico e independientemente de su significación metafísica, los placeres del arte y de la ciencia, son sentimientos de placer que no tienen necesidad de ser precedidos por un dolor, ni de proceder de otro estado que el de la completa indiferencia o perfecta insensibilidad.» Hartmann concluye así: «Schopenhauer se engaña en la característica fundamental del placer y del dolor; estos dos fenómenos sólo se distinguen como el positivo y el negativo en matemáticas; puede escogerse

indiferentemente para el uno o para el otro los términos de positivo o de negativo.» Quizá sería más exacto decir que el uno y el otro son estados positivos de la naturaleza sensible, que tienen en sí algo real y absoluto, que son actos, como decía Aristóteles, que ambos son expresiones igualmente legítimas de la actividad que nos constituye.

¿Hay más verdad en la otra proposición, de la cual hace Schopenhauer la prueba de su axioma fundamental, a [137] saber: que cuanto más elevado es el ser más sufre, como resulta del principio de que toda vida es dolor? En un sistema nervioso perfeccionado en que está más acumulada la vida, más sentida por la conciencia, debe crecer el dolor en proporción. La lógica del sistema lo exige y Schopenhauer pretende que los hechos están de acuerdo con la lógica. En la planta no llega la voluntad a sentirse a sí misma, por eso no sufre la planta. La historia natural del dolor empieza con la vida que se siente; los infusorios y los radiados ya sufren; los insectos sufren más, y la sensibilidad dolorosa no hace más que crecer hasta el hombre; en el hombre mismo es muy variable esta sensibilidad, no llega a su más alto grado sino en las razas más civilizadas, y en esas razas en el hombre de genio. Como él es el que concentra en su sistema nervioso mayor cantidad de sensación y de pensamiento, ha adquirido, por decirlo así, más órganos para el dolor. Ahí se ve lo quimérico que es el progreso, puesto que a pesar de su nombre misterioso, no es [138] más que la acumulación, en el cerebro agrandado de la humanidad, de una cantidad mayor de vida, de pensamiento y de dolor.

No tenemos inconveniente en reconocer que algunos hechos de observación psicológica y fisiológica parecen dar la razón a esta tesis del pesimismo. No puede dudarse que el hombre sufre más que el animal, el animal que tiene sistema nervioso más que el que no lo tiene. Tampoco se puede dudar que al añadirse el pensamiento a la sensación aumenta el dolor. El hombre no sólo percibe como el animal la sensación dolorosa, sino que la eterniza con el recuerdo y la anticipa con la previsión, la multiplica de un modo incalculable con su imaginación; no sólo sufre como el animal con lo presente, sino que le atormenta lo

pasado y lo porvenir: añádase a esto el inmenso contingente de penas morales, que son patrimonio del hombre, y que el animal apenas percibe y olvida en el acto. He ahí un estudio de fisiología comparada sobre el dolor, que concluye formalmente en el [139] mismo, sentido. «Es probable que haya, según los individuos, las razas y las especies, notables diferencias en la sensibilidad. Así sólo pueden explicarse las diferencias que presentan esos individuos, esas razas y esas especies en su manera de obrar contra el dolor.» Conviene decir algo sobre lo que se llama vulgarmente valor para sufrir. La diferencia en la manera de obrar contra el dolor físico, no depende tanto de un grado diferente de voluntad como de un grado diferente de sensibilidad; el dolor puede ser diferente siendo idéntica la causa. Un médico de marina asegura que ha visto a negros que andaban sobre úlceras que tenían en los pies sin sentir dolor alguno, y los ha visto sufrir operaciones terribles sin gritar. No creamos que será por falta de valor por lo que grita un europeo durante una operación que un negro resistiría sin quejarse, sino porque sufriría diez veces más que el negro. Todo esto tiende a establecer que hay entre la inteligencia y el dolor una relación tan estrecha, que los animales más [140] inteligentes son los que más capacidad tienen para sufrir. En las diferentes razas se observa exactamente la misma proporción. La ley parece ser esta: «El dolor es una función intelectual tanto más perfecta cuanto más desarrollada está la inteligencia.»

Parece que la tesis de Schopenhauer encuentra en esto una especie de confirmación. Hartmann se valdrá a menudo de este argumento y lo desarrollará en todas sus fases. La conclusión es siempre la misma: el hombre vulgar es más feliz que el hombre de genio, el animal más feliz que el hombre, y en la vida, el instante más feliz, el único feliz, es el sueño, el sueño profundo y sin ensueños, cuando no se siente la vida. Ya tenemos el ideal invertido. ¡Piénsese en el bienestar de un buey o de un cerdo! ¡Recuérdese la felicidad proverbial del pez en el agua! Más envidiable aún que la vida del pez debe ser la de la ostra, y la de la planta es muy superior a la vida de la ostra. Descendemos poco a poco del nivel de la conciencia y con ella [141] desaparece el sufrimiento individual.

Esta conclusión lógica contiene lo que puede llamarse la refutación ad absurdum de la tesis pesimista. Llevada a sus últimas consecuencias, nos repugna esta tesis y nos sugiere una contestación muy sencilla. ¿Quién no ve que la ley de la vida formulada de este modo no es completa? Falta una parte esencial. Convengo en que crece con la inteligencia la facultad de sufrir; pero, ¿puede dudarse que la capacidad para un orden nuevo de placeres negado a las naturalezas inferiores, se revela al mismo tiempo, y que los dos términos crecen exactamente en la misma proporción? Si la fisiología del placer estuviese tan adelantada como la del dolor, estoy seguro de que la ciencia positiva nos daría la razón, como ya lo ha hecho la observación moral.

La inteligencia ensancha la vida en todos los sentidos, esa es la verdad. El hombre de genio sufre más que el hombre vulgar, pero tiene placeres que están a la altura de su capacidad. Supongo que Newton al encontrar la [142] fórmula exacta de la atracción, condensó en un solo momento más alegría que la que todos los obreros de Londres reunidos puedan sentir en un año entero en sus tabernas, ante su pastel de liebre y su pale-ale. Pascal sufrió durante los treinta y nueve años de su vida estrecha y pobre. Pero la visión clara y distinta de los dos infinitos que nadie había notado hasta entonces con tan firme mirada en su misteriosa analogía y en su contraste, ¿no habrá llenado a ese espíritu superior de una felicidad proporcionada a su grandeza, de una alegría cuya embriaguez dejase atrás a las alegrías vulgares y que compensase sus penas? ¿Quién no preferiría ser Shakespeare a ser Falstaff, ser Molière a ser un hombre vulgar lleno de dinero y de estupidez? Y no vaya a suponerse que en esta elección nos engañaría el instinto. Este no es más que la expresión de la razón; nos dice que vale más vivir como hombre que como cerdo, aunque se oponga Hartmann, porque el hombre piensa y el pensamiento, que es la fuente de todos los [143] tormentos, es también la fuente de las alegrías ideales y de las contemplaciones divinas. El colmo de la desgracia no es el ser hombre, sino siendo hombre, despreciarse lo bastante para dolerse de no ser un animal. Yo no afirmo que este sentimiento no haya existido; puede ser la expresión grosera de una vida vulgar que quiere librarse de la pena de vivir, conservando la facultad de gozar, y en ese caso es

el último grado del envilecimiento del hombre: o bien es un grito de desesperación bajo el peso de un dolor demasiado fuerte, un desarreglo o una sorpresa momentánea de la razón; de todos modos no es la expresión filosófica de un sistema. Una paradoja semejante, sostenida con sangre fría por los pesimistas, rebela la naturaleza humana que después de todo es, en esa materia, la única autoridad y el único juez. ¿A quién puede apelarse de semejante jurisdicción?

