

El mundo como voluntad y representación II  
Complementos

Arthur Schopenhauer

Traducción, introducción y notas  
de Pilar López de Santa María



Título original: Die Welt als Wille und Vorstellung II

Primera edición: 2003

Segunda edición: 2005

Tercera edición: 2009

© Editorial Trotta, S.A., 2003, 2005, 2009, 2013

Ferraz, 55. 28008 Madrid

Teléfono: 91 543 03 61

Fax: 91 543 14 88

E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)

<http://www.trotta.es>

© Pilar López de Santa María, 2003, 2005

ISBN: 978-84-9879-077-1 (obra completa)

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-428-1 (volumen II)

## CONTENIDO

|   |   |
|---|---|
| <i>Introducción: Pilar López de Santa María</i> ..... | 9 |
|---|---|

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN  
SEGUNDO VOLUMEN, QUE CONTIENE  
LOS COMPLEMENTOS AL PRIMER VOLUMEN

|  |     |
|--|-----|
| Complementos al Libro primero .....                | 29  |
| Complementos al Libro segundo .....                | 227 |
| Complementos al Libro tercero .....                | 407 |
| Complementos al Libro cuarto .....                 | 511 |
| <i>Índice de materias (volúmenes I y II)</i> ..... | 709 |
| <i>Índice de nombres (volúmenes I y II)</i> .....  | 733 |
| <i>Índice general del volumen</i> .....            | 745 |

COMPLEMENTOS  
AL LIBRO CUARTO

*Tous le hommes désirent uniquement de se délivrer  
De la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.*

[«Todos los hombres desean únicamente librarse  
De la muerte: no saben librarse de la vida.»]

Lao-Tse, *Tao-te-king*, ed. Stan. Julien, p. 184

## Capítulo 40

## PRÓLOGO

Los Complementos a este libro cuarto tendrían una considerable extensión si no fuera porque dos de sus temas prioritarios, la libertad de la voluntad y el fundamento de la moral, fueron ya objeto de un estudio monográfico detallado que realicé con ocasión de las preguntas de concurso de dos Academias escandinavas, y que fue publicado en el año 1841 con el título *Los dos problemas fundamentales de la ética*. En consecuencia, doy por supuesto en mi lector el conocimiento de ese escrito, de forma tan incondicionada como supuse el del escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* en los Complementos al libro segundo. En general, a quien quiera conocer mi filosofía le planteo la exigencia de leer cada línea que he escrito. Pues no soy un escritor prolífico, ni un fabricante de compendios, ni un asalariado, ni un autor que con sus escritos busque la aprobación de un Ministerio; en suma, no soy un escritor cuya pluma esté bajo el influjo de fines personales: no aspiro más que a la verdad y escribo, como escribían los antiguos, con el único propósito de depositar en custodia mis pensamientos, a fin de que alguna vez redunden en provecho de quienes sepan reflexionar sobre ellos y apreciarlos. Precisamente por eso he escrito poco pero con cuidado y en un *amplio* periodo de tiempo, y también conforme a ello | he reducido las repeticiones, que son a veces inevitables en los escritos filosóficos en razón de la coherencia y de las cuales ningún filósofo está libre; de modo que la mayoría de ellas se encuentran en un solo pasaje. En consecuencia, quien quiera aprender de mí y entenderme no puede dejar de leer lo que he escrito. En cambio, sí se puede, sin leerlo, enjuiciarlo y criticar-

lo, tal y como ha mostrado la experiencia; y además, deseo que se diviertan.

Entretanto, será bienvenido el espacio que sobre gracias a la eliminación de aquellos dos temas capitales. Pues aquellas explicaciones que más preocupan al hombre y que en cada sistema forman la cumbre de su pirámide como sus resultados últimos se comprimen también en *mi* último libro; por eso se concederá gustosamente más espacio a cualquier fundamentación más sólida o desarrollo más exacto. Además, se puede exponer aquí una explicación perteneciente a la doctrina de la «afirmación de la voluntad de vivir» que quedó sin tocar en nuestro libro cuarto y que ha sido también completamente descuidada por todos los filósofos que me precedieron: se trata del significado íntimo del amor sexual, que a veces se convierte en la pasión más violenta; un tema que no sería paradójico incluir en la parte ética de la filosofía, si se reconociera su importancia.

SOBRE LA MUERTE Y SU RELACIÓN CON EL CARÁCTER  
INDESTRUCTIBLE DE NUESTRO SER EN SÍ

La muerte es el verdadero genio inspirador o el musageta<sup>2</sup> de la filosofía, razón por la que Sócrates la definió como θανάτου μελέτη<sup>3</sup>. Sin la muerte sería difícil | que se hiciera filosofía. Por eso será totalmente apropiado que le dediquemos un examen particular aquí, en la cumbre de nuestro último libro, el más serio e importante.

El animal vive sin un verdadero conocimiento de la muerte: por eso el individuo animal disfruta inmediatamente del carácter impecedero de la especie, ya que no es consciente de sí mismo más que como inmortal. En el hombre, junto con la razón apareció necesariamente la espantosa certeza de la muerte. Pero como en la naturaleza todo mal está siempre acompañado de un remedio, o al menos de una compensación, esa misma reflexión que conduce al conocimiento de la muerte proporciona también las concepciones *metafísicas* que nos consuelan de ella y de las que el animal ni está necesitado ni es capaz. A ese fin se dirigen principalmente todas las religiones y sistemas filosóficos que son, pues, ante todo el antídoto contra la certeza de la muerte, producido por la razón reflexiva con sus propios medios. No obstante, el grado en el que alcanzan ese fin es muy diverso y, desde luego, *una* religión o filosofía hará al hombre capaz de mirar la muerte con tranquilidad en mayor medi-

1. Este capítulo se refiere al § 54 del primer volumen.

2. De Μουσάγέτης, aplicado a Apolo y Hércules, como conductores de las Musas. [N. de la T.]

3. [«Preparación para la muerte», Platón, *Fedón*, 81a.]

da que las otras. El brahmanismo y el budismo, que enseñan al hombre a considerarse a sí mismo como el propio ser originario, el Brahma al que es ajeno todo nacer y perecer, conseguirán mucho más que aquellas que lo consideran hecho de la nada y piensan que su existencia ha sido recibida de otro y comienza realmente con el nacimiento. Conforme a ello, en la India encontramos una confianza y un desprecio de la muerte de los que no tenemos idea en Europa. Es de hecho delicado imponer al hombre mediante una inculcación temprana conceptos débiles e insostenibles en este asunto tan importante, y hacerlo así para siempre incapaz de asumir otros más correctos y plausibles. Por ejemplo, enseñarle que hace poco surgió de la nada, que por lo tanto no ha sido nada durante una eternidad, y que sin embargo va a ser inmortal en el futuro, es como enseñarle que, pese a ser obra de otro, ha de ser responsable de su hacer y omitir por toda la eternidad<sup>4</sup>. En efecto, si más tarde de que tenga un espíritu profundo y una reflexión penetrante se le impone el carácter insostenible de tales doctrinas, | no tiene nada que poner en su lugar, ni siquiera es ya capaz de entenderlo, y pierde así el consuelo que también la naturaleza le había destinado como compensación de la muerte. A consecuencia de tal desarrollo vemos hoy (1844) el socialismo entre los operarios corrompidos de Inglaterra y el neohegelianismo entre los estudiantes no menos corrompidos en Alemania, ambos conducentes a una visión puramente física cuyo resultado es: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas*<sup>5</sup>, que en esa medida puede ser denominado bestialismo.

Después de todo lo que se ha enseñado acerca de la muerte, no se puede negar que, al menos en Europa, la opinión de los hombres e incluso de un mismo individuo oscila frecuentemente entre la concepción de la muerte como negación absoluta y el supuesto de que en cierta manera somos inmortales en carne y hueso. Ambas cosas son igualmente falsas: pero no se trata tanto de encontrar un punto medio como de ganar el punto de vista superior desde el que tales visiones se desvanezcan por sí mismas.

En este examen pretendo en primer lugar partir del punto de vista empírico. — En él se nos presenta ante todo el hecho innega-

4. Schopenhauer menciona aquí de pasada un tema que trata en sus escritos de ética: el conflicto entre creacionismo y libertad. Véase *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 67-68 y 71-73, trad. cit., pp. 97-100 y 102-105. [N. de la T.]

5. [«Comed, bebed, tras la muerte no hay ningún placer», cf. Pablo, I Epístola a los Corintios 15, 32.]



ble de que, según la conciencia natural, el hombre no solo teme la muerte de su propia persona sobre cualquier otra cosa sino que también llora intensamente la de los suyos y, por cierto, no de manera egoísta por su propia pérdida sino por compasión de la gran desgracia que les ha afectado; por eso censura a aquel que en tales casos no llora ni muestra su aflicción por su dureza y falta de sensibilidad. Paralelo a este es el hecho de que el afán de venganza en su grado máximo busca la muerte del rival como el mayor mal que se le puede infligir. — Las opiniones cambian según el tiempo y el lugar, pero la voz de la naturaleza sigue siendo la misma siempre y en todas partes, y hay que escucharla antes que nada. Aquí parece decir claramente que la muerte es un gran mal. En el lenguaje de la naturaleza, *muerte* significa negación. Y el hecho de que la muerte sea una cosa seria puede ya inferirse de que la vida, como todos sabemos, no es cosa de broma. No podemos merecer nada mejor que ellas dos.

| De hecho, el miedo a la muerte es independiente de todo conocimiento: pues el animal lo posee, pese a no conocer la muerte. Todo lo que nace lo trae ya consigo al mundo. Pero ese miedo a la muerte *a priori* es solo la otra cara de la voluntad de vivir que somos todos nosotros. Por eso a cada animal, igual que el cuidado por su conservación, le es también innato el miedo a su destrucción: este, y no la mera evitación del dolor, es lo que se muestra en la angustiosa cautela con que el animal intenta ponerse a sí mismo, y más a su prole, a salvo de cualquier cosa que pudiera resultar peligrosa. ¿Por qué el animal huye, tiembla e intenta esconderse? Porque es pura voluntad de vivir y como tal está entregado a la muerte y quiere ganar tiempo. Exactamente igual es, por naturaleza, el hombre. El mayor de los males, la peor amenaza, es la muerte, y el mayor temor es el temor a la muerte. Nada nos impulsa tan irresistiblemente a una viva participación como el peligro vital ajeno; nada hay más espantoso que una ejecución. Mas el ilimitado apego a la vida que aquí se destaca no puede haber brotado del conocimiento y la reflexión: ante estos parece más bien necio; porque el valor objetivo de la vida es muy problemático y al menos queda la duda de si esta es preferible a la inexistencia; e incluso cuando intervienen la experiencia y la reflexión, la inexistencia gana claramente. Si llamáramos a la puerta de los sepulcros y preguntáramos a los muertos si querían resucitar, menearían la cabeza. En este sentido va también la opinión de Sócrates en la *Apología* de Platón; y ni el alegre y amante de la vida *Voltaire* puede por menos de decir: *On aime la vie; mais le néant ne laisse*

532 *pas d'avoir du bon*<sup>6</sup>; y a su vez: *Je ne sais pas ce que c'est la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie*<sup>7</sup>. Además, la vida en todo caso ha de terminar pronto; de modo que los pocos años que quizá hayamos de existir aún desaparecen completamente ante el tiempo infinito en el que ya no existiremos. Por eso ante la reflexión parece hasta ridículo preocuparse tanto por ese lapso de tiempo, temblar tanto cuando la vida propia o ajena está en peligro, y componer tragedias cuyo horror tiene su nervio único en el miedo a la muerte. Aquel | poderoso apego a la vida es, por tanto, irracional y ciego: solo se puede explicar porque todo nuestro ser en sí es ya voluntad de vivir a la que la vida le ha de parecer el supremo bien, por muy amarga, breve e incierta que sea; y también porque aquella voluntad es en sí misma y en origen ciega. En cambio, el conocimiento, lejos de ser el origen de aquel apego a la vida, lo contrarresta al revelar su falta de valor y combatir así el miedo a la muerte. — Cuando vence y el hombre se enfrenta a la muerte tranquilo y sereno, se le honra como grande y noble: entonces celebramos el triunfo del conocimiento sobre la ciega voluntad de vivir que es, no obstante, el núcleo de nuestro propio ser. Igualmente, despreciamos a aquel en quien el conocimiento sucumbe en aquella lucha y que así se aferra incondicionalmente a la vida, se resiste manifiestamente a la llegada de la muerte y la recibe con desesperación<sup>8</sup>: y, sin embargo, en él no hace más que expresarse la esencia originaria de nuestro yo y de la naturaleza. ¿Cómo podría, dicho sea de paso, el ilimitado amor a la vida y el ansia por mantenerla a toda costa el mayor tiempo posible ser considerado vil, despreciable? ¿Y cómo podrían los defensores de cualquier religión considerarlo indigno de esta si la vida fuera el regalo que hay que agradecer a los buenos dioses? ¿Y cómo podría entonces parecer grande y noble el desdeñarla? — Entretanto, a través de estas consideraciones se confirma lo siguiente: 1) que la voluntad de vivir es la esencia más íntima del hombre; 2) que en sí

6. [«Se ama la vida; pero la nada no deja de tener su parte buena», Lettre à Mme. La Marquise du Deffand, 1-11-1769.]

7. [«No sé lo que es la vida eterna, pero esta es una broma pesada», Lettre à M. Le Comte d'Argental, 27-7-1768.]

8. *In gladiatoris pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus* [En las luchas de gladiadores solemos incluso aborrecer a los tímidos y suplicantes, y que ruegan que se les deje vivir; los fuertes y animosos, que se entregan a sí mismos a la muerte con ímpetu, queremos mantenerlos con vida], Cic. *pro Milone*, 34, 92.

misma carece de conocimiento y es ciega; 3) que el conocimiento es un principio originariamente ajeno y añadido a ella; 4) que este lucha contra ella y nuestro juicio aprueba la victoria del conocimiento sobre la voluntad.

Si fuera el pensamiento de la inexistencia lo que nos pareciese tan terrible de la muerte, tendríamos que pensar con el mismo horror el tiempo en el que aún no existíamos. Pues es incontestablemente cierto que la inexistencia tras la muerte no puede ser distinta de la anterior al nacimiento y, por lo tanto, tampoco más lamentable. Cuando *todavía no* existíamos había pasado toda una eternidad: pero eso no nos aflige en absoluto. En cambio, el que al momentáneo *intermezzo* de una efímera existencia haya de seguir una segunda infinitud en la que *ya no* existiremos nos resulta duro y hasta insoportable. ¿Habría de deberse esta sed de existencia a que la hemos probado y la hemos encontrado amable? Como antes se explicó brevemente: por cierto que no; antes bien, la experiencia recibida habría podido despertar una nostalgia infinita del paraíso perdido de la inexistencia. De la esperanza de la inmortalidad del alma pende también siempre la de un «mundo mejor», — un signo de que el mundo presente no vale mucho. — Pese a todo esto, la cuestión de nuestro estado tras la muerte ha sido dilucidada mil veces más, en los libros y oralmente, que la de nuestro estado antes del nacimiento. Pero teóricamente hablando, la una constituye un problema tan cercano y justo como la otra: y quien hubiera respondido una, habría de tener clara también la otra. Tenemos bellas declamaciones sobre el escándalo que supondría pensar que el espíritu del hombre, que abarca el mundo y posee pensamientos eminentes, fuera también sepultado en la tumba: pero no se oye nada sobre el hecho de que ese espíritu haya dejado transcurrir toda una eternidad antes de haber nacido con esas cualidades, y que durante todo ese tiempo el mundo se las haya tenido que apañar sin él. Pero al conocimiento no corrompido por la voluntad no se le presenta de forma natural más pregunta que esta: antes de mi nacimiento ha transcurrido un tiempo infinito; ¿qué era yo durante todo ese tiempo? Desde el punto de vista metafísico, se podría quizás contestar: «Yo era siempre yo: en efecto, todos los seres que durante ese tiempo dijeron ‘yo’ eran justamente yo». Pero prescindamos de eso y mantengámonos aún en el punto de vista empírico, suponiendo que yo no hubiera existido. Entonces, puedo consolarme del tiempo infinito tras mi muerte en el que no existiré, con el tiempo infinito en que no he existido, como un estado habitual y verdaderamente cómodo para mí. Pues la infinitud *a parte post* sin

mí no puede ser más terrible que la infinitud | *a parte ante* sin mí, ya que ambas no se distinguen más que por el intervalo de un efímero sueño de la vida. También las pruebas a favor de la permanencia tras la muerte pueden aplicarse igualmente *in partem ante*, con lo que entonces demuestran la existencia antes de la vida; por eso los hindúes y budistas han sido muy consecuentes al asumirla. Solo la idealidad del tiempo *kantiana* soluciona todos esos enigmas: pero ahora no se trata todavía de eso. De lo dicho se infiere que afligirse por el tiempo en el que ya no existiremos es tan absurdo como lo sería entristecerse por el tiempo en el que todavía no existíamos: pues es indiferente si el tiempo que nuestra existencia no llena está en relación de pasado o futuro con el que sí llena.

Pero prescindiendo de todas esas consideraciones temporales, es en sí y por sí absurdo considerar la inexistencia como un mal; pues todo mal, como todo bien, supone la existencia y hasta la conciencia; pero esta cesa junto con la vida, como también en el sueño y el desmayo; por eso nos es conocido y familiar que su ausencia no encierra ningún mal y en todo caso se produce en un instante. Desde ese punto de vista consideró *Epicuro* la muerte y dijo con todo acierto ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς (la muerte no nos afecta), explicando que cuando estamos nosotros no está la muerte y cuando está la muerte no estamos nosotros (*Diog. Laert.* X27). Haber perdido lo que no se puede echar de menos no es ningún mal: así que llegar a no existir no nos puede inquietar más que no haber existido. Por consiguiente, desde el punto de vista del conocimiento no parece haber ninguna razón para temer a la muerte: mas la conciencia consiste en conocer; de ahí que para ella la muerte no sea un mal. Pero tampoco es en realidad esa parte *cognoscente* de nuestro yo la que teme a la muerte, sino que la *fuga mortis* procede exclusivamente de la *voluntad* ciega de la que está llena todo lo viviente. Y, como ya se mencionó, aquella huida es esencial a esta precisamente porque es voluntad de vivir, cuya esencia total consiste en el afán de vida y existencia, y en la que el conocimiento no habita originariamente sino solo a consecuencia de su objetivación en los individuos animales. Cuando mediante esa objetivación la voluntad | alcanza a ver la muerte como el fin del fenómeno con el que se ha identificado y al que se ve, pues, limitada, su ser se resiste con todas sus fuerzas. La cuestión de si ha de temer realmente algo de la muerte la investigaremos más adelante, cuando recordemos la verdadera fuente del miedo a la muerte que aquí se ha demostrado, junto con la correspondiente distinción entre la parte volente y *cognoscente* de nuestro ser.

Conforme a lo dicho, lo que nos resulta tan temible de la muerte no es el término de la vida, ya que este no le puede parecer a nadie especialmente digno de ser lamentado, sino más bien la destrucción del organismo: porque este es la voluntad misma que se presenta como cuerpo. Mas esa destrucción solo la sentimos realmente en los males de la enfermedad o de la vejez: en cambio, la muerte misma no consiste para el *sujeto* más que en el instante en que desaparece la conciencia al detenerse la actividad del cerebro. La extensión de esa paralización a todas las restantes partes del organismo es propiamente un acontecimiento posterior a la muerte. Así que la muerte en sentido subjetivo no afecta más que a la conciencia. Qué sea su desaparición puede cada uno juzgarlo en cierta medida a partir del sueño: y aún mejor lo conoce quien haya tenido alguna vez un verdadero desmayo, en el que el tránsito no es tan gradual ni está mediado por los sueños, sino que primero desaparece la visión, aún con plena conciencia, y luego irrumpe inmediatamente la más profunda inconsciencia: la sensación mientras se produce es todo menos desagradable y, sin duda, como el sueño es hermano de la muerte, el desmayo es su gemelo. Tampoco la muerte violenta puede ser dolorosa, ya que ni siquiera las heridas graves se sienten por lo regular más que un instante después y con frecuencia solo se notan por los signos externos: si son inmediatamente mortales, la conciencia desaparece antes de descubrirlas: si matan más tarde, entonces son como las demás enfermedades. Asimismo es sabido que quienes han perdido la conciencia dentro del agua o por inhalación de carbono o por estrangulamiento dicen que no se siente dolor. Y, por último, la muerte propiamente natural, la debida a la edad, la eutanasia, | es una progresiva desaparición y evaporación<sup>9</sup> de la existencia en forma imperceptible. En la vejez se diluyen poco a poco las pasiones y los deseos junto con la receptividad a sus objetos; los afectos ya no se excitan: pues las facultades representativas se hacen cada vez más débiles, sus imágenes, más apagadas, las impresiones no se adhieren, pasan sin dejar huella, los días ruedan cada vez más deprisa, los acontecimientos pierden su significado, todo palidece. El hombre de edad avanzada deambula o se queda quieto en un rincón, es como una sombra, un espectro del ser que fue. ¿Qué le queda aún a la muerte por destruir? Un día su dormir es el último y sus sueños son... Son

9. Cf. Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, «Libro del Paraíso, Superior y Supremo». [N. de la T.]

aquellos por los que ya preguntaba Hamlet en su famoso monólogo. Yo creo que soñamos ya ahora mismo.

Es conveniente observar aquí que la conservación del proceso vital, aun teniendo un fundamento metafísico, no se produce sin resistencia ni, por lo tanto, sin esfuerzo. A este sucumbe cada noche el organismo, razón por la que suspende la función cerebral y disminuye algunas secreciones, la respiración, el pulso y el desarrollo de calor. De aquí puede deducirse que el cese total del proceso vital tiene que ser un asombroso alivio para las fuerzas que actúan en él: quizá esto forme parte de la expresión de dulce satisfacción que hay en el rostro de la mayoría de los muertos. En general, el instante de la muerte es semejante al despertar de una pesadilla.

El resultado hasta aquí es que la muerte, por muy temida que sea, no puede ser ningún mal. Con frecuencia aparece incluso como un bien, como algo deseado, como la amiga muerte. Todo lo que se topa con insuperables obstáculos a su existencia o sus esfuerzos, lo que sufre enfermedades incurables o penas sin consuelo, tiene como último refugio, que casi siempre se le abre por sí mismo, la vuelta al seno de la naturaleza del que, al igual que todo lo demás, emergió por un breve tiempo seducido por la esperanza de encontrar condiciones de vida más favorables que las que tiene, y desde donde le queda siempre abierto el mismo camino. Aquel retorno es la *cessio bonorum* del viviente. Pero | esta siempre se producirá tras una batalla física o moral: hasta ese punto se resiste cada cual a volver allá desde donde surgió tan fácil y voluntariamente, hacia una existencia que tanto dolor y tan poca alegría tiene que ofrecerle. — Los hindúes ponen al rostro del dios de la muerte, *Yama*, dos caras: una espantosa y terrible, y una alegre y bondadosa. Esto se explica en parte por la consideración que acabo de exponer.

Desde el punto de vista empírico en el que todavía permanecemos, hay una consideración que se ofrece por sí misma y que merece ser exactamente definida mediante una explicación, reduciéndola a sus límites. La visión de un cadáver me muestra que ahí han cesado la sensibilidad, la irritabilidad, la circulación sanguínea, la reproducción, etc. De ahí deduzco con seguridad que aquello que hasta el momento puso en marcha aquellas funciones, pese a ser siempre desconocido, ya no volverá a hacerlo, se ha alejado de ellas. — Pero si pretendiera añadir que ese principio ha tenido que ser justamente lo que solo he conocido como conciencia, esto es, como inteligencia (alma), no solo habría hecho una inferencia injustificada sino manifiestamente falsa. Pues la conciencia no se ha mostrado nunca como causa sino como producto y resultado de la

vida orgánica, creciendo y decreciendo a consecuencia de ella, es decir, en las diversas edades de la vida, en la salud y la enfermedad, en el sueño, el desvanecimiento, el despertar, etc.; siempre apareció, pues, como efecto y nunca como causa de la vida orgánica; siempre se mostró como algo que nace, perece y vuelve otra vez a nacer en la medida en que se dan las condiciones para ello, mas nunca en caso contrario. Incluso puedo haber visto que el desorden total de la conciencia, la locura, lejos de disminuir y deprimir las restantes fuerzas o de poner en peligro la vida, incrementa considerablemente aquellas, en concreto la irritabilidad o la fuerza muscular, y prolonga más que acorta la vida, siempre y cuando no concurran otras causas. — Además: la individualidad la conocí como propiedad de todo ser orgánico y por lo tanto, cuando este era autoconsciente, también de la conciencia. No hay ningún motivo para inferir ahora que a ella sea inherente aquel evasivo principio de la vida totalmente desconocido para mí; | y tanto menos en cuanto veo que en toda la naturaleza cada fenómeno individual es obra de una misma fuerza general que actúa en miles de fenómenos iguales. — Pero, por otra parte, no hay mayor motivo para inferir que, al haber cesado aquí la vida, también aquella fuerza que la ha puesto en movimiento se haya convertido en nada; al igual que de la detención de la rueda no se puede inferir la muerte de la hilandera. Cuando un péndulo recupera su centro de gravedad y llega finalmente al reposo, de modo que cesa su aparente vida individual, nadie se figurará que se ha suprimido la gravedad, sino que todos entienden que sigue actuando en innumerables fenómenos después como antes. Ciertamente, se podría objetar a esta analogía que tampoco en este péndulo la gravedad ha dejado de actuar sino solamente de manifestar externamente su actividad: quien insista en ello puede imaginarse en su lugar un cuerpo eléctrico en el que la electricidad ha dejado realmente de actuar tras su descarga. Con esto únicamente he querido mostrar que hasta a las fuerzas naturales inferiores les atribuimos una eternidad y ubicuidad en las que el carácter precedero de sus efímeros fenómenos no nos debe inducir a error. Tanto menos podemos pensar que el cese de la vida sea la supresión del principio vital y que por tanto la muerte sea el ocaso total del hombre. Por el hecho de que no exista ya el vigoroso brazo que hace tres mil años tensó el arco de Ulises, ningún entendimiento reflexivo y ordenado considerará totalmente desaparecida la fuerza que tan enérgicamente actuó en él; pero por lo mismo, en una reflexión ulterior, tampoco admitirá que la fuerza que hoy tensa el arco haya comenzado a

existir con ese brazo. Mucho más cercana es la idea de que la fuerza que antes actuó en una vida extinguida es la misma que actúa en la que ahora aflora: esta idea es casi inevitable. Sabemos con certeza que, según se demostró en el libro segundo, solo es perecedero lo que está incluido en la cadena causal: pero eso son meros estados y formas. En cambio, permanecen intactas frente al cambio producido por las causas, por una parte, la materia y, por otra, las fuerzas naturales: pues ambas | son el supuesto de todos aquellos cambios. Mas el principio que nos vivifica hemos de pensarlo al menos como una fuerza natural, hasta que acaso una investigación más profunda nos permita conocer qué es en sí mismo. Así pues, ya tomada como fuerza natural, la fuerza vital permanece intacta frente al cambio de las formas y los estados que produce y lleva consigo el nexo de las causas y efectos, y que son lo único que está sometido al nacer y perecer tal y como se presenta en la experiencia. En esta medida se puede ya demostrar con seguridad el carácter imperecedero de nuestro verdadero ser. Pero, desde luego, ello no satisfará las pretensiones que se suelen plantear a las demostraciones de nuestra permanencia después de la muerte, ni ofrecer el consuelo que de ello se esperaba. Sin embargo, siempre es algo, y quien tema la muerte como una destrucción absoluta no debe despreciar la total certeza de que el principio más íntimo de su vida permanezca libre de ella. — Hasta se podría plantear la paradoja de que aquel segundo elemento que, como las fuerzas naturales, no es afectado por el cambio de estados que avanza al hilo de la causalidad, a saber, la materia, con su persistencia absoluta nos asegura una indestructibilidad con la que podría encontrar el consuelo de una cierta inmortalidad quien no fuera capaz de concebir otra. «¿Cómo —nos preguntaremos— ha de considerarse la persistencia del simple polvo, de la tosca materia, como una permanencia de nuestro ser?» — ¡Ojo! ¿Conocéis ese polvo? ¿Sabéis lo que es y de qué es capaz? Aprendedlo antes de despreciarlo. Esa materia que ahora aparece en forma de polvo y ceniza muy pronto, disuelta en agua, se convertirá en cristal, brillará como metal, luego lanzará chispas eléctricas, mediante su tensión galvánica manifestará una fuerza que, descomponiendo las combinaciones más sólidas, reduce las tierras a metales: e incluso tomará por sí misma la forma de planta y animal, y desde su misterioso seno se desarrollará aquella vida ante cuya pérdida os inquietáis tan angustiosamente en vuestra limitación. ¿No supone ahora nada el perdurar como tal materia? Afirmo con toda seriedad que esa misma permanencia de la materia atestigua el carácter indestructible de nuestro ser verdadero, aun-



que solo | figurada y comparativamente o, más bien, como en una silueta. Para entenderlo solo hemos de recordar la explicación de la materia ofrecida en el capítulo 24: de ella resultó que la materia bruta, amorfa —esa base del mundo empírico nunca percibida por sí misma pero supuesta como siempre permanente—, es el reflejo inmediato, la visibilidad en general de la cosa en sí, o sea, de la voluntad; de ahí que bajo las condiciones de la experiencia valga de ella lo que de la voluntad propiamente dicha, y que aquella reproduzca la verdadera eternidad de esta en la imagen de la inmortalidad temporal. Porque, como ya se dijo, la naturaleza no miente; así que ninguna opinión nacida de su captación puramente objetiva y desarrollada en un pensamiento consecuente puede ser totalmente falsa sino, en el peor de los casos, solamente parcial e incompleta. Mas eso es sin discusión lo que ocurre con el materialismo consecuente, acaso el de *Epicuro*, como también con el idealismo absoluto opuesto a él, como el de *Berkeley* y, en general, con cualquier concepción filosófica que surja de una ocurrencia acertada y se desarrolle con honradez. Solo que todas ellas son concepciones sumamente parciales, por lo que, pese a su oposición, son *a la vez* verdaderas, cada una desde un determinado punto de vista: pero en cuanto nos elevamos por encima de él, aparecen como meramente relativas y condicionadamente verdaderas. Únicamente el punto de vista superior desde el que se abarca todas y se las reconoce en su verdad relativa, pero también en su falsedad, puede ser el de la verdad absoluta hasta donde esta sea alcanzable. Conforme a ello, y como se acaba de demostrar, vemos que hasta en la más burda y antigua concepción materialista está representado el carácter indestructible de nuestro verdadero ser en sí, todavía en sus meros perfiles, mediante la persistencia de la materia; igual que, en el ya superior naturalismo de una física absoluta, aparece mediante la ubicuidad y eternidad de las fuerzas naturales, entre las que se ha de contar al menos la fuerza vital. Así que hasta esas toscas concepciones contienen la afirmación de que el ser viviente no sufre una destrucción absoluta con la muerte sino que permanece en, y junto con la totalidad de la naturaleza.

| Las consideraciones que nos han llevado hasta aquí y a las que se han ido vinculando las explicaciones ulteriores tenían como punto de partida el manifiesto miedo a la muerte que llena a todos los seres vivos. Pero quisiera ahora cambiar de punto de vista y examinar de una vez cómo se comporta con respecto a la muerte el *conjunto* de la naturaleza, en oposición a los seres individuales; si bien permaneceremos aquí en el terreno empírico.

No hay, desde luego, un juego de dados más relevante que el que se refiere a la muerte y la vida: nos enfrentamos con cada decisión a ese respecto con la más clara tensión, participación y miedo: pues a nuestros ojos se juega el todo por el todo. — En cambio, la naturaleza, que no miente sino que es franca y abierta, habla sobre este tema de otra manera, en concreto como Krisna en el *Bhagavad-Gita*. Así se manifiesta: la muerte o la vida del individuo no tienen ninguna importancia. Eso lo muestra entregando a la más insignificante contingencia la vida de todo animal, incluso del hombre, sin acudir en su auxilio. — Pensad en un insecto en vuestro camino: un pequeño giro inconsciente en vuestro paso puede ser decisivo sobre su vida o su muerte. Mirad el caracol, sin medio de huir, de defenderse, de engañar, de esconderse: una presa fácil para cualquiera. Ved el pez jugando tranquilamente en la red que todavía está abierta; la rana, cuya inercia le priva de la huida que podría salvarla; el ave, que no se percata del halcón que vuela sobre ella; el cordero, que el lobo capta y espía desde el arbusto. Todos ellos, provistos de muy poca previsión, marchan confiados entre los peligros que a cada momento amenazan su existencia. Así pues, en la medida en que la naturaleza entrega sin consideración aquellos organismos tan ingeniosos, no solo a la rapacidad del más fuerte sino también al ciego azar, al capricho de cualquier tonto y a la travesura de un niño, está expresando que la destrucción de esos individuos le es indiferente, no le daña, no tiene ningún significado, y que en aquellos casos el efecto es tan irrelevante como la causa. Lo dice muy claramente y no miente nunca: solo que no comenta sus declaraciones, más bien habla en el lacónico | estilo de los oráculos. Y si la madre universal enfrenta tranquilamente a sus hijos desvalidos a la amenaza de mil peligros, solo puede ser porque sabe que cuando sucumben vuelven a su seno, donde se hallan a salvo, por lo que su caída es una simple broma. Con los hombres no obra de manera distinta que con los animales. Su declaración se extiende, pues, a estos: la vida o la muerte del individuo le son indiferentes. En consecuencia, deberían serlo también en cierto sentido para nosotros: pues nosotros mismos somos la naturaleza. Ciertamente, si mirásemos con la suficiente profundidad, estaríamos de acuerdo con la naturaleza, y la vida o la muerte nos resultarían tan indiferentes como a ella. Entretanto, a través de la reflexión hemos de interpretar aquella tranquilidad e indiferencia de la naturaleza hacia la vida de los individuos en el sentido de que la destrucción de tal fenómeno no impugna en lo mínimo su ser propio y verdadero.

Además consideremos no solo que la vida y la muerte dependen de las más nimias contingencias, tal y como se acaba de examinar, sino también que la existencia del ser orgánico en general es efímera; que el animal y la planta nacen hoy y mueren mañana, y nacimiento y muerte se suceden con rapidez, mientras que el ser inorgánico, muy inferior, tiene asegurada una duración mucho más larga; y que solo la materia absolutamente amorfa tiene una duración infinitamente larga que incluso le atribuimos *a priori*; si tenemos en cuenta todo esto, ya la mera captación empírica, pero objetiva e imparcial, de ese orden de las cosas tendrá que llevarnos a pensar que se trata de un simple fenómeno superficial, que ese continuo nacer y perecer no alcanza en modo alguno la raíz de las cosas sino que solo puede ser relativo y hasta aparente; y que el verdadero ser interior de cada cosa, que se sustrae a nuestra mirada y es totalmente misterioso, no es afectado por él sino que permanece siempre intacto; mas no podemos ni percibir ni comprender cómo eso ocurre y hemos de pensarlo sólo en general, como una especie de *tour de passe-passe*<sup>10</sup> que aquí se produjese. Pues mientras perdura sin estorbo lo más imperfecto, lo inferior, lo inorgánico, son justo los seres más perfectos, los seres vivientes con sus organizaciones infinitamente complicadas e inconcebiblemente ingeniosas, los que han de nacer totalmente de nuevo y convertirse en nada tras un lapso de tiempo, para dejar lugar a nuevos seres iguales a ellos que surgen de la nada: este hecho es tan manifiestamente absurdo que en modo alguno puede ser el verdadero orden de las cosas sino más bien una envoltura que oculta aquel o, mejor, un fenómeno condicionado por la índole de nuestro intelecto. Ni aun el ser y el no ser de aquel individuo respecto del cual la muerte y la vida son extremos opuestos pueden ser más que relativos: el lenguaje de la naturaleza, en el que se nos presentan como un absoluto, no puede ser la expresión verdadera y última de la índole de las cosas y el orden del mundo, sino que en realidad se ha de entender como un simple *patois du pays*<sup>11</sup>, es decir, una verdad relativa, un «por así decir», un *cum grano salis*<sup>12</sup>; o, hablando en sentido propio, como algo condicionado por nuestro intelecto. — Sostengo que a cualquiera se le ha de imponer una convicción inmediata e intuitiva del tipo de la que aquí he intentado describir con palabras; es decir, a cualquiera cuyo espíritu no sea de esa especie vulgar que solo es

10. [Truco de prestidigitador.]