Se ha intentado, sin embargo. Schopenhauer ha comprendido que ese era el punto débil del sistema, y por eso se [144] ha valido de la maravillosa invención que ha tenido tanto éxito en la escuela y cuya huella hemos encontrado en el autor de los diálogos filosóficos: no podemos –dice– fiarnos en este orden de ideas, del testimonio de la naturaleza humana, que es juguete de una inmensa ilusión organizada contra ella por poderes superiores. El instinto es el instrumento con que se representa esta comedia a nuestra costa; es el hilo por el cual nosotros, miserables fanticos, decimos lo que no queremos decir, deseamos lo que deberíamos detestar, y obramos de un modo palpable contra nuestro interés. Schopenhauer es realmente el inventor de esta explicación que contesta a todo. Invocáis contra las teorías pesimistas la voz de la conciencia, el impulso de nuestras inclinaciones; y es precisamente esa imperiosa y falaz claridad de la conciencia, que atestigua contra la evidencia de nuestros intereses, la que nos prueba que es ella el órgano de algún poder exterior, que le roba la voz y la figura para convencernos mejor. Acudís a las [145] inclinaciones ¿no veis que cada inclinación es como una pendiente secreta, preparada dentro de nosotros por un artífice misterioso para llevarnos hacia su fin, enteramente distinto al nuestro, opuesto a los fines que debiéramos perseguir, contrario a nuestra verdadera felicidad?

Estos son los engaños del Inconsciente de Hartmann, las burlas de la voluntad de Schopenhauer. Es el «dios malo» de Descartes que ha reemplazado al dios-providencia de Leibniz. Lo que no había sido más que un juego de lógica provisional, una hipótesis del momento para Descartes, desechada en seguida por su elevada razón, se convierte en una teodicea, en una metafísica, en una psicología. No voy a hacer más

que una objeción sencilla. Debemos asombrarnos de que «este fraude, que es la base del universo», sea tan fácilmente conocido. Se nos ha dicho que a pesar de nosotros, nos engañará siempre la naturaleza, que lo ha dispuesto todo admirablemente para alcanzar su fin, que es el de engañarnos. [146] Esto es lo que nos dicen, pero nos prueban lo contrario. ¡El juego ha tenido éxito durante diez mil, quizá cien mil años, y ahora de pronto nos denuncian que la naturaleza se vale contra nosotros de la trampa! Yo no puedo admirar un juego tan torpemente llevado, que un hombre de ingenio descubra y señale en él la trampa. Este gran poder, oculto y malhechor, que dispone de tantos medios, que se vale de tantos artificios y tiene tantas máscaras a su disposición, se deja sorprender con tanta facilidad por algunos de esos seres que trata de engañar. Hay que suponer entonces que no son simples mortales los que escapan a sus redes tan sabiamente tendidas, que las describen y las denuncian a los demás. Si fueran hombres, tendrían que sufrir como los demás ese maquiavelismo que los rodea, que penetra en ellos hasta el fondo de su ser, en su conciencia y en sus instintos. Librarse de él es obrar fuera de esa naturaleza de que forman parte. Para conseguirlo es menester ser una cosa diferente y superior [147] al hombre, un dios, algo, en fin, que esté en estado de luchar contra ese tirano anónimo y enmascarado que nos explota para su fin.

Todo esto es una serie de contradicciones manifiestas, de combinaciones ingeniosas, de pura mitología; y admitiendo la contradicción en la base de la teoría, todo se explica y se deduce con facilidad. Si es verdad que estamos engañados, nada más fácil que la demostración del pesimismo; se apoya precisamente sobre esa contradicción fundamental de nuestros instintos y de nuestros intereses, de nuestros instintos que nos llevan de un modo irresistible a sentimientos y a actos funestos, como aquellos con que tratamos de conservar una vida tan desgraciada o de perpetuarla transmitiéndola a otros seres que serán más desgraciados todavía. El interés supremo del Inconsciente es opuesto a nuestro propio interés: el nuestro sería el de no vivir, el suyo es de que vivamos y de que otros vivan por nosotros. El Inconsciente quiere la vida –dice Hartmann, [148] desarrollando el argumento favorito de su maestro–; debe, por consiguiente, mantener entre los seres vivientes todas las ilusiones capaces de hacer que encuentren la vida llevadera, y

hasta procurar que sientan placer en guardar la fuerza necesaria para cumplir su cometido. Hay que volver las palabras de Juan Pablo Richter: «Amamos la vida, no porque sea hermosa, sino porque debemos amarla; por eso hacemos el siguiente razonamiento falso: puesto que amamos la vida, es que es hermosa.» Los instintos no son en nosotros sino diversas formas bajo las cuales se desarrolla este deseo irracional de vivir, inspirado al ser viviente por el que le emplea en su provecho. De ahí la energía que gastamos locamente en proteger esta existencia, que no es más que el derecho a sufrir; de ahí también los falsos juicios que hacemos sobre el valor medio de las alegrías y de las penas que se derivan de ese amor insensato por la vida. Las impresiones que deja en nosotros el desencanto del pasado se modifican siempre por las ilusiones de [149] nuestras nuevas esperanzas. Esto ocurre en todas las excitaciones violentas de la sensibilidad: el hambre, el amor, la ambición, la avaricia y todas las demás pasiones de ese género. A cada una de estas excitaciones corresponden diferentes ilusiones que nos prometen un exceso de placer sobre la pena.

A la pasión del amor es a la que el pesimismo hace una guerra más encarnizada. Diríase que es un duelo a muerte entre Schopenhauer y las mujeres que son las intermediarias del insigne engaño de que es juguete el hombre, los instrumenta regni aut doli en las manos del gran farsante. En el amor es en el que mas se manifiestan la mentira del instinto y la sinrazón del querer. «Imagínese un instante –dice Schopenhauer– que el acto generador no resulta ni de las excitaciones sensuales, ni de la voluptuosidad, y sea un acto de pura reflexión; ¿subsistiría la raza humana? ¿No se compadecerían todos del porvenir de la nueva generación, y no tratarían de librarla [150] de la carga de la existencia, y no se negarían por lo menos a aceptar la responsabilidad de haberle procurado semejante carga?» Para vencer estas vacilaciones que pondrían término al deseo de vivir, ha vertido la naturaleza sobre los fenómenos de ese orden toda la riqueza de que dispone. El gran interés del principio de las cosas, de esa voluntad embaucadora, es la especie, fiel guardadora de la vida. El individuo sólo está encargado de transmitir la vida de una generación a otra; pero es necesario que se cumpla esta función, aunque al individuo le cueste

su reposo, su felicidad, su misma existencia. El principio inconsciente quiere vivir a toda costa, y sólo por este medio miserable consigue sus fines: se apodera del individuo, le maltrata a su capricho, después de haberle escogido en condiciones especiales. De ahí ha nacido el amor, una pasión específica, que para hacerse aceptar se viste de pasión individual y persuade al hombre de que será feliz con ella, cuando en el fondo sólo es el esclavo de la especie, [151] cuando se agita, y sufre, y, por último, muere por ella.

Este es el principio de la Metafísica del amor, una de las partes más originales del Mundo como voluntad y como representación, del cual dice modestamente Schopenhauer{5} que lo considera como una «perla». Vuelve a menudo a esta teoría, que le era en extremo simpática en otros escritos, en Parerga, en conversaciones de inagotable gracejo que nos han sido transmitidas.

A decir verdad, no es cosa fácil poner a la luz esta «perla». Schopenhauer trata esta cuestión delicadísima más como fisiologista que como filósofo, con una riqueza de detalles, con una jovialidad lúgubre, que se complace en descubrir todos los velos, en desconcertar todos los pudores, en asustar a todo el mundo, con la intención de convencer al hombre de la locura de amar. Al través de las excentricidades de una ciencia a un tiempo técnica y [152] rabelaisiana, que no se detiene ante ningún escrúpulo, llega a pintar con un vigor asombroso, y bajo su punto de vista exclusivo, esa lucha dramática del genio de la especie contra la felicidad del individuo, ese antagonismo cubierto de sonrisas y de flores, escondido bajo la pérfida imagen de una felicidad infinita, de donde resultan todas las tragedias y también todas las comedias del amor.

Considérese –dice– el papel que hace el amor no sólo en el teatro y en las novelas, sino también en la vida real; se nos presenta al lado del amor a la vida, como el más enérgico y el más poderoso de los estímulos; produce los perjuicios más enormes a nuestros más graves intereses; absorbe la mitad de la fuerza de los pensamientos de la humanidad; suspende las ocupaciones más importantes, aturdiendo las

cabezas más fuertes, mezclando la frivolidad en los trabajos del hombre de Estado y del sabio; coloca descaradamente en la cartera del ministro y entre los manuscritos del sabio las cartas [153] amorosas, los rizos de la mujer amada; todos los días urde nuevos enredos; rompe los más sólidos y los más sagrados lazos; exige y obtiene de sus esclavos el sacrificio de la vida, de la salud, de la posición, de la felicidad; expone al hombre delicado a faltar a sus escrúpulos y convierte en traidor al amigo fiel; desquicia el mundo y todo lo vuelve del revés. No es, sin embargo en el fondo más que un instinto: el instinto sexual; este es el verdadero nombre de toda pasión amorosa, por etérea y pura que parezca. Y por esta bagatela, se dirá, se está armando tanto ruido en el mundo, en la vida y en la historia? No es bagatela. El objeto de toda intriga de amor, lo mismo si se resuelve en tragedia que si resulta comedia, es el objeto más importante de todos los que pueda proponerse el hombre: es la formación de la generación futura: *meditatio compositionis generationis futurae, equa iterum pendent innumerae generationes*. Lo que llamáis una intriga frívola es la determinación positiva, en su existencia y [154] en su naturaleza, de los seres futuros, los verdaderos personajes de la comedia, *dramatis personae*, que aparecen en la escena cuando nosotros nos retiramos entre bastidores. Esto es lo que hace la gravedad y la importancia del trabajo preparatorio y misterioso que se llama el amor: no se trata aquí, como en otro interés cualquiera, de un placer o de un dolor puramente individuales, sino de la existencia y de la esencia de los seres que nacerán, es decir que se trata nada menos que del porvenir de la especie humana. En estas circunstancias la voluntad del individuo se convierte en la voluntad de la especie entera y se encuentra por este hecho en la mayor altura de su poder. De esa altura nace lo patético y lo sublime del amor, como lo infinito de sus alegrías y de sus dolores. Todo esto no es más que el instinto impersonal: cuando se aparece a la conciencia como un deseo detenido sobre un objeto determinado, es en su esencia el amor a la vida individualizado. Pero ese amor a la vida de la especie sabe cubrirse [155] hábilmente con la máscara de la admiración hacia tal o cual persona y engañar a la conciencia y al individuo. Así lo ha querido la naturaleza, que necesita de esa estratagema para conseguir su fin. Por eso impone al individuo cierta ilusión que le hace ver como su propio bien lo que en el fondo no es más que el bien de la especie, y le

persuade de que obra en su propio interés, cuando sólo se trata del interés de la humanidad. El encanto que siente el hombre al hallarse en presencia de la mujer cuya belleza responde a su ideal, es precisamente el sentido de la especie, que reconoce en tal o cual persona la huella de un tipo, y quiere perpetuarlo por medio de esa unión. Gracias a esta predilección por la belleza, se conservan en toda su pureza las razas, y esto explica el papel importante que hace el amor. De ahí las consideraciones que determinan nuestra elección, las que se refieren a la belleza física, las del carácter o de la inteligencia, las que resultan, en fin, de la necesidad que tienen los individuos de corregirse [156] mutuamente y de neutralizarse en bien de la especie, limando las imperfecciones y los defectos de su naturaleza. De ahí también los desencantos del amor. Cuando el afán de vivir nos ha conducido, engañándonos, a sus fines, ya no tiene empeño en proseguir el engaño, no lo necesita: por eso el amante, después de haber gozado del quimérico placer en que cifraba su felicidad, se asombra al caer tan rápidamente a tierra de lo alto de sus ensueños. Este deseo que era a los demás deseos como lo infinito a lo finito, llenaba y absorbía todo su ser. La satisfacción, por el contrario, sólo aprovecha a la especie; ésta está enteramente fuera de la conciencia; es evidente que el fin perseguido por el infeliz mortal, al precio de tantos sacrificios, no era el suyo. Por eso, después de haberlo conseguido, se encuentra con la desilusión. No ha trabajado para él sino para un fin impersonal. Platón dice con gran acierto que la voluptuosidad es el más vano de todos los placeres.

Esta serie de consideraciones que no [157] perdería nada si se expresase con mayor sencillez, se resume en una sola idea: el hombre es en la pasión el juguete y el esclavo de la especie por la cual se agita, sufre siempre, y a veces muere. El amor más puro no es más que el trabajo de la generación futura, que quiere vivir a costa de la generación presente y la obliga a sacrificarse a su irresistible y ciego deseo. Esto es lo que un poeta contemporáneo, expresaba con tan salvaje energía:

«Esos delirios sagrados, esos deseos sin medida, desencadenados como enjambre sin colmena, ese

desvarío, es la humanidad futura que se agita en vuestro seno.»