11. [Provincianismo.]

12. [Con las debidas limitaciones.]

capaz de conocer lo individual como tal individual, que está limitado al conocimiento de los individuos, al estilo del intelecto animal. En cambio, quien gracias a una capacidad más potenciada comience a captar en los seres individuales su universalidad, sus ideas, participará en cierto grado de esa convicción como de algo inmediato y por ello cierto. De hecho, son solo mentes pequeñas, limitadas, las que temen seriamente la muerte como su destrucción: las claramente privilegiadas permanecen totalmente alejadas de ese terror. Con razón fundó Platón toda la filosofía en el conocimiento de la doctrina de las ideas, es decir, en la visión de lo universal en lo particular. Pero especialmente viva hubo de ser la convicción, nacida inmediatamente de la captación de la naturaleza, de aquellos sublimes autores de la *Upanishad* de los Vedas, a los que apenas podemos imaginar como simples hombres; porque dicha convicción nos habla de una manera tan penetrante desde sus innumerables sentencias, que hemos de atribuir esa inmediata iluminación de su espíritu | al hecho de que esos sabios, al hallarse en el tiempo más cerca del origen de nuestra especie, captaron la esencia de las cosas con mayor claridad y hondura de lo que es capaz de hacerlo la especie ahora ya en decadencia: οἷτοι νῦν βροτοί εἰσιν<sup>13</sup>. Por supuesto, también contribuyó a su captación la naturaleza viva de la India, de un grado totalmente distinto a la de nuestro Norte. — Entretanto, también la reflexión desarrollada al modo como el gran espíritu de *Kant* la siguió nos conduce por otro camino al mismo punto, al enseñarnos que nuestro intelecto, en el que se presenta aquel mundo fenoménico que tan veloz cambia, no abarca el verdadero ser último de las cosas sino solamente su fenómeno; y, por cierto, según añadido yo, porque originariamente solo está destinado a proponer los motivos a nuestra voluntad, es decir, a serle útil en la persecución de sus nimios fines.

Mas continuemos con nuestra consideración objetiva e imparcial de la naturaleza. — Si yo matase un animal, sea un perro, un ave, una rana o incluso un simple insecto, es verdaderamente impensable que ese ser o, más bien, la fuerza originaria en virtud de la cual un fenómeno tan asombroso se presentaba en el instante anterior con toda su energía y alegría de vivir, se haya convertido en nada debido a mi acto malvado o inconsciente. — Y a su vez, por otra parte, no puede ser en absoluto que los millones de animales de todas clases que a cada momento irrumpen en la existencia en infinita variedad, en plenitud de fuerza y actividad, no fueran nada

13. [«Como son ahora los mortales», *Iliada* VI, 146.]

antes del acto de su generación y hayan llegado de la nada a un comienzo absoluto. — Si de este modo uno de esos seres escapa de mi vista sin que yo sepa a dónde va y veo aparecer otro sin saber de dónde viene; y si además ambos tienen la misma forma, la misma esencia, el mismo carácter, no teniendo únicamente la misma materia que, sin embargo, desechan y renuevan constantemente durante su existencia, ahí se supone verdaderamente que lo que desaparece y lo que aparece en su lugar son uno y el mismo ser que solamente ha sufrido una pequeña transformación, una renovación de la forma de su existencia; y se supone igualmente que lo que es el sueño al individuo es la muerte a la especie; — este supuesto, | afirmo yo, es tan cercano que resulta imposible no caer en él siempre a no ser que la mente, distorsionada en la temprana juventud por inculcarle falsas opiniones, lo aparte del camino con un temor supersticioso. Pero la suposición contraria, que el nacimiento de un animal es un surgimiento de la nada y que por tanto su muerte es una aniquilación absoluta; y ello acompañado aún de la apostilla de que el hombre, también salido de la nada, perdura eternamente como individuo y además con conciencia, mientras que el perro, el mono, el elefante, serían aniquilados por la muerte: eso es algo contra lo que el sentido común se ha de rebelar y declararlo absurdo. — Si, como se ha repetido hasta la saciedad, la comparación de los resultados de un sistema con las exigencias del sano entendimiento ha de ser la piedra de toque de su verdad, deseo que los defensores de aquella concepción transmitida desde Descartes hasta los eclécticos prekantianos, y aún hoy dominante entre un gran número de ilustrados europeos, sean capaces de aplicar esa piedra.

En todo tiempo y lugar el auténtico símbolo de la naturaleza es el círculo, que representa el esquema del retorno: esta es de hecho la forma más general de la naturaleza que se desarrolla en todo, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos; y solo a través de ella se hace posible una existencia duradera dentro de la corriente del tiempo y su contenido, esto es, una naturaleza.

Si en otoño examinamos el pequeño mundo de los insectos, vemos cómo el uno prepara su lecho para dormir el largo y entumecedor sueño invernal, el otro hila para invernar como crisálida y despertar en primavera rejuvenecido y perfeccionado; y, por último, la mayoría, que piensan tener su descanso en brazos de la muerte, se limitan a poner a punto cuidadosamente el almacén adecuado para sus huevos, para un día salir renovados de ellos; esa es la gran doctrina de la inmortalidad de la naturaleza, que nos

quiere enseñar que entre el sueño y la muerte no hay ninguna diferencia radical y que la una no pone en peligro la existencia más que el otro. El cuidado con que el insecto prepara una celda o un agujero o | un nido, deposita en él sus huevos junto al alimento para las larvas que de ahí nacerán la próxima primavera, y luego muere tranquilamente, se asemeja al cuidado con el que por la noche un hombre deja preparada su ropa y su desayuno para la mañana siguiente, y luego se va tranquilo a dormir. Y, en el fondo, esto no podría ocurrir si el insecto que muere en otoño y el que ha de nacer en primavera no fueran en su verdadero ser tan idénticos como el hombre que se echa a dormir y el que se levanta.

Si, tras esas consideraciones, nos volvemos ahora hacia nosotros mismos y nuestro género, y luego miramos adelante, hacia el futuro, intentando hacernos presentes las generaciones venideras con sus millones de individuos en las extrañas formas de sus costumbres y aspiraciones, y planteamos la pregunta: ¿De dónde proceden todos esos? ¿Dónde están ahora? — ¿Dónde está el rico seno de la nada, preñado de mundos, que todavía oculta las generaciones venideras? La respuesta verdadera y en nada ridícula sería: ¿Dónde ha de estar sino ahí, en el único lugar donde lo real siempre estuvo y estará, en el presente y su contenido; o sea, junto a ti, el confuso preguntón que, al ignorar tu propia esencia, te asemejas a la hoja del árbol que en otoño, al marchitarse y estar a punto de caer, se lamenta de su caída y no quiere consolarse con el fresco verdor que en primavera revestirá el árbol, sino que se queja diciendo: «¡Eso no soy yo! ¡Esas son otras hojas distintas!» — ¡Oh, necia hoja! ¿A dónde crees que vas? ¿Y de dónde crees que han de venir las otras? ¿Dónde esta esa nada cuyo abismo temes? — Conoce tu propia esencia, aquello que está tan lleno de sed de vida, reconócela en la fuerza interior, secreta y activa del árbol que, siempre *una* y la misma a lo largo de todas las generaciones de hojas, permanece intacta al nacer y perecer. Y así:

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν<sup>14</sup>.  
(*Qualis foliorum generatio, talis et hominum.*)

Que la mosca que ahora zumba a mi alrededor duerma por la noche y mañana vuelva a zumbiar, o que muera por la noche y en | primavera zumbe otra mosca salida del huevo, es en sí lo mismo: por eso el conocimiento que las presente como algo radicalmente

14. [«Como la generación de las hojas, así es la de los hombres», *Ilíada* VI, 146.]

distinto no será incondicionado sino relativo, un conocimiento del fenómeno y no de la cosa en sí. La mosca vuelve a estar ahí por la mañana; también vuelve a estar ahí en primavera. ¿Qué diferencia hay para ella entre el invierno y la noche? — En la *Fisiología* de *Burdach*, volumen I, § 275, leemos: «Hasta las 10 de la mañana no se puede ver (en la infusión) ninguna *Cercaria ephemera* (un animal infusorio): y alrededor de las 12 toda el agua está plagada de ellas. Por la noche mueren y a la mañana siguiente vuelven a surgir. Así lo observó *Nitzsch* durante seis días seguidos».

Así, todo dura un solo instante y se precipita a la muerte. La planta y el insecto mueren al final del verano, el animal y el hombre, tras unos pocos años: la muerte siega sin descanso. Pese a ello, y como si nada de eso ocurriese, todo existe a cada momento y está en su puesto, como si todo fuera inmortal. A cada instante reverdece y florece la planta, zumba el insecto, el animal y el hombre se mantienen en una indestructible juventud, y cada verano volvemos a tener ante nosotros las cerezas que mil veces hemos degustado. También los pueblos se mantienen como individuos inmortales, si bien a veces cambian de nombre: incluso su obrar, actividad y sufrimiento son siempre los mismos; aunque la historia aparenta contar siempre algo nuevo: pues es como el caleidoscopio, que a cada vuelta muestra una nueva configuración, cuando en realidad siempre tenemos lo mismo ante los ojos. ¿Qué se impone, pues, de forma más irresistible que el pensamiento de que aquel nacer y perecer no afecta a la verdadera esencia de las cosas sino que esta permanece intacta, o sea, es imperecedera, y por eso todas y cada una de las cosas que *quieren* existir existen de forma duradera y sin fin? Por consiguiente, en cada instante dado se hallan reunidas por completo todas las especies animales, desde el mosquito hasta el elefante. Ya se han renovado varios miles de veces y siguen siendo las mismas. Nada saben de los otros seres semejantes que vivieron antes o vivirán después: la especie es lo que siempre vive, y en la conciencia del carácter imperecedero de la misma | y su identidad con ella viven y gozan los individuos. La voluntad de vivir se manifiesta en un presente infinito; porque esa es la forma de la vida de la especie, que por eso no envejece sino que se mantiene siempre joven. La muerte es para ella lo que el sueño para el individuo o para el ojo el parpadeo, por cuya ausencia se reconoce a las divinidades hindúes cuando aparecen en forma humana. Así como al irrumpir la noche desaparece el mundo sin por ello dejar de existir un solo instante, también el hombre y el animal perecen en apariencia con la muerte, pero su verdadera esencia queda intacta. Imaginémos

aquel cambio de muerte y nacimiento en la forma de vibraciones infinitamente rápidas, y tendremos ante nosotros la persistente objetivación de la voluntad, las ideas permanentes de los seres, como el arco iris sobre la cascada. Eso es la inmortalidad temporal. Gracias a ella, nada se pierde a pesar de milenios de muerte y putrefacción, ni un átomo de materia, y menos aún algo de la esencia interna que se presenta como naturaleza. Por consiguiente, podemos aclamar gozosos: «¡A pesar del tiempo, de la muerte y la putrefacción, estamos todos juntos!».

Acaso habría que excluir a quien, desde el fondo de su corazón, hubiese dicho a este juego: «No puedo más». Pero no es este el lugar de hablar de ello.

Sí hay que observar aquí que los dolores de parto y la amargura de la muerte son las dos condiciones constantes bajo las cuales la voluntad de vivir se mantiene en sus objetivaciones, es decir, bajo las que nuestro ser en sí, impasible ante el curso del tiempo y la muerte de las generaciones, existe en un presente perdurable y goza del fruto de la afirmación de la voluntad de vivir. Esto es análogo al hecho de que solo podamos estar despiertos de día a condición de que durmamos toda la noche; incluso esto último es el comentario que ofrece la naturaleza para entender aquel difícil paso. Pues la suspensión de las funciones animales es el sueño; la de las orgánicas, la muerte.

549

El sustrato o relleno, πλήρομα, la | materia del *presente* es en todo tiempo la misma. La imposibilidad de conocer inmediatamente esa identidad es precisamente el *tiempo*, una forma y limitación de nuestro intelecto. El que debido a él, por ejemplo, las cosas futuras no existan aún, se basa en un engaño del que nos percatamos cuando aquellas han llegado. El hecho de que la forma esencial de nuestro intelecto dé lugar a tal engaño se explica y justifica porque el intelecto no ha salido de manos de la naturaleza para captar la esencia de las cosas sino solamente los motivos, o sea, para el servicio de un fenómeno de la voluntad individual y temporal<sup>15</sup>.

15. Solo hay *un presente* y este existe siempre: pues es la única forma de la existencia real. Hay que llegar a comprender que el *pasado* no es distinto del presente *en sí mismo* sino solo en nuestra aprehensión, la cual tiene por forma el *tiempo*, que es lo único por lo que lo presente se presenta como diferente de lo pasado. Para reforzar este conocimiento, tomemos todos los acontecimientos y escenas de la vida humana, malos y buenos, felices e infelices, agradables u horrorosos, tal y como se presentan en el curso del tiempo y la diversidad de lugares, de forma sucesiva y en la más variopinta diversidad y alternancia; y entonces, imaginemos que todos existen *de una vez y simultáneamente* en el *nunc stans*, mientras que solo en apariencia



Si compendiamos las consideraciones que aquí nos ocupan, entenderemos el verdadero sentido de las paradójicas doctrinas de los *eleatas* según las cuales no existe un nacer y perecer sino la totalidad inmóvil: Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνήρουν γένεσιν καὶ φθορὰν διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον<sup>16</sup> (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant Stob. Ecl. I, 21*). Igualmente se explica el bello pasaje de *Empédocles* que Plutarco nos ha conservado en el libro *Adversus Coloten*, c. 12:

Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,  
 Οἷ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἔδον ἐλπίζουσι,  
 | Ἦ τι καταθνήσκειν καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη.  
 Οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,  
 Ὡς ὄφρα μὲν τε βιωῶσι (τὸ δὴ βίοντον καλέουσι),  
 Τόφρα μὲν οὖν εἰσιν καὶ σφιν πάρα δεινὰ καὶ ἔσθλά,  
 Πρὶν δὲ πάγειν τε βροτοὶ, καὶ ἐπεὶ λύθην, οὐδὲν ἄρ' εἰσὶν<sup>17</sup>.

550

(*Stulta, et prolixas non admittentia curas  
 Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante  
 Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —  
 Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,  
 Dum vivunt (namque hoc vitae nomine signant),  
 Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:  
 Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.*)

En no menor medida merece ser citado aquí el notable pasaje, sorprendente por su ubicación, de *Jacques le fataliste* de Diderot: *Un château immense, au frontispice duquel on lisait: «Je n'appartiens*

existe ahora este y luego aquel; — entonces comprenderemos lo que significa verdaderamente la objetivación de la voluntad de vivir. — También nuestra complacencia en los cuadros de género se basa principalmente en que fijan las efímeras escenas de la vida. — Del sentimiento de esa verdad procede el dogma de la metempsicosis.

16. [«Parménides y Meliso negaban el nacer y perecer porque consideraban que nada se movía», Stobeo, *Eclogeae physicae et ethicae* I, 21.]

17. [«Necios: pues les falta la amplitud de espíritu, /Los que esperan que nacerá lo que antes no existió, /O que algo morirá y se aniquilará totalmente. /El hombre sabio no presentará en su ánimo tales cosas /Que hasta que viven (los que se llaman vivientes), /Mientras tanto son y les afectan males y bienes, /Que antes del nacimiento y después de la muerte los mortales no son nada», Empédocles en Plutarco, *Adversus Colotem*, 1113d.]

à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez»<sup>18</sup>.

En *el mismo* sentido en que en hombre surge de la nada en la procreación, se convierte en nada con la muerte. Pero sería muy interesante llegar a conocer con toda propiedad esa nada; pues basta una mediana sagacidad para entender que esa nada empírica no es en modo alguno absoluta, es decir, de tal clase que no es nada en ningún sentido. A entender esto conduce ya la observación empírica de que todas las cualidades de los progenitores se vuelven a encontrar en el individuo generado, así que han superado la muerte. De esto hablaré en un capítulo dedicado al particular.

No existe mayor contraste que el que se da entre el incesante fluir del tiempo, que arrastra consigo todo su contenido, y la persistente inmovilidad de lo que realmente existe, que es en todo tiempo una y la misma cosa. Y si contemplamos desde este punto de vista y de forma objetiva los acontecimientos inmediatos de la vida, se nos hará claro y visible el *nunc stans* en el punto medio de la rueda del tiempo. — A un ojo que viviera mucho más tiempo y abarcase en *una* mirada el género humano en toda su duración, | el perpetuo cambio de nacimiento y muerte se le presentaría simplemente como una vibración sostenida, por lo que no se le ocurriría considerarlo un reiterado paso de la nada a la nada; sino que, del mismo modo que a nuestra vista la chispa que gira rápidamente se le aparece como un círculo permanente, el resorte que vibra con rapidez, como un triángulo fijo, y la cuerda que vibra, como un huso, también a aquel la especie se le presentaría como lo existente y permanente, y la muerte y el nacimiento, como vibraciones.

Seguiremos teniendo ideas falsas sobre el carácter indestructible de nuestro verdadero ser en la muerte, mientras no nos decidamos a estudiarlo primero en los animales y nos lo arroguemos a nosotros en exclusiva con el jactancioso nombre de inmortalidad. Pero esa jactancia, junto con lo limitado de la opinión de la que procede, es la única causa de que la mayoría de los hombres se resistan tan obstinadamente a reconocer la patente verdad de que nosotros, en esencia y en lo principal, somos lo mismo que los animales, y se revuelvan contra cualquier alusión a nuestra afinidad con ellos. Pero es esa negación de la verdad lo que, más que cualquier otra cosa, les cierra el camino para conocer realmente el

18. [Un inmenso castillo en cuyo frontispicio se leía: «No pertenezco a nadie y pertenezco a todo el mundo: estábais dentro antes de entrar, seguiréis dentro cuando ya hayáis salido», ed. París, 1796, vol. I, p. 65.]

carácter indestructible de nuestro ser. Pues si se busca por un falso camino, es porque se ha abandonado el verdadero, y al final de aquel nunca se podrá alcanzar más que un tardío desengaño. ¡Perseguid, pues, la verdad, la frescura, no según esquemas preconcebidos sino de la mano de la naturaleza! Al mirar cualquier animal joven, lo primero que se llega a conocer es la siempre joven existencia de la especie que, como un reflejo de su juventud eterna, regala a cada individuo una temporal y le hace aparecer tan nuevo, tan fresco, como si el mundo fuera de hoy mismo. Preguntémosnos honestamente si la golondrina de esta primavera es en todo distinta a la de la primera y si realmente entre ambas el milagro de la creación de la nada se ha repetido millones de veces para preparar otras tantas su absoluta destrucción. — Sé muy bien que, si yo le asegurase en serio a uno que el gato que ahora juega en el patio sigue siendo el mismo que hace trescientos años daba allí los mismos saltos y | hacía las mismas travesuras, me tomaría por loco: pero sé también que es mucho más loco creer que el gato de ahora es total y radicalmente distinto que el de hace trescientos años. —Solamente se necesita profundizar con confianza y seriedad en la visión de uno de esos vertebrados superiores, para percatarse con claridad de que ese ser insondable, tal y como existe, es imposible que en su totalidad se convierta en nada: y, no obstante, sabemos que ese animal es perecedero. Eso se debe a que, en ese animal, la eternidad de su idea (especie) se halla impresa en la finitud del individuo. Pues es verdad que en el individuo tenemos siempre delante un ser diferente en cierto sentido, a saber, en el sentido que se basa en el principio de razón, bajo el que se conciben también el espacio y el tiempo que constituyen el *principium individuationis*. Pero en otro sentido no es verdad, en concreto en el sentido de que la realidad solo conviene a las formas permanentes de las cosas, a las ideas; este sentido iluminó a Platón con tal claridad que se convirtió en su pensamiento fundamental, en el centro de su filosofía, y la captación del mismo, en su criterio de la capacidad de filosofar en general.

Así como las gotas pulverizadas de la catarata que brama cambian con la rapidez de un rayo, mientras que el arco iris que las sustenta permanece fijo en un reposo inmóvil, totalmente impasible ante aquel cambio sin tregua, también cada *idea*, esto es, cada *especie* de los seres vivos, permanece impasible frente al continuo cambio de los individuos. Mas es en la *idea* o la especie donde la voluntad de vivir arraiga y se manifiesta verdaderamente: de ahí que solo le importe la conservación de aquella. Por ejemplo, los leones

que nacen y mueren son como las gotas de la cascada; pero la *leonitas*, la *idea* o forma del león, se asemeja en este punto al inmovible arco iris. Por eso *Platón* atribuyó un ser verdadero exclusivamente a las *ideas*, es decir, a las *species*, a las especies; y a los individuos, solo un constante nacer y perecer. De la íntima conciencia de su carácter imperecedero nace también la seguridad y tranquilidad de ánimo con que cada individuo animal y humano camina despreocupado entre una multitud de contingencias que a cada instante | pueden destruirle, y en dirección a la muerte: por sus ojos mira la tranquilidad de la especie, a la que aquella extinción no le perturba ni le importa. Al hombre tampoco podrían proporcionarle esa tranquilidad los dogmas inseguros y siempre cambiantes. Pero, como se dijo, la visión de cualquier animal enseña que la muerte no supone en su manifestación ningún obstáculo para el núcleo de la vida, para la voluntad. ¡Mas qué insondable misterio se encuentra en cada animal! Mirad el más cercano, vuestro propio perro: ¡Qué a gusto y qué tranquilo vive! Muchos miles de perros han tenido que morir antes de que a él le tocase vivir. Pero la extinción de aquellos miles no ha atacado la *idea* del perro: esta no ha sufrido menoscabo alguno con todas aquellas muertes. Por eso el perro está tan fresco y lozano como si este fuera su primer día y ninguno pudiera ser el último, y en sus ojos brilla el principio indestructible que hay en él, el *archaeus*<sup>19</sup>. ¿Qué ha muerto entonces a lo largo de aquellos milenios? No el perro, él está incólume ante nosotros; solamente su sombra, su reflejo en nuestra forma cognoscitiva ligada al tiempo. ¿Mas cómo se puede creer que parece lo que siempre existe y llena todo tiempo? — Por supuesto, el asunto se puede explicar empíricamente: en la medida en que la muerte aniquila los individuos, la generación produce otros nuevos. Pero tal explicación empírica explica solo en apariencia: sustituye un enigma por otro. La comprensión metafísica del tema es la única verdadera y suficiente, si bien no tan asequible.

En su proceder subjetivo, *Kant* puso de manifiesto la gran verdad, aunque negativa, de que a la cosa en sí no le puede convenir el tiempo, ya que este se encuentra preformado en nuestra percepción. La muerte es el fin temporal del fenómeno temporal: pero tan pronto como suprimimos el tiempo, no existe ya fin alguno y la palabra pierde todo su significado. Pero yo, por la vía objetiva, me esfuerzo en demostrar el lado positivo del asunto, a saber, que la cosa en sí es impasible al tiempo, así como al nacer y perecer que

19. [Principio originario.]

solo él hace posible; y que los fenómenos en el tiempo no podrían ni siquiera tener aquella existencia fugaz y próxima a la nada | si no hubiera en ellos un germen de eternidad. La *eternidad* es, desde luego, un concepto que no se funda en intuición alguna: tiene por eso un contenido puramente negativo y significa una existencia intemporal. Sin embargo, el *tiempo* es una mera imagen de la eternidad, ὁ χρόνος εἰκὼν τοῦ αἰῶνος, tal y como dijo Plotino<sup>20</sup>: y así, nuestra existencia temporal es la mera imagen de nuestro ser en sí. Esta ha de hallarse en la eternidad, puesto que el tiempo es solo la forma de nuestro conocer: únicamente en virtud de él conocemos nuestro ser y el de todas las cosas como precedero, finito y abocado a la extinción.

En el libro segundo he explicado que la adecuada objetividad de la voluntad como cosa en sí en cada uno de sus grados es la *idea* (platónica): y en el libro tercero, que las ideas de los seres tienen como correlato el sujeto puro de conocimiento, por lo que su conocimiento solo aparece excepcionalmente, bajo condiciones especialmente favorables y de forma transitoria. En cambio, para el conocimiento individual, es decir, en el tiempo, la *idea* se presenta bajo la forma de la *especie*, que es la idea disgregada por su ingreso en el tiempo. De ahí que la *especie* sea la objetivación más inmediata de la cosa en sí, esto es, de la voluntad de vivir. Por consiguiente, el ser más íntimo de cada animal, como también del hombre, se halla en la *especie*: en ella, y no en el individuo, hunde sus raíces la voluntad de vivir que con tanto poder se mueve. En cambio, solo en aquel se halla la conciencia inmediata: por eso se figura que es distinto de la especie y teme la muerte. La voluntad de vivir se manifiesta en relación con el individuo como hambre y miedo a la muerte; en relación con la especie, como instinto sexual y apasionado desvelo por la prole. En consonancia con ello encontramos la naturaleza, libre de la ilusión del individuo, tan preocupada por la conservación de la especie como indiferente al aniquilamiento de los individuos: estos son siempre simples medios, aquella es su fin. Por eso se manifiesta un llamativo contraste entre su tacañería al dotar a los individuos y su prodigalidad cuando se trata de la especie. En esta, en efecto, es frecuente que de *un solo* individuo se obtengan al año cientos de miles de gérmenes o más, | por ejemplo, de los árboles, peces, cangrejos, termitas, entre otros. En cambio, a cada individuo se le otorgan apenas las fuerzas y órganos suficientes para que pueda ir tirando con un continuado esfuerzo; por eso un

20. [Enéadas III, 7, 11.]

animal mutilado o debilitado por lo general ha de morir de hambre. Y cuando se presenta la ocasión de economizar pudiendo el animal prescindir de un órgano si es preciso, se le priva de él aun de forma irregular: de ahí que, por ejemplo, muchas orugas carezcan de ojos: los pobres animales andan a tuestas de hoja en hoja y, al no tener tampoco tentáculos, pasan tres cuartas partes de su vida moviéndose en el aire aquí y allá, hasta que dan con su objeto; y con frecuencia no encuentran el alimento que tienen a su lado. Solo que esto ocurre a consecuencia de la *lex parsimoniae naturae*<sup>21</sup>, a cuya expresión *natura nihil facit supervacaneum*<sup>22</sup> se le puede añadir *et nihil largitur*<sup>23</sup>. — La misma orientación de la naturaleza se muestra en el hecho de que, cuanto más apto es el individuo para la procreación por razón de su edad, con mayor energía se manifiesta en él la *vis naturae medicatrix*<sup>24</sup>, por lo que sus heridas se curan y sana de sus enfermedades con gran facilidad. Ese fenómeno disminuye junto con la capacidad de reproducción y llega al mínimo cuando esta ha desaparecido: pues entonces, a ojos de la naturaleza el individuo ha perdido su valor.

Si ahora echamos un vistazo a la escala de los seres y la gradación de la conciencia unida a ella, desde el pólipo al hombre, vemos que esa asombrosa pirámide sufre una ininterrumpida oscilación por la continua muerte de los individuos, si bien por medio del vínculo de la procreación persiste en la especie a lo largo de la infinitud del tiempo. Mientras que, según se expuso, lo *objetivo*, la especie, se presenta como indestructible, parece que lo *subjetivo*, consistente solo en la autoconciencia de esos seres, tiene una breve duración y es destruido sin cesar para volver a surgir de la nada de manera incomprensible. Pero en verdad hace falta ser muy corto de vista para dejarse engañar por esa apariencia y no entender que, aun cuando la forma de la perduración temporal solo conviene a lo objetivo, lo | subjetivo — es decir, la *voluntad* que vive y se manifiesta en todo, y también en el sujeto del *conocimiento* en el que se presenta — no ha de ser menos indestructible; pues la perduración de lo objetivo o externo únicamente puede ser el fenómeno de la indestructibilidad de lo subjetivo o interno, ya que aquel no puede poseer lo que no haya recibido en préstamo de este; mas una autoconciencia no puede ser esencial y originariamente objetiva, fenó-

21. [«Ley de economía de la naturaleza»; véase p. 316 (p. 320), nota 5.]

22. [«La naturaleza no hace nada superfluo»; véase p. 316 (p. 320), nota 5.]

23. [Y no regala nada.]

24. [Fuerza curativa de la naturaleza.]

meno, y secundaria y accidentalmente subjetiva, cosa en sí. Pues está claro que lo objetivo, como manifestación, supone algo que se manifiesta, como ser para otro, un ser para sí, y como objeto, un sujeto; pero no a la inversa: porque la raíz de las cosas ha de hallarse siempre en aquello que son para sí mismas, es decir, en lo subjetivo, y no en lo objetivo, esto es, en aquello que solo son para otro, en una conciencia ajena. Según esto, encontramos en el primer libro que el correcto punto de partida de la filosofía es esencial y necesariamente el subjetivo, el idealista; como también que el punto de partida opuesto, el que arranca de lo objetivo, conduce al materialismo<sup>25</sup>. — Pero en el fondo somos uno con el mundo en mayor medida de lo que solemos pensar: su ser íntimo es nuestra voluntad; su fenómeno es nuestra representación. Para quien fuera capaz de lograr una clara conciencia de ese ser uno, desaparecería la distinción entre la permanencia del mundo externo tras su muerte, y la suya propia: ambas se presentarían a él como una misma cosa e incluso se reiría de lo ilusorio de separarlas. Pues la comprensión del carácter indestructible de nuestro ser coincide con la de la identidad del macrocosmos y el microcosmos. Por lo pronto, podemos explicar lo dicho con un experimento peculiar que podríamos proponernos por medio de la fantasía y que podríamos calificar de metafísico. Intentemos representarnos vivamente el tiempo, no muy lejano, en el que habremos muerto. Dejémosnos a nosotros de lado haciendo que prosiga el mundo: pero pronto descubriremos, para nuestro propio asombro, que todavía estamos allí. Pues creemos representar el mundo sin nosotros, pero en la conciencia | el yo es lo inmediato, lo que hace posible el mundo y lo único para lo que este existe. Ese centro de toda existencia, ese núcleo de toda realidad, ha de ser suprimido dejando, sin embargo, que subsista el mundo: es una idea que se puede pensar *in abstracto*, pero no darle realidad. El esfuerzo por conseguir tal cosa, el intento de pensar lo secundario sin lo primario, lo condicionado sin la condición, lo soportado sin el soporte, fracasa siempre; más o menos igual que el de pensar un triángulo rectángulo equilátero, un perecer o nacer de

557

25. Schopenhauer traiciona aquí de manera manifiesta la tesis sostenida al comienzo del primer libro y en el segundo, según la cual sujeto y objeto son elementos correlativos y pertenecientes en exclusiva a la representación como su forma general, por lo que ninguno de los dos puede ser adjudicado a la cosa en sí. Su visión parece oscilar entre el punto de vista del idealismo trascendental, para el que la existencia del mundo se resuelve en una conciencia (el mundo es mi representación), y su metafísica, para la que la cosa en sí o el ser interior de las cosas es la voluntad, y la representación algo secundario. [N. de la T.]

la materia, u otras cosas imposibles. En lugar de lo que nos proponemos, se nos impone el sentimiento de que el mundo no está en nosotros en menor medida que nosotros en él y que la fuente de toda realidad está en nuestro interior. El resultado es este: el tiempo en el que yo no existiré llegará objetivamente hablando: pero en un sentido subjetivo, no puede llegar nunca. — Por eso se podría incluso preguntar hasta qué punto cada uno puede realmente creer de corazón algo que propiamente no se puede pensar; o si acaso, puesto que a aquel experimento meramente intelectual, pero realizado con más o menos claridad por todos, se asocia la profunda conciencia del carácter indestructible de nuestro ser en sí, la propia muerte no será en el fondo la mayor fábula del mundo.

La profunda convicción de nuestro carácter indestructible por la muerte que cada uno lleva en su corazón, tal y como demuestran los inevitables escrúpulos de conciencia ante su proximidad, va unida a la conciencia de nuestro carácter originario e inmortal; por eso lo expresa así *Spinoza: sentimus, experimurque, nos aeternos esse*<sup>26</sup>. Pues ningún hombre razonable puede pensarse como imperecedero más que en la medida en que se piense como carente de comienzo, como eterno, como verdaderamente intemporal. En cambio, el que se considere venido de la nada tendrá que pensar también que volverá a la nada: pues es monstruoso pensar que haya transcurrido una eternidad antes de que él existiera y luego una segunda en la que no dejará nunca de existir. Realmente, el fundamento más sólido de nuestro carácter imperecedero es el antiguo principio: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*<sup>27</sup>. Por eso dice con gran acierto | *Teofrasto Paracelso (Obras, Estrasburgo, 1603, vol. 2, p. 6)*: «Mi alma está hecha de algo; por eso no caerá en la nada: porque procede de algo». É ofrece la verdadera razón. Pero para quien considera el nacimiento del hombre como su comienzo absoluto, la muerte ha de ser su final absoluto. Pues ambos son lo que son en un sentido análogo: por consiguiente, cada cual sólo puede considerarse *inmortal* en la medida en que se considere *no nacido* y en sentido análogo. Lo que es el nacimiento en su esencia y significado, eso es también la muerte; es la misma línea trazada en dos direcciones. Si aquel es un verdadero surgir de

26. [«Sentimos y experimentamos que somos eternos», *Ética* V, prop. 23, escolio.]

27. [«De la nada, nada se hace, y nada puede convertirse en nada», Lucrecio, *De rerum natura* I, 149, 205; II, 287; Epicuro en Diógenes Laercio, 10 y 24, 38; Marco Aurelio, *Meditaciones* IV, 4.]



la nada, entonces también esta es una aniquilación absoluta. Verdaderamente, solo a través de la *eternidad* de nuestro verdadero ser puede pensarse su carácter imperecedero, que no es entonces temporal. Admitir que el hombre ha sido creado de la nada conduce necesariamente a aceptar que la muerte es su fin absoluto. En esto, pues, el Antiguo Testamento es plenamente consecuente: pues ninguna doctrina de la inmortalidad casa con una creación de la nada. El cristianismo neotestamentario sostiene la inmortalidad porque es de inspiración hindú y, más que probablemente, también de procedencia hindú aunque por mediación egipcia. Pero aquella sabiduría hindú, trasplantada a la raza judía en la tierra de promisión, se adapta a aquella tanto como la libertad de la voluntad al creacionismo o como

*Humano capiti cervicem pictor equinam  
Jungere si velit*<sup>28</sup>.

Siempre es penoso no poder ser plenamente original y auténtico. En cambio, el budismo y el brahmanismo, de forma plenamente consecuente, unen a la permanencia tras la muerte una existencia antes de nacer, para cuya expiación existe esta vida. Hasta qué punto son claramente conscientes de la necesaria coherencia de ambos puntos lo muestra el siguiente pasaje de la *Historia de la filosofía hindú* de Colebrooke, en el *Transact. of the Asiatic London Society*, volumen I, página 577: *Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a | beginning*<sup>29</sup>. Además, en la *Doctrine of Buddhism* de Upham, página 110, se dice: *The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death*<sup>30</sup>.

559

28. [«Si un pintor quisiera poner una cerviz equina a una cabeza humana», Horacio, *Arte poética* I.]

29. «Contra el sistema de los Bhagavatas, que es solo parcialmente herético, la objeción en la que Vyasa hace mayor hincapié es que el alma no sería eterna si hubiera sido producida y, en consecuencia, tuviera un comienzo.»

30. «En el infierno la pena más severa es la de los impíos llamados *Deitty*: son aquellos que, no creyendo en el testimonio de Buda, se adhieren a la doctrina herética de que todos los seres vivos tuvieron su comienzo en el seno materno y tendrán su fin en la muerte.»