Los que aman no saben lo que hacen. Ciegos, arrastrados por el instinto que los deslumbra, no sólo trabajan para su propia desgracia (pues no hay amor que no termine en catástrofes y en crímenes, o por lo menos en un tedio sin consuelo o en un prolongado martirio), sino que además al sembrar la vida, perpetúan la simiente imperecedera del dolor. «¿Veis a esos enamorados que [158] se buscan tan ardientemente con la mirada? ¿Por qué guardan tanto misterio y sienten un temor parecido al de los ladrones? Esos amantes son unos traidores, que se conjuran en la sombra para perpetuar el dolor en el mundo: sin ellos se detendría; pero ellos lo impiden, como lo han hecho ya sus padres con ellos. El amor es un gran criminal, porque al transmitir la vida, inmortaliza el sufrimiento.» Su historia se resume en dos ilusiones que se encuentran, dos desgracias que se comparten, y otra desgracia que se prepara. ¡Romeo y Julieta –de ese modo explica el filósofo de Francfort, en pleno siglo XIX– con los aplausos de la sabia y docta Alemania, vuestra poética leyenda! No ve bajo el velo mentiroso del instinto que os engañaba más que la fatalidad fisiológica. Cuando cambiasteis la primera mirada que os perdió, el fenómeno que se verificaba en vosotros no era en el fondo más que el resultado «de la meditación del genio de la especie», que trataba de restablecer con vuestra ayuda el tipo [159] primitivo «por la neutralización de los contrarios», y que, satisfecho sin duda de su examen, desencadenó en vuestros corazones esa locura y ese delirio. Fue un simple cálculo de química. El genio de la especie juzgó que los dos enamorados «se neutralizaban como el ácido y el álcali se neutralizan en una sal»; desde entonces se decidió la suerte de Romeo y de Julieta. La fórmula química los condenaba a amarse; se amaron a pesar de todos los obstáculos y de todos los peligros, y se unieron a pesar del odio y de la muerte. Murieron a consecuencia de ese amor. No hay razón para apiadarse de ellos; si hubiesen vivido, ¿hubieran sido más felices? La especie hubiera ganado con ello, pero ellos no. Un tedio largísimo hubiera sucedido a la embriaguez primera y hubiera vengado al pesimismo. ¡Romeo envejecido y desilusionado, Julieta fea y de mal humor, qué cuadro, Dios mío, tan horrible! Dejemos a los dos amantes de Verona en la tumba que guarda su

juventud, su amor y su gloria. [160]

En toda esta química y esta fisiología del amor, no se ocupa Schopenhauer del verdadero fin que eleva y legitima el amor humano, pagándole con creces sus sacrificios y sus penas, la formación de la familia y la creación del hogar. Puede medirse esta felicidad por el dolor que embarga el alma cuando la muerte extingue la llama del hogar y rompe para siempre sus piedras. El mismo exceso de la desgracia prueba en este caso la inmensidad de la dicha que se ha conocido por un momento. También olvida Schopenhauer la forma más pura que puede revestir el amor en el alma humana, gracias a la facultad de idealizar, sin la cual no se explicará jamás ni la ciencia, ni el arte, ni el amor. Del mismo modo que basta una sensación para excitar todas las energías del pensamiento y hacerle producir, en determinadas circunstancias, las más admirables obras de genio, en las cuales ha desaparecido toda huella de la primitiva sensación; así es propio del hombre transfigurar lo que no es más que un instinto animal, [161] convertirlo en un sentimiento desinteresado, heroico, capaz de preferir la persona amada a sí mismo, y la felicidad de esa persona a la realización apasionada del placer. Esta facultad de idealizar todo lo que le toca, la ejerce el hombre en lo que está bajo su imperio; por ella se transforma el amor, cambia en su esencia y pierde en su metamorfosis casi todo el recuerdo de su humilde punto de partida. La ciencia encuentra lo universal en una sensación limitada, el arte crea tipos que sugieren pero no contienen las formas reales, el amor se emancipa del instinto que le ha hecho nacer y se eleva hasta el sacrificio. Esto distingue al hombre; de este modo libra de la naturaleza, o bien crea una naturaleza nueva en que termina su personalidad.

Tal es, en todas las cuestiones que tocan a la vida humana, el lado débil del pesimismo: suprime lo que la eleva y ennoblece; es un ejemplo característico por el cual puede juzgarse la estrechez y la inferioridad del punto de [162] vista en que se coloca esta escuela, para apreciar el valor de la vida y declarar después de un maduro examen que la mejor vale menos que la nada.

La escuela pesimista en Alemania, su influencia, su porvenir.

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

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

Veamos los argumentos por los cuales Schopenhauer y Hartmann pretenden demostrar este principio que

les es común con Çakya-Monni: «el mal es la existencia.» Separando con [92] cuidado lo que toca al mundo mismo, la cuestión puramente teológica o trascendente de saber si el universo es en sí bueno o malo y si hubiera sido mejor que no existiese, nos limitaremos a la vida humana. Entiendo que los argumentos del pesimismo desembarazados del aparato formidable que los encubre y de la masa de elementos accesorios que arrastran consigo, pueden reducirse a tres: una teoría psicológica de la voluntad, la concepción de un poder engañoso que envuelve a todo ser viviente y especialmente al hombre: por último un balance de la vida que se liquida con un déficit enorme de placer y una verdadera bancarrota de la naturaleza. Los dos primeros argumentos pertenecen propiamente a Schopenhauer, el tercero ha sido desenvuelto con gran extensión por M. de Hartmann: pero como esta última tesis recuerda sobre muchos puntos la teoría de la infelicità que hace poco hemos expuesto según Leopardi, no insistiremos sobre ella.

Todo es voluntad en la naturaleza y en el hombre; pues todo sufre: He aquí el axioma fundamental. La voluntad principio es un deseo ciego e inconsciente de vivir, que desde el fondo de la eternidad se despierta por yo no sé qué capricho, se agita, determina lo posible a ser, y el ser a todos los grados de la existencia hasta [93] el hombre. después de desenvolverse en la naturaleza orgánica, en el reino vegetal y en el reino animal la voluntad llega en el hombre a la conciencia. En este momento se consuma la incurable desgracia comenzada ya en el animal con la sensibilidad. El sufrimiento existía ya, pero sentido más bien que conocido: en este grado superior el sufrimiento se siente y se conoce; el hombre comprende que la ciencia de la voluntad es el esfuerzo, y que todo esfuerzo es dolor. Este es el descubrimiento que arrebatará al hombre su reposo; y desde entonces el ser, habiendo perdido su ignorancia, está entregado a un suplicio que no tendrá más término que la muerte llegada a su hora o provocada por la inercia y el tedio. Vivir es querer, y querer es sufrir. Toda vida es, pues, por esencia dolor{20}. El esfuerzo nace de una necesidad; en tanto que esta necesidad no está satisfecha, resulta dolor, el esfuerzo mismo llega a ser fatiga, y cuando la necesidad está satisfecha, esta satisfacción es ilusoria puesto que es pasajera; resulta de

ella una nueva necesidad y un nuevo dolor. «La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia, con la certidumbre de ser vencido.» De [94] esta teoría de la voluntad salen dos consecuencias: la primera es que todo placer es negativo, el dolor solo es positivo. La segunda es que cuanto más se acrece la inteligencia, más sensible es el ser al dolor; lo que el hombre llama por la más enorme de las locuras, progreso no es más que la conciencia más íntima y más penetrante de su miseria.

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

Lejos de nacer de una necesidad, es el esfuerzo la primera necesidad de nuestro ser, y se satisface al desenvolverse, lo cual es indudablemente un placer. No cabe duda que tropezará con obstáculos, tendrá que luchar con ellos, a menudo se estrellará. Ni la naturaleza ni la sociedad están en armonía preestablecida con nuestras tendencias, y en la historia de los choques de nuestra actividad con el doble medio que la envuelve, los fenómenos físicos y los fenómenos sociales, es preciso confesar que lo que predomina es el conflicto. De ahí resultan muchas penas, muchos dolores; pero estas son consecuencias

ulteriores, no hechos primitivos. El esfuerzo en sí mismo, en un organismo sano, es una alegría; constituye el placer primitivo más puro y más sencillo, el de sentir la vida; es el que nos da este sentimiento, y sin él no podríamos distinguarnos de lo exterior que nos rodea ni a percibir nuestro propio ser en la confusa y vaga armonía de los objetos coexistentes. Que exista fatiga por el abuso de la actividad que [96] nos constituye, que haya dolor por el efecto natural de esta actividad contrariada, esto es evidente. ¿Pero qué derecho hay para decirme que por esencia la actividad es un tormento? Y sin embargo, a esto se reduce la psicología del pesimismo.

Un impulso irresistible arrastra el hombre a la acción, y por la acción a un placer entrevisto, ya a una felicidad esperada o ya a un deber que él mismo se impone. Este instinto irresistible es el instinto mismo de la vida; la explica y la resume. Al mismo tiempo que desenvuelve en nosotros el sentimiento del ser, mide el verdadero valor de la existencia. La escuela pesimista desconoce estas verdades elementales; repite en todos los tonos que la voluntad, desde que llega a conocerse, se maldice a sí misma, reconociéndose idéntica al dolor y que el trabajo, al que el hombre está condenado, es una de las más duras fatalidades que pesan sobre su existencia. –Sin exagerar las cosas por otra parte, sin desconocer el rigor de las leyes, bajo las cuales se desenvuelve la condición humana y la estrechez de los medios en los que se encuentra como encerrada, ¿no se podría oponer a esta psicología, demasiado fantástica, un cuadro que sería el reverso de este, donde se percibiesen los puros goces de un gran esfuerzo por mucho tiempo [97] sostenido a través de los obstáculos y al fin victorioso de una energía dueña de sí misma desde un principio y llegando después a ser dueña de la vida, ora domando la mala voluntad de los hombres, ora triunfando de las dificultades de la ciencia o de las resistencias del arte, del trabajo, en fin, el verdadero amigo, el verdadero consolador, el que resarce al hombre de todos sus desmayos, el que le purifica y le ennoblece en su vida interior, el que le salva de las tentaciones vulgares, el que le ayuda con más eficacia a llevar un fardo en medio de las largas horas y de los días tristes, aquél a quien ceden por algunos momentos los más inconsolables dolores? En realidad el trabajo, cuando ha vencido las primeras

contrariedades y los primeros disgustos, es por sí mismo, y sin estimar los resultados, un placer, y uno de los más vivos.

Se desconocen los goces y las dulzuras, se calumnia de un modo extraño a este señor de la vida, que no es duro mas que en la apariencia, al tratarlo como lo tratan los pesimistas, cual si fuese un enemigo. Contemplar bajo su mano o en su pensamiento crecer su obra, identificarse con ella, como decía Aristóteles{21}, ya sea ésta la cosecha del labrador, o la casa del [97] arquitecto, o la estatua del escultor, o un poema, o un libro, qué importa? Crear fuera de sí una obra que se dirige, en la cual se ha puesto su esfuerzo con su sello, y que le representa a uno de un modo sensible, esta alegría, ¿no recompensa todas las penas que ha costado, los sudores vertidos sobre el surco, las angustias del artista ansioso de la perfección, los desmayos del poeta, las meditaciones, alguna vez tan penosas del pensador? El trabajo ha sido el más fuerte, la obra ha vivido, vive, nos ha resarcido de un solo golpe, y lo mismo que el esfuerzo contra el obstáculo exterior ha sido la primera alegría de la vida que se despierta, que se siente a sí misma, chocando contra sus límites, así el trabajo que es el esfuerzo concentrado y dirigido, llegado a la plena posesión de sí mismo, es el más interno de nuestros placeres, porque desenvuelve en nosotros el sentimiento de nuestra personalidad, en lucha con el obstáculo, y consagra nuestro triunfo, al menos parcial y momentáneo sobre la naturaleza. He aquí el esfuerzo, he aquí el trabajo en su realidad.

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

Todo placer es negativo, nos dice Schopenhauer: el dolor sólo es positivo. El placer no es más que la

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

Es un buen ejemplo el ver a los jefes del pesimismo divididos entre sí; esto asegura la conciencia del crítico. M. de Hartmann hace con justicia notar que su maestro cae en la misma exageración que Leibniz había caído{22}. El carácter exclusivamente negativo que Leibniz atribuía al dolor, Schopenhauer lo atribuye al placer. Todos ellos se engañan igualmente, aunque en un sentido inverso. No se discute que el placer no puede resultar del cese o de la disminución del dolor; pero se pretende que el placer es otra cosa, que es eso desde luego y algo más. Se puede también añadir que hay varios órdenes de placer que no tienen de ningún modo su origen en la suspensión de un dolor y que suceden inmediatamente al estado de perfecta indiferencia. «Los placeres del gusto, el placer sexual en el sentido puramente físico e independientemente de su significación metafísica, los goces del arte y de la ciencia son sentimientos de placer que no tienen necesidad de ser precedidos de un dolor, ni de descender por bajo del estado de indiferencia o de perfecta insensibilidad para elevarse en seguida positivamente por encima de él.» Y después de una sabia dirección [101] Hartmann concluye de este modo: «Schopenhauer se equivoca sobre la característica fundamental del placer y del dolor: estos dos fenómenos no se distinguen sino como lo positivo y lo negativo en las matemáticas: se puede indiferentemente elegir para el uno o para el otro de

los términos comparados el nombre de positivo o el de negativo.» Quizá sería aún más exacto decir que uno, y otro son estados positivos de la naturaleza sensible, que ambos son en sí algo real y absoluto, que son actos *energeiai* (como decía Aristóteles), que son por el mismo título realidades, expresiones igualmente legítimas de la actividad que nos constituye. Pero semejante examen nos llevaría demasiado lejos, fuera los límites de la psicología puramente empírica, en la que deseamos encerrar este estudio.