Quien conciba su existencia como puramente contingente tendrá que temer perderla con la muerte. Sin embargo, quien entienda, aunque solo sea en general, que se basa en algún tipo de necesidad originaria, no creerá que esta, que ha producido algo tan admirable, esté limitada a ese lapso de tiempo, sino que actuará en todo momento. Mas conocerá su existencia como necesaria quien considere que hasta el momento actual en que él existe ha transcurrido ya un tiempo infinito, es decir, una infinitud de cambios, pese a los cuales él existe: toda posibilidad de todos los cambios se ha agotado ya sin haber podido suprimir su existencia. *Si alguna vez pudo no existir, no existiría ya ahora.* Pues la infinitud del tiempo ya transcurrido y la ya agotada posibilidad de sus acontecimientos garantizan que lo que *existe, existe necesariamente.* Así que cada uno ha de concebirse como un ser necesario, es decir, tal que de su definición verdadera y exhaustiva, si la tuviere, se seguiría su existencia. En ese curso de pensamiento se halla realmente la única prueba inmanente, es decir, inscrita en el dominio de la experiencia, de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser. A este, en efecto, le ha de ser inherente la existencia, ya que demuestra ser independiente de todos los estados posibles que se producen en la cadena causal: pues estos han cumplido ya su cometido | y, no obstante, nuestra existencia ha permanecido tan inmovible como el rayo de luz ante el huracán que lo atraviesa. Si el tiempo pudiera por sus propios medios conducirnos a un estado de bienaventuranza, hace tiempo que estaríamos ya en él: pues tras de nosotros hay un tiempo infinito. Y, del mismo modo, si nos pudiera conducir a la extinción, hace tiempo que ya no existiríamos. Pero, pensándolo bien, del hecho de que existimos se sigue que hemos de existir siempre. Pues nosotros mismos somos el ser que el tiempo ha asumido en sí mismo para llenar su vacío: por eso llenamos *todo* el tiempo, presente, pasado y futuro de la misma manera, y nos es tan imposible salir de la existencia como del espacio. — Considerado con exactitud, es impensable que aquello que una vez existe en toda la fuerza de la realidad haya de convertirse alguna vez en nada y no existir después durante un tiempo infinito. De aquí nace la doctrina cristiana de la restauración de todas las cosas, la hindú de la creación perpetuamente renovada del mundo por Brahma y otros dogmas semejantes de los filósofos griegos. — El gran misterio de nuestro ser y no ser, para cuyo esclarecimiento se idearon estos y otros dogmas afines, se basa en último término en que lo mismo que objetivamente constituye una serie temporal infinita es subjetivamente un punto, un presente indivisible y siempre actual: ¿pero

quién capta eso? *Kant* es quien con mayor claridad lo ha expuesto, en su inmortal teoría de la idealidad del tiempo y la realidad exclusiva de la cosa en sí. Pues de ella resulta que lo verdaderamente esencial de las cosas, del hombre, del mundo, se halla de forma continuada y permanente en un *nunc stans*, fijo e inmóvil; y que el cambio de los fenómenos y acontecimientos es una simple consecuencia de nuestra captación de los mismos mediante nuestra forma intuitiva del tiempo. —Por consiguiente, en vez de decir a los hombres: «Habéis surgido con el nacimiento pero sois inmortales», habría que decirles: «No sois una nada», y enseñarles a entender esto en el sentido de la expresión atribuida a Hermes Trismegisto: Τὸ γὰρ ὄν ἀεὶ ἔσται<sup>31</sup> (*Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl. I, 43, 6*). Pero si eso no se consigue y el corazón angustiado entona su antiguo lamento: «Veo todos los seres | surgir de la nada en el nacimiento y volver a caer en ella tras un corto periodo de tiempo: ¡También mi existencia, ahora en el presente, se hallará pronto en un remoto pasado y yo no seré nada!», entonces la respuesta correcta es: «¿No existes? ¿No posees el preciado presente que vosotros, hijos del tiempo, anheláis con tanta avidez, no lo posees ahora, realmente? ¿Y entiendes cómo has llegado hasta él? ¿Conoces los caminos que te han conducido a él como para que puedas saber que están cerrados con la muerte? Una existencia de tu propio yo tras la destrucción de tu cuerpo es inconcebible en su posibilidad. ¿Pero puede resultarte más inconcebible que tu existencia actual y cómo llegaste a ella? ¿Por qué habrías de dudar de que los secretos caminos que te estuvieron abiertos a este presente no te estarán abiertos también a cualquier futuro?».

Así pues, si las consideraciones de este tipo son apropiadas para suscitar la convicción de que en nosotros hay algo que la muerte no puede destruir, es únicamente porque se elevan a un punto de vista según el cual el nacimiento no es el comienzo de nuestra existencia. Pero de ahí se sigue que lo que se demuestra indestructible por la muerte no es el individuo que, surgido en el nacimiento y portador de las cualidades del padre y la madre, se presenta como una mera diferenciación de la especie y como tal solo puede ser finito. Así como el individuo no tiene ningún recuerdo de su existencia antes del nacimiento, tampoco después de morir puede tener ninguno de la existencia actual. Mas cada cual pone su yo en la *conciencia*: esta se le aparece ligada a su individualidad, con la que desaparece todo

31. [«Pues lo que es será siempre», Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae* I, 43.]

lo que le es peculiar y le distingue de los demás. Por eso su permanencia sin individualidad le resulta indiscernible de la de los demás seres y ve hundirse su yo. Pero quien vincula así su existencia a la identidad de la *conciencia* y exige para ella una permanencia sin fin tras la muerte debería tener en cuenta que esta solo se puede lograr al precio de un pasado igualmente infinito antes del nacimiento. Y, dado que no tiene ningún recuerdo de una existencia antes de | nacer, así que su conciencia comienza con el nacimiento, se ve obligado a considerar este como un surgimiento de su existencia a partir de la nada. Pero entonces compra el tiempo infinito de su existencia tras la muerte al precio de otro igualmente largo antes del nacimiento, con lo que la cuenta se salda sin reportarle ningún beneficio. En cambio, si la existencia que la muerte deja intacta es distinta a la de la conciencia individual, ha de ser independiente del nacimiento como de la muerte, por lo que respecto a ella será igualmente verdadero decir: «Siempre existiré» y «He existido siempre»; lo cual ofrece dos eternidades a cambio de una. — Pero en realidad, en la palabra «yo» se encuentra el máximo equívoco, tal y como entenderá sin más quien tenga presente el contenido de nuestro segundo libro y la distinción allí establecida entre la parte volente y cognoscente de nuestro ser. Según entienda esa palabra, puedo decir: «La muerte es mi completo final»; o también: «Así como soy una parte infinitamente pequeña del mundo, también mi fenómeno personal es una parte igualmente pequeña de mi verdadero ser». Pero el yo es el punto oscuro de la conciencia, como en la retina el punto de entrada del nervio óptico es ciego, como el propio cerebro es totalmente insensible, el cuerpo solar, oscuro, y como el ojo lo ve todo menos a sí mismo. Nuestra facultad de conocer está totalmente dirigida hacia *fuera*, conforme al hecho de que es el producto de una función cerebral surgida con el mero fin de la autoconservación, o sea, de buscar el alimento y atrapar las presas. Por eso cada uno sabe de sí únicamente en su condición de individuo, tal y como se presenta en la intuición externa. Pero si pudiera tener conciencia de lo que es además y fuera de eso, dejaría ir gustosamente a su individualidad, riéndose de su tenaz apego a ella, y diría: «¿Qué me importa la pérdida de esa individualidad a mí, que llevo en mi interior la posibilidad de innumerables individualidades?». Comprendería que, si bien no está en su mano una permanencia de su individualidad, es igual que si la tuviera, ya que tiene un perfecto sustituto para ella. — Además, se podría tener en cuenta que la individualidad de la mayoría de los hombres es tan miserable e | indigna que nada pierden verdaderamente con ella, y

que lo que en ellos pueda tener algún valor es el elemento universalmente humano: pero a este se le puede prometer la inmortalidad. Ya incluso la rígida inmutabilidad y esencial limitación de toda individualidad como tal, si esta perdurara infinitamente, tendría que generar con su monotonía un hastío tal, que sería preferible sumirse en la nada solo con tal de librarse de ella. Exigir la inmortalidad de la individualidad significa propiamente querer perpetuar un error hasta el infinito. Pues en el fondo cada individualidad no es más que un error especial, un paso en falso, algo que sería mejor que no fuese, e incluso liberarnos de eso constituye el verdadero fin de la vida. Esto se confirma también porque la mayoría, en realidad todos los hombres, son de tal condición que no podrían ser felices en ningún mundo en el que se les pudiera colocar. En efecto, en la medida en que escapasen de la necesidad y la fatiga caerían en el aburrimiento; y en la medida en que este se previniera, caerían en la necesidad, la pena y el sufrimiento. Así que para que el hombre alcanzara un estado feliz no bastaría con que se le pusiera en un «mundo mejor» sino que también sería necesario que sufriera una transformación radical, es decir, que dejara de ser lo que es y, por el contrario, fuera lo que no es. Pero para eso, primero tiene que dejar de ser lo que es: ese requisito lo cumple transitoriamente la muerte, cuya necesidad moral puede ya apreciarse desde ese punto de vista. Ser instalado en otro mundo y cambiar la totalidad del propio ser son una y la misma cosa. En eso se basa en el fondo aquella dependencia de lo objetivo respecto de lo subjetivo expuesta en el idealismo de nuestro primer libro: aquí se encuentra, pues, el nexo de unión entre la filosofía trascendental y la ética. Si tomamos esto en consideración, encontraremos que solo es posible despertar del sueño de la vida deshaciendo todo su entramado fundamental: pero ese entramado es su órgano mismo, el intelecto y sus formas, con el que el sueño seguiría prolongándose hasta el infinito; con tal solidez están ambos unidos. Mas lo que realmente lo soñaba es distinto del sueño y subsiste solo. | Sin embargo, la preocupación de que con la muerte desaparezca todo es comparable a uno que soñando pensara que no había más que sueños sin nadie que soñara. — Después de que con la muerte ha llegado a su fin una conciencia individual, ¿sería siquiera deseable que fuera de nuevo animada para seguir existiendo hasta el infinito? El contenido de esa conciencia no es en su mayor parte, y casi siempre en su totalidad, más que una corriente de pensamientos insignificantes, terrenos y miserables, como también de infinitos cuidados: ¡Dejadlos por fin descansar! — Con un acertado sentido inscribían los antiguos en sus lápidas: *securitati*

*perpetuae* o *bonae quieti*<sup>32</sup>. Si, como sucede con frecuencia, se pretendiera exigir la permanencia de la conciencia individual para vincular a ella un premio o castigo, con ello sólo se estaría buscando la conciliación de la virtud con el egoísmo. Pero estos dos nunca se abrazarán: son radicalmente opuestos. En cambio, sí está bien fundada la inmediata convicción, suscitada a la vista de acciones nobles, de que el espíritu del amor, que en estos se traduce en hacer el bien a sus enemigos y en aquellos en socorrer a quien nunca han visto con peligro de su vida, nunca puede desvanecerse y convertirse en nada.

La respuesta más fundada a la pregunta por la perduración del individuo tras la muerte se halla en la gran doctrina *kantiana* de la *idealidad del tiempo* que aquí se muestra especialmente fértil y rica en consecuencias, ya que con una visión totalmente teórica, pero bien demostrada, sustituye dogmas que por uno u otro camino conducían al absurdo, y así elimina de una sola vez la más excitante de todas las cuestiones metafísicas. Comenzar, terminar, perdurar, son conceptos que toman su significado única y exclusivamente del tiempo y, por consiguiente, solo valen suponiéndolo a él. Pero el tiempo no tiene una existencia absoluta, no es el modo y manera del ser en sí de las cosas, sino la mera forma de nuestro *conocimiento* referido a la existencia y esencia, nuestra y de todas las cosas; conocimiento que, precisamente por eso, es muy imperfecto y está limitado a meros fenómenos. Solo por referencia a estos tienen aplicación los conceptos de cesar y perdurar, y no en relación con lo que en ellos se presenta, el ser en sí de las | cosas, aplicados al cual aquellos conceptos dejan de tener verdadero sentido. Esto se muestra también en que es imposible dar una respuesta a la pregunta que parte de aquellos conceptos temporales, y toda afirmación al respecto en uno u otro sentido está sometida a contundentes objeciones. Ciertamente, se podría afirmar que nuestro ser en sí perdura tras la muerte, ya que es falso que sucumba; pero igualmente se podría decir que sucumbe porque es falso que perdure: en el fondo, lo uno es tan verdad como lo otro. Aquí se puede plantear algo así como una antinomia, solo que se basaría en puras negaciones. Aquí se negarían del sujeto del juicio dos predicados contradictorios; pero únicamente porque la categoría de los mismos no es en absoluto aplicable a aquel. Mas si se niegan del sujeto aquellos dos predicados, no juntos sino individualmente, surge la apariencia de

565

32. [A seguridad perpetua /A un buen descanso.]

que el opuesto contradictorio del predicado que en cada caso se niega del sujeto queda demostrado de él. Eso se debe a que aquí se comparan dos magnitudes inconmensurables, ya que el problema se nos plantea en un escenario que suprime el tiempo y, sin embargo, cuestiona determinaciones temporales que es igualmente falso predicar o negar del sujeto; esto significa justamente: el problema es transcendente. En ese sentido, la muerte sigue siendo un misterio.

En cambio, ateniéndonos a aquella diferencia entre fenómeno y cosa en sí, podemos establecer la afirmación de que el hombre es perecedero en cuanto fenómeno pero su ser en sí permanece intacto; así que, aun cuando no se le pueda atribuir una perduración debido a la eliminación de los conceptos temporales con respecto a él, es efectivamente indestructible. Por consiguiente, seríamos aquí conducidos a un concepto de indestructibilidad que no sería perduración. Este concepto es de tal clase que, obtenido por la vía de la abstracción, puede ser pensado *in abstracto* pero no acreditado por ninguna intuición, por lo que no puede ser verdaderamente claro. Pero, por otra parte, hay que constatar aquí que nosotros no hemos renunciado como *Kant* a la cognoscibilidad de la cosa en sí, sino que sabemos que esta ha de ser buscada en la voluntad. Ciertamente, no hemos sostenido nunca un conocimiento absoluto y exhaustivo | de la cosa en sí, sino que hemos entendido bien que es imposible conocer algo de lo que ella sea en y por sí misma. Pues tan pronto como *conozco*, tengo una representación: pero esta, precisamente porque es mi representación, no puede ser idéntica a lo conocido, ya que lo convierte de un ser para sí en un ser para otro bajo una forma totalmente distinta, por lo que siempre ha de ser considerada un *fenómeno*. De ahí que para una conciencia *cognoscitiva*, de la clase que sea, no pueda haber nunca más que fenómenos. Y esto no se suprime totalmente por el hecho de que lo conocido sea mi propio ser: pues, en la medida en que recae en mi conciencia *cognoscente*, es ya un reflejo de mi ser, algo distinto de él mismo y, en un cierto grado, fenómeno. Así pues, en cuanto soy un *cognoscente* no poseo más que un fenómeno de mi propio ser: en cambio, en cuanto soy inmediatamente ese mismo ser, no soy *cognoscente*. Pues en el segundo libro se demostró suficientemente que el conocimiento no es más que una propiedad secundaria de nuestro ser generada por la naturaleza animal del mismo. En sentido estricto, tampoco conocemos nuestra voluntad más que como fenómeno y no conforme a lo que sea en y por sí misma. Mas precisamente en aquel libro segundo, como también en el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, se expuso y demostró pormenorizadamente que,

cuando queremos penetrar en el interior de las cosas abandonando lo mediato y externo, nos atenemos al único fenómeno cuya esencia podemos percibir de manera inmediata y desde dentro; en él apreciamos con claridad que el elemento último y núcleo de la realidad es la voluntad, en la que reconocemos la cosa en sí en la medida en que ya no tiene la forma del espacio, aunque sí la del tiempo; así que solo la conocemos en su manifestación más inmediata y con la reserva de que ese conocimiento no es exhaustivo ni totalmente adecuado. En ese sentido se confirma también aquí el concepto de la voluntad como cosa en sí.

567 El concepto de cese es, desde luego, aplicable al hombre en cuanto fenómeno en el tiempo, y el conocimiento empírico | demuestra de forma patente que la muerte es el final de esa existencia temporal. El final de la persona es exactamente tal real como lo fue su comienzo, y en el mismo sentido en que no existíamos antes de nacer, tampoco existiremos después de morir. Pese a ello, con la muerte no se suprime más de lo que se estableció en el nacimiento, o sea, nada de aquello por lo que el nacimiento fue posible. En este sentido *natus et denatus*<sup>33</sup> es una bella expresión. — Ahora bien, todo el conocimiento empírico proporciona meros fenómenos: por eso únicamente ellos son afectados por los procesos temporales del nacer y perecer, mas no lo que se manifiesta: el ser en sí. Para él, la oposición de nacer y perecer, condicionada por el cerebro, no existe sino que pierde todo sentido y significación. Épermanece, pues, impasible al fin temporal de un fenómeno temporal y conserva siempre aquella existencia a la que no son aplicables los conceptos de comienzo, fin y perduración. Pero ese ser, hasta donde podemos alcanzarlo, es la voluntad de cada ser fenoménico, y también del hombre. En cambio, la conciencia consiste en conocer: mas el conocer, como ya se ha demostrado, pertenece a la actividad del cerebro y, en cuanto función orgánica, al fenómeno, por lo cual cesa con él: solamente la voluntad, de la que el cuerpo es obra o, más bien, reflejo, es indestructible. La estricta distinción entre voluntad y conocimiento, y el primado de la primera: estos dos principios, que constituyen el carácter fundamental de mi filosofía, son la única solución a la contradicción que se manifiesta de diversas formas y se plantea reiteradamente hasta en la más ruda conciencia, a saber: que la muerte es nuestro fin y, no obstante, tenemos que ser eternos e imperecederos, o sea, el *sentimus, experi-*

33. [Nacido y «desnacido».]



*murque, nos aeternos esse*<sup>34</sup> de Spinoza. Hasta ahora todos los filósofos se han equivocado al poner lo metafísico, lo indestructible, lo eterno del hombre, en el *intelecto*: se halla exclusivamente en la *voluntad*, que es totalmente distinta de aquel y la única originaria. Tal y como se expuso fundadamente en el libro segundo, el intelecto es un fenómeno secundario y condicionado por el cerebro, por lo que empieza y termina con él. Solo la voluntad es lo condicionante, | el núcleo del fenómeno, libre de sus formas —entre las que se encuentra el tiempo— y por lo tanto indestructible. Así pues, con la muerte se pierde la conciencia pero no lo que produjo y mantuvo la conciencia: la vida se extingue, pero no el principio vital que en ella se manifestó. Por eso un seguro sentimiento dice a cada cual que en él hay algo estrictamente imperecedero e indestructible. Hasta la frescura y vivacidad de los recuerdos de tiempos lejanos, de la primera niñez, atestiguan que algo de nosotros perdura en el tiempo, no envejece sino que persiste inalterable. Pero qué sea eso imperecedero, no podemos saberlo con claridad. No es la conciencia, como no lo es el cuerpo en el que se basa. Es, más bien, aquello en lo que se basan uno y otra. Y es precisamente aquello que al entrar en la conciencia se presenta como *voluntad*. Más allá de ese fenómeno inmediato no podemos ir, porque no podemos ir más allá de la conciencia: por eso, la pregunta de qué pueda ser aquello en cuanto *no* entra en la conciencia, es decir, qué es propiamente en sí mismo, sigue siendo incontestable.

Dentro del fenómeno, y a través de sus formas de tiempo y espacio que son el *principium individuationis*, se nos presenta que el individuo humano muere mientras que la especie humana sigue viviendo. Solamente en el ser en sí de las cosas, libre de esas formas, se suprime toda distinción entre el individuo y la especie, y ambos son inmediatamente una misma cosa. Toda la voluntad de vivir está en el individuo como en la especie, y por eso la permanencia de la especie es la simple imagen del carácter indestructible de los individuos.

Es infinitamente importante comprender el carácter indestructible de nuestro verdadero ser con la muerte; y, dado que esa comprensión descansa en la diferencia entre fenómeno y cosa en sí, quisiera poner en claro esa distinción explicándola desde el punto de vista opuesto a la muerte, o sea, desde el surgimiento del ser animal o la *procreación*. Pues ese proceso, tan misterioso como la

34. [Cf. p. 557 (p. 540), nota 26.]

muerte, nos pone | ante la vista con la mayor inmediatez la fundamental oposición entre fenómeno y ser en sí de las cosas, entre el mundo como representación y el mundo como voluntad, como también la heterogeneidad de las leyes de ambos. En efecto, la procreación se nos plantea de dos maneras: en primer lugar, para la autoconciencia, cuyo objeto único es la voluntad y sus afecciones, tal y como he demostrado; y luego, para la conciencia de las otras cosas, es decir, del mundo como representación o de la realidad empírica de las cosas. Desde el lado de la voluntad, o sea, interna y subjetivamente, para la autoconciencia, aquel acto se plantea como la satisfacción más inmediata y completa de la voluntad, es decir, como placer. Pero desde el lado de la representación, externa y objetivamente, para la conciencia de las otras cosas, ese acto es la trama del tejido más artístico, el fundamento de un organismo animal indeciblemente complicado, que luego solo necesita desarrollarse para hacerse visible a nuestros asombrados ojos. Ese organismo, cuya complicación y perfección infinitas solo las conoce quien ha estudiado anatomía, desde el lado de la representación no puede ser concebido ni pensado más que como un sistema ideado con una planificada combinación y ejecutado con un arte y exactitud supremos, como la laboriosa obra de la más profunda reflexión; — pero desde el lado de la voluntad sabemos, por medio de la autoconciencia, que su creación es la obra de un acto directamente opuesto a toda reflexión, de un afán ciego e impetuoso, de una exaltada sensación de placer. Esta oposición está directamente relacionada con el contraste antes demostrado entre la absoluta facilidad con que la naturaleza produce sus obras junto a la ilimitada despreocupación con que las entrega a la aniquilación, por un lado, y por otro, la artística y meditada construcción de esas mismas obras, a juzgar por la cual le tendría que resultar enormemente difícil hacerlas y tendría que cuidar con todo desvelo por su conservación; sin embargo, vemos exactamente lo contrario. — Si mediante esa consideración tan inusual hemos confrontado de la

570 forma más ruda esas dos caras heterogéneas del mundo | y, por así decirlo, las abarcamos en *un* puño, ahora hemos de atenernos a ellas para convencernos de que las leyes del fenómeno o del mundo como representación son del todo inválidas para la voluntad o la cosa en sí: entonces nos resultará comprensible que, mientras del lado de la representación, es decir, del mundo fenoménico, se nos presenta bien un nacer de la nada o bien una total aniquilación de lo nacido, desde el otro lado, o en sí, encontremos un ser al que no tiene sentido aplicar los conceptos de nacer y perecer. Pues, al

remontarnos a la raíz donde a través de la autoconciencia se topan el fenómeno y el ser en sí, hemos palpado, por así decirlo, que ambos son estrictamente inconmensurables y que toda la forma de ser del uno, así como las leyes fundamentales de ese ser, no significan nada y aún menos que nada en el otro. — Creo que esta última consideración solo será bien comprendida por unos pocos y que a todos los que no la entiendan les resultará desagradable y hasta escandalosa: pero no por ello dejaré nunca de lado lo que pueda servir a esclarecer mis pensamientos fundamentales.

Al comienzo de este capítulo he expuesto que el gran apego a la vida o, más bien, el miedo a la muerte, no brota en modo alguno del *conocimiento*, en cuyo caso sería el resultado de conocer el valor de la vida; sino que aquel miedo a la muerte tiene su raíz inmediata en la *voluntad* en su ser originario, que carece de todo conocimiento y es ciega voluntad de vivir. Así como somos atraídos a la vida por el ilusorio instinto de placer, estamos retenidos en ella por el igualmente ilusorio miedo a la muerte. Ambos nacen inmediatamente de la voluntad, que en sí carece de conocimiento. Si, a la inversa, el hombre fuera un ser meramente *cognoscente*, la muerte no le sería solo indiferente, sino incluso bienvenida. La consideración a la que hemos llegado nos enseña ahora que lo que resulta afectado por la muerte es únicamente la conciencia *cognoscente*, mientras que la *voluntad*, en cuanto cosa en sí que fundamenta todos los fenómenos individuales, está libre de todo | lo que se basa en determinaciones temporales y es, pues, imperecedera. Su ansia de existir y manifestarse, de la que nace el mundo, se cumple siempre: pues el mundo la acompaña como a los cuerpos su sombra, ya que es la mera visibilidad de su ser. El que la voluntad en nosotros tema la muerte se debe, por lo tanto, a que aquí el conocimiento le presenta su ser únicamente en el fenómeno individual, de donde nace el engaño de que morirá con él, acaso como mi imagen en el espejo parece destruirse cuando este se rompe: ese engaño, repugnante a su ser originario que es ciego afán de existencia, le llena de espanto. De ahí se sigue que lo único en nosotros capaz de temer la muerte y lo único que la teme, la *voluntad*, no es afectada por ella; y que, por el contrario, lo que es afectado por ella y muere realmente es aquello que por su naturaleza no puede tener miedo ni en general ninguna volición o afecto, por lo que es indiferente al ser y no ser: se trata del puro sujeto de conocimiento, el intelecto, cuya existencia consiste en su relación con el mundo de la representación, es decir el mundo objetivo, del cual es correlato y cuyo ser es en el fondo idéntico al suyo. Así que, aunque la conciencia indivi-

dual no sobrevive a la muerte, sí le sobrevive lo único que se resiste a ella: la voluntad. Así se explica también lo contradictorio de que los filósofos, partiendo del conocimiento, hayan demostrado con acertadas razones que la muerte no es un mal y, no obstante, el temor a la muerte haya permanecido inaccesible a todas ellas: porque no hunde sus raíces en el conocimiento sino solamente en la voluntad. Precisamente porque es la voluntad y no el intelecto lo indestructible, todas las religiones y filosofías han concedido una recompensa eterna a las virtudes de la voluntad o del corazón, y no a las del intelecto o la cabeza.

Para explicar esta consideración servirá aún lo siguiente. La voluntad que constituye nuestro ser en sí es de naturaleza simple: solamente quiere y no conoce. El sujeto del conocimiento, en cambio, es un fenómeno secundario procedente de la objetivación de la voluntad: es el punto de unidad de la sensibilidad del sistema nervioso, algo así como el foco en el que | confluyen los rayos de la actividad de todas las partes del cerebro. Pero por esa razón ha de morir con él. En la autoconciencia ese sujeto, el único que conoce, se enfrenta a la voluntad como su espectador y, aunque ha brotado de ella, la ve como algo distinto de él, ajeno; por eso la conoce sólo empíricamente, en el tiempo, de forma fragmentaria, en sus sucesivas excitaciones y actos, y no se entera de sus decisiones más que *a posteriori* y de forma muy mediata. Así se explica que nuestro propio ser sea un enigma para nosotros, es decir, para nuestro intelecto, y que el individuo se vea como nacido de nuevo y perecedero; si bien su ser en sí es intemporal, o sea, eterno. Así como la *voluntad* no *conoce*, también, a la inversa, el intelecto o el sujeto del conocimiento es única y exclusivamente *cognoscente*, no quiere nada. Esto puede demostrarse incluso físicamente en que, como se mencionó en el libro segundo, según *Bichat* los distintos afectos sacuden inmediatamente todas las partes del organismo y perturban sus funciones, con excepción del cerebro, que a lo sumo puede ser afectado mediatamente, es decir, como consecuencia de aquellas perturbaciones (*De la vie et la mort*, art. 6, § 2). Pero de ahí resulta que el sujeto del conocimiento, por sí mismo y en cuanto tal, no puede participar o interesarse por nada sino que le resulta indiferente el ser y no ser de todas las cosas, incluso de sí mismo. ¿Por qué habría de ser inmortal ese ser desinteresado? Éfinaliza junto con el fenómeno temporal de la voluntad, es decir, el individuo, tal y como nació con él. Es la linterna que se apaga tras haber prestado su servicio. El intelecto, al igual que el mundo intuitivo que sólo en él se presenta, es mero

fenómeno: pero la finitud de ambos no anula aquello de lo que son fenómeno. El intelecto es la función del sistema nervioso cerebral: pero este, como el resto del cuerpo, es la objetividad de la *voluntad*. El intelecto, por tanto, se basa en la vida somática del organismo, y este a su vez en la voluntad. Así pues, el cuerpo orgánico puede verse en cierto sentido como un término medio entre la voluntad y el intelecto, si bien propiamente no es más que la voluntad misma que se presenta espacialmente en la intuición del intelecto. Muerte y nacimiento son la perpetua | renovación de la conciencia de la voluntad, que en sí misma carece de principio y fin, y que constituye la única sustancia de la existencia (si bien cada renovación comporta una nueva posibilidad de negar la voluntad de vivir). La conciencia es la vida del sujeto del conocimiento o el cerebro, y la muerte, su fin. Por eso la conciencia es finita y comienza siempre de nuevo, desde el principio. Solamente la *voluntad* persiste, pero también solo ella tiene interés por la permanencia: porque es voluntad de vivir. Al sujeto del conocimiento por sí mismo no le interesa nada. En el yo se unen ambos. — En cada ser animal la voluntad ha suscitado un intelecto, que es la luz a la que persigue sus fines. — Dicho sea de paso, el miedo a la muerte puede deberse también en parte a que la voluntad individual no se separa de buen grado del intelecto que le ha deparado el curso de la naturaleza, su guía y vigilante, sin el cual se sabe desamparada y ciega.

Por último, con esta explicación concuerda también aquella experiencia moral cotidiana que nos enseña que solo la voluntad es real, mientras que sus objetos, condicionados por el conocimiento, son meros fenómenos, solo espuma y vapor, como aquel vino que escanciaba Mefistófeles en la bodega de Auerbach: también nosotros, después de cada goce sensorial, decimos: «Me parecía, no obstante, que bebía vino»<sup>35</sup>.

El terror a la muerte se basa en gran medida en la falsa apariencia de que en ella el yo desaparece y permanece el mundo. Pero la verdad es más bien lo contrario: el mundo desaparece; en cambio, persiste el núcleo más íntimo del yo, el soporte y productor de aquel sujeto en cuya sola representación tenía el mundo su existencia. Con el cerebro perece el intelecto, y con este, el mundo objetivo, su mera representación. El hecho de que un mundo parecido viva y se presente en otros cerebros, después como antes, le es indiferente al intelecto que perece. — Por eso, si la verdadera realidad no estuvie-

35. [Goethe, *Fausto* I, «La bodega de Auerbach», 2334.]

ra en la *voluntad* y la existencia *moral* no trascendiera la muerte, entonces, y dado que desaparece el intelecto y con él su mundo, el ser de las cosas en general no sería más que una serie interminable de sueños breves y lúgubres sin conexión entre sí: pues la | permanencia de la naturaleza no cognoscente consiste nada más que en la representación temporal de la cognoscente. La lúgubre pesadilla, sin objeto ni fin, de un soñador espíritu del mundo: eso es lo que entonces sería todo en todo.

Cuando un individuo siente miedo a la muerte, nos encontramos el extraño espectáculo de que el señor de los mundos, que lo llena todo con su ser y solo gracias al cual tiene su existencia todo lo que existe, se acobarda y tiene miedo a perecer, a precipitarse en el abismo de la nada eterna; — cuando en verdad todo está lleno de él y no hay ningún lugar en el que él no esté, ningún ser en el que él no viva; porque la existencia no lo sustenta a él, sino que él sustenta la existencia. Y, no obstante, él es quien se acobarda en el individuo que sufre el miedo a la muerte, ya que el *principium individuationis* le somete al engaño de que su existencia está limitada a la del ser que ahora muere: este engaño pertenece a la pesadilla en la que está inmerso como voluntad de vivir. Pero se le podría decir al moribundo: «Tú dejas de ser algo que mejor habrías hecho con no ser nunca».

Mientras no aparece la negación de aquella voluntad, lo que la muerte respeta de nosotros es el germen y núcleo de otra existencia totalmente distinta en la que se encuentra un nuevo individuo, tan fresco y originario que medita asombrado sobre sí mismo. De ahí la tendencia entusiasta y soñadora de la noble juventud, en el momento en que esa fresca conciencia se ha desarrollado plenamente. Lo que al individuo es el sueño, es la muerte a la voluntad como cosa en sí. Esta no soportaría proseguir toda una eternidad con el mismo afán y sufrimiento, y sin provecho alguno, si conservase el recuerdo y la individualidad. Se despoja de ellos, se baña en el Leteo<sup>36</sup> y, refrescada por ese sueño letal y equipada con otro intelecto, vuelve a irrumpir en la forma de un nuevo ser: «¡A nuevas costas nos llama un nuevo día!»<sup>37</sup>.

En su condición de voluntad de vivir que se afirma a sí misma, el hombre tiene la raíz de su existencia en la especie. Conforme a ello, la muerte es la pérdida de una individualidad y la recepción de otra, un cambio de individualidad bajo la | exclusiva dirección de su

36. Cf. p. 458 [p. 448], nota 3. [N. de la T.]

37. [Goethe, *Fausto* I, «Noche», 701.]

propia voluntad. Pues solo en esta se halla la fuerza eterna capaz de producir su existencia con su yo aunque, debido a su condición, no es capaz de conservar ese yo. Porque la muerte es el mentís que recibe la esencia (*essentia*) de cada uno en su pretensión de existencia (*existentia*), la puesta de relieve de una contradicción que se encuentra en toda existencia individual:

Pues todo lo que nace  
Merece perecer<sup>38</sup>.

Sin embargo, la misma fuerza, o sea, la voluntad, tiene a su disposición un número infinito de tales existencias con su correspondiente yo, que sin embargo serán igual de fútiles y percederas. Y puesto que cada yo posee su existencia separada, aquel número infinito de existencias no se distingue de una sola por lo que al yo respecta. — Desde este punto de vista, no me parece casual que *aevum*, αἰών, signifique al mismo tiempo la duración de la vida individual y el tiempo eterno: desde aquí puede apreciarse, aunque no con claridad, que en sí mismos y en el fondo ambos son una misma cosa; con lo que no habría diferencia entre que yo existiera solamente mientras dure mi vida o durante una eternidad.

Desde luego, no podemos hacernos una representación de todo lo anterior al margen de conceptos temporales: sin embargo, estos han de quedar excluidos allá donde se trata de la cosa en sí. Entre las limitaciones insalvables de nuestro intelecto se encuentra que nunca puede despojarse de esa forma primera y más inmediata de todas sus representaciones para operar sin ella. Por eso caemos aquí en una especie de metempsicosis, si bien con la importante diferencia de que en este caso no afecta a toda la ψυθή, en concreto, no al ser *cognoscente* sino solo a la *voluntad*; con lo cual dejamos de lado tantos disparates como acompañan a las doctrinas de la metempsicosis; y, como segunda diferencia, en este caso tenemos conciencia de que la forma del tiempo aparece aquí como una irremediable acomodación a la limitación de nuestro intelecto. Si recurrimos al hecho, que habrá de explicarse en el capítulo 43, de que se hereda del padre el carácter, es decir, la voluntad, y de la madre el intelecto, concordará bien con nuestra opinión la idea de que la voluntad del | hombre, en sí misma individual, en la muerte se separa del intelecto que recibió de la madre con la concepción; y,

38. [Goethe, *Fausto* I, «Gabinete», 1339-1340.]

conforme a su naturaleza entonces modificada y al hilo de un curso necesario y en total armonía con ella, a través de una nueva concepción recibe un intelecto nuevo con el que se convertirá en un nuevo ser; ese ser no posee ningún recuerdo de una existencia anterior porque el intelecto, el único con capacidad de recordar, es la parte mortal o la forma, mientras que la voluntad es lo eterno, la sustancia: en consecuencia, para designar esa doctrina es más correcta la palabra «palingenesia» que «metempsicosis». El perpetuo renacer conformaría entonces la sucesión de los sueños de la vida de una voluntad en sí indestructible hasta que, instruida y mejorada por tantos y tan distintos conocimientos sucesivos en formas siempre distintas, se aboliese a sí misma.

Con esta visión concuerda también la verdadera doctrina del budismo, por así llamarla, esotérica, tal y como hemos llegado a conocerla a través de las más recientes investigaciones; pues esta no enseña la metempsicosis sino una peculiar palingenesia fundada en una base moral, desarrollada y expuesta con una gran hondura; así puede apreciarse en el *Spence Hardy's Manual of Buddhism*, páginas 394-396, una exposición del tema que merece ser leída y tenida en cuenta (compárense con ella las pp. 429, 440 y 445 del mismo libro); una confirmación de la misma se encuentra en *Prabodha Chandro Daya de Taylor*, Londres, 1812, página 35; también en *Burmese empire de Sangermano*, página 6, como también en las *Asiat, recherches*, volumen 6, página 179 y volumen 9, página 256. También el útil compendio alemán del budismo escrito por *Köppen* ofrece un punto de vista correcto sobre este punto. Pero para la gran masa del budismo esta doctrina es demasiado sutil; por eso se ha predicado la metempsicosis como un sucedáneo comprensible.

Por lo demás, no debe pasar desapercibido que a favor de una palingenesia de esa clase hablan incluso razones empíricas. De hecho, existe una conexión entre el nacimiento de los seres que surgen de nuevo y la muerte de los que perecen: esta se muestra, en efecto, en la gran fertilidad que surge en el género humano como consecuencia de las epidemias devastadoras. Cuando, en el siglo XVIII, la peste negra despobló gran parte del mundo antiguo, se produjo una fertilidad inusual en el género humano y los nacimientos de gemelos eran muy frecuentes: se daba entonces la extraña circunstancia de que ninguno de los niños nacidos en aquel tiempo tenía la dentadura completa, mostrándose así en el individuo el esfuerzo que hacía la naturaleza. Eso lo cuenta *F. Schmurrer, Crónica de las epidemias*, 1825. También *Casper en La duración probable de la vida humana*, 1835, confirma la tesis de que en una población



dada, el número de nacimientos tiene un influjo decisivo en la duración de la vida y en la mortalidad, y marcha al compás de esta; de manera que siempre y en todas partes los casos de muerte y los nacimientos aumentan y disminuyen en la misma proporción, cosa que él deja fuera de duda con un acopio de pruebas procedentes de muchos países y sus distintas provincias. Y sin embargo, es imposible que haya un nexo causal *físico* entre mi temprana muerte y la fertilidad de un lecho conyugal ajeno, o a la inversa. Así pues, aquí lo metafísico aparece de forma irrefutable y como la inmediata razón explicativa de lo físico. — Cada ser que nace entra fresco y alegre en la nueva existencia y la disfruta como un regalo: pero no hay ni puede haber nada regalado. Su fresca existencia se paga con la vejez y la muerte de otro ser que se ha extinguido pero contiene el germen indestructible del que ha surgido el ser nuevo: ellos son *un solo ser*. Demostrar el puente que une a ambos supondría la solución de un gran enigma.

La gran verdad aquí expresada no ha sido nunca totalmente desconocida, si bien no pudo ser reducida a su sentido exacto y correcto, lo cual solo es posible mediante la teoría del primado y ser metafísico de la voluntad, y la naturaleza secundaria y meramente orgánica del intelecto. Encontramos, en efecto, que la teoría de la metempsicosis, procedente de los tiempos más antiguos y nobles del género humano, se ha extendido siempre por la Tierra como la creencia de la gran mayoría de la humanidad, e incluso como la doctrina común a todas las religiones con excepción de la judía y las dos derivadas de ella; pero en su forma más sutil y más cercana a la verdad se halla, como se mencionó, en el budismo. | Mientras los cristianos se consuelan con la resurrección en otro mundo en el que se encuentra y se reconoce enseguida la persona completa, en aquellas restantes religiones la resurrección está ya en curso pero de incógnito: en el ciclo de los nacimientos y en virtud de la metempsicosis o palingenesia, las personas que están ahora en estrecha relación o en contacto con nosotros en la próxima generación nacerán al mismo tiempo que nosotros y tendrán las mismas o análogas relaciones y sentimientos hacia nosotros, sean amistosos u hostiles. (Véase, por ejemplo, el *Spence Hardy's Manual of Buddhism*, p. 162.) La resurrección se limita aquí a una vaga idea, a una conciencia que no puede hacerse clara y a un recuerdo que apunta a una infinita lejanía; — con excepción del propio Buda, que tiene el privilegio de conocer claramente sus anteriores nacimientos y los de los demás, tal y como se describe en los *Jatakas*. Pero, de hecho, cuando en momentos favorables uno capta de forma puramente

objetiva el obrar y la actividad de los hombres en la realidad, se le impone la convicción intuitiva de que no solo existe y permanece siempre lo mismo según las ideas (platónicas), sino que la generación presente es en su núcleo propia directa y sustancialmente idéntica a cualquiera de las que le precedieron. Solo se plantea la pregunta de en qué consiste ese núcleo: la respuesta que da mi teoría es conocida. Podemos pensar que esa convicción intuitiva surge porque esas lentes multiplicadoras, el tiempo y el espacio, sufren una intermitencia en su actividad. — Con respecto a la universalidad de la creencia en la metempsicosis, dice con razón Obry en su excelente libro *Du Nirvana Indien*, página 13: *Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie*<sup>39</sup> (Ths. Burnet, dans Beausobre, *Hist. Du Manichéisme*, 2, p. 391). Es sabido que ya en los Vedas, como en todos los libros sagrados de los hindúes, la metempsicosis constituye el núcleo del brahmanismo y el budismo; por eso prevalece aún hoy en toda el Asia no islamizada, es decir, en más de la mitad de todo | el género humano, como la más sólida convicción y con un influjo práctico increíblemente acentuado. Esa fue también la creencia de los egipcios (Heród[oto, *Historias*] II, 123), de quienes la tomaron con entusiasmo Orfeo, Pitágoras y Platón: con especial ahínco la mantuvieron los pitagóricos. Del noveno libro platónico de *Las leyes* (pp. 38 y 42, ed. Bip.) se infiere de forma innegable que fue enseñada entre los misterios de los griegos. *Nemesio* (*De nat. Hom.*, c. 2) dice incluso: Κοινῆ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνας, οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηνάμενοι, τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσι<sup>40</sup> (*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt*). También la *Edda*<sup>41</sup> enseña la metempsicosis, en concreto en la Voluspa. En no menor medida fue la religión de los druidas (*Caes. De bello Gall.*, VI. — A Pictet, *Le mystère des Bardes de l'île*

579

39. [«Esta antigua creencia ha dado la vuelta al mundo, y estuvo tan respaldada en la alta Antigüedad, que un erudito anglicano la juzgó carente de padre, de madre y de genealogía», Obry, *Du Nirvana indien, ou de l'affranchissement de l'âme après la mort, selon les Brahmanes et les Bouddhistes*, p. 13, Académie des sciences, Amiens 1856, vol. Xp. 523.]

40. [«Era común a todos los griegos, que consideraban el alma inmortal, el creer en su tránsito de un cuerpo a otro», *De natura hominum*, 2, p. 83.]

41. Nombre con el que se designan los poemas de la literatura escandinava contenidos en el Codex Regius. La Voluspa, uno de sus fragmentos más arcaicos, contiene una teogonía. [N. de la T.]

de Bretagne, 1856). Incluso una secta mahometana del Indostán, los *bohrahs*, de los que informa detalladamente Colebrooke en las *Asiat. res.*, volumen 7, páginas 336 ss., cree en la metempsicosis y en consecuencia se abstiene de comer carne. Hasta entre los americanos y las poblaciones negras, e incluso entre los australianos, se encuentran indicios de ella, tal y como resulta de la exacta descripción ofrecida en un periódico inglés, *The Times* del 29 de enero de 1841, de la ejecución de dos salvajes condenados por incendio y asesinato. En ella se dice: «El más joven de ellos se enfrentaba a su destino con ánimo obstinado y resuelto, orientado a la venganza según se ponía de manifiesto: pues de la única expresión inteligible de la que se sirvió de deducía que él resucitaría como ‘un hombre blanco’, y eso le daba valor». También en un libro de *Ungewitter*, *El continente australiano*, 1853, se narra que los papúas de la Nueva Guinea holandesa pensaban que los blancos eran sus propios antepasados que habían retornado al mundo. — Según esto, la creencia en la metempsicosis aparece como la convicción natural del hombre tan pronto como reflexiona sin prejuicios. Esta creencia sería realmente lo que *Kant* sostuvo falsamente de sus tres supuestas ideas de la razón, a saber, un filosofema natural de la razón y surgido de las propias formas de esta; y allá donde | no se encontrara, estaría reprimida por doctrinas religiosas positivas de otro tipo. También he observado que resulta obvia a todo el que la oye por primera vez. Véase simplemente con qué ahínco la defiende Lessing en los siete últimos párrafos de su *Educación del género humano*. También Lichtenberg dice en su *Autocaracterización*: «No puedo alejar de mí el pensamiento de que estuve muerto antes de nacer»<sup>42</sup>. Hasta el sobremanera empirista *Hume*, dice en su tratado escéptico sobre la inmortalidad, página 23: *The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to*<sup>43</sup>. Quien se opone a esa creencia, extendida por todo el género humano y evidente para los sabios como para el pueblo, es el judaísmo y las dos

580

42. [Escritos mezclados, nueva edición, vol. I, p. 32.]

43. «La metempsicosis es, por lo tanto, el único sistema de este tipo al que la filosofía puede prestar oído.» — Este tratado póstumo se encuentra en los *Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker*. Gracias a esa reimpresión de Basilea, esos dos escritos de uno de los mayores pensadores y escritores ingleses se salvaron de la destrucción una vez que en su patria, a resultas de la estúpida y despreciable mojigatería dominante, y debido al influjo de un clero poderoso y osado, habían sido eliminados para permanente vergüenza de Inglaterra. Son investigaciones acerca de los dos temas señalados, totalmente desapasionadas y de una fría racionalidad.

religiones nacidas de él; pues estas enseñan una creación de la nada, a la que luego tienen la dura tarea de vincular una permanencia sin fin *a parte post*. Desde luego, han conseguido a sangre y fuego expulsar de Europa y una parte de Asia aquella consoladora creencia originaria de la humanidad: la cuestión es por cuánto tiempo. La antigua historia de la Iglesia atestigua lo difícil que les ha resultado: la mayoría de los herejes, por ejemplo, simonistas, basilidianos, valentinianos, marcionitas, gnósticos y maniqueos, eran partidarios de aquella creencia originaria. Los mismos judíos la sostuvieron parcialmente, tal y como informan Tertuliano y Justino (en sus *Diálogos*). En el Talmud se narra que el alma de Abel transmigró al cuerpo de Set y luego al de Moisés. El pasaje de la Biblia, Mateo 16,13-14<sup>44</sup>, tiene un | sentido racional solamente si se entiende bajo el supuesto del dogma de la metempsicosis. Lucas, que también lo reproduce (9, 18-20), añade: *ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη*<sup>45</sup>, lo cual introduce entre los judíos el supuesto de que un antiguo profeta podía resucitar en carne y hueso; pero, dado que sabían que llevaba ya entre 600 y 700 años enterrado, o sea, que había muerto hacía tiempo, eso sería un absurdo manifiesto. Por lo demás, el cristianismo ha sustituido la transmigración de las almas y la expiación de los pecados cometidos en una vida anterior por la doctrina del pecado original, es decir, de la penitencia por el pecado de otro individuo. Ambas identifican, y con una tendencia moral, al hombre presente con el que existió antes: la transmigración de las almas, inmediatamente; el pecado original, mediatamente.

La muerte es la gran reprimenda que la voluntad de vivir y el egoísmo esencial a ella reciben del curso de la naturaleza; y podemos concebirla como una pena por nuestra existencia<sup>46</sup>. Es la dolorosa desatadura del nudo que con placer ató la concepción, y la violenta destrucción, impuesta desde fuera, del error fundamental de nuestro ser: es el gran desengaño. En el fondo somos algo que no debería ser: por eso dejamos de ser. — El egoísmo consiste propiamente en que el hombre reduce toda la realidad a su propia persona, al figurarse que solo existe él y no los demás. La muerte lo desengaña suprimiendo esa persona, de modo que el ser del hom-

44. [Viniendo Jesús a la región de Cesarea de Hipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Ellos contestaron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías u otro de los profetas.]

45. [... que alguno de los profetas resucitado.]

46. La muerte dice: eres el producto de un acto que no debería haber existido: por eso has de morir para expiarlo.

bre, que es su voluntad, en adelante solo vivirá en otros individuos; pero su intelecto, que pertenecía solamente al fenómeno, es decir, al mundo como representación, y era una forma del mundo externo, permanece precisamente en el ser de la representación, esto es, en el ser *objetivo* de las cosas *en cuanto tales*; o sea, en la existencia del mundo externo que había hasta el momento. Así que todo su yo no vive de ahora en adelante más que en aquello que hasta entonces había considerado como no-yo: pues la diferencia entre lo exterior y | lo interior cesa. Recordemos aquí que el mejor hombre es aquel que hace la menor diferencia entre sí mismo y los demás, que no los considera como absolutamente no-yo; mientras que para el malo esa diferencia es enorme e incluso absoluta. Así lo he expuesto en mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*. Proporcional a esta diferencia es, según lo dicho antes, el grado en que la muerte puede considerarse como la aniquilación del hombre. — Pero si partimos de que la diferencia entre lo que está fuera y dentro de mí, en cuanto espacial y meramente fenoménica, no está fundada en la cosa en sí, es decir, no es absolutamente real, entonces en la pérdida de la propia individualidad no veremos más que la de un fenómeno, o sea, una pérdida solo aparente. Por mucha realidad que tenga aquella diferencia en la conciencia empírica, desde el punto de vista metafísico las afirmaciones: «Yo perezco pero el mundo perdura» y «El mundo parece pero yo perduro», no son en el fondo distintas.

Por encima de todo esto, la muerte es la gran ocasión de dejar de ser yo: dichoso aquel que la aprovecha. Durante la vida, la voluntad del hombre no es libre: su obrar se produce con necesidad sobre la base de su carácter invariable y al hilo de los motivos. Cada uno guarda en su memoria muchas cosas que ha hecho y por las que no está satisfecho consigo mismo. Si continuara viviendo, tendría que seguir obrando de la misma forma debido a la inmutabilidad del carácter. Por consiguiente, ha de dejar de ser lo que es para que del germen de su ser pueda nacer algo nuevo y distinto. Por eso la muerte rompe aquel lazo: la voluntad vuelve a ser libre: pues la libertad se encuentra en el *esse*, no en el *operari*<sup>47</sup>: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent*<sup>48</sup> es una famosa sentencia del Veda que todos los vedistas repiten

47. [Ser /Obrar.]

48. [Se desata el nudo del corazón, se disipan todas las dudas y se desvanecen todos sus actos.]

frecuentemente<sup>49</sup>. La muerte es el momento de liberarse de la unilateralidad de aquella individualidad, | que no constituye el núcleo interno de nuestro ser, sino que más bien ha de ser considerada como una especie de extravío del mismo: la libertad verdadera y originaria vuelve a surgir en este instante que, en el sentido indicado, puede ser considerado como una *restitutio in integrum*<sup>50</sup>. La paz y el reposo que se aprecia en el rostro de la mayoría de los muertos parece proceder de ahí. Tranquila y dulce es, por lo regular, la muerte de los hombres buenos: pero morir voluntariamente, a gusto, alegre, es privilegio del resignado, de aquel que ha suprimido y negado la voluntad de vivir. Pues solo él quiere morir realmente y no en apariencia, por lo que no necesita ni reclama una permanencia de su persona. La existencia que conocemos la abandona con gusto: lo que tendrá a cambio es, a nuestros ojos, *nada*; porque nuestra existencia, en comparación con aquello, no es *nada*. La creencia budista lo llama *nirvana*, es decir, extinción<sup>51</sup>.

49. *Sancara s. De theologumenis Vedanticorum*, ed. FH. H. Widschmann, p. 37. — *Oupnekhat*, vol. I, pp. 378 y 78. — *Colebrooke's Miscellaneous essays*, vol. I, p. 363.

50. [«Restitución al estado anterior». Expresión del Derecho Romano.]

51. La etimología de la palabra *nirvana* se explica de varias formas. Según *Colebrooke (Transact. of the Roy. Asiat. soc.*, vol. I, p. 566), procede de *wa*, soplar, como el viento, con la negación antepuesta *nir*, así que significa el detenerse el viento pero como adjetivo, «extinguido». — También Obry, *Du Nirvana Indien*, p. 3, dice: *Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu* [«Nirvana significa literalmente en sánscrito *extinción*, como la de un fuego»]. — Según el *Asiatic Journal*, vol. 24, p. 735, significa en realidad *nerawana*, de *nera*, sin, y *wana*, vida, y el significado sería *annihilatio* [aniquilación]. — En el *Eastern Monachism by Spence Hardy*, p. 295, *nirvana* se deriva de *wana*, deseos pecaminosos, con la negación *nir*. — I. J. Schmidt, en su traducción de la *Historia de los mongoles orientales*, p. 307, dice que la palabra sánscrita *nirvana* se traduce en mongol con una frase que significa: «separado de la miseria», «sustraído a la miseria». — Según este mismo estudioso en sus lecciones en la Academia de San Petersburgo, *nirvana* es lo contrario de *sansara*, que es el mundo del perpetuo renacer, de la veleidad y el deseo, del engaño de los sentidos y las formas cambiantes, del nacer, envejecer, enfermar y morir. — En el lenguaje *birmano* la palabra *nirvana*, por analogía con las demás palabras sánscritas, se transforma en *nieban* y se traduce como «desaparición total». Véase *Description of the Burmese empire, transl. by Tandy*, de Sangermano, Roma, 1833, § 27. En la primera edición, de 1819, yo también escribía *nieban*, ya que entonces el budismo solo se conocía por las escasas noticias de los birmanos.

## LA VIDA DE LA ESPECIE

En el capítulo precedente se recordó que las *ideas* (platónicas) de los diversos grados de los seres, que son la adecuada objetivación de la voluntad de vivir, se presentan en el conocimiento del individuo, vinculado a la forma del *tiempo*, como *especies*, es decir como individuos iguales y sucesivos unidos por el lazo de la procreación; y por eso la especie es la *idea* (εἶδος, *species*) disgregada en el tiempo. En consecuencia, el ser en sí de cada ser viviente se encuentra ante todo en su especie: pero esta a su vez solo tiene su existencia en los individuos. Aunque la voluntad solo alcanza la autoconciencia en el individuo, es decir, no se conoce inmediatamente más que como individuo, surge la honda conciencia de que es en la especie donde su ser se objetiva, y que para el individuo los asuntos de la especie en cuanto tal, es decir, las relaciones sexuales, la procreación y la manutención de la prole, son sin comparación más importantes y urgentes que todos los demás. De ahí el celo de los animales (cuya vehemencia se halla magníficamente descrita en la *Fisiología* de Burdach, vol. 1, §§ 247, 257), y en el hombre, la cuidadosa y caprichosa elección del individuo con el que satisfacer el impulso sexual, que puede llegar hasta un amor apasionado y a cuya investigación dedicaré un capítulo propio: y de ahí también el exaltado amor de los padres por su prole.

En los Complementos al libro segundo se comparó la voluntad con la raíz de un árbol y el intelecto con su copa: así es desde el punto de vista interno o psicológico. Pero desde el externo o fisiológico, los genitales son la raíz y la cabeza, la copa. Los encargados de la nutrición no son los genitales sino las vellosidades de los

intestinos: pero las raíces no son estas sino aquellos: porque mediante ellos el individuo se conecta con la especie en la que arraiga. Pues físicamente es un producto de la especie, metafísicamente es una | imagen más o menos imperfecta de la *idea* que, dentro de la forma del tiempo, se presenta como especie. En concordancia con la relación aquí expresada, la máxima vitalidad del cerebro, así como su decrepitud, se dan a la vez que las de los genitales y están relacionadas con ellas. El instinto sexual ha de verse como el impulso interno del árbol (la especie), del que brota la vida del individuo como una hoja que se nutre del árbol y contribuye a alimentarlo: por eso aquel instinto es tan fuerte y procede del fondo de nuestra naturaleza. Castrar a un individuo significa arrancarlo del árbol de la especie de la que brota y dejar que se marchite por separado: de ahí la degradación de sus fuerzas espirituales y corporales. En cada individuo animal, al servicio de la especie, esto es, a la fecundación, sigue un momentáneo agotamiento y relajación de todas las fuerzas, en la mayoría de los insectos, incluso la muerte inmediata, por lo cual dijo *Celso*: *seminis emissio est partis animae jactura*<sup>1</sup>; además, en el hombre la extinción de la capacidad reproductora muestra que el individuo camina desde entonces a la muerte; el uso excesivo de aquella capacidad en todas las edades acorta la vida, mientras que la abstinencia incrementa todas las fuerzas, en especial la muscular, razón por la que se incluía en la preparación de los atletas griegos; esa misma abstinencia prolonga la vida de los insectos incluso hasta la primavera siguiente. Todo eso indica que la vida del individuo en el fondo está tomada de la especie y que toda fuerza vital es algo así como la fuerza de la especie contenida en un cauce. Todo ello se explica porque el sustrato metafísico de la vida se manifiesta inmediatamente en la especie y solo mediante ella en el individuo. En consonancia con ello, en la India se veneran el lingam y el yoni como símbolos de la especie y su inmortalidad y, en cuanto contrapeso de la muerte, se adjudican precisamente como atributo de Siva, la divinidad que la preside.

Pero, dejando mitos y símbolos, la violencia del impulso sexual, el intenso celo y la profunda seriedad con la que el animal y el hombre se dedican a esos asuntos, es prueba de que por medio de esa función el animal forma parte de aquello en lo que consiste propia y principalmente su verdadero ser: | la *especie*; mientras que

1. [«La eyaculación del semen es la pérdida de una parte del alma». Según Schopenhauer, en *Celso*, *De medicina*, pero no se encuentra ahí.]



todas las demás funciones y órganos solo sirven inmediatamente al individuo, cuya existencia es en el fondo meramente secundaria. En la vehemencia de aquel impulso, que supone la concentración de toda la esencia animal, se expresa además la conciencia de que el individuo no perdura, y por eso ha de ponerlo todo en la conservación de la *especie* en la que se halla su verdadero ser.

Para esclarecer lo dicho, imaginemos un animal en celo y en el acto de la fecundación. Vemos una seriedad y un ardor nunca conocidos en él en otra circunstancia. ¿Qué ocurre en él? — ¿Sabe que ha de morir y que a través de la acción que ahora realiza nacerá un individuo nuevo pero en todo igual a él para ocupar su lugar? — ¿No sabe nada de eso, ya que no piensa. Pero cuida de la permanencia de su especie en el tiempo con tanto ahínco como si lo supiera. Pues es consciente de que quiere vivir y existir, y el grado máximo de ese querer se expresa en el acto de la procreación: eso es todo lo que ocurre en su conciencia. Y eso es plenamente suficiente para la permanencia de los seres, precisamente porque la voluntad es lo radical y el conocimiento, lo adventicio. Precisamente por eso la voluntad no necesita ser guiada siempre por el conocimiento sino que, tan pronto como se haya decidido en su espontaneidad, ese querer se objetivará por sí mismo en el mundo de la representación. Si es aquella forma animal determinada que nosotros hemos imaginado la que quiere vivir y existir, no quiere vivir y existir en general, sino precisamente en esa forma. Por eso es la visión de su forma en la hembra de su especie la que excita la voluntad del animal para procrear. Ese querer suyo, visto desde fuera y bajo la forma del tiempo, se presenta como esa forma animal conservada durante un tiempo infinito gracias a la reiterada sustitución de un individuo por otro, mediante la alternancia de la muerte y la procreación que, así consideradas, aparecen como las pulsaciones de aquella forma (*ἰδέα, εἶδος, species*) que permanece en todo tiempo. Se las puede comparar con la fuerza de atracción y repulsión, en cuyo antagonismo consiste la materia. — Lo que se ha demostrado aquí en el animal vale también del hombre: pues, si bien en este el acto de la procreación va acompañado del perfecto conocimiento de su causa final, no está dirigido por él sino que nace inmediatamente de la voluntad de vivir como concentración de la misma. Ha de ser, pues, contado entre las acciones instintivas. Pues en la procreación el animal no está guiado por el conocimiento de un fin en mayor medida de lo que lo está en el instinto artesano: también en este la voluntad se manifiesta en lo principal sin la mediación del conocimiento que, aquí como allí, tiene encomenda-

do solamente el detalle. La procreación es, en cierta medida, el más admirable de los instintos artesanos y su obra la más asombrosa.

Estas consideraciones explican por qué el deseo sexual tiene un carácter tan diferente de los demás: no es solo el más intenso sino también de una clase específicamente más poderosa que cualquier otro. En toda circunstancia se lo supone veladamente como necesario e inevitable, y no es, como los demás deseos, cuestión de gusto y de capricho. Es el deseo que constituye la esencia misma del hombre. Ningún motivo que se halle en conflicto con él es tan fuerte como para estar seguro de vencerlo. Ées la cuestión fundamental, hasta el punto de que ningún otro placer compensa la privación de satisfacerlo: por él asumen el animal y el hombre todo peligro y toda lucha. Una ingenua expresión de aquella mentalidad natural es la conocida inscripción que adornaba con un falo las puertas del burdel de Pompeya: *Heic habitat felicitas*<sup>2</sup>: para el que entraba en él era ingenuo, para el que salía, irónico y, en sí mismo, humorístico. — En cambio, el exaltado poder del impulso generativo se halla expresado con seriedad y dignidad en la inscripción que (según *Theon* de Esmirna, *De musica*, c. 47) había colocado Osiris en una columna que dedicó a las divinidades eternas: «Al Espíritu, al Cielo, al Sol, a la Luna, a la Tierra, a la Noche, al Día, y al padre de todos ellos, que es y será el Eros»; — lo mismo ocurre con el bello apóstrofe con que *Lucrecio* comienza su obra:

*Aeneadam genetrix, hominum divomque voluptas,  
Alma Venus etc.*<sup>3</sup>.

588

| A todo esto responde el importante papel que juega la relación sexual en el mundo de los hombres, donde es el invisible centro de todo obrar y actuar, y se transparenta por todas partes pese a todos los velos que se echan sobre ella. Es la causa de la guerra y el fin de la paz, el fundamento de los asuntos serios y el objetivo de los divertidos, la inagotable fuente de chistes, la clave de todas las indirectas y el sentido de todas las insinuaciones secretas, de todas las proposiciones implícitas y todas las miradas robadas; constituye los anhelos e ilusiones de los jóvenes y, con frecuencia, también de los viejos, la idea fija del impúdico y la ensoñación que siempre se vuelve contra la voluntad del honesto, la materia que siempre se presta a la

2. [Aquí habita la felicidad.]

3. [«Madre de los Enéadas, de la voluptuosidad de hombres y dioses, /Tú, Venus nutricia...», *Lucrecio*, *De rerum natura* I, 1.]

broma, precisamente porque se basa en la más honda seriedad. Pero eso lo picante y divertido del mundo es que el asunto principal de todos los hombres sea llevado en secreto y ostensiblemente ignorado en la medida de lo posible. Pero de hecho vemos que a cada instante, en su condición de verdadero señor del mundo a título de sucesión, desde su omnipotencia se sienta en su trono heredado; y desde allí con mirada burlona se ríe de las medidas que se toman para reprimirlo, encarcelarlo o al menos limitarlo y, a ser posible, mantenerlo completamente oculto; o, si no, dominarlo de modo que adopte la apariencia de ser un simple asunto accesorio y subordinado de la vida. — Todo esto concuerda con el hecho de que el instinto sexual es el núcleo de la voluntad de vivir y, con ello, la concentración de todo querer; por eso en el texto he denominado los genitales el foco de la voluntad. Hasta se podría decir que el hombre es impulso sexual llevado a la concreción; porque su nacimiento es un acto de copulación y ese acto es también el deseo de todos sus deseos; y solamente ese impulso perpetúa y mantiene en conexión todo su fenómeno. La voluntad de vivir se manifiesta ante todo como tendencia a la conservación del individuo; pero este no es más que un escalón en la tendencia a la conservación de la especie, y esta última tendrá que ser mucho más vehemente en la medida en que la vida de la especie supere en duración, extensión y valor la del individuo. Por eso el instinto sexual es la más perfecta manifestación de la voluntad de vivir, su tipo más claramente expresado: y con eso concuerda plenamente tanto el nacimiento del individuo a partir de él como su primado sobre todos los demás deseos del hombre natural.

589

Aquí es pertinente una observación fisiológica que arroja luz sobre mi teoría fundamental expuesta en el segundo libro. El impulso sexual es el más vehemente de todos los anhelos, el deseo de los deseos, la concentración de todo nuestro querer; y así, para el deseo individual de cada uno, es decir, el dirigido a un individuo determinado, la satisfacción exacta del mismo supone la cumbre y la corona de su felicidad, el fin último de sus afanes naturales con cuya consecución todo le parece conseguido y con cuya pérdida todo le parece perdido. Pues bien: del mismo modo, como correlato fisiológico de eso encontramos que en la voluntad objetivada, es decir, en el organismo humano, el esperma es la secreción de las secreciones, la quintaesencia de todos los jugos, el resultado último de todas las funciones orgánicas; y en ello tenemos una nueva prueba de que el cuerpo es solo la objetividad de la voluntad, es decir, la voluntad misma bajo la forma de la representación.

A la concepción se vincula la manutención de la prole y al impulso sexual el amor paterno; en ellos, pues, se prolonga la vida de la especie. En consecuencia, el amor del animal por su prole, al igual que el impulso sexual, tiene una fuerza que supera ampliamente los afanes dirigidos a un solo individuo. Eso se muestra en que aun los animales más mansos están dispuestos a emprender por su prole hasta la lucha más desigual, a vida o muerte; y en casi todas las especies animales la madre afronta cualquier peligro para proteger a la cría y en algunos casos incluso una muerte segura. En los hombres ese instintivo amor paterno es guiado y mediatizado por la razón, es decir, por la reflexión, pero a veces también obstaculizado por ella, lo cual, en los malos caracteres, puede llegar hasta su completa negación: por eso podemos observar sus efectos con mayor claridad en los animales. Pero en sí mismo ese amor no está escaso de fuerza en el hombre: también aquí vemos que, en casos particulares, supera completamente el amor propio y llega hasta el sacrificio de la propia vida. Así, por ejemplo, acaban de informar los periódicos de Fancia que en *Chahar*, en el Departamento de *Lot*, un padre | se ha quitado la vida para que su hijo, a quien le había tocado hacer el servicio militar, fuera el primogénito de una viuda y como tal quedara libre de él (*Galignani's Messenger* de 22 de junio de 1843). Sin embargo, en los animales, al no ser capaces de reflexión, el instintivo amor materno (el macho no es la mayoría de las veces consciente de su paternidad) se muestra sin mediatizar ni falsear, y por ello con plena claridad y en toda su fuerza. En el fondo esa es la expresión de la conciencia que tienen los animales de que su verdadero ser se halla más inmediatamente en la especie que en el individuo, y por eso en caso de necesidad sacrifican su vida para que la especie se conserve en las crías. Aquí, como en el instinto sexual, la voluntad de vivir es en cierta medida transcendente, ya que su conciencia se extiende más allá del individuo al que es inherente, llegando hasta la especie. Con el fin de no expresar de forma meramente abstracta esa segunda manifestación de la vida de la especie y presentarla al lector en su grandeza y realidad, quisiera aportar algunos ejemplos de la exaltada fuerza que tiene el instintivo amor maternal.

La nutria marina, cuando es perseguida, agarra a su cría y se sumerge con ella: cuando vuelve a emerger para respirar, la cubre con su cuerpo y recibe los arpones del pescador mientras aquella se salva. — Al ballenato se lo mata simplemente para atraer a la madre, que corre hacia él y raramente lo abandona mientras sigue con vida, aunque le alcancen varios arpones (Scoresby, *Diario de un*

*viaje a las pesquerías de ballenas*, traducido del inglés por Kries, p. 196). En la isla de los Tres Reyes, junto a Nueva Zelandia, viven focas colosales llamadas elefantes de mar (*Phoca proboscidea*). Nadando alrededor de la isla en grupos ordenados, se alimentan de peces, pero bajo el mar tienen crueles enemigos desconocidos para nosotros, que con frecuencia las hieren de gravedad: por eso su natación conjunta requiere una táctica propia. Las hembras paren en la playa: durante la lactancia, que dura de siete a ocho semanas, todos los machos cierran un círculo en torno a ellas para evitar que, impulsadas por el hambre, vayan al mar; y cuando intentan hacerlo, se lo impiden a bocados. Así pasan hambre todos juntos de siete a ocho semanas y enflaquecen enormemente, solo para que las crías no vayan al agua antes de estar en condiciones de nadar bien y observar la táctica conveniente, que luego les enseñan a base de empujones y mordiscos (Feycinet, *Voy. aux terres australes*, 1826). Aquí se muestra también cómo el amor paterno, como todos los afanes violentos de la voluntad (véase c. 19, 6), incrementa la inteligencia. — Los patos silvestres, las currucas y muchas otras aves, cuando el cazador se acerca a sus nidos vuelan con grandes gritos ante sus pies y revolotean de aquí para allá, como si sus alas estuvieran paralizadas, a fin de desviar la atención desde las crías a sí mismas. — La alondra intenta alejar al perro de su nido entregándose a sí misma. Igualmente, el ciervo hembra y la corza dejan que se les cace para que sus crías no sean apresadas. — Las golondrinas vuelan hasta las casas en llamas para salvar a sus crías o morir con ellas. En Delft, durante un violento incendio, una cigüeña se quemó en su nido para no abandonar a sus tiernas crías que aún no sabían volar (Hadr. Junius, *Descriptio Hollandiae*). El urogallo y la chocha perdiz se dejan apresar sobre su nido cuando están incubando. El *Muscicapa tyrannus*<sup>4</sup> defiende su nido con especial valor incluso contra el águila. — Cuando se seccionó a una hormiga por la mitad, la mitad anterior se seguía ocupando de poner sus huevos a salvo. — Una perra a la que se habían extirpado las crías del cuerpo se arrastró moribunda hacia ellas, las acarició y no empezó a gemir violentamente hasta que se las quitaron (*Burdach, Fisiología como ciencia empírica*, vol. 2 y 3).

4. [Papamoscas.]

## Capítulo 43

### HERENCIA DE LAS CUALIDADES

592 Que en la concepción los gérmenes aportados por los padres no solo propagan las peculiaridades de la especie sino también las de los individuos por lo que se refiere a las | cualidades corporales (objetivas, externas), es algo que la propia experiencia cotidiana enseña y que ha sido siempre reconocido por todos:

*Naturae sequitur semina quisque suae*<sup>1</sup>.  
*Catull.*

La cuestión de si eso vale igualmente de las cualidades espirituales (subjetivas, internas), de modo que también estas son heredadas de los padres a los hijos, ha sido planteada con frecuencia y contestada casi siempre afirmativamente. Pero es difícil el problema de si se puede distinguir qué pertenece al padre y qué a la madre, en suma, cuál es la herencia espiritual que recibimos de cada uno de los progenitores. Si examinamos ese problema a la luz de nuestro conocimiento fundamental según el cual la voluntad es el ser en sí, el núcleo, el elemento radical en el hombre, mientras que el *intelecto* es lo secundario, lo adventicio, el accidente de aquella sustancia, entonces, antes de interrogar a la experiencia, admitiremos al menos como probable que en la concepción el padre, en cuando *sexus potior* y principio generativo, suministra la base, lo radical de la nueva vida, o sea, la *voluntad*; y la madre,

1. [«Cada cual sigue los gérmenes de su naturaleza»; no Catulo sino Propertio, *Elegías* IV, 8, 20.]

como *sexus sequior*<sup>2</sup> y principio meramente receptivo, proporciona lo secundario, el *intelecto*; y supondremos, pues, que el hombre hereda su componente moral, su carácter, sus inclinaciones y su corazón del padre, mientras que el grado, naturaleza y dirección de su inteligencia los recibe de la madre. Ese supuesto encuentra realmente su confirmación en la experiencia; solo que tal confirmación no puede ser decidida mediante un experimento físico sobre la mesa sino que resulta, por una parte, de una cuidadosa y fina observación de muchos años y, por otra, de la historia.