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

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

por el recuerdo, la anticipa por la previsión, la multiplica [103] en una proporción incalculable por la imaginación; no sufre tan sólo como el animal por el presente, sino que se atormenta con el pasado y con el porvenir: añadid a eso el inmenso contingente de penas morales que son la herencia del hombre y de las que el animal apenas recibe una sensación pasajera, borrada muy pronto por la turba de nuevas sensaciones. He aquí un estudio de fisiología comparada del Dolor, cuyo autor es bien conocido de nuestros lectores y que termina seriamente en el mismo sentido. «Es probable que existan, según los individuos, las razas y las especies diferencias considerables en la sensibilidad. Y así se pueden explicar en general las diferencias que estos individuos, estas razas y estas especies presentan en su manera de contrarrestar el dolor.» Conviene hacer reservas sobre lo que vulgarmente se llama el valor del sufrimiento. La diferencia en la manera de contrarrestar el dolor físico, no tanto parece aguardar relación con un grado diferente de voluntad como con grado distinto de sensibilidad, siendo el dolor muy vivo en un caso y menos intenso en el otro. Un médico de marina había visto algunos negros andar sobre llagas, sin que aparentasen padecer, y sufrir, sin gritar, crueles operaciones. No es, según esto, por falta de valor por lo que un europeo gritaría durante una [104] operación que un negro soportaría sin pestañear, sino, porque habría de sufrir diez veces más. Todo esto tiende a dejar consignado que hay entre la inteligencia y el dolor una relación tan estrecha, que los animales más inteligentes son aquellos que son capaces de sufrir más. En las diferentes razas se observa exactamente la misma proporción. La ley parece, pues, ser esta: «El dolor es una función intelectual tanto más perfecta, cuanto más se desarrolla la inteligencia{23}.»

Parece que la tesis de Schopenhauer encuentra aquí una especie de confirmación. Hartmann volverá a tomar varias veces este argumento y lo desenvolverá bajo todos sus aspectos. La conclusión es siempre la misma: es que el hombre adocenado es más feliz que el hombre de genio, el animal más feliz que el hombre, y en la vida el instante más feliz, el solo feliz, es el sueño, el sueño profundo y sin ensueño, cuando no se siente a sí mismo. He aquí el ideal vuelto del revés: «Que se medite en el bienestar en el que

vive un buey o un puerco. Que se piense en la proverbial felicidad del pez en el agua. Más envidiable todavía que la vida del pez debe ser la de la ostra, y la de la planta es aún muy [105] superior a la vida de la ostra. Descendemos, en fin, por bajo de la conciencia y el sufrimiento individual desaparece con ella.» Hemos citado esta conclusión muy lógica de Hartmann porque contiene lo que puede llamarse refutación por absurdo de la tesis pesimista. Conducida a sus últimas consecuencias, nos repugna, y repugnándonos, nos sugiere una respuesta muy sencilla. ¿Quién no ve que la ley de la vida así formulada no esté completa? Falta aquí una parte contraria, esencial. La capacidad de sufrir crece, bien lo comprendo, con la inteligencia. ¿Pero es posible dudar que la capacidad para un nuevo orden de goces, absolutamente cerrado para las naturalezas inferiores, no se revela al mismo tiempo y que así los dos términos opuestos no crecen exactamente en las mismas proporciones? Si la fisiología del placer estuviese tan avanzada como la del dolor, estoy seguro que la misma ciencia positiva nos daría la razón, como lo ha hecho ya la observación moral. La inteligencia dilata la vida en todos sentidos, esta es la verdad. El hombre de genio sufre más que el hombre adocenado, convenido; pero existen alegrías al nivel de su pensamiento. Yo supongo que Newton, cuando descubrió la fórmula exacta de la ley de atracción, condensó en un sólo momento más placer que todos los [106] burgueses de Londres reunidos pudieran disfrutar durante un año en sus tabernas delante de un pastel de venado y de su jarro de cerveza. –Pascal sufrió durante los treinta y nueve años que duró su pobre vida. ¿Se puede pensar que la visión clara y distinta de los dos infinitos que nadie hasta entonces había alcanzado con mirada tan firme en su analogía misteriosa y en su contraste, se puede pensar que semejante visión no haya llenado este gran espíritu de una felicidad proporcionada a su grandeza, de una alegría cuya embriaguez traspasaría todas las alegrías vulgares y arrastraría consigo por un momento todas las penas? ¿Quién no querría ser más Shakespeare que Falstaff, Moliere que el gentil hombre lleno de riqueza y de estupidez? Y en estas elecciones no vayáis a suponer que el instinto nos engaña. Aquí no es más que la expresión de la razón: ella nos dice que vale más vivir «como hombre que como puerco», aunque Hartmann pretenda lo contrario, porque el hombre piensa y el pensamiento, que es la fuente de tantas torturas, es también la fuente de alegrías ideales y de

contemplaciones divinas. El colmo de la desgracia no es el ser hombre, sino siendo hombre despreciarse lo bastante para lamentarse de no ser un animal. No pretendo que estas lamentaciones no hayan existido nunca; pueden [107] ser la expresión grosera de una vida vulgar que quisiera abdicar la pena de vivir, aunque conservando la facultad de gozar, y entonces es el primer grado del envilecimiento humano, o bien el grito de desesperación bajo el peso de un dolor demasiado fuerte, una turbación y una sorpresa momentánea de la razón; en ningún caso se puede ver en ellas la expresión filosófica de un sistema. Semejante paradoja sostenida fríamente por los pesimistas, subleva la naturaleza humana, que, después de todo, en esta materia es la sola autoridad y el solo juez; ¿cómo es posible elevarse por encima de tal jurisdicción?