La experiencia propia tiene la ventaja de poseer una completa certeza y una gran especialidad, lo cual prevalece sobre el inconveniente de que su esfera está limitada y sus ejemplos no son conocidos por todos. De ahí que yo siempre remita ante todo a ella. Cada uno ha de analizarse en primer lugar a sí mismo, confesarse sus inclinaciones y pasiones, sus defectos de carácter y debilidades, sus vicios y también sus cualidades y virtudes, si es que las tiene: piense luego en su padre y no dejará de percibir en él todos aquellos rasgos de carácter. En cambio, con frecuencia encontrará en su madre un carácter totalmente distinto; y | una coincidencia moral con ella será sumamente infrecuente y solo debida a la especial circunstancia de que los dos progenitores tuvieran un carácter semejante. Haga cada cual esa prueba con relación, por ejemplo, a la irascibilidad, la paciencia, la avaricia, la prodigalidad, la tendencia a la lujuria, la gula o el juego, la dureza o bondad de corazón, la honradez o la falsedad, el orgullo o la amabilidad, el valor o la cobardía, el carácter pacífico o pendenciero, la indulgencia o el rencor, etc. Luego realice la misma investigación en todos aquellos cuyo carácter y el de sus padres conoce exactamente. Si procede con atención y juicio acertado, no quedará sin confirmar nuestra tesis. Así, por ejemplo, descubrirá que la especial tendencia a la mentira propia de algunos hombres se da por igual en dos hermanos, porque la han heredado del padre: por eso la comedia *El mentiroso y su hijo*<sup>3</sup> es psicológicamente correcta. — Entretanto, hay que tener en cuenta aquí dos restricciones inevitables que solo una injusticia manifiesta podría interpretar como subterfugios. La primera: *pater semper incertus*<sup>4</sup>. Solo un claro parecido físico con el padre suprime esta restricción; en cambio, un parecido superficial no es aquí suficiente: pues existe un efecto tardío de una fecundación anterior, en virtud del cual a

593

2. [Sexo primario /sexo secundario.]

3. Comedia en un acto de Collin d' Harville, muerto en 1805. [N. de la T.]

4. [El padre siempre es incierto.]

veces los hijos del segundo matrimonio tienen un ligero parecido con el primer marido y los engendrados en adulterio, con el padre legítimo. Con mayor claridad se puede observar ese efecto tardío en los animales. La segunda restricción es que en el hijo aparece el carácter moral del padre, pero con la modificación que sufre por tener otro *intelecto* que con frecuencia es muy diferente (el heredado de la madre), por lo que se hace preciso corregir la observación. Esa restricción puede ser significativa o nimia conforme a la medida de aquella diferencia, pero nunca tan grande como para que tras ella no se puedan reconocer los rasgos fundamentales del carácter paterno; más o menos como un hombre que se hubiera desfigurado con un traje extraño, peluca y barba. Si, por ejemplo, debido a la herencia de la madre un hombre tiene una razón preponderante, o sea, que está dotado de capacidad de reflexión, esta por una parte contendrá las pasiones que ha heredado de su padre | y por otra las ocultará, de modo que se exteriorizarán metódica y planificadamente, o bien en secreto; debido a eso, surgirá un fenómeno muy diferente al del padre, que acaso tenía una mente muy limitada: y exactamente igual puede ocurrir el fenómeno inverso. — Las inclinaciones y pasiones de la madre, en cambio, no vuelven a encontrarse en el hijo, e incluso a veces aparece su opuesto.

Los ejemplos históricos tienen frente a los de la vida privada la ventaja de ser generalmente conocidos; sin embargo, sufren menoscabo debido a la inseguridad y frecuente falseamiento de toda transmisión y a que por lo regular solo incluyen la vida pública y no la privada, únicamente las acciones de estado pero no las sutiles manifestaciones del carácter. No obstante, quisiera confirmar la verdad de la que tratamos con algunos ejemplos históricos a los que aquellos que se dedican al estudio de la historia podrían añadir muchos otros igualmente concluyentes.

Es sabido que *P. Decio Mus*, con valor heroico, sacrificó su vida por la patria precipitándose con la cabeza cubierta en el campo de los latinos mientras se consagraba a sí y a sus enemigos a los dioses infernales. Aproximadamente cuarenta años después, su hijo, del mismo nombre, hizo exactamente lo mismo en la guerra contra los galos (*Liv[io, Ab urbe condita]* VIII, 6; X28). Una buena prueba de la afirmación de Horacio: *fortes creantur fortibus et bonis*<sup>5</sup>; su otra cara la ofrece Shakespeare:

5. [«Los fuertes nacen de los fuertes y buenos», Horacio, *Odas* IV, 4, 29.]



La historia de la antigua Roma nos presenta familias completas cuyos miembros, en amplia sucesión, destacaron por su amor a la patria y su gallardía: así la *gens Fabia* y la *gens Fabricia*. — A su vez, *Alejandro Magno* fue tan ávido de poder y conquistas como su padre *Filipo*. — Es muy notable el árbol genealógico de *Nerón* que *Suetonio* (c. 4 y 5) antepone con un propósito moral al retrato de ese monstruo. Se trata de la *gens Claudia*, | que floreció en Roma durante seis siglos y produjo hombres de acción pero petulantes y crueles, como Tiberio, Calígula y Nerón. Ya en su abuelo, y aún más en su padre, se muestran todas las espantosas cualidades que pudieron alcanzar su total desarrollo en Nerón, porque su elevada posición le dejaba el campo libre y porque además tuvo por madre a aquella ménade irracional, Agripina, que no le pudo proporcionar un intelecto con el que refrenar sus pasiones. Por eso narra *Suetonio* desde nuestro mismo punto de vista, que en su nacimiento *praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse*<sup>7</sup>. — En cambio, *Cimón* era hijo de *Milcíades*, y *Antíbal*, de *Amílcar*; y los *Escipiones* formaron toda una familia de héroes y nobles defensores de la patria. — Mas el hijo del papa *Alejandro VI* fue su abominable retrato, *César Borgia*. El hijo del tristemente célebre Duque de *Alba* fue un hombre tan cruel y malvado como su padre.—El pérfido e injusto *Felipe IV* de *Fancia*, conocido sobre todo por haber atormentado y ajusticiado cruelmente a los templarios, tuvo por hija a *Isabel*, esposa de *Eduardo II* de Inglaterra, que se volvió en su contra, lo encarceló y, tras hacerle firmar la abdicación, dado que el intento de matarlo a base de malos tratos fracasó, lo hizo matar en prisión de una forma demasiado cruel como para reproducirla aquí. — El sanguinario tirano y *defensor fidei Enrique VIII* de Inglaterra tuvo por hija de su primer matrimonio a la reina *María*, destacada por su mojigatería y crueldad, que recibió el sobrenombre de *bloody Mary* por sus numerosas quemaduras de herejes. La hija de su segundo matrimonio, *Isabel*, había recibido de su madre, Ana Bolena, un destacado entendimiento que

6. Los cobardes engendran cobardes y lo vil vileza.

7. [«Fue un presagio la voz de Domicio, el padre, que entre las felicitaciones de los amigos afirmó que de él y Agripina no podía nacer sino un ser detestable y malo para el mundo», *Suetonio, Vida de los doce césares*, «Nerón», 6.]

no dejaba lugar a la mojigatería y que refrenó en ella el carácter paterno, aunque sin suprimirlo; de modo que se seguía trasluciendo ocasionalmente y se puso claramente de manifiesto en su cruel proceder contra María de Escocia. — | *Van Geuns*<sup>8</sup> narra, siguiendo a Marco Donato, el caso de una joven escocesa cuyo padre había sido quemado cuando ella tenía un año por asalto y canibalismo: pese a haber crecido en otro ambiente totalmente distinto, al llegar a una edad más avanzada se desarrolló en ella la misma avidez de carne humana y, al ser sorprendida satisfaciéndola, fue enterrada viva. — En *El Liberal* del 13 de julio de 1821, leemos la noticia de que en el departamento de L'Aube la policía ha perseguido a una muchacha por haber asesinado a dos niños a los que debía llevar al hospicio, con el fin de quedarse con el poco dinero que se les había asignado. Finalmente la policía encontró a la muchacha ahogada cerca de Romilly, en el camino de París, y su asesino resultó ser su propio padre. — Mencionemos, por último, algunos casos de tiempos recientes que no tienen mayor acreditación que la de los periódicos. En octubre de 1836, en Hungría, un conde *Belcznai* fue condenado a muerte por haber matado a un funcionario y herido gravemente a sus propios familiares: su hermano mayor había sido ajusticiado anteriormente por parricidio y su padre había sido igualmente un asesino (*Frankfurter Postzeitung*, 26 de octubre de 1836). Un año después, el hermano más pequeño de aquel conde, justo en la misma calle donde este había asesinado al funcionario, disparó una pistola contra el agente fiscal de sus bienes, pero falló (*Frankfurter Journal*, 16 de septiembre de 1837). En el *Frankfurter Postzeitung* del 19 de noviembre de 1857, un escrito de París notifica la condena a muerte de *Lemaire*, un peligroso atracador, y su banda, añadiendo: «La tendencia criminal parece hereditaria en su familia y las de sus congéneres, ya que varios de sus familiares habían muerto en el patíbulo.» -- Ya los griegos conocieron casos semejantes, como se infiere de un pasaje de *Las leyes* de Platón. (*Stob. Flor.*, vol. 2, p. 213) --- Los anales de la criminología habrán demostrado con certeza algunas genealogías semejantes. — Destacadamente hereditaria es la tendencia al suicidio.

| Pero si, por otro lado, vemos que el eximio Marco Aurelio tuvo por hijo al malvado Cómodo, ello no nos debe inducir a error; pues sabemos que la *Diva Faustina* fue una *uxor infamis*. Al contrario, observemos este caso para suponer en otros semejantes una

8. *Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice*, Hardey, 1789, § 9.

razón análoga: por ejemplo, no creo de ningún modo que Domiciano fuera íntegramente hermano de Tito, sino que también Vespasiano fue un marido engañado.

Por lo que se refiere a la segunda parte de la tesis establecida, a saber, que el intelecto se hereda de la madre, esta disfruta de un reconocimiento mucho más general que la primera; pues a la primera se opone, considerada en sí misma, el *liberum arbitrium indifferentiae* y, en esta peculiar interpretación, la simplicidad e indivisibilidad del alma. Ya la antigua y popular expresión alemana *Mutterwitz*<sup>9</sup> da fe del temprano reconocimiento de esa segunda verdad, basada en la experiencia de que las cualidades intelectuales, grandes y pequeñas, son dotes de aquellos cuya madre destacó relativamente por su inteligencia. En cambio, que las cualidades intelectuales del padre no se transmiten al hijo lo demuestran tanto los padres como los hijos de hombres dotados de las capacidades más eminentes; pues por lo regular son cabezas completamente vulgares y sin rastro alguno de las dotes paternas. En el caso de que alguna vez aparezca una excepción aislada a esa experiencia ampliamente confirmada como, por ejemplo, la que ofrecen *Pitt* y su padre, Lord *Chatham*, estamos autorizados e incluso obligados a atribuírsela a la casualidad, si bien se cuenta entre las cosas más extraordinarias debido a la enorme infrecuencia de grandes talentos. Aquí rige la regla: es improbable que lo improbable no ocurra *nunca*. Además (como ya se mencionó en el capítulo 22), los grandes hombres de Estado lo son tanto por las cualidades de su carácter, es decir, por la herencia paterna, como por los rasgos de su mente. En cambio, no conozco ningún caso análogo de artistas, poetas y filósofos, cuyos logros son lo único que se atribuye al *genio* propiamente dicho. Ciertamente, el padre de *Rafael* fue pintor pero no importante; el padre de *Mozart*, al igual que su hijo, fueron músicos, pero tampoco importantes. | Mas es de admirar que el destino, que solo otorgó una breve vida a aquellos dos hombres, los más grandes en sus artes, como para compensarles se ocupara de que no perdieran el tiempo en su juventud, como la mayoría de los otros genios, y ya desde la niñez recibieran con el ejemplo y la instrucción paterna la necesaria introducción en el arte al que estuvieron dedicados en exclusiva: pues hizo que nacieran ya en su propio taller. Este poder oculto y enigmático que parece dirigir la vida individual ha sido objeto de unas consideraciones particulares que he expuesto en el artículo «Sobre la intencionalidad aparente en el destino de los individuos»

598

9. Gracia natural. Literalmente, «ingenio materno». [N. de la T.]

(*Parerga*, vol. 1). — Aún hay que observar aquí que existen ciertas ocupaciones científicas que suponen buenas capacidades innatas aunque no raras y superiores, pero sí tienen como requisito fundamental un ferviente empeño, diligencia y paciencia, una buena y temprana instrucción, estudio sostenido y amplia práctica. Esto, y no el que se herede el intelecto del padre, explica que, siendo común que el hijo siga la carrera del padre y en ciertas familias las profesiones sean hereditarias, también en algunas ciencias que exigen ante todo diligencia y perseverancia ciertas familias hayan presentado una sucesión de hombres de mérito: tal es el caso de los Scalígero, los Bernoulli, los Cassini y los Herschel.

Las pruebas a favor del carácter hereditario de la inteligencia materna serían mucho más numerosas si el carácter y destino del género femenino no llevaran consigo que las mujeres raras veces den pruebas de sus capacidades intelectuales, por lo que estas no se incluyen en la historia ni llegan al conocimiento de la posteridad. Además, debido a la débil condición del sexo femenino, esas mismas capacidades no pueden alcanzar nunca en ellas el grado al que llegan después en el hijo bajo circunstancias favorables: atendiendo a eso, hemos de tener un aprecio proporcionalmente mayor de sus logros. Según ello, se me ponen al alcance los siguientes ejemplos como pruebas de nuestra verdad. *José II* era hijo | de *María Teresa*. — *Cardano* dice en el tercer capítulo de *De vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens*<sup>10</sup>. — *J. J. Rousseau* dice en el primer libro de las *Confesiones: La beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillans pour son état*<sup>11</sup>, etc., y añade un encantador *couplet* escrito por ella. — *D'Alembert* era el hijo natural de *Claudine de Tencin*, una mujer de espíritu eminente y autora de varias novelas y escritos afines, que tuvieron gran éxito en su época y que todavía hoy deben de ser leídos con placer. (Véase su biografía en la *Revista de entretenimiento literario*, marzo de 1845, n.º 71-73.) — La madre de *Buffon* era una mujer destacada, según atestigua el siguiente pasaje del *Voyage à Montbar*, de *Héroult de Séchelles*, que *Fourens* cita en su *Histoire des travaux de Buffon*, página 288: *Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa*

10. [Mi madre destacó por su memoria e ingenio.]

11. [La belleza de mi madre, su espíritu, sus talentos [...] eran demasiado brillantes para su estado.]

mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée<sup>12</sup>. El que mencione también las cualidades morales es un error, bien debido al narrador o bien debido a que su madre casualmente tenía el mismo carácter que él y que su padre. Lo contrario de esto nos lo ofrecen los innumerables casos en que la madre y el hijo tienen caracteres opuestos: por eso en *Orestes* y *Hamlet* los dos poetas dramáticos más grandes pudieron presentarnos a madre e hijo en una rivalidad hostil en la que el hijo aparece como el representante moral y vengador del padre. En cambio, el caso inverso, que el hijo apareciera como representante moral y vengador de la madre en su padre, sería indignante y casi ridículo. Esto se debe a que entre el padre y el hijo existe una identidad real de la esencia, que es la voluntad, mientras que entre madre e hijo hay una simple identidad del intelecto, y esta, en forma condicional. Entre madre e hijo puede existir la mayor oposición moral, entre padre e hijo, sólo de tipo intelectual. También desde este punto de vista | se debe reconocer la necesidad de la Ley Sálica: la mujer no puede continuar el linaje. — En su breve *Autobiografía*, dice Hume: *Our mother was a woman of singular merit*<sup>13</sup>. Sobre la madre de Kant se dice en la más reciente biografía, de F. W. Schubert: «Según el propio juicio de su hijo, fue una mujer de gran inteligencia natural. Para aquel tiempo, dadas las pocas ocasiones de formación de las jóvenes, estaba excepcionalmente bien instruida y después siguió ocupándose de su formación ulterior por sus propios medios. — Cuando iba de paseo hacía a su hijo fijarse en todos los fenómenos de la naturaleza e intentaba explicárselos por el poder divino». — Es hoy conocido por todos qué inteligente, ingeniosa y reflexiva fue la madre de Goethe. ¡Cuánto no se ha escrito de ella en la literatura! De su padre, sin embargo, no se dice nada: él mismo lo describe como un hombre de capacidades mediocres. — La madre de Schiller tuvo una gran sensibilidad para la poesía y compuso versos de los que se puede encontrar un fragmento en su biografía escrita por Schwab. — Bürger, ese auténtico genio de la poesía a quien corresponde el primer puesto tras de Goethe entre los poetas alemanes, ya que frente a sus baladas las de

12. [«Buffon mantenía el principio de que en general los niños recibían de su madre sus cualidades intelectuales y morales: y cuando lo desarrollaba en la conversación lo aplicaba a sí mismo haciendo un exaltado elogio de su madre que, en efecto, tenía un gran espíritu, amplios conocimientos y una cabeza muy bien organizada». No es la p. 288 sino la 286, nota 3.]

13. Nuestra madre fue una mujer de destacadas cualidades.

Schiller parecen frías y afectadas, ha dejado un informe sobre sus padres muy importante para nosotros; su médico y amigo *Althof* lo reproduce en su biografía, aparecida en 1798, con estas palabras: «El padre de Bürger estaba provisto de algunos conocimientos según los estudios de entonces y era un hombre bueno y honrado: pero le gustaba tanto la tranquila comodidad y su pipa que, como solía decir mi amigo, tenía que tomar ímpetu si alguna vez había de dedicar un cuarto de hora a enseñar a su hijo. Su esposa era una mujer de disposiciones intelectuales extraordinarias, pero tan poco cultivadas que apenas había aprendido a leer y escribir. Bürger opinaba que, con una cultura adecuada, su madre habría sido la más famosa de su sexo; si bien varias veces puso de manifiesto una enérgica desaprobación de diversos rasgos de su | carácter moral. Sin embargo creía haber heredado de su madre algunas disposiciones intelectuales y de su padre una coincidencia con su carácter moral». — La madre de *Walter Scott* fue poeta y se relacionó con los altos espíritus de su época, tal y como nos cuenta la necrológica de *Scott* en el *Globe* inglés del 24 de septiembre de 1832. El dato de que en 1789 se habían impreso poemas suyos lo encuentro en un artículo titulado *Mutterwitz*, en la *Revista de entretenimiento literario* editada por *Brockhaus*, del 4 de octubre de 1841; ese artículo ofrece una larga lista de madres de hombres famosos que estuvieron dotadas de gran talento, de la que solo quisiera tomar dos: «La madre de *Bacon* era una excelente filóloga, escribió y tradujo varias obras y demostró en todo erudición, sagacidad y gusto. — La madre de *Boerhave* destacó por sus conocimientos de medicina». — Por otro lado, *Haller* nos ha dejado una contundente prueba del carácter hereditario de la debilidad intelectual de la madre, cuando dice: *E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posteriorum aliqui fatui supersint*<sup>14</sup> (*Elementa physiol.*, lib. ~~XX~~ 8). — Según *Esquirol*, también la locura se hereda con más frecuencia de la madre que del padre. Si bien cuando se hereda de este, yo se lo atribuyo a las disposiciones de ánimo que la ocasionaron.

De nuestra tesis fundamental parece seguirse que los hijos de la

14. [«Sabemos que de dos hermanas patricias que por su riqueza habían conseguido casarse aunque estaban próximas a la idiotez, han avanzado los gérmenes de su enfermedad desde hace un siglo entre las familias nobles, de modo que todavía en la cuarta y quinta generación, de todos los descendientes algunos serán idiotas», *Elementa physiologiae corporis humani* ~~XX~~2, 8.]

misma madre poseen las mismas capacidades intelectuales y cuando uno esté altamente dotado también habrá de estarlo el otro. De vez en cuando es así, y ejemplos de ello son los *Carraci*, Joseph y Michael *Haydn*, Bernhard y Andreas *Romberg*<sup>15</sup>, Georg y Federic *Cuvier*; añadiría también a los hermanos *Schlegel* si no fuera porque el más joven, Fiedrich, debido al ignominioso oscurantismo que profesó en la última cuarta parte de su vida en unión con Adam Müller, se hizo indigno del honor de ser citado junto a su excelente, intachable y destacado hermano, August ~~W~~hielm. Pues el oscurantismo es un pecado, quizás no contra el Espíritu Santo pero sí contra el espíritu humano; por eso no se lo debe perdonar nunca, sino que a quien se ha hecho culpable de él se le debe guardar rencor de manera implacable y darle muestras de desprecio en toda ocasión mientras viva y hasta después de la muerte. — Pero es igual de frecuente que no se dé aquella consecuencia; así, por ejemplo, el hermano de Kant era una mente totalmente vulgar. Para explicar esto, recuerdo lo dicho en el capítulo 31 acerca de las condiciones fisiológicas del genio. No solo se necesita un cerebro extraordinariamente desarrollado y conformado con una perfecta organización (la parte de la madre) sino también un corazón muy enérgico para animarlo, es decir, subjetivamente hablando, una voluntad apasionada, un temperamento vital: esta es la herencia del padre. Pero esta parte no está en su plenitud más que en los años de mayor energía, y la madre envejece más deprisa. En consecuencia, por lo regular los hijos bien dotados son los primogénitos, los que han sido engendrados en plenitud de fuerzas de ambos progenitores: así también, el hermano de Kant era once años más joven que él. Incluso de dos hermanos destacados, por lo regular el mayor será el de más excelencia. Pero no solo la edad, sino también cualquier descenso transitorio de la fuerza vital o una particular alteración de la salud de los padres en el momento de la concepción es capaz de atrofiar la parte del uno o del otro e impedir el infrecuente fenómeno de un talento eminente. — Dicho sea de paso, la ausencia en los gemelos de las diferencias que acabo de mencionar es la causa de la cuasi-identidad de su esencia.

Si se hubieran de hallar casos en los que un hijo altamente dotado no tuviera una madre intelectualmente destacada, tal cosa podría explicarse por el hecho de que esa madre habría tenido a su vez un padre flemático, por lo que su cerebro inusualmente desarrollado no habría sido adecuadamente excitado por la correspondien-

15. No eran hermanos sino primos. [N. de la T.]

te energía del flujo sanguíneo; es este un requisito que he explicado antes, en el capítulo 31. No obstante, su sistema nervioso y cerebral, sumamente desarrollado, se habría transmitido al hijo, al que se habría añadido un padre vital y apasionado, con un tono cardíaco enérgico; y de este modo habría aparecido aquí la otra condición somática de una gran fuerza de espíritu. Quizás este haya sido el caso de *Byron*, dado que las cualidades intelectuales de su madre | nunca son mencionadas. — La misma explicación se puede aplicar al caso en que la madre de un hijo genial, destacada ella también por sus dotes intelectuales, no hubiera tenido una madre inteligente; pues el padre de esta habría sido flemático.

El componente inarmónico, desigual y oscilante del carácter de la mayoría de los hombres se podría quizá deducir del hecho de que el individuo no tiene un origen simple sino que recibe la voluntad del padre y el intelecto de la madre. Cuanto más heterogéneos y desproporcionados entre sí eran ambos progenitores, mayor será aquella desarmonía, esa desavenencia interna. Mientras que algunos descuellan por su corazón y otros por su cabeza, hay todavía otros cuyo mérito está en una cierta armonía y unidad de todo su ser, debida a que en ellos el corazón y la cabeza son tan conformes entre sí que se apoyan y realzan mutuamente; esto permite suponer que sus padres mantuvieron una especial adecuación y acuerdo.

Por lo que respecta al aspecto fisiológico de la teoría expuesta, solo quisiera mencionar que *Burdach*, que asume erróneamente que la misma cualidad psíquica puede ser heredada igualmente del padre o de la madre, no obstante afirma (*Filosofía como ciencia empírica*, vol. I, § 306): «Tomado en su conjunto, el elemento masculino tiene mayor influjo en la determinación de la vida irritable y el femenino en la sensibilidad». — Con esto concuerda también lo que dice *Linné* en el *Systema naturae*, tomo I, página 8: *Mater prolifera promit, ante generationem vivum compendium medullare novi animalis, sui que simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum*<sup>16</sup>.

16. [La madre fértil, antes de la concepción, produce un vivo compendio medular del nuevo animal, totalmente igual a él y denominado *Carina malpighiana*, al



Si esta convicción de | la herencia paterna del carácter y materna del intelecto la ponemos en conexión con nuestro anterior análisis del amplio abismo que la naturaleza ha establecido entre unos hombres y otros, tanto en lo moral como en lo intelectual; y si además añadimos nuestro conocimiento de la total inmutabilidad del carácter y de las capacidades intelectuales, llegaremos a entender que el ennoblecimiento real y fundamental del género humano no se puede conseguir tanto desde fuera como desde dentro, o sea, no tanto por medio de la enseñanza y la instrucción como más bien por la vía de la generación. Ya Platón tuvo algo así en mente cuando en el libro quinto de la *República* expuso su asombroso plan para aumentar y ennoblecer su casta de los guerreros. Si se pudiera castrar a todos los rufianes y meter en un monasterio a todos los tontos, dotar de todo un harén a los hombres de carácter noble y procurar hombres, hombres de cuerpo entero, a todas las muchachas de espíritu y entendimiento, nacería una generación superior a la del siglo de Pericles. — Pero sin llegar a tales planes utópicos, se podía tomar en consideración que, si la pena de castración fuera la segunda más grave después de la condena a muerte, tal y como, si no me equivoco, sucedía en algunos pueblos antiguos, se habrían erradicado del mundo generaciones enteras de malhechores; y con tanto mayor seguridad cuanto es sabido que la mayoría de los criminales han delinquido ya entre los veinte y los treinta años<sup>17</sup>. Igualmente se podría reflexionar si, teniendo en cuenta las consecuencias, no sería más provechoso que las dotes públicas que se conceden en ciertas ocasiones no se otorguen, como se hace ahora, a las muchachas más virtuosas, sino a las de mayor entendimiento y espíritu; sobre todo porque | juzgar acerca de la virtud es sumamen-

igual que la pelusa de los vegetales: a este se asocia después de la generación el *corazón*, que se ha de ramificar en el cuerpo. Pues el punto capital en el huevo que incuba el ave muestra al principio un corazón que palpita y un cerebro con la médula: ese pequeño corazón se para con el aliento frío, se excita con el caliente y, por medio de una burbuja de aire que se dilata poco a poco, expulsa los humores a través de los canales. Y así, el punto de la vitalidad en los vivientes es como una ramificación de la vida medular continuada desde la primera creación, pues el huevo es una *yema medular de la madre*, viva desde el primer momento, aunque no tiene vida propia antes de recibir el *corazón paterno*.]

17. *Lichtenberg* dice en sus *Escritos mezclados* (Gotinga, 1801, vol. 2, p. 447): «En Inglaterra se propuso castrar a los ladrones. La propuesta no es mala: la pena es muy dura, hace a la gente despreciable pero todavía capaz de trabajar; y si el robar es hereditario, no seguirá habiendo robos. Además aplaca el ánimo, y como el instinto sexual induce con frecuencia al robo, se elimina ese motivo. Maliciosamente observaré que las mujeres impedirían con tanto mayor celo que sus maridos robasen; pues tal y como estarían entonces las cosas, se arriesgarían a perderlo todo».

te difícil: pues solo Dios, se dice, ve los corazones; las ocasiones de manifestar un carácter noble son infrecuentes y están sujetas al azar; además, la virtud de algunas muchachas tiene un fuerte apoyo en su fealdad: en cambio, acerca del entendimiento pueden juzgar con gran seguridad, tras un examen, todos aquellos que están dotados de él. — Otra aplicación práctica es la siguiente. En muchos países, y también en el sur de Alemania, domina la mala costumbre de que las mujeres lleven pesos, a veces considerables, encima de su cabeza. Ello ha de afectar perjudicialmente al cerebro, con lo que este se deteriora progresivamente en las mujeres del pueblo y, dado que los varones reciben el suyo de ellas, el pueblo entero se vuelve cada vez más tonto; si bien en muchos eso no es necesario. Erradicando esa costumbre se incrementaría, pues, la cantidad de inteligencia en el conjunto del pueblo, cosa que supondría el mayor incremento de la riqueza nacional.

Pero dejemos ahora tales aplicaciones prácticas en manos de otros y volvamos a nuestro particular punto de vista, o sea, al ético y metafísico; entonces, vinculando el contenido del capítulo 41 con el presente, se nos presentará el siguiente resultado que, con toda su transcendencia, tiene un inmediato apoyo empírico. — Es el mismo carácter, es decir, la misma voluntad empíricamente determinada, la que vive en todos los descendientes de un linaje, desde el primer antepasado hasta el miembro actual. Solo que a cada uno de ellos se le ha dado un intelecto distinto, un diferente grado y forma de conocimiento. De este modo, a cada uno se le presenta la vida de forma distinta y a diferente luz: cada uno recibe de ella una nueva visión, una nueva enseñanza. Ciertamente, puesto que el intelecto se extingue con el individuo, aquella voluntad no puede completar inmediatamente la perspectiva de un curso vital con la del otro. Únicamente a resultas de aquella nueva concepción de la vida, que solo una renovada personalidad le puede otorgar, es como su querer recibe otra dirección, sufre una modificación y, lo más importante, a partir de ella ha de afirmar de nuevo la vida o negarla. De este modo, | la combinación siempre cambiante de una voluntad y un intelecto, en la que se configura la naturaleza debido a la necesidad de dos sexos para la procreación, se convierte en la base para un orden de la salvación. Pues gracias a ella la vida presenta a la voluntad (de la que es reproducción y espejo) caras siempre nuevas, por así decirlo, da vueltas sin cesar ante su mirada, le permite ensayar concepciones siempre distintas sobre ella misma para que, sobre la base de cada una de ellas, se decida a afirmarse o negarse, quedándole siempre abiertas ambas posibilidades; solo que, cuando por una vez se aferra a la negación, todo el fenómeno desaparece

para ella con la muerte. Según ello, la perpetua renovación y el completo cambio del intelecto, al suministrar una nueva visión del mundo a la misma voluntad, le mantienen abierto el camino de la salvación; mas teniendo en cuenta esto, y además que el intelecto procede de la madre, quisiera situar ahí la razón de fondo por la que todos los pueblos (con muy pocas y débiles excepciones) abominan y prohíben el matrimonio entre hermanos; y ni siquiera aparece un amor sexual entre ellos, a no ser en casos muy infrecuentes basados en una perversión antinatural del instinto, cuando no en la ilegitimidad de uno de ellos. Pues de un matrimonio entre hermanos no podría resultar más que la misma voluntad con el mismo intelecto, tal y como ya aparecen unidos en ambos progenitores, es decir, la desesperanzada repetición del fenómeno ya existente.

Si ahora contemplamos de cerca y en detalle la enorme y sin embargo patente diversidad de los caracteres, si encontramos el uno tan bueno y filantrópico, el otro tan malvado y hasta cruel, a uno lo vemos a su vez justo, honrado y recto, a otro, totalmente falso e hipócrita, mentiroso, traidor y un bribón incorregible, entonces se nos abre un abismo en nuestra consideración, ya que en vano reflexionamos buscando el origen de tal variedad. Los hindúes y los budistas resuelven el problema diciendo: «Es la consecuencia de los hechos de la vida pasada». Esta solución es, ciertamente, la más antigua, también la más comprensible, y procede de los más sabios de entre los hombres: pero solo hace retroceder la pregunta. Una | solución más satisfactoria es, no obstante, difícil de encontrar. Desde el punto de vista de mi teoría, me queda decir que aquí, cuando se trata de la voluntad como cosa en sí, el principio de razón deja de aplicarse por ser una mera forma del fenómeno, y con él desaparece todo porqué y de dónde. La absoluta libertad consiste precisamente en que algo no está sometido al principio de razón en cuanto principio de toda necesidad: pero esa libertad no conviene más que a la cosa en sí, y esa es justamente la voluntad. Ella está, por lo tanto, sometida a la necesidad en su fenómeno, en el *operari*; pero en el *esse*, donde se ha determinado como cosa en sí, es *libre*. Mas tan pronto como nos dirigimos a ella, como aquí ocurre, cesa toda explicación por razones y consecuencias, y no nos queda más que decir: aquí se manifiesta la verdadera libertad de la voluntad, que le corresponde en cuanto cosa en sí pero que también en cuanto tal carece de razón, es decir, no conoce ningún porqué. Precisamente por eso cesa aquí para nosotros toda comprensión: porque todo entendimiento se basa en el principio de razón, al no consistir más que en la aplicación del mismo.

## Capítulo 44

### METAFÍSICA DEL AMOR SEXUAL

Vosotros, sabios, elevados y profundos eruditos,  
¿Comprendéis y sabéis  
Cómo, dónde y cuándo se une todo,  
Por qué todo se ama y se besa?  
¡Vosotros, elevados sabios, decídmelo!  
Meditad qué me pasa,  
Meditad dónde, cómo y cuándo,  
Por qué me ocurre esto.

*Bürger [Hermosa dulzura, 5]*

Este capítulo es el último de cuatro cuyas múltiples referencias mutuas, debido a las cuales forman en cierta medida una totalidad subordinada, | será reconocida por el lector atento sin que me sea preciso interrumpir mi exposición con citas y referencias.

Estamos acostumbrados a ver a los poetas ocupados principalmente en describir el amor sexual. Este es, por lo regular, el tema central de todas las obras dramáticas, las trágicas como las cómicas, las románticas como las clásicas, las hindúes como las europeas: en no menor medida es esa la materia de la gran mayoría de los poemas líricos, como también de los épicos; sobre todo si entre ellos queremos contar los montones de novelas que ya desde hace siglos genera cada año en todos los países civilizados de Europa, con tanta regularidad como los frutos de la tierra. Todas esas obras no son según su contenido más que diferentes descripciones, breves o detalladas, de la pasión en cuestión. Las descripciones más logradas como, por ejemplo, *Romeo y Julieta*, *La nueva Eloísa* o *Werther*, han adquirido una fama imperecedera. *Rochefoucauld* opina que

con el amor apasionado ocurre como con los fantasmas, que todo el mundo habla de ellos pero nadie los ha visto; y también *Lichtenberg*, en su artículo «Sobre el poder del amor», discute y niega la realidad y carácter natural de esa pasión; pero eso es un gran error. Pues es imposible que algo ajeno y contrario a la naturaleza humana, o sea, una caricatura tomada del aire, pudiera haber sido presentado incesantemente en todas las épocas por el genio poético y aceptado invariablemente por la humanidad; pues sin verdad no puede existir belleza artística:

*Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.*  
*Boil.<sup>1</sup>.*

También la experiencia, aunque no la cotidiana, confirma que, lo que por lo regular se presenta como inclinación vivaz pero todavía vencible, bajo ciertas circunstancias puede llegar a convertirse en una pasión que sobrepasa en violencia cualquier otra y luego elimina todo tipo de consideraciones, supera con increíble fuerza y tenacidad todos los obstáculos, de modo que por satisfacerla se arriesga la vida sin pensarlo e incluso, cuando tales intentos fallan, se renuncia a ella. Los Werther y Jacobo Ortis no existen solo en las | novelas sino que cada año se presentan al menos media docena de ellos en Europa: *sed ignotis perierunt mortibus illi*<sup>2</sup>: pues sus sufrimientos no encuentran más cronista que el escribiente del certificado de defunción o el noticiero de los periódicos. Pero los lectores de los informes judiciales ingleses o franceses darán fe de la verdad de lo que digo. Y todavía es mayor la cifra de aquellos a los que la misma pasión les lleva al manicomio. Finalmente, cada año se presenta algún que otro caso de suicidio conjunto de una pareja de amantes cuyo amor ha sido obstaculizado por las circunstancias externas; aunque en esto me resulta inexplicable cómo aquellos que, ciertos de su mutuo amor, esperaban encontrar la felicidad suma en su disfrute, no prefirieron sustraerse con decisión a todas sus ataduras y afrontar cualquier infortunio antes que renunciar junto con la vida a una felicidad superior a cualquier otra imaginable. Por lo que concierne a los grados inferiores y los simples accesos de esa pasión, cada uno los tiene diariamente a la vista y, mientras no es viejo, en el corazón.