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

Estas son las astucias de lo inconsciente de Hartmann, los fraudes de la voluntad de Schopenhauer. Es el «Dios malévol» de Descartes que ha remplazado al Dios de Leibniz. Lo que no había sido más que un juego de lógica completamente provisional, una hipótesis de un momento para Descartes, rechazada por la razón, llega a ser toda una metafísica, toda una psicología. Yo no la haré más que una simple objeción. Nosotros podemos sorprendernos de que «este fraude que es la base del universo» sea tan [109] fácil de alcanzar y conocer. Se nos dice, que hagamos lo que hagamos, la naturaleza o el Uno-Todo Inconsciente o Voluntad, triunfará siempre, que ella ha arreglado demasiado bien las cosas, y compuesto los dados, para no alcanzar su objeto, que es engañarnos. Se nos dice eso, pero se nos prueba lo contrario. ¡Y qué! ¡Este juego ha tenido éxito durante seis o siete mil años y he aquí repentinamente desenmascarado, denunciado como un juego en que la naturaleza nos estafa! En verdad que yo no puedo admirar un juego tan mal hecho en que un hombre de talento lee de corrido, percibe el fraude y lo señala. Esa gran potencia oculta y tenebrosa, que dispone de tantos medios, que tiene tantos artificios, máscaras y disfraces a su disposición, se deja sorprender tan fácilmente por algunos de estos pobres seres que trata de engañar. Es preciso creer entonces que no son simples mortales los que escapan a redes tan sabiamente tendidas, que las deshacen y las denuncian a los otros. Si fueran hombres debieran como los demás sufrir este maquiavelismo que los envuelve, que los penetra hasta el fondo de su ser, en su conciencia, en sus instintos. Sustraerse a él sería obrar fuera de esta naturaleza de la que forman parte. Para lograrlo es preciso ser algo más que un hombre, un Dios, algo [110] en fin, que se halle en posibilidad de luchar contra este tirano anónimo y enmascarado que nos explota en su provecho.

Todo esto es una serie de contradicciones manifiestas, simples juegos del espíritu, pura mitología. Pero admitida la contradicción como base de la teoría; ¡cómo se deduce y se explica todo! Si somos engañados nada más claro que la demostración del pesimismo: se apoya precisamente en esta contradicción fundamental de nuestros instintos y de nuestros intereses, de nuestros instintos que nos llevan de un modo irresistible a sentimientos o actos funestos, como cuando tratamos de conservar una vida tan desgraciada

o de perpetuarla trasmitiéndola a otros que serán más desgraciados todavía. –El interés supremo de lo Inconsciente es opuesto al nuestro: el nuestro sería no vivir, el suyo es que vivamos nosotros y que otros vivan por nosotros. Lo inconsciente quiere la vida, dice Hartmann, que desenvuelve el argumento favorito de su maestro; por eso no deja de mantener entre los seres vivientes todas las ilusiones capaces de hacer que encuentren la vida soportable, y hasta que la tomen bastante gusto para conservar el resorte necesario del cumplimiento de su tarea, en otros términos, para concebir ilusiones sobre la desgracia de la existencia. [111] Es preciso volver a la frase de Juan Pablo Richter: «Amamos la vida, no porque sea bella, sino por que debemos amarla; así que hacemos con frecuencia este falso razonamiento: puesto que amamos la vida, debe ser bella.» Los instintos no son en nosotros mas que fuerzas diversas bajo las cuales se despliega este irracional y funesto apetito de vivir inspirado al ser viviente por aquel que lo emplea en su provecho. De ahí la energía que gastamos tontamente para proteger esa existencia, que no es más que el derecho a sufrir; de ahí también esos falsos juicios que formamos sobre el valor medio de los goces y de las penas que se derivan de este amor insensato a la vida: las impresiones que dejan en nosotros los recuerdos del pasado están siempre modificadas por las ilusiones de nuestras esperanzas nuevas. Esto es lo que acontece en todas las excitaciones violentas de la sensibilidad debidas al hambre, al amor, a la ambición, a la codicia, y a todas las demás pasiones de este género{24}. A cada una de estas excitaciones van ligadas algunas ilusiones correspondientes que nos prometen un excedente de placer sobre la pena. A la pasión del amor es a la que el pesimismo hace una guerra más encarnizada. Se diría [112] que existe un duelo a muerte entre Schopenhauer y las mujeres, que son los intermediarios del indigno fraude del que el hombre es juguete, los instrumenta regni aut doli entre las manos del gran estafador. En efecto, es en el amor donde sobre todo se descubren la mentira del instinto y la «sinrazón del querer.» –«Que se imagine, por un instante, dice Schopenhauer, que el acto generador no resulta ni de las excitaciones sensuales, ni del atractivo de la voluptuosidad, y no sea más que un asunto de pura reflexión, la raza humana, ¿podría subsistir? ¿No tendríamos todos compasión de esta nueva generación, y no querríamos evitarles el peso de la existencia, o al menos no rehusaríamos el tomar sobre nosotros la responsabilidad

de cargarles con él a sangre fría? Por eso, para vencer estas vacilaciones que serian mortales al «querer vivir», la naturaleza ha esparcido sobre los fenómenos de este orden toda la riqueza y la variedad de las ilusiones de que dispone. El gran interés del principio de las cosas, de esta voluntad engañadora, es la especie, verdadero centinela de la vida. El individuo no es más que el encargado de transmitir la vida de una generación a otra; pero es preciso que esta función se cumpla, costando al individuo su reposo, su felicidad, la misma existencia: a toda costa el principio inconsciente [113] quiere vivir, y sólo por este miserable medio consigue sus fines: toma al individuo, lo engaña, lo quebranta a su gusto, después de haberlo elegido en condiciones especiales. De ahí ha nacido el amor, una pasión específica, que para hacerse aceptar se disfraza como pasión individual y persuade al hombre de que será feliz, cuando en el fondo no es mas que el esclavo de la especie, cuando se agita y sufre por ella, cuando por ella sucumbe.

Tal es el principio de la metafísica del amor, una de las partes más originales del Mundo como voluntad y como representación, y de la cual Schopenhauer dice modestamente{25}, que la considera «como una perla.» Vuelve sin cesar sobre esta teoría que le era particularmente querida, en otros escritos suyos, en los Parerga, en las conversaciones inagotables que se nos han referido. A decir verdad, no es fácil encontrar «esta perla.» Schopenhauer trata esta delicada cuestión más como fisiólogo que como filósofo, con un refinamiento de detalles, un humor, una especie de jovialidad lúgubre que se complace en arrancar todos los velos, en desconcertar todos los pudores, en espantar todos los cantos [114] británicos y otros, como para convencer mejor al hombre de la locura del amor. A través de las excentricidades y las enormidades de una ciencia técnica y que ningún escrúpulo detiene, consigue pintar con un asombroso vigor, bajo su punto de vista exclusivo, esta lucha dramática del genio de la especie contra la felicidad del individuo, este antagonismo, encubierto con flores y sonrisas, oculto bajo la imagen pérfida de una felicidad infinita, de donde resultan todas las tragedias y también las comedias del amor. ¿Qué hay en el amor más platónico? Un puro instinto sexual, el trabajo de la futura generación que quiere vivir a expensas de la generación presente, y la empuja a sacrificarse en aras de su ciego e irresistible deseo. Es

lo que un poeta contemporáneo, pesimista a ratos, traducía en otro tiempo con esta salvaje energía:

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

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

Murieron por este amor. No los compadezcáis: si hubiesen vivido, ¿hubieran sido más felices? Para la especie hubiese valido más; para ellos, no. Un prolongado hastío hubiera sucedido a la embriaguez y vengado al pesimismo. Romeo viejo y áspero, Julieta fea y gruñona, ¡gran Dios, qué cuadro! Dejemos a los amantes de Verona en la tumba que guarda su juventud, su amor y su gloria.