1. [«Nada es bello más que lo verdadero; solo lo verdadero es amable», Boileau, *Epîtres* IX, 23.]

2. [«Pero sus muertes quedaron ignoradas», Horacio, *Sátiras* I, 3, 108.]

610 Así pues, tras haber recordado eso no se puede dudar de la realidad ni de la importancia del asunto; y en vez de asombrarse de que también un filósofo haga suyo por una vez ese tema constante en todos los poetas, habría que extrañarse de que un asunto que en la vida humana juega un papel tan significativo no haya sido tomado en consideración hasta ahora por los filósofos y permanezca totalmente desatendido. Quien lo ha tratado en mayor medida es *Platón*, es especial en *Banquete* y *Fedro*: pero lo que aporta al respecto se mantiene en el ámbito de los mitos, las fábulas y las bromas, y en su mayor parte solo se refiere a la pederastia griega. Lo poco que dice *Rousseau* sobre el tema en el *Discours sur l'inégalité* (p. 96, ed. Bip[ontina]) es falso e insuficiente. La explicación de *Kant* al respecto, en el tercer apartado del tratado *Sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (pp. 435 ss. de la edición de Rosenkranz) es muy superficial y carece de un conocimiento especializado, por lo que en parte es también incorrecto. Finalmente, el tratamiento que *Platner* hace del tema en su *Antropología*, §§ 1347 ss., | será calificado por cualquiera de trivial e insulso. En cambio, merece ser citada la definición de *Spinoza* a modo de distracción, debido a su enorme ingenuidad: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae*<sup>3</sup> (*Eth.* IV, prop. 44, dem.). Por consiguiente, no tengo que utilizar ni refutar a predecesor alguno: el asunto se me ha impuesto objetivamente y se ha presentado por sí mismo dentro de la conexión de mi concepción del mundo. — Por lo demás, la menor aprobación he de esperarla de aquellos que están dominados ellos mismos por esa pasión, e intentan así expresar sus exaltados sentimientos con las imágenes más sublimes y etéreas: a ellos mi visión les parecerá demasiado física, demasiado material, por muy metafísica y hasta transcendente que sea en el fondo. Esos podrían considerar de pasada que el objeto amado que hoy les impulsa a componer madrigales y sonetos apenas habría atraído su mirada si hubiera nacido dieciocho años antes.

Pues todo enamoramiento, por muchos tintes etéreos de que se quiera revestir, tiene su único origen en el instinto sexual e incluso no es más que un instinto sexual determinado, especializado e individualizado en un sentido muy estricto. Ateniéndonos a esto, consideremos el importante papel que desempeña el amor sexual en todos sus grados y matices; y no solo en el teatro y las novelas sino también en el mundo real donde, junto al amor a la vida, se muestra como el más enérgico y activo de todos los impulsos,

3. [El amor es una agitación unida a la idea de una causa externa.]

requiere permanentemente la mitad de las fuerzas y los pensamientos de la parte más joven de la humanidad, es el fin último de casi toda aspiración humana, ejerce un influjo perjudicial en los asuntos más importantes, interrumpe a cada momento las ocupaciones más serias, a veces hace enloquecer transitoriamente hasta a las mentes más elevadas, no tiene reparo en irrumpir con sus cachivaches perturbando las acciones de los hombres de Estado y las investigaciones de los eruditos, es capaz de introducir sus cartitas de amor y mechones de pelo hasta en los portafolios ministeriales y los manuscritos filosóficos; con no menos frecuencia urde las acciones más confusas y perniciosas, disuelve las más valiosas relaciones, rompe los vínculos más sólidos, llegando a veces a sacrificar la vida o la salud, la riqueza, la posición y la felicidad; | al que en otro caso sería honrado lo hace carente de escrúpulos, al que hasta entonces era fiel lo convierte en traidor; por lo que en conjunto aparece como un demonio hostil que se esfuerza por trastocar, embarullar y destruirlo todo. Cuando consideramos todo esto, nos vemos movidos a gritar: ¿para qué todo ese barullo? ¿Para qué el apremio, la furia, la angustia y la necesidad? Se trata simplemente de que cada Hans encuentre su Gretel<sup>4</sup>: ¿Y por qué tal insignificancia habría de jugar un papel tan importante y provocar una molestia y confusión incesantes en la bien organizada vida humana? — Mas el espíritu de la verdad descubre poco a poco al investigador serio la respuesta: no se trata aquí de nada insignificante; antes bien, la importancia del asunto es totalmente proporcional a la seriedad y el celo del empeño. El fin último de todo comercio amoroso, sea con zueco o con coturno, es realmente más importante que cualquier otro fin de la vida humana y por eso es plenamente merecedor de la profunda seriedad con que cada uno lo persigue. En efecto, lo que aquí se decide es nada menos que *la composición de la próxima generación*. Con ese frívolo comercio amoroso se determina aquí la existencia y naturaleza de los personajes del drama que entrarán en escena cuando nosotros salgamos de ella. Así como la existencia, *existentia*, de aquellas personas futuras está condicionada por nuestro instinto sexual en general, su esencia, *essentia*, se determina por la elección individual a la hora de satisfacerlo, es decir, por el amor sexual, quedando así irrevocablemente fijada a todos los efectos. Esta es la clave del problema: la llegaremos a conocer mejor al aplicarla, recorriendo los distintos grados de enamoramiento, desde la incli-

4. No me he podido expresar aquí en un sentido propio: por eso el lector benévolo ha de traducir la frase en lenguaje de Aristófanes.

nación pasajera hasta la más vehemente pasión, con lo que descubriremos que la diversidad de los mismos nace del grado de individualización de la elección.

Por consiguiente, las *relaciones amorosas* de la actual generación, tomadas en su conjunto, constituyen la seria *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes*<sup>5</sup> de la totalidad del género humano. Esa | importancia suma del asunto, en el que no se trata, como en todos los demás, del placer y dolor *individual* sino de la existencia y especial naturaleza del futuro género humano, por lo que la voluntad individual aparece en su máxima potencia, como voluntad de la especie: esa es la base del carácter patético y sublime de los asuntos amorosos, así como de la transcendencia de sus arrebatos y dolores, caracteres estos que los poetas no se han cansado de presentar en innumerables ejemplos desde hace siglos. Porque ningún tema puede igualar en interés a este que, al afectar al placer y dolor de la *especie*, es a los demás, referidos solo al placer individual, lo que el cuerpo a la superficie. Por eso es tan difícil comunicar interés a un drama sin asuntos amorosos y, por otro lado, ese tema nunca se desgasta ni con el uso diario.

Lo que en la conciencia individual se manifiesta como instinto sexual en general y sin referencia a un individuo determinado del otro sexo es la voluntad de vivir considerada en sí misma y fuera del fenómeno. Mas lo que aparece en la conciencia como impulso sexual dirigido hacia un individuo determinado es la voluntad de vivir en sí misma pero configurada en un individuo concreto. En este caso, el impulso sexual, aun siendo en sí mismo una necesidad subjetiva, sabe adoptar hábilmente la máscara de una admiración objetiva y engañar así a la conciencia: pues la naturaleza necesita esa estratagema para sus fines. Pero por muy objetiva y sublime que pueda parecer aquella admiración, en cada enamorado solo tiene sus miras puestas en la generación de un individuo de una determinada índole, lo cual se muestra ante todo en que lo esencial no es la reciprocidad sino la posesión, es decir, el disfrute físico. Por eso la certeza de ser correspondido no puede nunca compensar la carencia de ese disfrute: antes bien, en ese caso algunos se han pegado un tiro. En cambio, los que están intensamente enamorados, cuando no consiguen ser correspondidos se contentan con la posesión, es decir, con el disfrute físico. De ello dan testimonio todos los matri-

5. [La meditación acerca de la composición de la generación futura, de la que a su vez dependen innumerables generaciones.]



monios a la fuerza, así como los | favores de una mujer contrarios a su inclinación y comprados con grandes regalos y otros ofrecimientos, como también los casos de violación. El verdadero fin de todo el romance amoroso, aunque desconocido para sus protagonistas, es que se engendre ese hijo determinado: el modo en que eso se consiga es una cuestión accesoria. Por mucho que puedan clamar contra el crudo realismo de mi opinión las almas elevadas y sensibles, sobre todo las enamoradas, están en el error. ¿Pues no es la exacta determinación de las individualidades de la próxima generación un fin más alto y digno que aquellos exaltados sentimientos y pompas de jabón de ellos? ¿Puede haber entre los fines terrenos uno más importante y grandioso? Solo él se corresponde con la profundidad con la que se siente el amor apasionado, la seriedad con la que se presenta y la importancia que otorga incluso a las minucias de su ámbito y sus motivos. Solo en la medida en que se toma *ese* como el verdadero fin nos parece que los rodeos, los infinitos esfuerzos y penalidades para obtener el objeto amado son adecuados al asunto. Pues es la generación futura en toda su determinación individual lo que apremia para entrar en la existencia por medio de aquella agitación y esfuerzo. Ella misma se agita ya en la circunspecta, decidida y porfiada elección de cara a la satisfacción del instinto sexual, a la que se llama amor. La atracción creciente entre dos amantes es ya la voluntad de vivir del nuevo individuo que ellos pueden y quieren engendrar; ya en el encuentro de sus ansiosas miradas se enciende una nueva vida que se da a conocer como una futura individualidad armónica y bien organizada. Los amantes sienten el anhelo de unirse realmente y fundirse en un solo ser para luego seguir existiendo en él; y colman ese anhelo en el hijo que engendran, en el que siguen viviendo las cualidades heredadas de ambos, fundidas y unidas en un ser. A la inversa, la mutua, decidida y permanente repulsión entre un hombre y una mujer es la señal de que lo que podrían engendrar sería un ser mal organizado, inarmónico e infeliz. Por eso tiene un profundo sentido | que Calderón denomine a la terrible Semíramis «la hija del viento» pero la introduzca como la hija de la violación que sigue al asesinato del esposo.

Lo que en último término atrae exclusivamente a dos individuos de distinto sexo con tal violencia es la voluntad de vivir que se presenta en toda la especie y que aquí, en el individuo que aquellos dos pueden engendrar, anticipa una objetivación de su esencia correspondiente a sus fines. Ese individuo recibirá del padre la voluntad o el carácter, de la madre, el intelecto y de ambos, la constitución corporal: pero en la mayoría de los casos se parecerá

más al padre en la forma y a la madre en la envergadura, conforme a la ley que se manifiesta en los engendros bastardos de los animales y que se basa principalmente en que el tamaño del feto ha de ser conforme al del útero. Tan inexplicable como es la peculiar y exclusiva individualidad de cada hombre, lo es también la peculiar e individual pasión de dos amantes; en el fondo ambas son una y la misma cosa: la primera es *explicite* lo que la última era *implicite*. Se puede considerar que el primer surgimiento de un nuevo individuo y el verdadero *punctum saliens* de su vida es realmente el instante en el que sus padres comenzaron a amarse —*to fancy each other*<sup>6</sup>, se dice en una acertada expresión inglesa—; y, como se dijo, al encontrarse y unirse sus anhelantes miradas surge el primer germen del nuevo ser que, desde luego, como todos los gérmenes, será pisoteado en la mayoría de los casos. Ese nuevo individuo es en cierto sentido una nueva idea (platónica): y así como todas las ideas aspiran con la mayor vehemencia a entrar en el fenómeno, aferrándose para ello con avidez a la materia que la ley de causalidad reparte entre ellas, igualmente esa idea particular de una individualidad humana aspira con la máxima avidez y vehemencia a su realización en el fenómeno. Esa avidez y vehemencia es precisamente la pasión mutua de los dos futuros padres. Tiene innumerables grados, pudiendo designarse los dos extremos como Ἀφροδίτη πάνδημος y οὐρανία<sup>7</sup>: pero en esencia es siempre el mismo. En cambio, según el grado será más poderoso | cuanto más *individualizado* esté, es decir, cuanto más apropiado sea en exclusiva el individuo amado, en virtud de todos sus aspectos y cualidades, para satisfacer el deseo y la necesidad que su propia individualidad establece en el amante. De qué depende eso se nos hará claro al seguir adelante. La inclinación amorosa está dirigida primera y esencialmente a la salud, fuerza y belleza, por consiguiente, también a la juventud; porque la voluntad exige ante todo que se presente el carácter de la especie humana como base de toda individualidad: el amorío común (Ἀφροδίτη πάνδημος) no va más allá. A eso se añaden luego requisitos más específicos que más adelante investigaremos en detalle y con los que aumenta la pasión cuando son satisfechos. Los grados mas altos de los mismos nacen de aquella armonía de ambas individualidades en virtud de la cual la voluntad, es decir, el carácter del padre, y el intelecto de la madre en su combinación, forman aquel individuo por el que la voluntad de

6. [Fascinar el uno al otro.]

7. [«Amor común y celeste»; cf. Platón, *Banquete*, 180d.]

vivir en general, representada en toda la especie, siente un anhelo proporcional a esa armonía, que sobrepasa la medida del corazón mortal y tiene sus motivos más allá del dominio del intelecto individual. Esa es, pues, el alma de una gran pasión. — Cuanto más perfecta es la adecuación mutua de ambos individuos en cada uno de los distintos respectos que luego examinaremos, más intensa resultará su pasión recíproca. Puesto que no hay dos individuos totalmente iguales, a cada hombre determinado tendrá que corresponder plenamente una determinada mujer — siempre en relación con el individuo que se vaya a engendrar—. Tan infrecuente como la casualidad de que se encuentren es el amor verdaderamente apasionado. Pero como la posibilidad del mismo está presente en cada uno, nos resultan comprensibles sus representaciones en las obras poéticas. — Precisamente porque la pasión amorosa gira en torno al hijo que se ha de engendrar y sus cualidades, y tiene su núcleo en él, entre dos personas jóvenes y educadas de distinto sexo puede existir una amistad basada en la coincidencia de sus sentimientos, de su carácter y su orientación intelectual, | sin que se entremezcle el amor sexual; en este último respecto puede incluso haber una cierta aversión entre ambos. La razón de ello ha de encontrarse en que un hijo engendrado por ellos poseería cualidades corporales o espirituales inarmónicas; en suma, su existencia y naturaleza no se adecuarían a los fines de la voluntad de vivir tal como se presenta en la especie. En el caso contrario, el amor sexual puede nacer y pervivir aun dentro de una heterogeneidad de sentimientos, de carácter y de orientación intelectual, junto con la aversión y hasta hostilidad que de ahí nace; cuando se vuelve ciego a todo eso, induce al matrimonio, así que será muy desgraciado. —

616

Pasemos ahora a una investigación más honda del asunto. — El egoísmo es una cualidad tan arraigada en toda individualidad en general, que los fines egoístas son los únicos con los que se puede contar con seguridad para suscitar la actividad de un ser individual. Ciertamente, la especie tiene un derecho anterior, más próximo y mayor que la efímera individualidad: pero cuando el individuo ha de actuar o incluso sacrificarse por la existencia y la índole de la especie, a su intelecto, que está calculado solamente para fines individuales, puede que la importancia del asunto no le resulte tan comprensible como para actuar conforme a ella. Por eso en tales casos la naturaleza solo puede lograr su fin infundiendo en el individuo una cierta *ilusión* en virtud de la cual le parece bueno para él lo que en verdad solo lo es para la especie, de modo que sirve a esta cuando se figura servir a sus propios fines; durante este

proceso flota ante él una simple quimera que actúa como un motivo real y enseguida se desvanece. Esa ilusión es el *instinto*. En la mayoría de los casos este ha de ser considerado como el sentido de la *especie*, que presenta a la voluntad lo que es provechoso para ella. Pero dado que la voluntad se ha hecho aquí individual, tiene que ser engañada de manera que perciba mediante el sentido del *individuo* lo que le presenta el sentido de la *especie*, y se figure así que persigue fines individuales cuando en verdad busca solamente los generales (entendida aquí la palabra en sentido propio). | El fenómeno exterior del instinto lo observamos mejor en los animales, en los que su papel cobra una mayor relevancia; pero el proceso interno tan solo podemos conocerlo, como todo lo interno, en nosotros mismos. Hay quienes piensan que el hombre no tiene instinto alguno o, en todo caso, simplemente el de succión y asimiento del recién nacido. Pero de hecho poseemos un instinto muy definido, claro y hasta complicado, a saber, el de la fina, seria y tenaz selección de otro individuo de cara a la satisfacción sexual. La belleza o fealdad del otro individuo no tienen nada que ver con esa satisfacción en sí misma, es decir, en cuanto placer físico basado en la imperiosa necesidad del individuo. La celosa búsqueda de la belleza y la cuidadosa elección que en ella se basa no se refieren a quien elige, aunque él lo crea así, sino al verdadero fin, al ser que se va a engendrar, en el que se habrá de contener el tipo de la especie en su mayor pureza y corrección posibles. En efecto, a causa de mil contingencias físicas y adversidades morales nacen diversas degeneraciones de la forma humana: pero siempre se restablece su auténtico tipo en todas sus partes, cosa que sucede bajo la dirección del sentido de la belleza que siempre preside el impulso sexual y sin el cual este se convertiría en una repugnante necesidad. Conforme a eso, cada uno, en primer lugar, preferirá claramente y deseará con vehemencia a los individuos más bellos, es decir, aquellos en los que el carácter de la especie está acuñado con mayor pureza; pero, en segundo lugar, requerirá del otro individuo en especial las perfecciones que a él le faltan e incluso le parecerán bellas las imperfecciones opuestas a las suyas: de ahí que, por ejemplo, los hombres de pequeña envergadura busquen mujeres grandes, los rubios amen a las morenas, etc. — El vertiginoso entusiasmo que invade a un hombre al mirar a una mujer de belleza adecuada a él, y le hace creer que la unión con ella constituye el bien supremo, es precisamente el *sentido de la especie* que, al reconocer el sello claramente acuñado de la misma, quiere perpetuarla en él. En esa clara inclinación a la belleza se basa la conservación del |

tipo de la especie: de ahí que actúe tan poderosamente. Más adelante examinaremos en particular los criterios que sigue. Así pues, lo que guía aquí al hombre es en realidad un instinto dirigido a la perfección de la especie, mientras que el hombre mismo no cree buscar más que el máximo placer propio. De hecho, tenemos aquí una clave muy instructiva acerca de la esencia interior de *todo* instinto que casi siempre, igual que aquí, pone en marcha al individuo en favor de la especie. Pues el cuidado con el que el insecto selecciona una determinada flor, fruto, estiércol, carne o, como hace el icneumon, una larva de otro insecto, a fin de depositar sus huevos *solo ahí*, sin reparar en esfuerzos ni peligros para conseguirlo, es claramente análogo al cuidado con el que un hombre elige para su satisfacción sexual a una mujer de determinada índole individualmente adecuada a él; y la desea con tal ahínco que a menudo, para lograr su fin y pese a toda racionalidad, sacrifica su propia felicidad con un matrimonio insensato, con una relación amorosa que puede costarle fortuna, honor y vida, y hasta con el crimen, como el adulterio y la violación; todo ello, solo para servir convenientemente a la especie en conformidad con la soberana voluntad de la naturaleza, aunque sea a costa del individuo. En todos los casos el instinto es un actuar que parece conforme a un fin pero carece de él. La naturaleza lo infunde cuando el individuo que obra es incapaz de comprender el fin, o no estaría dispuesto a seguirlo: por eso se les suele otorgar nada más que a los animales, preferentemente a los inferiores, que son los que menos entendimiento tienen; el hombre lo posee casi exclusivamente en el caso que aquí examinamos, en el que podría entender el fin pero no lo perseguiría con el celo necesario, es decir, a costa incluso de su bienestar individual. Así pues, aquí, como en todos los instintos, la verdad adopta la forma de la ilusión a fin de actuar en la voluntad. Una ilusión voluptuosa es la que hace creer al hombre que en los brazos de una mujer de belleza acorde con él encontrará un placer mayor que en los de cualquier otra; o la que, en referencia exclusiva a un *único* individuo, le convence firmemente de que su posesión le asegurará una inmensa felicidad. En consecuencia, él cree que se esfuerza y sacrifica por su propio placer, cuando lo hace únicamente por la conservación del tipo regular de la especie o para que llegue a la existencia una individualidad plenamente determinada que solo puede venir de esos progenitores. Aquí el carácter del instinto, o sea, el obrar en apariencia según fines pero sin ellos, se halla tan plenamente presente que quien se halla impulsado por esa ilusión puede que aborreciera y quisiera impedir el único fin que le

guía, la procreación: por ejemplo, en las relaciones adúlteras. Conforme al carácter del asunto, tras haber logrado por fin el placer, todos los enamorados experimentan un asombroso desengaño y se sorprenden de que lo que habían deseado con tanta vehemencia no les haya producido mayor satisfacción sexual que cualquier otra cosa; de modo que no ven que hayan ganado mucho. En efecto, aquel era a todos sus demás deseos lo que la especie al individuo, es decir, lo que lo infinito a lo finito. Pero la satisfacción solo favorece a la especie y no recae en la conciencia del individuo que aquí, animado por la voluntad de la especie, sirvió con cualquier sacrificio a un fin que no era el suyo propio. Por eso todo enamorado se lleva un chasco después de completar la gran empresa: pues ha desaparecido la ilusión con la que la especie engañaba al individuo. Por eso dice Platón con gran acierto: ἡδονὴ ἀπάντων ἀλαζονέστατον<sup>8</sup> (*voluptas omnium maxime vaniloqua*), en *Phileb.*, 319.

620 Todo esto arroja luz a su vez sobre los instintos e impulsos artesanos de los animales. Si duda estos son también víctimas de una clase de ilusión que les hace creer que buscan su propio placer cuando trabajan tan laboriosa y abnegadamente por la especie: el ave construye su nido, el insecto busca el único lugar apropiado para sus huevos, o da caza a una presa que él no disfrutará pero que, depositada junto a los huevos, habrá de servir de alimento a las futuras larvas; la abeja, la avispa y la hormiga se dedican a sus artísticas edificaciones y a sus complicadas economías. A todos ellos les guía con seguridad una | ilusión que cubre el servicio de la especie con la máscara de un fin egoísta. Ese es probablemente el único camino para que se nos haga comprensible el proceso *interno* o subjetivo que fundamenta las manifestaciones del instinto. Pero externa u objetivamente, en los animales con un acentuado dominio del instinto, en concreto en los insectos, se nos presenta una preponderancia del sistema ganglionar, es decir, del sistema nervioso *subjetivo*, sobre el *objetivo* o sistema cerebral; de donde se puede inferir que no son impulsados tanto por una correcta captación objetiva como por las representaciones subjetivas que provocan deseos y surgen en el cerebro debido a la acción del sistema ganglionar: o sea, por una cierta *ilusión*: y en eso consistirá el proceso *fisiológico* en todos los insectos. — Mencionaré aún a modo de ejemplo, aunque débil, del instinto en el ser humano, los antojos de las embarazadas: parecen deberse a que la alimentación

8. [«El placer es la más vanidosa de todas las cosas», *Filebo* 65c.]

del embrión a veces exige una especial o determinada modificación de la sangre que le llega, así que el alimento que produce esa modificación se presenta enseguida en la embarazada como objeto de un vivo deseo, así que aquí surge también una *ilusión*. Por consiguiente, la mujer tiene un instinto más que el varón y también el sistema ganglionar está en ella más desarrollado. — Por la gran preponderancia del cerebro en el hombre se explica que posea menos instintos que el animal y que los pocos que tiene puedan desviarse fácilmente. En concreto, el sentido de la belleza que rige instintivamente la selección para la satisfacción sexual se desvía cuando degenera en la tendencia a la pederastia; de manera análoga a como la mosca de la carne (*Musca vomitoria*), en lugar de depositar sus huevos conforme a su instinto en la carne podrida, los deposita en la corola del *Arum dracuncululus*, inducida por el olor a cadáver de esa planta.

Que todo amor sexual se basa en un instinto dirigido al ser que se ha de engendrar será plenamente certificado mediante un análisis más exacto al que no nos podemos sustraer. — A él pertenece en primer lugar el hecho de que el hombre tiende por naturaleza a la inconstancia en el amor, la mujer, a la constancia. El amor del varón disminuye notablemente desde el instante en que ha obtenido la satisfacción: casi cualquier otra mujer le excita más que la que ya ha poseído: él desea el cambio. Por el contrario, el amor de la mujer aumenta precisamente desde ese instante. Esa es una consecuencia de la finalidad de la naturaleza, que se dirige a la conservación y por lo tanto al mayor incremento posible de la especie. El hombre, en efecto, puede engendrar cómodamente más de cien hijos por año, siempre y cuando tuviera otras tantas mujeres a su disposición; la mujer, en cambio, por muchos hombres que tuviera, no podría traer al mundo más de *un* hijo por año (prescindiendo de los partos múltiples). Por eso *él* siempre mira a su alrededor en busca de otras mujeres; *ella*, en cambio, se aferra firmemente a un solo hombre: pues la naturaleza le impulsa instintivamente y sin reflexión a conservar al que ha de alimentar y sustentar a la futura prole. En consecuencia, la fidelidad matrimonial es artificial en el hombre y natural en la mujer; así que el adulterio en la mujer es mucho más imperdonable que en el hombre, tanto objetivamente, por las consecuencias, como subjetivamente, por su carácter antinatural.

Pero, a fin de ser profundos y alcanzar una total convicción de que el gusto por el otro sexo, por muy objetivo que nos pueda parecer, es un mero instinto larvado, es decir, el sentido de la especie que tiende a mantener su tipo, tenemos que investigar más

de cerca las consideraciones que nos guían en ese gusto y penetrar en la peculiaridad de las mismas, por muy extrañas que puedan resultar dentro de una obra filosófica las particularidades que se van a mencionar. Esas consideraciones se dividen en las que se refieren inmediatamente al tipo de la especie, es decir, a la belleza, las que se dirigen a las cualidades psíquicas y, finalmente, las meramente relativas que nacen de la necesaria corrección o neutralización mutua de las imperfecciones y anomalías de los dos individuos. Las repasaremos una por una.

La consideración más importante que guía nuestra elección e inclinación es la *edad*. En conjunto admitimos la que va desde el comienzo hasta el fin de la menstruación, si bien preferimos claramente el periodo entre los dieciocho y los veintiocho años. Fuera de esa edad, ninguna mujer nos puede excitar: una mujer vieja, es decir, que no tiene ya la menstruación, | nos provoca aversión. La juventud sin belleza todavía nos puede excitar, la belleza sin juventud, en absoluto. — Está claro que el propósito inconsciente que aquí nos guía es la posibilidad de la procreación en general: por eso todo individuo pierde atractivo para el otro sexo en la medida en que se aleja del periodo más apto para procrear o concebir. — La segunda consideración es la *salud*: las enfermedades agudas son un estorbo meramente pasajero, las crónicas o las caquexias provocan repugnancia porque se transmiten al hijo. — La tercera consideración es el *esqueleto*, ya que constituye la base del tipo de la especie. Junto a la vejez y la enfermedad, nada nos repugna tanto como un cuerpo desfigurado: ni siquiera el rostro más bello puede compensarlo, sino que se preferirá sin condiciones hasta el más feo cuando la complexión sea la correcta. Además, somos más sensibles a cualquier desproporción del *esqueleto*, por ejemplo una figura enana, rechoncha, de piernas cortas, o también una cojera, cuando no es la consecuencia de un accidente externo. En cambio, un talle ostensiblemente bello puede suplir todos los defectos: nos encanta. En esto se incluye también el gran valor que damos a los pies pequeños: se debe a que son un carácter esencial de la especie, ya que ningún animal tiene un tarso y metatarso que juntos sean tan pequeños como los del hombre, lo cual está en conexión con una correcta marcha: el hombre es un plantígrado. Por eso dice también el Eclesiástico (26, 23: según la traducción corregida de *Kraus*): «Una mujer de cuerpo proporcionado y bonitos pies es como las columnas de oro sobre basamentos de plata». También la dentadura es importante, ya que es esencial para la nutrición y especialmente hereditaria. — La cuarta consideración es una cierta *plenitud de*



*carnes*, o sea, un predominio de la función vegetativa, de la plasticidad, ya que eso promete una rica alimentación del feto: por eso una gran delgadez nos repugna claramente. El pecho turgente de una mujer atrae inusualmente al sexo masculino; porque, al estar en conexión directa con las funciones de propagación femeninas, asegura una abundante alimentación al recién nacido. En cambio, las mujeres *excesivamente* obesas nos provocan repugnancia: la causa es que esa condición es indicativa de una atrofia del útero, o sea, de infertilidad; eso | no lo sabe la cabeza sino el instinto. — La última consideración es la *belleza del rostro*. También aquí entran ante todo en consideración las partes óseas; por eso nos fijamos principalmente en la belleza de la nariz, y una nariz corta y arremangada lo echa todo a perder. Un pequeño arqueado de la nariz hacia abajo o hacia arriba puede decidir, y con razón, la felicidad de innumerables muchachas: pues se trata del tipo de la especie. Una boca pequeña con pequeñas mandíbulas es sumamente esencial como carácter específico del rostro humano, en oposición a las fauces animales. Un maxilar retraído y como recortado es especialmente repugnante; porque el *mentum prominulum*<sup>9</sup> es un rasgo característico exclusivo de nuestra especie. Por último está la consideración de la belleza de ojos y frente: está relacionada con las cualidades psíquicas, sobre todo las intelectuales, que se heredan de la madre.

Las consideraciones inconscientes que sigue la inclinación de la mujer no podemos, como es natural, indicarlas con tanta exactitud. En conjunto, se puede afirmar lo siguiente. Prefieren a los hombres de entre 30 y 35 años incluso más que a los jóvenes, que ofrecen el máximo grado de belleza humana. La razón es que no se guían por el gusto sino por el instinto, que sabe que esa es la edad de máxima intensidad de la capacidad reproductora. En general se fijan muy poco en la belleza, en particular la del rostro: es como si asumieran por sí solas la tarea de transmitírsela al niño. Principalmente se quedan prendadas de la fuerza y el valor que a ella acompaña en el hombre: pues ambos aseguran la generación de hijos fuertes, al tiempo que un intrépido protector para los mismos. Todo defecto corporal del hombre, cualquier desviación del tipo, la puede eliminar respecto del niño la mujer en la procreación si tiene una constitución irreprochable de la misma parte corporal o un exceso por el lado opuesto al del padre. De aquí se exceptúan las cualidades del padre que son propias de su sexo y que por eso la madre no

9. [Mentón prominente.]

puede transmitir al hijo: entre estas se encuentran la constitución varonil del esqueleto, los hombros anchos, caderas estrechas, piernas rectas, fuerza muscular, valentía, barba, etc. A eso se debe que las mujeres con frecuencia amen a hombres feos pero nunca a un hombre poco varonil: porque no pueden neutralizar ese defecto.

El segundo tipo de consideraciones en que se fundamenta el amor sexual lo constituyen las cualidades psíquicas. Aquí encontraremos que la mujer siempre es atraída por las cualidades del corazón o del carácter del hombre, que son heredadas del padre. Es preferentemente la firmeza de la voluntad, la decisión y el valor, quizá también la honradez y la bondad de corazón, lo que conquista a las mujeres. En cambio, las cualidades intelectuales no ejercen ningún poder de forma directa e instintiva sobre ellas, precisamente porque *no* se heredan del padre. La falta de entendimiento no supone un perjuicio de cara a las mujeres: antes podría actuar desfavorablemente una elevada fuerza intelectual o incluso el genio, por ser una anomalía. Por eso se ve a menudo que un hombre feo, tonto y burdo aventaja entre las mujeres a uno instruido, inteligente y amable. En ocasiones también se celebran matrimonios por amor entre seres sumamente heterogéneos desde el punto de vista intelectual; por ejemplo: *él*, rudo, vigoroso y limitado; *ella*, de una dulce sensibilidad y sutil pensamiento, instruida, con sentido estético, etc.; o *él*, absolutamente genial e instruido; *ella*, una gansa:

*Sic visum Veneri; cui placet impares  
Formas atque animos sub juga aenea  
Saevo mittere cum joco*<sup>10</sup>.

La razón es que aquí prevalecen otros criterios distintos de los intelectuales: los del instinto. En el matrimonio no se ponen las miras en un entretenimiento espiritual sino en la procreación de los hijos: es un vínculo de corazones, no de cabezas. Es una pura palabrería y una ridiculez que una mujer afirme que se ha enamorado del espíritu de un hombre, a menos que se trate de la exageración de una extravagante. — Los hombres, en cambio, no se determinan en el amor instintivo por las *cualidades de carácter* de la mujer; por eso tantos Sócrates han encontrado sus Jantipas, por ejemplo, Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron, etc. Sí influyen aquí las cualidades intelectuales, ya que se heredan de la madre: no

10. [«Así actúa Venus, a quien le gusta, como en un juego cruel, colocar formas y ánimos distintos bajo un mismo yugo», Horacio, *Odas* I, 33,10]

obstante, su influjo es fácilmente superado por la belleza corporal que, al afectar a un punto esencial, actúa inmediatamente. Entretanto, bien por sentir o por haber | experimentado ese influjo, las madres hacen que sus hijas aprendan bellas artes, lenguas o cosas similares, a fin de hacerlas atractivas a los hombres; con ello pretenden apoyar el intelecto con medios artificiales, como también, si se presenta el caso, las caderas y el pecho. — Hay que observar que aquí se trata solamente de la atracción inmediata e instintiva, la única de la que nace el verdadero *enamoramiento*. El que una mujer inteligente y culta aprecie el entendimiento y espíritu de un hombre, que un hombre a partir de una reflexión racional examine y pondere el carácter de su prometida, no afecta al asunto del que aquí se trata: en tales cosas se basa la elección racional en el matrimonio pero no el amor apasionado, que es nuestro tema.

Hasta aquí he examinado solamente los criterios *absolutos*, es decir, los que valen para cualquiera; paso ahora a los *relativos*, que son individuales; porque con ellos se pretende rectificar los defectos ya manifiestos en el tipo de la especie, corregir las desviaciones del mismo presentes ya en la persona del que elige y así reducir las a la representación pura del tipo. Por eso aquí cada uno ama lo que le falta. Procedente de la índole individual y a la índole individual dirigida, la elección basada en tales consideraciones *relativas* es mucho más definida, resuelta y exclusiva que la que parte de consideraciones absolutas; por eso el origen del verdadero amor apasionado se encuentra por lo regular en esas consideraciones relativas, mientras que la inclinación común y más superficial nace de las absolutas. Por consiguiente, no suelen ser las bellezas regulares y perfectas las que encienden grandes pasiones. Para que nazca una inclinación realmente apasionada se requiere algo que solo puede ser expresado mediante una metáfora química: ambas personas tienen que neutralizarse entre sí, como el ácido y el álcali se neutralizan en una sal común. Las condiciones que aquí se requieren son, en esencia, las siguientes. Primero: toda sexualidad es unilateral. Esa unilateralidad está más claramente expresada y presente en un individuo que en otro: por eso en cada individuo puede complementarse y neutralizarse mejor con uno que con | otro sujeto del otro sexo; pues necesita otra unilateralidad individual opuesta a la suya para completar el tipo de la humanidad en un nuevo individuo que se va a procrear, cuya índole constituye el fin de todo. Los fisiólogos saben que la virilidad y la femineidad admiten innumerables grados, por los que aquella puede descender hasta el repugnante ginandro y el hipospadias, y esta ascender hasta el atractivo

andrógino: desde ambos lados se puede alcanzar el hermafroditismo, en el que se hallan los individuos que, manteniéndose en el exacto punto medio entre los dos sexos, no se cuentan en ninguno de ellos y, por lo tanto, no son aptos para la procreación. Por consiguiente, para que se dé esa neutralización mutua de dos individualidades se requiere que el grado determinado de la virilidad *de él* se corresponda exactamente con el grado determinado de la femineidad *de ella*, a fin de que ambas unilateralidades se compensen. Por lo tanto, el hombre más viril buscará la mujer más femenina y viceversa, y exactamente igual cada individuo buscará a quien se corresponda con su grado de sexualidad. En qué medida se da entre dos individuos la proporción requerida es sentido instintivamente por ellos y funda, junto a las demás consideraciones *relativas*, los grados superiores del enamoramiento. Por eso, mientras los amantes hablan patéticamente de la armonía de sus almas, en la mayoría de los casos el núcleo de la cuestión es la concordancia que aquí se ha demostrado y que se refiere al ser que se ha de engendrar y a su perfección; de eso dependen muchas más cosas que de la armonía de sus almas, la cual con frecuencia se disuelve en una estrepitosa desarmonía poco después de la boda. A esas se unen las demás consideraciones relativas, basadas en que cada cual intenta compensar sus debilidades, defectos y desviaciones del tipo por medio del otro, a fin de que no se perpetúen en el futuro hijo o crezcan hasta convertirse en completas anomalías. Cuanto más débil es la fuerza muscular de un hombre, más buscará una mujer fuerte: lo mismo hará la mujer por su parte. Y puesto que la fuerza muscular suele ser débil por naturaleza en la mujer, está preferirá por lo regular hombres fuertes. — Además la estatura es un criterio importante. Los hombres pequeños | tienen una clara inclinación por las mujeres altas, y viceversa: y ciertamente, la predilección del hombre bajo por las mujeres altas será más apasionada en la medida en qué él mismo haya tenido un padre alto y se haya quedado bajo por el influjo de la madre; porque él ha recibido de su padre el sistema vascular y la energía capaces de proveer de sangre un cuerpo de gran estatura: pero si su padre y su abuelo eran ya pequeños, esa inclinación se hará notar menos. En el fondo de la aversión de una mujer alta hacia los hombres altos se halla el propósito de la naturaleza de evitar una raza demasiado alta, ya que con las fuerzas que *esa* mujer podría suministrarle, aquella resultaría demasiado débil para vivir mucho tiempo. Pero si esa mujer elige un marido alto, acaso para figurar mejor en sociedad, por lo regular los descendientes tendrán que pagar por esa estupidez. — También es muy decisivo el criterio

de la complexión. Las personas rubias buscan siempre parejas morenas o castañas; pero raramente es al revés. La razón es que el cabello rubio y los ojos azules constituyen ya una variedad, casi una anomalía, análoga a la de los ratones albinos o por lo menos a los caballos blancos. Esos rasgos no son originarios de ningún otro continente, ni siquiera en las cercanías del Polo, sino solamente en Europa, y está claro que proceden de Escandinavia. Dicho sea de paso, mi opinión es que la coloración blanca de la piel en el hombre no es natural, sino que este tiene por naturaleza la piel negra o morena, como nuestros antecesores, los hindúes; que, por consiguiente, nunca en origen ha salido un hombre blanco del seno de la naturaleza, luego no hay una raza blanca, por mucho que se hable de ella, sino que todo hombre blanco ha perdido el color. Empujado hasta el norte, zona extraña para él, donde vive como las plantas exóticas y como ellas en invierno necesita un invernadero, a lo largo de milenios se ha ido volviendo blanco. Los gitanos, una raza hindú que inmigró hacia aquí hace unos cuatrocientos años, muestran el tránsito de la complexión de los hindúes a la nuestra<sup>11</sup>. En | el amor sexual, pues, la naturaleza vuelve al cabello oscuro y los ojos castaños como su tipo originario: pero la piel blanca se ha convertido en una segunda naturaleza; si bien no hasta el punto de que nos produzca aversión la piel morena de los hindúes. — Por último, también en las partes individuales del cuerpo cada uno busca el correctivo de sus defectos y desviaciones, y más decididamente cuanto más importante es la parte de que se trata. Por eso los individuos de narices chatas encuentran un inefable placer en las narices aguileñas, en las caras de papagayo: lo mismo ocurre en relación con las restantes partes del cuerpo. Las personas de cuerpo y constitución excesivamente delgados y alargados pueden encontrar sobremanera bellos los cuerpos rechonchos y de pequeña estatura. — De forma análoga actúan las consideraciones referidas al temperamento: cada uno preferirá su contrario, pero solo en la medida en que el suyo sea un temperamento firme. — El que tiene una gran perfección en algún respecto no busca ni ama la imperfección en ese mismo respecto, pero se reconcilia con ella con más facilidad que los demás; porque él mismo preserva a los hijos de una gran imperfección en ese punto. Por ejemplo, el hombre que es muy blanco no tendrá reparos ante una cara de color aceitunado: pero el que tiene esta última encontrará un blanco deslumbrante de una

11. Más detalles al respecto se encuentran en *Parerga*, vol. 2, § 92, de la primera edición.

belleza divina. — El caso raro de que un hombre se enamore de una mujer fea surge cuando, dentro de la exacta armonía del grado de sexualidad antes explicada, sus anomalías son precisamente las opuestas, o sea que constituyen el correctivo de las de él. El enamoramiento suele alcanzar entonces un alto grado.

La profunda seriedad con la que examinamos cada parte del cuerpo femenino y ella, por su parte, hace lo propio, la crítica escrupulosidad con que pasamos revista a una mujer que nos empieza a gustar, la obstinación de nuestra elección, la tensa atención con la que el novio observa a la novia, su cautela para no ser engañado en ningún respecto y el gran valor que da a cada más o menos en los componentes esenciales, todo eso es plenamente adecuado a la importancia del fin. Pues el individuo que se ha de engendrar tendrá que soportar un componente igual durante toda su vida: si, por ejemplo, la mujer está un poco torcida, eso puede hacer cargar a su hijo con una joroba, y así en todo lo demás. — | No existe, desde luego, una clara conciencia de todo eso; antes bien, cada uno se figura que realiza su difícil elección solamente en interés de su propio placer (que en el fondo no puede intervenir aquí): pero la lleva a cabo conforme al interés de la especie bajo el supuesto de su propia corporeización, y su tarea oculta es mantener todo lo puro que sea posible el tipo de la misma. El individuo obra aquí, sin saberlo, por encargo de algo superior, la especie; de ahí la importancia que otorga a las cosas que como tales podrían o incluso tendrían que ser indiferentes para él. — Hay algo totalmente peculiar en la profunda e inconsciente seriedad con la que se examinan recíprocamente dos jóvenes de distinto sexo que se ven por primera vez; en la mirada inquisitiva y penetrante que se lanzan el uno al otro; en el cuidadoso examen que tienen que sufrir todos los rasgos y partes de sus dos personas. Esa investigación y examen constituyen la *meditación del genio de la especie* acerca del individuo que ambos hacen posible y la combinación de sus cualidades. Conforme con el resultado de la misma será el grado de su complacencia mutua y su deseo recíproco. Es posible que ese deseo, tras haber alcanzado un alto grado, se diluya repentinamente por el descubrimiento de algo que hasta entonces había pasado desapercibido. — Así medita el genio de la especie acerca de la generación venidera en todos aquellos que son capaces de engendrar. La índole de la misma es la gran obra con la que está ocupado *Cupido*, actuando, especulando y reflexionando sin descanso. Frente a la importancia de su gran obra, que afecta a la especie y a todas las generaciones venideras, los asuntos de los individuos en su efímera

totalidad resultan insignificantes: por eso está siempre dispuesto a sacrificarlos sin consideraciones. Pues él es a estos lo que lo inmortal a lo mortal, y sus intereses son a los de ellos lo que lo infinito a lo finito. Así, consciente de que gestiona asuntos más elevados que los que se refieren al simple placer y dolor individuales, se dedica a ellos con una sublime impassibilidad, en medio del tumulto de la guerra, en el jaleo de los negocios, entre las calamidades de la peste y hasta en el aislamiento del convento.

| Antes hemos visto que la intensidad del enamoramiento crece con su individualización, al demostrar cómo la condición corporal de dos individuos es tal que el uno supone el especial y perfecto complemento del otro de cara a producir en lo posible el tipo de la especie, razón por la que lo desea de manera exclusiva. En este caso aparece ya una significativa pasión que, precisamente porque se dirige a un único objeto y solo a ese, es decir, porque nace por un *especial* encargo de la especie, adquiere enseguida un tinte noble y sublime. Por la razón opuesta, el simple impulso sexual resulta vulgar ya que, careciendo de individualización, está dirigido a todo y tiende a conservar la especie solo según la cantidad y con escasa consideración a la cualidad. Pero la individualización, y con ella la intensidad del enamoramiento, pueden alcanzar tan alto grado que, si no se satisfacen, pierden valor todos los bienes del mundo y hasta la vida misma. Entonces se convierte en un deseo de una violencia como la de ningún otro, que pone al individuo en disposición a cualquier sacrificio y que, en caso de que sea imposible satisfacerlo, puede conducir a la locura o al suicidio. Las consideraciones inconscientes en las que se basa esa exaltada pasión han de ser, aparte de las mencionadas, otras que no tenemos a la vista. Por eso hemos de suponer que en esos casos, no solo el aspecto corporal, sino también la *voluntad* del hombre y el *intelecto* de la mujer, poseen una especial adecuación debido a la cual solamente ellos pueden engendrar un determinado individuo, cuya existencia se propone el genio de la especie por unas razones que nos son inalcanzables, ya que pertenecen a la esencia de la cosa en sí. O, hablando en sentido propio: la voluntad de vivir exige aquí objetivarse en un individuo exactamente determinado que solo puede ser engendrado por ese padre y esa madre. Esa aspiración metafísica de la voluntad en sí misma no tiene más esfera de acción, dentro de la serie de los animales, que la de los corazones de los futuros padres, que son así conmovidos por ese ímpetu y creen que solo en razón de sí mismos desean | lo que no tiene más que un fin puramente metafísico, es decir, ubicado fuera de la serie de las cosas realmente existentes. Así

pues, ese ímpetu nacido de la fuente originaria de todos los seres y dirigido a instalar en la existencia al futuro individuo que solo aquí resulta posible es lo que en el fenómeno se presenta como la elevada pasión de los futuros padres, que apenas presta atención a lo que queda fuera de ella; de hecho aparece como una ilusión sin igual, en virtud de la cual ese enamorado renunciaría a todos los bienes del mundo a cambio de cohabitar con esa mujer, que en realidad no le reportaría más placer que cualquier otra. Que eso es lo único de lo que se trata lo demuestra el hecho de que también esa elevada pasión, como cualquier otra, se extingue en el placer para gran asombro de los amantes. También se extingue cuando, por una eventual infertilidad de la mujer (que, según Hufeland, puede deberse a diecinueve defectos de constitución casuales), se frustra el verdadero fin metafísico; igual que se frustra a diario en la destrucción de millones de gérmenes en los que el mismo principio vital metafísico aspira a la existencia; el único consuelo que queda es que la voluntad de vivir tiene abierta una cantidad infinita de espacio, tiempo y materia, y por lo tanto inagotables ocasiones de volver a manifestarse.

Aunque *Teofrasto Paracelso* no trató este tema y mi pensamiento le es totalmente ajeno, alguna vez se le tuvo que ocurrir la opinión aquí expuesta aunque solo fuera de forma pasajera, ya que, en un contexto totalmente distinto y saltando a otro tema, escribe esta curiosa declaración: *Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — Sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathseba, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus*<sup>12</sup> (*De vita longa* I, 5).

El anhelo del amor, el ἕμερος que los poetas de todos los tiempos se han ocupado incesantemente de expresar en innumerables formas sin agotar su objeto ni poder siquiera estar a su altura; ese ansia que vincula a la posesión de una | determinada mujer la representación de una felicidad infinita, y un dolor inexpresable a la idea de no conseguirla — ese anhelo y ese dolor de amor no pueden tomar su materia de las necesidades de un individuo efímero; sino que son el suspiro del espíritu de la especie, que ve aquí lograr o

12. [Esos son los que Dios ha unido, como la que era de Urías y David; aunque eso (de ello estaba convencido el espíritu humano) era diametralmente opuesto al justo y legítimo matrimonio. — Pero Dios los unió por causa de Salomón, *que no podía nacer de otros más que de Bethsabé y el semen de David, aunque en adulterio.*]



perder un medio insustituible para sus fines, y por eso suspira profundamente. Solo la especie tiene una vida infinita y es por eso capaz de infinitos deseos, de satisfacción y dolor infinitos. Pero estos se hallan encarcelados en el angosto pecho de un mortal: luego no es de asombrar que este parezca querer estallar y no pueda encontrar expresión para la infinita delicia o el infinito dolor que le llena. Eso proporciona, pues, la materia de toda la poesía erótica de género sublime, elevada en metáforas transcendentales que sobrepasan todo lo terreno. Este es el tema de *Petrarca*, el material de los *Saint-Preux*, los *Werther* y los *Jacobo Ortis*, que no podrían entenderse ni explicarse de otro modo. Pues aquella valoración infinita de la persona amada no puede basarse en sus eventuales cualidades espirituales objetivas en general, ya debido al hecho de que con frecuencia no se la conoce con suficiente exactitud, como era el caso de *Petrarca*. Solo el espíritu de la especie es capaz de ver de una ojeada qué valor tiene esa persona para él, para sus propósitos. Por lo regular, las grandes pasiones nacen a primera vista:

*Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?*<sup>13</sup>  
Shakespeare, *As you like it* III, 5.

Es curioso a ese respecto el pasaje de la novela, *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, famosa desde hace doscientos cincuenta años: «No es necesario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga elección, sino que con aquella primera y sola vista, concurren conjuntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una *confrontación de sangre*, | à que por particular influxo suelen mover las estrellas»<sup>14</sup> (p. II, l. III, c. 5). Por consiguiente, también la pérdida de la persona amada, a causa de un rival o de la muerte, supone para el amante apasionado un dolor que supera cualquier otro; precisamente porque es de tipo transcendente, ya que no le afecta solo como individuo sino que también alcanza su *essentia eterna*, la vida de la especie, para cuya especial voluntad y encargo había sido aquí elegido. Por eso los celos son tan atroces y rabiosos, y la cesión de la persona amada, el mayor de todos los sacrificios. Un héroe se avergüenza de todas las quejas menos las del amor; porque en estas no gime él sino la especie. — En *La gran Zenobia* de Calde-

13. Quien amó una vez, ¿no amó a primera vista?

14. En castellano antiguo en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [N. de la T.]

rón, en el segundo acto, hay una escena entre Zenobia y Decio, donde este dice:

Cielos, luego tu me quieres?  
Perdiera cien mil victorias,  
Volviérame, etc.<sup>15</sup>

634 Aquí el honor, que hasta el momento había prevalecido sobre cualquier interés, queda desbancado tan pronto como el amor sexual, esto es, el interés de la especie, entra en juego y ve ante sí un claro provecho: pues este es infinitamente superior a cualquier interés meramente individual, por importante que sea. Solo ante él ceden el honor, el deber y la fidelidad, después de que han resistido todas las demás tentaciones y hasta la amenaza de la muerte. Igualmente, en la vida privada encontramos que en ningún punto son tan infrecuentes los escrúpulos de conciencia como en este: a veces hasta las personas honradas y justas en los demás respectos los dejan de lado, y sin pensárselo cometen adulterio cuando el amor apasionado, es decir, el interés de la especie, se | apodera de ellos. Incluso parece como si en esto creyeran poseer una legitimación superior a la que pueden otorgarles los intereses de los individuos, precisamente porque obran en interés de la especie. Es notable a este respecto la declaración de Chamfort: *Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parents etc., les deux amants sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines*<sup>16</sup>. A quien pretendiera indignarse con eso habría que remitirle a la llamativa indulgencia que en el Evangelio ejerce el Salvador con la adúltera cuando supone la misma culpa en todos los presentes. — Desde este punto de vista, la mayor parte del *Decamerón* aparece como una simple burla y sarcasmo del genio de la especie en relación con los derechos e intereses individuales que él pisotea. Con la misma rapidez, el genio de la especie elimina y da por nulas las diferencias de rango y otras análogas, cuando se

15. En castellano en el original, y traducido a pie de página al alemán por Schopenhauer. [N. de la T.]

16. [«Cuando un hombre y una mujer tienen una pasión violenta el uno por el otro, siempre me parece que, cualesquiera que sean los obstáculos que les separan, un marido, padres, etc., los dos amantes son el uno del otro *por naturaleza*, se pertenecen *por derecho divino*, a pesar de las leyes y las convenciones humanas», *Maximes*, cap. VI, Bibl. Nat., p. 74.]

oponen a la relación de dos amantes apasionados; y, persiguiendo su fin, que afecta a infinitas generaciones, quita con un soplo esos principios y consideraciones humanas como si fueran cáscaras de grano. Por la misma honda razón, cuando se trate de los fines de la pasión amorosa asumirá voluntariamente cualquier peligro y hasta el pusilánime se volverá valeroso. —También en el teatro y las novelas vemos con simpatía a los jóvenes que defienden su amor, es decir, el interés de la especie, lograr la victoria sobre los viejos, que solo tienen en mente el bienestar del individuo. Pues la aspiración de los amantes nos parece más importante, sublime y justa que cualquier otra que se le oponga, al igual que la especie es más importante que el individuo. Por eso el tema fundamental de casi todas las comedias es la aparición del genio de la especie con sus fines, que se oponen a los intereses de los individuos representados y amenazan con arruinar su felicidad. Por lo regular se impone aquel, cosa que, al ser conforme a la justicia poética, satisface al espectador; porque este siente que los fines de la especie | prevalecen ampliamente sobre los del individuo. Por eso al final deja a los amantes victoriosos totalmente tranquilos, ya que comparte con ellos la ilusión de que han afianzado su propia felicidad, aunque más bien la han sacrificado a beneficio de la especie contra la voluntad de los previsores viejos. En algunas comedias aisladas se ha intentado dar la vuelta al asunto y hacer prevalecer la felicidad de los individuos a costa de los fines de la especie: pero entonces el espectador siente el dolor que sufre el genio de la especie y no queda tranquilo con las ventajas que así se aseguran los individuos. Como ejemplos de este tipo se me ocurren un par de piezas breves muy conocidas: *La reine de 16 ans* y *Le mariage de raison*<sup>17</sup>. En las tragedias de asunto amoroso, al frustrarse los fines de la especie, los amantes, que eran su instrumento, sucumben al mismo tiempo: por ejemplo, en *Romeo y Julieta*, *Tancredo*, *Don Carlos*, *Wallenstein*, *La novia de Mesina*, entre otros.

El enamoramiento de un individuo ofrece con frecuencia fenómenos cómicos y a veces también trágicos; en ambos casos porque, poseído por el espíritu de la especie, es dominado por él y deja de pertenecerse a sí mismo: de este modo, su obrar resulta inapropiado para un individuo. Lo que en los grados superiores de enamoramiento otorga a sus pensamientos un aire tan sublime y poético, e incluso una orientación trascendente e hiperfísica debido a la cual

17. De Eugène Scribe (1791-1861). [N. de la T.]

parece perder de vista su propio fin de carácter físico, es en el fondo lo siguiente: que él está ahora animado por el espíritu de la especie, cuyos asuntos son infinitamente más importantes que los del individuo, a fin de cumplir su especial encargo y sentar las bases de la existencia de una posteridad indefinidamente larga, partiendo de *esa* naturaleza individual y exactamente determinada que solo se puede obtener de *él* como padre y de su amada como madre; de otro modo, nunca podría esa naturaleza como *tal* llegar a la existencia, pese a que la objetivación de la voluntad de vivir exige expresamente ese ser. Es el sentimiento de tratar asuntos de tan trascendente importancia lo que eleva a los enamorados muy por encima de todo lo terreno y hasta de sí mismos, y reviste sus deseos, pronunciadamente físicos, de una apariencia tan hiperfísica que el amor | se convierte en un episodio poético hasta en la vida del hombre más prosaico; en este último caso, el asunto adquiere en ocasiones un tinte cómico. — Aquel encargo de la voluntad objetivada en la especie se presenta en la conciencia del individuo enmascarada como una anticipación de una felicidad infinita que él habrá de encontrar en la unión con ese individuo femenino. En el máximo grado del enamoramiento la quimera se hace tan resplandeciente que, si no se alcanza, la vida pierde todo su aliciente y en adelante aparece tan triste, vacía e insípida que el tedio supera incluso el terror a la muerte, por lo que a veces se abrevia voluntariamente la vida. La voluntad de un hombre así ha caído en la vorágine de la voluntad de la especie, o bien esta ha alcanzado tal preponderancia sobre la voluntad individual que, cuando no puede actuar en nombre de la primera, rehúsa hacerlo en nombre de la última. El individuo es aquí un vaso demasiado frágil para poder soportar el ansia infinita de la voluntad de la especie concentrada hacia un objeto determinado. Por eso en tal caso la salida es el suicidio, en ocasiones el de los dos amantes; a no ser que la naturaleza, para salvarles la vida, les haga caer en la locura que cubra con su velo la conciencia de aquel estado sin esperanza. — No pasa un año sin que varios casos de todas esas clases acrediten la realidad de lo que digo.

Pero no solo la pasión amorosa insatisfecha tiene a veces un trágico desenlace, sino que también la satisfecha conduce con más frecuencia a la infelicidad que a la felicidad. Porque sus exigencias suelen colisionar tanto con el bienestar personal del interesado que llegan a arruinarlo; pues son incompatibles con las demás relaciones y destruyen el plan de vida edificado a partir de estas. A menudo el amor no está en contradicción solamente con las relaciones externas sino incluso con la propia individualidad, al dirigirse a

personas que, prescindiendo de la relación sexual, resultarían odiosas, despreciables o incluso repugnantes al amante. Mas la voluntad de la especie sobrepasa tanto en poder a la del individuo que el amante cierra los ojos ante todas aquellas cualidades que le repelen, | lo pasa todo por alto, lo ignora y se une para siempre con el objeto de su pasión: hasta ese punto le ciega aquella ilusión, que desaparece en cuanto la voluntad de la especie se ha cumplido, dejando una esposa detestable. Solo así se explica que con frecuencia veamos hombres sumamente racionales y hasta destacados, casados con fieras y mujeres endiabladas, sin que podamos comprender cómo han podido hacer tal elección. Esta es la razón por la que los antiguos representaban ciego el amor. Un enamorado puede incluso conocer claramente y sentir con amargura el insoportable temperamento y los defectos de carácter de su novia, que le auguran una vida de tormento; y, sin embargo, no se espantará por ello:

*I ask not, I care not,  
If guilt's in thy heart;  
I know that I love thee,  
Whatever thou art*<sup>18</sup>.

Pues en el fondo no busca *su* interés sino el de un tercero que ha de nacer, aunque le envuelve la ilusión de que va a lo suyo. Pero precisamente ese no ir a lo *suyo*, que es siempre el cuño de la grandeza, da al amor apasionado su tinte sublime y lo convierte en un digno objeto de la poesía. — Por último, el amor sexual puede conjugarse con el odio más manifiesto hacia su objeto; de ahí que ya Platón lo comparara al amor de los lobos por las ovejas<sup>19</sup>. Este caso se da, en concreto, cuando un amante apasionado no puede bajo ninguna condición encontrar correspondencia, pese a sus esfuerzos y súplicas:

*I love and hate her*<sup>20</sup>.  
Shakespeare, *Cymb[eline]* III, 5

18. No pregunto, no me preocupa,  
Si la culpa es tuya:  
Yo sé que te amo  
Seas como seas. [Thomas Moore, *Melodías irlandesas*.]
19. Cf. *Fedro*, 241d. [N. de la T.]
20. La amo y la odio.

El odio hacia la amada que entonces se inflama llega en ocasiones tan lejos que el amante la asesina y a continuación se suicida. | Cada año suelen producirse algunos ejemplos de esa clase: pueden encontrarse en los periódicos ingleses y franceses. Por eso tiene toda la razón el verso de Goethe:

¡Por todo amor despreciado! ¡Por los elementos infernales!  
¡Querría saber qué imprecación más furiosa podría hacer!<sup>21</sup>.

No es realmente ninguna hipérbole que un amante califique de *crueldad* la frialdad de su amada y el satisfecho orgullo con que esta se ceba en su sufrimiento. Pues está bajo el influjo de un impulso que, afín al instinto de los animales, le obliga a perseguir sin condiciones su fin y a postergar todo lo demás, a despecho de todo argumento racional: no puede dejar de hacerlo. No uno, sino varios *Petrarcas* ha habido, que a lo largo de su vida tuvieron que arrastrar su ansia amorosa insatisfecha como una cadena, como un grillete cogido a sus pies, y desahogar sus suspiros en los solitarios bosques: pero solo a *un* Petrarca se le infundió a la vez el don de la poesía, de modo que valen de él los bellos versos de Goethe:

Y si el hombre enmudece en su tormento.  
Un dios me dio el don de decir cómo padezco<sup>22</sup>.

De hecho, el genio de la especie está en constante lucha con los genios protectores de los individuos, es su perseguidor y enemigo, siempre dispuesto a destruir sin piedad la felicidad personal para llevar a cabo sus propósitos; hasta el bienestar de naciones enteras es a veces sacrificado a sus caprichos: un ejemplo de este tipo nos lo propone Shakespeare en *Enrique VI*, parte 3, acto 3, escenas 2 y 3. Todo ello se debe a que la especie, en la que se halla la raíz de nuestro ser, ostenta un derecho sobre nosotros más próximo y anterior al del individuo; por eso sus asuntos tienen prioridad. Sintiendo esto, los antiguos personificaron el genio de la especie en *Cupido*, un dios que, a pesar de su aspecto de niño, es hostil, cruel y de mala reputación, un demonio caprichoso y despótico, pero señor de dioses y hombres:

σὺ δ' ὦ θεῶν τύραννε ἀνθρώπων, Ἔρωσ!<sup>23</sup>.  
(*Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!*)

21. [*Fausto* I, «Paseo», 2805.]

22. [Torcuato Tasso V, 5.]

23. [Eurípides, *Andrómeda*.]

| Una flecha mortífera, ceguera y alas son sus atributos. Las últimas indican la inconstancia, que por lo regular no aparece más que con la decepción resultante de la satisfacción.

Puesto que la pasión descansaba en la ilusión que presentaba como valioso para el individuo lo que únicamente tenía valor para la especie, el engaño ha de desaparecer tras haberse logrado el fin de la especie. El espíritu de la especie que había poseído al individuo lo deja libre de nuevo. Abandonado por él, vuelve a caer en su limitación y miseria originarias, y ve con asombro que tras aquella ansia tan elevada, heroica e infinita, su placer no ha obtenido más de lo que cualquier satisfacción sexual le habría reportado: en contra de lo esperado, no se encuentra más feliz que antes. Nota que ha sido engañado por la voluntad de la especie. De ahí que un Teseo satisfecho abandone por lo regular a su Ariadna. Si la pasión de *Petrarca* hubiera sido satisfecha, su canto habría enmudecido desde entonces, como el del ave en cuanto ha puesto los huevos.

Dicho sea de paso, por mucho que mi metafísica del amor disguste a los que están cautivados por esa pasión, si fueran capaces de alguna consideración racional contra ella, tendría que ser la verdad fundamental que yo he descubierto la que, antes que cualquier otra, les hiciera posible superarla. Pero aquí hay que atenerse a la sentencia del antiguo cómico: *Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere no potes*<sup>24</sup>.

Los matrimonios por amor se contraen en interés de la especie, no de los individuos. Ciertamente, los implicados se figuran fomentar su propia felicidad, pero su fin real les es ajeno, ya que consiste en producir un individuo que solo es posible a través de ellos. Unidos por ese fin, han de buscar armonizarse todo lo posible. Pero con gran frecuencia, la pareja unida por esa ilusión instintiva que constituye la esencia del amor apasionado es de lo más heterogénea en todos los demás aspectos. Eso sale a la luz cuando la ilusión, como no podía ser de otra manera, desaparece. En consecuencia, los matrimonios por amor | suelen resultar desgraciados: pues con ellos se cuida de la generación futura a costa de la presente. «Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores»<sup>25</sup>, dice el refrán español. Lo contrario ocurre con los matrimonios de conveniencia, en su mayoría decididos por los padres. Las consideraciones que aquí prevalecen, sean del tipo que sean, son al menos reales y no

24. [«Lo que es sí no tiene racionalidad ni medida, no puedes regirlo por la racionalidad», Terencio, *Eunuco*, 57-58.]

25. En español en el original, y traducido a continuación por Schopenhauer. [N. de la T.]

pueden desvanecerse por sí mismas. Con ellas se vela por la felicidad de la generación presente, aunque sea a costa de la futura, y aun aquella sigue siendo problemática. El hombre que al casarse mira por el dinero, en vez de por satisfacer su inclinación, vive más en el individuo que en la especie; lo cual es directamente contrario a la verdad, y por eso aparece como algo antinatural y suscita un cierto desprecio. Una joven que, contra el consejo de sus padres, rechaza la proposición de un hombre rico y no viejo, para elegir conforme a su inclinación instintiva, postergando todos los criterios de conveniencia, sacrifica su bienestar individual al de la especie. Pero precisamente por eso, no se le puede negar una cierta aprobación: pues ha elegido lo más importante y obrado con el sentido de la naturaleza (más precisamente, de la especie), mientras que los padres aconsejaban con el sentido del egoísmo individual. Conforme a todo esto, parece como si, al concertarse un matrimonio, tuviera que salir perdiendo, o el individuo, o el interés de la especie. La mayoría de las veces ocurre así: pues es una suerte muy infrecuente que la conveniencia y el amor apasionado vayan de la mano. La miserable condición física, moral o intelectual de la mayoría de los hombres puede que se deba en parte a que los matrimonios no se suelen decidir por pura elección e inclinación sino por consideraciones externas de todo tipo y según circunstancias accidentales. Pero si junto a la conveniencia se tiene también en cuenta en cierto grado la inclinación, se llega a un cierto arreglo con el genio de la especie. Sabemos que los matrimonios felices son raros, precisamente porque en la esencia del matrimonio está el que su fin principal no sea la generación presente sino la venidera. Mas sea añadido, para consuelo de los ánimos delicados y amantes, | que a veces al amor sexual apasionado se une un sentimiento de origen totalmente distinto, a saber, la amistad basada en el acuerdo de las disposiciones anímicas, que sin embargo no suele surgir hasta que el amor sexual se ha extinguido con la satisfacción. Esa amistad nace la mayoría de las veces debido a que las cualidades físicas, morales e intelectuales de ambos individuos, complementarias y armónicas entre sí, y debido a las cuales nació el amor sexual con miras al individuo a engendrar, funcionan también de cara a los individuos como cualidades temperamentales e intelectuales opuestas y complementarias, que fundamentan una armonía de las almas.

Toda la metafísica del amor que aquí se ha tratado está en una exacta relación con mi metafísica general; la luz que arroja sobre esta puede resumirse en lo siguiente.



Se ha demostrado que la cuidadosa elección a la hora de satisfacer el instinto sexual, elección que asciende por innumerables grados hasta el amor apasionado, se basa en la seriedad con que el hombre se interesa en la particular índole personal de la generación venidera. Ese notable interés confirma dos verdades expuestas en los capítulos precedentes: 1) El carácter indestructible del ser en sí del hombre, que continúa viviendo en aquella generación futura. Pues aquel interés vivo y ferviente, que no surge de reflexiones ni propósitos sino del más íntimo impulso y afán de nuestro ser, no podría ser tan indestructible ni ejercer tanto poder sobre el hombre si este fuera absolutamente precedero y simplemente le sucediera en el tiempo una generación real y absolutamente diferente a él. 2) Que su ser en sí se halla más en la especie que en el individuo. Pues aquel interés en la particular índole de la especie, el cual constituye la raíz de todo comercio amoroso desde la inclinación más pasajera hasta la más seria pasión, es para cada uno el asunto más importante, aquel a cuyo éxito o fracaso es más sensible; por eso se prefiere llamarlos *asuntos del corazón*: además, cuando ese interés se expresa de manera clara y decidida, cada uno le supedita lo que se refiere a su propia persona y en caso necesario lo sacrifica. Así da el hombre testimonio de que para él la especie es más cercana que el individuo y que vive más inmediatamente en aquella que en este. — ¿Por qué el amante está con todo su fervor pendiente de los ojos de su elegida y dispuesto a sacrificarlo todo por ella? — Porque es su parte *inmortal* la que la desea; todas las demás cosas las desea solamente la mortal. — Aquel deseo vivo y ardiente dirigido a una mujer determinada es una fianza inmediata del carácter indestructible de nuestro ser y su permanencia en la especie. Considerar esa permanencia como algo insignificante e insuficiente es un error debido a que con la pervivencia de la especie no se piensa más que la futura existencia de un ser parecido, pero en ningún respecto idéntico a nosotros; y esto se debe a su vez a que, al partir de un conocimiento dirigido hacia fuera, solo se toma en consideración la forma externa de la especie tal y como la captamos intuitivamente, y no su esencia interna. Pero es precisamente esa esencia interior lo que fundamenta nuestra conciencia como núcleo de la misma; de ahí que sea más inmediata que esta misma y, en cuanto cosa en sí, libre del *principium individuationis*, sea idéntica en todos los individuos al margen de que existan juntos o en sucesión. Esa es la voluntad de vivir, o sea, aquello que con tanto apremio desea la vida y la perduración. Y ella precisamente es respetada por la muerte. Pero tampoco puede alcanzar un estado mejor que el presente:

por eso tiene asegurado, junto con la vida, el continuo sufrimiento y la muerte de los individuos. El librarse de ello está reservado a la *negación* de la voluntad de vivir, por la que la voluntad individual se arranca de raíz de la especie y renuncia a existir en ella. Para lo que hay después nos faltan los conceptos e incluso los datos para estos. Solo podemos caracterizarlo como aquello que tiene libertad para ser voluntad de vivir o no. El último caso lo designa el budismo con la palabra *nirvana*, cuya etimología se ha ofrecido en la nota al final del capítulo 41. Es el punto que resulta para siempre inaccesible a todo conocimiento humano justo en cuanto tal.

643

Desde el punto de vista de esta última consideración, introducamos nuestra mirada en el barullo de la vida, veamos a todos los seres ocupados en las miserias y penalidades de la misma, empeñando todas sus energías en satisfacer las infinitas necesidades y ahuyentar los sufrimientos de todo tipo, sin poder esperar a cambio nada más que la conservación de esa penosa existencia individual durante un breve lapso de tiempo. En medio del tumulto, vemos las miradas de dos amantes encontrarse llenas de deseo: — ¿Pero por qué ese secreto, ese temor y disimulo? — Porque esos amantes son los traidores que tratan en secreto de perpetuar lo que en otro caso encontraría un temprano fin, cosa que ellos quieren impedir como antes lo impidieron sus semejantes. — Pero esta consideración entra ya en el capítulo siguiente.

### *Apéndice al capítulo anterior*

Ούτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε  
τὸ ῥῆμα· καὶ ποῦ τοῦτο φεύξῃσθαι δοκεῖς;  
— Πέφευγα· τάληθές γάρ ἰσχυρὸν τρέφω<sup>26</sup>.  
*Soph.*

En la página 620 he mencionado de pasada la pederastia y la he calificado como un instinto desviado. Cuando trabajaba en la segunda edición, me pareció que esto era suficiente. Desde entonces, la ulterior reflexión sobre esa desviación me planteó un curioso problema, aunque también me permitió descubrir su solución. Tal solución presupone el capítulo anterior pero también arroja nueva

26. [«Tan desvergonzadamente has osado pronunciar Esa palabra. ¿Y piensas escapar del castigo? He escapado; pues la verdad da testimonio en mi favor», Sófocles, *Edipo rey*, 354.]

luz sobre él, así que sirve para completarlo como prueba de la visión fundamental allí expuesta.