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

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

que se coloca la escuela pesimista para afianzar el valor de la vida, y declarar después de examinado que no tiene ningún valor y que la mejor no vale tanto como la nada. Tendríamos que hacer las mismas reflexiones a propósito del método que emplea M. de Hartmann y de las conclusiones que saca. Se ha dedicado, como todos saben, a resolver este problema opuesto por Schopenhauer: «Dado el total de bienes y de males que existen en el mundo, hacer el balance{26}». De ahí un análisis muy extenso de las condiciones y de los estados de la vida, bajo la relación del placer y del dolor. Se nos demuestra que la mayor parte de lo que se llaman bienes no son más que estados negativos, condiciones de un estado de indiferencia absoluta (salud, juventud, bienestar, libertad, trabajo) son simples capacidades de gozar, no goces reales, que son iguales al no-ser, que representan cero en el termómetro de la [119] sensibilidad. En cuanto a las otras formas del placer son reales, pero cuestan más de lo que valen; se compran a cambio de un mayor número de males, descansan, pues, sobre una pura ilusión: son confundidos y revueltos los apetitos, el hambre, el amor, las alegrías de la familia, la amistad, el sentimiento del honor, la ambición, la pasión de la gloria, las emociones religiosas, la moralidad. Todo esto constituye una suma de placeres subjetivamente reales, pero fundados, sobre una ilusión, sobre un excedente de felicidad esperada y por consecuencia ilusoria. Por último, vienen los placeres objetivamente reales, son los goces de la ciencia y del arte; pero estos goces son muy raros y no están al alcance mas que de muy pocos. Y estos pocos, por su superioridad natural, pagan el precio de sus ventajas; están condenados a sufrir más que el resto de la humanidad.

No entraremos en el examen que ya ha hecho M. Alberto Revine de este balance de la vida. Lo que quisiéramos es determinar claramente la diferencia que hay entre estas dos cuestiones que los pesimistas confunden siempre: la del valor de la existencia para cada uno de nosotros y la del valor de la existencia considerada en sí, el valor relativo y el valor absoluto de la vida humana. La primera cuestión no es [120] susceptible de una respuesta perentoria y todas las consideraciones sutiles destinadas a convencernos de que debemos ser desgraciados no son más que trabajo y tiempo perdidos. No hay medida común entre los

bienes comparados los unos con los otros, ni entre los males comparados entre sí, ni entre los bienes y los males: no es posible compararlos ni en el sujeto, ni el objeto, ni en el acto que los constituye. Aquí todo ensayo de análisis cuantitativo es quimérico; la cualidad de los bienes y de los males es el sólo punto de vista de una comparación plausible; ahora bien, la cualidad no se puede reducir a números. No existe, pues, método de determinación precisa, tarifa posible ni signo matemático o fórmula que expresen el valor del placer y de la pena, y por consecuencia la idea de formar el balance de la vida humana es una quimera.

Hay felicidades tan vivas que un relámpago suyo desvanece una vida de miserias; hay dolores tan internos que devoran en un instante y para siempre una vida feliz. Por otra parte el placer y el dolor contienen un elemento subjetivo de apreciación, una parte completamente personal de sensación o del sentimiento que echa a perder todos los cálculos, que escapa a toda ley de evaluación, a toda apreciación de fuera. [121] Como decía graciosamente un crítico inglés {27}: Usted prefiere sacarse una muela que le duele, yo prefiero soportar el dolor; ¿quién se atreverá a juzgar estos actos? –Uno prefiere casarse con una mujer hermosa y tonta, otro con una mujer fea y espiritual; ¿quién tiene razón? –La soledad es una pena insoportable para Vd., es un placer para mí. ¿Cuál de los dos se equivoca? Ni el uno ni el otro. –A un marinero inglés le gusta más su gin que el más noble claret; ¡demostradle que se engaña! –Tal de vuestros amigos adora las canciones bufas y bostezo con las sinfonías de Beethoven. Tenéis el derecho de decirle que carece de gusto: ¿qué le importa? ¿Le impediréis divertirse? –Un hombre ha nacido con un organismo sólido, un cerebro bien constituido, facultades bien equilibradas; goza en la lucha, en el ejercicio de su voluntad contra los obstáculos, hombres o cosas. Otro es enfermizo, tímido en exceso; su imaginación y sus nervios se abren a las impresiones exageradas; la lucha le aterra. Por éste es y no por el otro por lo que Hartmann tendrá razón al decir que el esfuerzo es una pena y la voluntad una fatiga. ¿Quién decidirá si este estado es en sí una pena o un placer? El sentimiento del placer o del [122] dolor es el placer o el dolor mismo, el sentimiento de la felicidad se confunde con la felicidad. Me decís que mi vida es mala; ¿qué me importa si yo la encuentro buena? ¿Estoy equivocado al ser feliz? Sea en buen

hora; pero yo lo soy si creo serlo. Con la felicidad no sucede como con la verdad, es completamente subjetiva; si se durmiera siempre y se soñara que se era feliz, se sería siempre feliz. –Todo balance de la vida humana, formado sobre el examen comparativo de los dolores y de los placeres, es falso por su punto de partida que es la apreciación individual de aquel que lo forma. Es preciso tener presente en estas evaluaciones, además de la parte del individuo, la del sistema y tener en cuenta la necesidad que se han impuesto de tener razón aun contra los hechos.

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

Pero si Kant tiene razón, si el mundo todo entero no tiene más que una explicación y un objeto, hacer moralidad, si la vida es una escuela de experiencia y de trabajo en que el hombre tiene una tarea que cumplir, aparte de los placeres que pueda gustar, si esta tarea es la creación de la personalidad por el esfuerzo, la cual es la más alta concepción que se puede formar de la existencia, el punto de vista cambia enteramente, pues que la desgracia misma es un medio que tiene su utilidad, sus consecuencias ordenadas y previstas en el orden universal. Desde entonces el sistema de la vida humana, tal como lo desenvuelve Hartmann, es radicalmente falso. Si realmente existe, como es posible y aun probable, un excedente de sufrimiento en el medio de la vida humana, no debemos apresurarnos a concluir por eso que el pesimismo tiene razón, que el mal de la vida es absoluto, que es incurable, que es preciso convencer a la humanidad de la sinrazón de vivir y precipitarla lo más pronto posible en el abismo del nirvana, por medio de expedientes más o menos ingeniosos o prácticos, sea por el ascetismo sistemático, que agotará

las fuentes de la vida, como quiere Schopenhauer, sea por un suicidio [124] cósmico, grandioso y absurdo, que es lo que propone Hartmann. –Este excedente de sufrimientos, si existe, es un título para el hombre y le crea un derecho. La vida, aunque sea desgraciada, vale la pena de ser vivida, y el dolor vale más que la nada.

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

{21} 'Ενεργεία ή ποιήσας το έργον εστι πως.

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

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

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

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

{26} Filosofía de lo Inconsciente; primer estado de la ilusión.

{27} Review of Westminst, january, 1876.