En efecto, considerada en sí misma, la pederastia se plantea como una monstruosidad no solo antinatural, sino también sumamente | abominable y repugnante; una acción en la que solo habría podido caer una naturaleza humana totalmente perversa, extravagante y corrupta, y que únicamente podría repetirse, a lo sumo, en casos aislados. Pero si nos dirigimos a la experiencia, descubrimos lo contrario: vemos, en efecto, que ese vicio, pese a su carácter repugnante, ha estado en boga y se ha ejercitado con frecuencia en todas las épocas y países. Es de todos conocido que estuvo ampliamente extendido entre los griegos y romanos, siendo admitido y practicado sin recato ni vergüenza. De ello dan testimonio más que suficiente todos los escritores antiguos. Sobre todo la poesía está llena de ellos, sin exceptuar al casto Virgilio (*Ecl[ogae]* 2). Incluso en los poemas arcaicos se canta de Orfeo (a quien por eso destrozaron las Ménades), de Támiris y hasta de los mismos dioses. Igualmente, los filósofos hablan más de él que del amor a la mujer: en particular, Platón no parece casi conocer ningún otro, e igualmente los estoicos, que lo mencionan como digno del sabio (*Stob. Ecl. Eth.* II, c. 7). Incluso Platón, en el *Banquete*, elogia a Sócrates por su hazaña sin igual: haber rechazado a Alcibíades cuando se le hubo ofrecido. En las *Memorabilia* de Jenofonte, Sócrates habla de la pederastia como de una cosa intachable y hasta elogiabile (*Stob. Flor.*, vol. I, p. 57) También en las *Memorabilia* (I, c. 3, § 8), donde Sócrates previene de los peligros del amor, habla de forma tan exclusiva del amor a los muchachos, que habría que pensar que no existían las mujeres. También Aristóteles (*Pol[ítica]* II, 9) habla de la pederastia como algo usual, sin censurarla, cuenta que entre los celtas había sido públicamente respetada y que las leyes de los cretenses la habían favorecido como medio contra el exceso de población, refiere (c. 10) la homosexualidad del legislador Filolao, etc. Cicerón llega incluso a decir: *Apud Graecos oprobio fuit adolescentibus, si amatores non haberent*<sup>27</sup>. Los lectores cultos no necesitan ninguna prueba: recuerdan cientos de ellas: pues los escritos de los antiguos están plagados de ellas. Pero incluso en los pueblos rudos, en concreto entre | los galos, ese vicio estaba muy en boga. Si nos dirigimos a Asia, vemos que todos los países de ese continente

27. [«Entre los griegos era un oprobio para los adolescentes el no tener amantes», *De República* V, 5, 10.]

están repletos de ese vicio desde los tiempos más remotos hasta el presente, y además sin ocultarlo especialmente: los hindúes y los chinos no lo practican en menor medida que los pueblos islámicos, cuyos poetas se ocupan mucho más del amor a los muchachos que del amor a las mujeres; por ejemplo, en el *Gulistan* de Sadi, el libro «Del amor» habla exclusivamente de él. Tampoco entre los hebreos fue desconocido este vicio, ya que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento lo consideran condenable. Por último, en la Europa cristiana la religión, la legislación y la opinión pública han tenido que combatirlo con todo su poder: en la Edad Media era penado en todas partes con la muerte; en Francia, todavía en el siglo XVI, con la hoguera; y en Inglaterra, aún durante el primer tercio de este siglo, se ejecutaba con todo rigor la pena de muerte por su causa; la condena actual es la deportación de por vida. Esas medidas tan contundentes han sido necesarias para contener el mencionado vicio, cosa que se ha logrado en buena medida pero en modo alguno hasta erradicarlo; más bien lo ha envuelto bajo el velo del más profundo secreto siempre y en todas partes, en todos los países y estamentos; y de repente sale a la luz, muchas veces cuando menos se espera. Tampoco ha sido de otra manera en los siglos anteriores, a pesar de todas las penas de muerte: así lo atestiguan las alusiones directas e indirectas que se hallan en los escritos de todas las épocas. — Si tenemos presente todo eso y lo ponderamos bien, vemos que la pederastia ha aparecido en todas las épocas y lugares de una forma que está muy lejos de ser la que al principio habíamos supuesto, cuando la considerábamos en sí misma, o sea, *a priori*. En efecto, el carácter generalizado e inextirpable del asunto muestra que de alguna manera nace de la propia naturaleza humana; pues solo por esa razón puede surgir inevitablemente en todo tiempo y lugar, como prueba de que

*Naturam expelles furca, tamen usque recurret*<sup>28</sup>.

646

Por lo tanto, no podemos sustraernos a esta consecuencia, | si es que queremos proceder honradamente. Sería, desde luego, fácil pasar por encima de ese hecho y conformarse con censurar y denostar el vicio, pero no es ese mi estilo de solucionar los problemas; sino que, fiel también aquí a mi oficio innato de investigar siempre la verdad y llegar a la raíz de las cosas, comienzo por

28. [«Aunque expulses la naturaleza con la horca, siempre volverá», Horacio, *Epístolas* I, 10, 24.]

reconocer el fenómeno que aquí se expone y que se ha de explicar, junto con su inevitable consecuencia. Pero el que algo tan hondamente antinatural, y hasta directamente opuesto al fin más importante y de más interés para la naturaleza, haya de surgir de la naturaleza misma, es una paradoja tan inaudita que su explicación se presenta como un difícil problema; yo, sin embargo, lo voy a resolver descubriendo el misterio natural en que se funda.

Como punto de partida me servirá un pasaje de Aristóteles en la *Polit.* VII, 16. — En él se explica, en primer lugar, que los hombres demasiado jóvenes engendran hijos mal constituidos, débiles, con taras y raquíuticos; y más adelante dice lo mismo de los engendrados por individuos demasiados viejos: τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων ἔκγονα, καθάπερ τὰ τῶν νεωτέρων, ἀτελῆ γίγνεται, καὶ τοῖς σώμασι, καὶ ταῖς διανοαίαις, τὰ δὲ τῶν γεγηρακότων ἀσθενῆ<sup>29</sup> (*nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est*). La misma regla que establece Aristóteles para los individuos la formula Stobeo como ley para la comunidad, al final de su exposición de la filosofía peripatética (*Ecl. eth.* II, c. 7 *in fine*): πρὸς τὴν ῥώμην τῶν σωμάτων καὶ τελειότητα δεῖν μήτε νεωτέρων ἄγαν, μήτε πρεσβυτέρων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι, ἀτελῆ γὰρ γίγνεσθαι, κατ' ἀμφοτέρας τὰς ἡλικίας, καὶ τελειῶς ἀσθενῆ τὰ ἔκγονα<sup>30</sup> (*oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta*). Por eso Aristóteles prescribe que el que tenga 54 años no traiga más hijos al mundo, aunque pueda seguir cohabitando por motivos de salud o por cualquier otra causa. Cómo ha de ponerse esto en práctica, no lo dice: pero está claro que su opinión es | que los hijos engendrados a esas edades sean abortados, ya que ha recomendado el aborto unas líneas antes. — La naturaleza, por su parte, no puede negar, pero tampoco eliminar el hecho en el que se basa el precepto de Aristóteles. Pues, siguiendo su máxima *natura non facit saltus*, no podría suprimir de

647

29. [«Pues los hijos de los más viejos, como los de los más jóvenes, nacen imperfectos tanto en lo somático como en lo intelectual, y los hijos de los ancianos son enfermizos», *Política* VII, 1335b.]

30. [«Para la energía y la perfección de los cuerpos es necesario que no haya uniones entre individuos demasiado jóvenes ni viejos, pues en las dos edades se engendran hijos incompletos y totalmente imbéciles», *Eclogae physicae et ethicae* II, 7.]

golpe la secreción de semen en el varón, sino que aquí, como en toda extinción de las funciones, ha de producirse un deterioro gradual. Mas la procreación durante ese periodo traería al mundo hombres débiles, torpes, enfermizos, miserables y de corta vida. Así ocurre con demasiada frecuencia: los hijos engendrados en edad tardía mueren la mayoría de las veces prematuramente, o al menos no alcanzan una edad avanzada, son más o menos quebradizos, enfermizos y débiles, y sus hijos son de índole semejante. Lo que se ha dicho de la procreación en la edad decadente vale también de la que se produce en la edad inmadura. Mas nada le interesa tanto a la voluntad como la conservación de la especie y de su tipo auténtico, para lo cual los medios son individuos bien constituidos, aptos y vigorosos: ella no quiere más que estos. E incluso en el fondo (como se ha mostrado en el capítulo 41) considera y trata a los individuos como simples medios; su fin es únicamente la especie. Por consiguiente, vemos aquí que la naturaleza, al seguir sus propias leyes y fines, cae en un terreno problemático y en un verdadero apuro. Por su esencia no le es posible recurrir a recomendaciones forzadas y dependientes del arbitrio ajeno, como las indicadas por Aristóteles, ni tampoco contar con que los hombres, instruidos por la experiencia, reconozcan los perjuicios de una procreación demasiado temprana o tardía y conforme a ello refrenen su voluptuosidad como consecuencia de una fría reflexión racional. La naturaleza no permite que un asunto tan importante dependa de ninguna de las dos cosas. Pero entonces solo queda elegir el menor de entre dos males. Y para ese fin también tendría que recurrir aquí a su instrumento preferido, el instinto, que, como se ha mostrado en el capítulo anterior, dirige el importante negocio de la procreación y crea tan extrañas ilusiones; pero solo puede utilizarlo conduciéndolo al error (*lui donna le change*). La naturaleza conoce | solo lo físico, no lo moral: incluso entre ella y la moral hay un claro antagonismo. Su único fin es la conservación del individuo, pero en especial de la especie, en la mayor perfección posible. Ciertamente, también la pederastia es físicamente perjudicial para los jóvenes inducidos a ella, pero no en tan alto grado como para no ser el menor de dos males, que por eso es elegido por la naturaleza para evitar otro mucho mayor, la depravación de la especie, y así prevenir una desgracia permanente y en aumento.

Conforme a esta previsión de la naturaleza, aproximadamente a la edad que señala Aristóteles suele aparecer de forma imperceptible y progresiva una inclinación a la pederastia, que se va haciendo cada vez más clara y definida en la medida en que disminuye la

capacidad de procrear hijos fuertes y sanos. Así lo dispone la naturaleza. Pero hay que hacer notar que desde esa inclinación que va surgiendo hasta el vicio mismo hay un largo camino. Si, como en la Grecia y Roma antiguas o en el Asia de todas las épocas, no se le opone ninguna barrera, animada por el ejemplo puede conducir fácilmente al vicio, que entonces alcanza una gran difusión. En Europa, en cambio, se le oponen tantos motivos religiosos, morales, legales y de honor, que casi todos se estremecen solo de pensarlo, así que podemos suponer que por cada trescientos que experimenten esa tendencia, a lo sumo habrá uno tan débil e insensato como para seguirla; y con tanto mayor seguridad, cuanto que esa tendencia no aparece hasta la edad avanzada, en la que la sangre se ha enfriado y el instinto sexual en general ha disminuido; y, por otro lado, en la madurez de la razón, en la cautela que da la experiencia y en la práctica de la fortaleza encuentra unos enemigos tan poderosos, que solo una naturaleza originariamente mala sucumbirá a ella.

Entretanto, el fin que persigue la naturaleza se alcanza en la medida en que aquella inclinación lleva consigo una indiferencia hacia las mujeres que se incrementa cada vez más, hasta llegar al rechazo y finalmente a la repugnancia. Así la naturaleza logra su fin de una manera más segura por cuanto que, a medida que disminuye en el varón la capacidad de engendrar, más clara se hace su orientación antinatural. — En consonancia con esto, encontramos que la pederastia es siempre un vicio de viejos. Solo estos son los que de vez en cuando son sorprendidos en ella para escándalo público. En la edad propiamente varonil no se da y hasta resulta inconcebible. Si alguna vez se produce una excepción a esto, creo que puede ser a consecuencia de una depravación accidental y prematura de la capacidad generativa que solo podría dar lugar a engendros defectuosos, y para prevenirlos la naturaleza provoca esa desviación. Por eso los hombres depravados, que por desgracia no son infrecuentes en las grandes ciudades, solo hacen guiños y proposiciones a hombres de edad, nunca a los que están en plenitud de fuerzas o a los jóvenes. También entre los griegos, donde el ejemplo y la costumbre pueden haber dado lugar a algunas excepciones a esta regla, encontramos que los escritores, sobre todo los filósofos y más en concreto Platón y Aristóteles, suelen presentar expresamente al amante como de edad avanzada. Es particularmente notable a este respecto un pasaje de Plutarco en *Liber amatorius*, capítulo 5: 'Ὁ παιδικὸς ἔρως, ὃψὲ γεγονῶς, καὶ παρ' ὥραν τῷ βίῳ, νόθος καὶ σκότιος ἐξελαύνει τὸν γνήσιον ἔρωτα καὶ

πρεσβύτερον<sup>31</sup> (*Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit*). Incluso entre los dioses encontramos a los más viejos, Zeus y Hércules, provistos de amantes masculinos, pero no a Marte, Apolo, Baco y Mercurio. — Por otro lado, en Oriente la escasez de mujeres debida a la poligamia puede ocasionar algunas excepciones forzosas de esa regla: igual que en las nuevas colonias aún faltas de mujeres, como California y otras. — En correspondencia con el hecho de que el esperma inmaduro, al igual que el depravado por la edad, solo puede producir individuos débiles, mal constituidos e infelices, también en la juventud, como en la vejez, existe una inclinación erótica de la misma clase entre los jóvenes, si bien en muy pocos casos conduce a un verdadero vicio ya que, al margen de los mencionados motivos, se le oponen la inocencia, la pureza, la finura de conciencia y el pudor de la juventud.

650

De esta exposición resulta que, mientras que el | vicio aquí examinado parece oponerse directamente a los fines de la naturaleza y, por cierto, en las cuestiones de mayor importancia e interés para ella, en realidad tiene que servir justamente a esos fines, aunque de manera mediata, como medio de evitar males mayores. Es, en efecto, un fenómeno propio de la capacidad reproductora decadente, y también de la inmadura, que amenazan con poner en peligro la especie: y aunque ambas podrían frenarse con razones morales, no hay que contar con ello; porque la naturaleza no tiene en cuenta en su actuación las cuestiones propiamente morales. Así, la naturaleza, metida en un aprieto a consecuencia de sus propias leyes, se aferra a un recurso de necesidad, a una estratagema, por medio de la inversión del instinto; se podría incluso decir que se ha construido un puente de los asnos para escapar del mayor de dos males. Tiene a la vista su importante fin de evitar desgraciados nacimientos que poco a poco podrían depravar toda la especie; y ahí, como hemos visto, no tiene escrúpulos en la elección de los medios. El espíritu con el que aquí procede es el mismo con el que, como se explicó en el capítulo 27, impulsa a las avispas a matar a picotazos a sus crías: pues en ambos casos se aferra a lo malo para evitar lo peor: desvía el instinto sexual para impedir sus funestas consecuencias.

Mi propósito en esta exposición ha sido ante todo resolver el

31. [El amor por los muchachos surge tardíamente y, al marchitarse la vida, es ilegítimo y tenebroso, destierra el genuino amor anciano.]



manifiesto problema antes planteado; pero después, confirmar mi teoría, expuesta en el capítulo anterior, de que en todo amor sexual el instinto toma las riendas y crea ilusiones, porque la naturaleza antepone el interés de la especie a todo lo demás; y esto sigue siendo válido del detestable extravío y degeneración del instinto sexual del que aquí tratamos; pues también aquí ha resultado que su razón última son los fines de la especie, si bien en este caso son puramente negativos, ya que la naturaleza actúa como profiláctico. Por consiguiente, este examen arroja luz en toda mi metafísica del amor sexual. En general, esta exposición ha sacado a la luz una verdad hasta ahora oculta que, por extraña que sea, nos ilumina en relación con la esencia interior, el espíritu y la actividad de la naturaleza. En consecuencia, no se trataba aquí de una prevención moral contra el vicio sino de comprender la esencia del asunto. Por lo demás, la razón verdadera, última y profundamente metafísica del carácter reprobable de la pederastia es esta: que, aunque la voluntad de vivir se afirma en ella, está totalmente descartada la consecuencia de tal afirmación, es decir, la renovación de la vida, que es lo que mantiene abierto el camino de la salvación. — Por último, al exponer estos paradójicos pensamientos he querido hacer una concesión a los profesores de filosofía, en la actualidad desconcertados porque mi filosofía, tan cuidadosamente encubierta por ellos, esté siendo cada vez más conocida; pues les he dado la ocasión de que me calumnien diciendo que he apoyado y recomendado la pederastia.

## Capítulo 45<sup>1</sup>

### DE LA AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

Si la voluntad de vivir se presentara simplemente como un impulso a la autoconservación, entonces sería una mera afirmación del fenómeno individual limitada al lapso de tiempo de su duración natural. Las fatigas y desvelos de una vida así no serían grandes, por lo que la existencia resultaría liviana y alegre. Pero, dado que la voluntad quiere la vida en sentido propio y para todo tiempo, se presenta a la vez como instinto sexual que tiene sus miras puestas en una serie interminable de generaciones. Ese instinto elimina aquella despreocupación, alegría e inocencia que acompañarían a un ser puramente individual, ya que introduce en la conciencia inquietud y melancolía, y en el curso de la vida, desgracias, desvelos y miserias. Pero cuando, tal y como vemos en raras excepciones, se suprime voluntariamente, nos encontramos con el giro de la voluntad, con su inversión. Entonces la voluntad se suprime en el individuo, pero no más allá de él. Tal cosa solo puede ocurrir a base de una dolorosa violencia que el individuo ejerce sobre sí mismo. Pero ocurre, y con ello la conciencia recupera aquella despreocupación y alegría de la existencia puramente individual, y además elevada a una alta potencia. En cambio, a la satisfacción de aquel, el más violento de todos los impulsos y deseos, se vincula el origen de una nueva existencia, o sea, un nuevo comienzo de la vida con todas sus cargas, desvelos, necesidades y dolores, eso sí, en otro individuo: pero si ambos, tal como son distintos en el fenómeno, lo fueran también en sentido estricto y en sí mismos, ¿dónde quedaría la

1. Este capítulo se refiere al §60 del primer volumen.

justicia eterna? La vida se plantea como una tarea, como una obligación que hay que cumplir y así, por lo regular, como una perpetua lucha contra la necesidad. En consecuencia, cada cual intenta salir adelante como puede: despacha la vida como una servidumbre de la que es deudor. Pero ¿quién ha contraído esa deuda? El que lo engendró, en el disfrute de la voluptuosidad. Así, porque el uno ha gozado, el otro ha de vivir, sufrir y morir. Pero sabemos y recordamos ahora que la diversidad de lo semejante está condicionada por el espacio y el tiempo, a los que en ese sentido he denominado el *principium individuationis*. Si no fuera así, no se podría salvar la justicia eterna. Precisamente en el hecho de que el progenitor se reconoce a sí mismo en el hijo engendrado se basa el amor paterno, en virtud del cual el padre está dispuesto a hacer, sufrir y arriesgar más por su hijo que por sí mismo, reconociendo al mismo tiempo que esa es su deuda.

La vida de un hombre, con su infinita fatiga, necesidad y sufrimiento, puede verse como la explicación y paráfrasis del acto de la procreación, es decir, de la más decidida afirmación de la voluntad de vivir: en eso se incluye también que el hombre debe una muerte a la naturaleza y piensa con angustia en esa deuda. — No prueba esto que nuestra existencia contiene una culpa? <sup>2</sup>. Sin embargo, seguimos existiendo contra el pago periódico del tributo de nacimientos y muertes, y experimentamos sucesivamente todos los sufrimientos y alegrías de la vida, de modo que ninguno se nos puede escapar: ese es precisamente el fruto de la afirmación de la voluntad de vivir. Así pues, el miedo a la muerte que nos hace aferrarnos a la vida a pesar de todas sus penalidades es en realidad ilusorio: pero igual de ilusorio es el impulso que nos atrae a la existencia. Esa misma atracción se puede contemplar objetivamente en las miradas de dos amantes que se cruzan llenas de deseo: son la más pura expresión de la voluntad de vivir en su afirmación. Qué dulce y tierna es aquí! Busca la dicha, el placer tranquilo y la dulce alegría para ella, para los demás, para todos. Es el tema de Anacreonte<sup>3</sup>. Así se seduce y alienta ella misma a introducirse en la vida. Pero, una vez dentro, el tormento lleva consigo el crimen, y el

653

2. En este pasaje Schopenhauer juega con los términos alemanes *Schuld* (deuda, culpa) y sus derivados, con la idea de expresar que los dolores de la existencia y la muerte son el pago de una deuda contraída, o la satisfacción de una culpa: la afirmación de la voluntad de vivir expresada en el acto generativo de los padres. [ *N. de la T.* ]

3. Poeta lírico griego (604-95 a.C.) su obra canta los placeres del vino y del amor, y está presidida por el dios Eros. [ *N. de la T.* ]

crimen, el tormento: el horror y la devastación llenan el escenario. Es el tema de Esquilo.

El acto en el que la voluntad se afirma y nace el hombre es una acción de la que todos se avergüenzan en su interior; por eso la ocultan cuidadosamente y cuando son sorprendidos se horrorizan como si se les hubiera descubierto cometiendo un crimen. Es una acción que, al reflexionar fríamente, se piensa con repulsa y, en una situación de ánimo más elevada, hasta con asco. Montaigne ofrece algunas consideraciones en este sentido, en el capítulo 5 del tercer libro, bajo el título: *Ce que c'est que l'amour*. A esa acción siguen una turbación y un arrepentimiento que son mucho más perceptibles cuando se ha realizado por primera vez, y más intensos cuanto más noble es el carácter. Hasta Plinio, el pagano, dice: *Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae a poenitenda origine*<sup>4</sup> (*Hist. nat.* ⅩⅧ) Y, por otra parte, Qué hacen y qué cantan en su *sabbath* los diablos y las brujas del *Fausto* de Goethe? Lujuria y obscenidades. Qué enseñan a las multitudes en los excelentes *Paralipomena* al *Fausto* el propio Satán? Lujuria y obscenidades; nada más. Pero solo en virtud del continuo ejercicio de una acción de esa índole es como subsiste el género humano. Si el optimismo tuviera razón, nuestra existencia sería un regalo que habría que agradecer a una Bondad superior y guiada por la sabiduría, por lo que en sí misma sería loable, encomiable y satisfactoria; pero entonces el acto que la perpetúa tendría que poseer otra fisonomía totalmente distinta. Por el contrario, esta existencia es una especie de paso en falso o de error; es la obra de una voluntad originariamente ciega cuyo desarrollo más feliz consiste en volver sobre sí misma y suprimirse; y así, el acto que perpetúa aquella existencia ha de tener precisamente la apariencia que tiene.

Con respecto a la primera verdad fundamental de mi teoría, merece la pena observar aquí que la mencionada vergüenza por el acto generativo se extiende también a los órganos que sirven a éste pese a ser innatos al igual que todos los demás. Esta es de nuevo una prueba contundente de que no solo las acciones, sino también el cuerpo del hombre, es el fenómeno, la objetivación de su voluntad, y ha de ser considerado como obra de la misma. Pues algo que existiera al margen de su voluntad no podría avergonzarle.

El acto de la procreación es al mundo lo que la clave al enigma. En efecto, el mundo es vasto en el espacio y antiguo en el tiempo, y

4. Solo el hombre experimenta remordimiento tras el primer coito: lo cual indica que tiene remordimientos por el origen de la vida. (*Historia naturalis* ⅩⅧ.)

posee una inagotable variedad de formas. Pero todo eso es el simple fenómeno de la voluntad de vivir; y la concentración, el fondo de esa voluntad, es el acto generativo. En ese acto se expresa con la mayor claridad la esencia interior del mundo. A este respecto, es incluso notable que se nombre explícitamente la voluntad en esta forma de hablar, altamente significativa: «Le requirió para que ella se le entregara»<sup>5</sup>. Así pues, al ser la expresión más clara de la voluntad, aquel acto constituye el núcleo, el compendio, la quintaesencia del mundo. De ahí que a través de él se nos ilumine su esencia y su actividad: es la clave del enigma. Por eso se lo ha considerado como el árbol del conocimiento, pues conforme a su familiaridad con él se abren los ojos a la vida, como dice Bron:

*The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known*<sup>6</sup>.  
D. Juan I, 128

Ese acto tiene también esta cualidad: la de ser el gran ἄρρητον<sup>7</sup>, el secreto público que nunca debe ser mencionado claramente, pero que siempre y en todas partes se sobreentiende por sí mismo como la cuestión principal y se halla presente en el pensamiento de todos, razón por la que su más leve insinuación se comprende enseguida. El papel central que desempeña en el mundo aquel acto y lo que de él depende, al suscitar por un lado intrigas amorosas y por otro presuponerlas, es totalmente adecuado a la importancia de ese *punctum saliens* del huevo del mundo. El lado divertido se encuentra en el perpetuo encubrimiento de esa cuestión principal.

655

Pero ved cómo el joven e inocente intelecto humano se horroriza de la enormidad del asunto cuando por primera vez conoce aquel gran misterio del mundo! La razón de ello es que, por el largo camino que la voluntad originariamente inconsciente tuvo que recorrer hasta llegar al intelecto, en particular al intelecto racional en el hombre, quedó tan extrañada de sí misma que ya no conoce su origen, aquel *poenitenda origo*<sup>8</sup>, y se espanta de él desde el punto de vista de su conocimiento puro e inocente.

Dado que el instinto sexual y su satisfacción constituyen el fondo de la voluntad, esto es, la concentración y la misma expresión de la misma, es característico, y así se expresa con ingenuidad en el lenguaje simbólico de la naturaleza, que la voluntad individualiza-

5. [Er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen seyn.]

6. El árbol del conocimiento ha sido deshojado: todo es conocido.

7. [Lo indecible, lo misterioso.]

8. [El origen del que arrepentirse] cf p. 653 p. 624)]

da, esto es, el hombre y el animal, entren en el mundo por la puerta los órganos genitales.

La afirmación de la voluntad de vivir, que tiene su centro en el acto generativo, es inevitable en el animal. Pues la voluntad, que es la *natura naturans*, no alcanza la reflexión hasta llegar al hombre. Pero alcanzar la reflexión no significa solamente conocer para satisfacer las necesidades momentáneas de la voluntad individual y servirle en el apremio del presente; eso es lo que ocurre en el animal en la medida de su perfección y de sus necesidades, que van de la mano; antes bien, significa haber logrado una gran amplitud de conocimientos, gracias a un claro recuerdo del pasado, la anticipación aproximada del futuro y la múltiple perspectiva de la vida individual propia y ajena, y hasta de la existencia en general. En realidad, la vida de cualquier especie animal a lo largo de los milenios de su existencia se asemeja en cierta medida a un único instante: pues es una mera conciencia del presente sin la del pasado ni del futuro, ni tampoco de la muerte. En este sentido se la puede calificar como un instante permanente, un *nunc stans*. Aquí apreciamos de paso con la mayor claridad que en general la forma de la vida, o la del fenómeno de la voluntad dotado de conciencia, es primera e inmediatamente el presente: el pasado y el futuro solo se añaden en el hombre y únicamente en el concepto, son conocidos *in abstracto* y explicados siempre mediante imágenes de la fantasía. Así pues, después de que la voluntad de vivir, esto es, la esencia interior de la naturaleza, ha recorrido toda la serie animal en una incesante aspiración hacia una objetivación y un placer más perfectos esa que con frecuencia se produce en el mismo planeta a través de varias interrupciones de series animales que se suceden y vuelven a comenzar desde el principio, llega por fin a la reflexión en el ser dotado de razón, en el hombre. Entonces las cosas comienzan a hacerse graves para ella, se le impone la pregunta de por qué para qué existe todo eso y, sobre todo, si la fatiga y la miseria de su vida y su anhelo está compensadas por la ganancia. *Le jeu vaut-il bien la chandelle?*<sup>9</sup>. — Por consiguiente, aquí se halla el punto en el que, a la luz de un claro conocimiento, se decide la afirmación o la negación de la voluntad de vivir; si bien de esta última por lo regular solo podemos tener conciencia en un ropaje místico. En consecuencia, no tenemos ninguna razón para suponer que en algún lugar pueda llegarse a una superior objetivación de la voluntad, puesto que aquí ha alcanzado ya su punto de involución.

## DE LA NIHILIDAD Y EL SUFRIMIENTO DE LA VIDA

Despertada a la vida de la noche de la inconsciencia, la voluntad se encuentra en un mundo sin fin ni límites, como individuo entre innumerables individuos que se afanan, sufren, yerran; y como en un mal sueño, se precipita de nuevo a su antigua inconsciencia. — Mas hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus exigencias, inagotables, y cada deseo satisfecho hace nacer otro nuevo. Ninguna satisfacción posible en el mundo podría bastar para acallar sus exigencias, poner un punto final a su deseo y llenar el abismo sin fondo de su corazón. Junto a esto, hay que tener en cuenta qué satisfacción de cualquier clase se le suele deparar al hombre: en la mayoría de los casos no es más que la mísera conservación de aquella existencia, conseguida a diario con incesante fatiga y perpetuo desvelo, en lucha con la necesidad, y además con la perspectiva de la muerte. — Todo en la vida anuncia que la felicidad terrena está destinada a desvanecerse o a ser reconocida como una ilusión. Las condiciones para ello se encuentran en el fondo de la esencia de las cosas. Por consiguiente, la vida de la mayoría de los hombres resulta tétrica y breve. Los comparativamente felices lo son casi siempre solo en apariencia; o bien son, igual que los longevos, raras excepciones cuya posibilidad tenía que seguir existiendo a modo de anzuelo. La vida se presenta como un engaño permanente, en lo pequeño como en lo grande. Si ha prometido algo, no lo cumple, a no ser para mostrarnos qué poco deseable era lo que deseábamos: y

1. Este capítulo se refiere a los §§ 56-59 del primer volumen. Véanse también los capítulos 11 y 12 del segundo volumen de los *Parerga y paralipómena*.

así, unas veces nos engaña la esperanza y otras, lo esperado. Si da, es para quitar. La magia de la lejanía nos presenta paraísos que, como las ilusiones ópticas, desaparecen cuando nos lanzamos hacia ellos. Por consiguiente, la felicidad se encuentra siempre en el futuro o también en el pasado; el presente es comparable a una oscura nubecilla | que el viento empuja sobre la superficie soleada: delante y detrás de ella todo es luminoso, solamente ella lanza siempre una sombra. Por lo tanto, el presente es siempre insatisfactorio, el futuro, incierto y el pasado, irrecuperable. La vida, con sus contradicciones de cada hora, día, semana y año —contradicciones pequeñas, mayores y grandes—, con sus esperanzas decepcionadas y sus desgracias que desbaratan todo cálculo, lleva claramente el sello de algo que nos hace perder las ganas; de modo que es difícil comprender cómo hemos podido engañarnos y dejarnos convencer de que existe para ser disfrutada con agradecimiento, y el hombre, para ser feliz. Antes bien, aquel permanente engaño y desengaño, como también la constante condición de la vida, se presentan como algo previsto y calculado para despertar la convicción de que nada merece nuestro afán, actividad y esfuerzo, de que todos los bienes son nada, de que el mundo es en todos sus resultados una bancarrota y la vida, un negocio que no cubre los costes; calculado, en suma, para que la voluntad se aparte de ella.

La forma en que se manifiesta y se hace inteligible al intelecto del individuo esa *nihilidad* de todos los objetos de la voluntad es ante todo *el tiempo*. Es la forma mediante la cual aquella nihilidad de las cosas se manifiesta como fugacidad de las mismas; pues en virtud de él, todos nuestros placeres y alegrías se convierten en nada entre nuestras manos; y entonces nos preguntamos asombrados dónde se han quedado. Aquella misma nihilidad es, por ello, el único elemento *objetivo* del tiempo, es decir, lo que se corresponde con él en el ser en sí de las cosas o aquello de lo que es expresión. Por eso el tiempo es la necesaria forma *a priori* de todas nuestras intuiciones: en él se tiene que presentar todo, incluidos nosotros mismos. En consecuencia, nuestra vida se asemeja ante todo a una cantidad que hemos recibido en calderilla y de la que hemos de entregar recibo: la calderilla son los días; el recibo es la muerte. Pues al final el tiempo anuncia la sentencia de la naturaleza sobre el valor de todos los fenómenos que en ella se manifiestan, destruyéndolos:



Y es justo: pues todo lo que nace,  
Merece perecer.  
Por eso mejor sería que no hubiera nacido<sup>2</sup>.

659

| Así, la vejez y la muerte a las que toda vida conduce necesariamente son la sentencia condenatoria de la voluntad de vivir, salida de las manos de la propia naturaleza; en ella se declara que esa voluntad es un ansia que tiene que destruirse a sí misma. «Lo que tú has querido —dice— acaba así: quiere algo mejor.» Así pues, la enseñanza que en conjunto le da a cada uno la vida consiste en que los objetos de sus deseos engañan continuamente, flaquean y caen, además producen más tormento que alegría, hasta que al final se derrumba incluso el suelo en que todos ellos se asentaban, ya que su vida misma se destruye; y entonces recibe la última confirmación de que todo su afán y su querer eran una demencia, un error:

*Then old age and experience, hand in hand,  
Lead him to death, and make him understand,  
After a search so painful and so long,  
That all his life he has been in the wrong<sup>3</sup>.*

Pero quisiera entrar aún en lo específico del asunto; pues en estas opiniones es donde he experimentado una mayor contradicción. En primer lugar, tengo que confirmar en lo que sigue la demostración que ofrecí en el texto acerca de la negatividad de toda satisfacción, es decir, de todo placer y felicidad, en contraste con el carácter positivo del dolor.

Sentimos el dolor pero no la ausencia de dolor; la inquietud pero no la tranquilidad; el miedo pero no la seguridad. Sentimos el deseo, como cuando tenemos hambre y sed; pero en cuanto lo hemos satisfecho ocurre con él como con el bocado que hemos degustado: que en el momento en que ha sido deglutido, deja de existir para nuestra sensación. Echamos de menos con dolor los placeres y las alegrías tan pronto como nos faltan: pero los dolores no los echamos de menos inmediatamente, ni siquiera tras una larga ausencia, sino que a lo sumo pensamos a propósito en ellos mediante la re-

2. [Goethe, *Fausto* I, «Gabinete», 1339.]

3. La vejez y la experiencia, paso a paso,  
Le conducen a la muerte y le hacen comprender,  
Tras una búsqueda tan penosa y larga,  
Que toda su vida ha estado en el error.

[Conclusión de *Una sátira contra la humanidad*, versos atribuidos primero a Buckingham y después a Rochester.]

flexión. Pues solo el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos y | se anuncian por sí mismos: el bienestar, en cambio, es puramente negativo. Por eso, no somos conscientes de los tres grandes bienes de la vida: salud, juventud y libertad, en cuanto tales, mientras estamos en posesión de ellos, sino únicamente después de haberlos perdido; pues también ellos son negaciones. No notamos que hubo días felices en nuestra vida hasta que han llegado los días desgraciados. — En la medida en que aumentan los placeres, disminuye la sensibilidad a ellos: lo habitual no se siente ya como un placer. Y precisamente por eso aumenta la sensibilidad al sufrimiento: pues la desaparición de lo habitual se siente con dolor. Así, con la posesión crece la medida de lo que es necesario, y con esta, la capacidad de sentir dolor. — Las horas pasan más deprisa cuanto más agradables son, y más despacio cuanto más penosamente han transcurrido: porque lo positivo no es el placer sino el dolor, y es la presencia de este la que se siente. Igualmente, somos conscientes del tiempo cuando nos aburrimos y no cuando estamos entretenidos. Ambas cosas demuestran que nuestra existencia es más feliz cuando menos la percibimos: de donde se sigue que mejor sería no tenerla. — La alegría grande e intensa solo se puede pensar como consecuencia de una gran necesidad previa: pues a un estado de satisfacción duradera no se le puede añadir nada más que algo de entretenimiento o una satisfacción de la vanidad. De ahí que todos los poetas se hayan visto obligados a poner a sus héroes en situaciones angustiosas y desgraciadas, a fin de poderlos liberar de ellas: por eso el drama y la epopeya describen siempre hombres que luchan, sufren y están atormentados, y toda novela es una pantalla en la que se contemplan los espasmos y convulsiones del angustiado corazón humano. Esa necesidad estética la expuso ingenuamente *Walter Scott* en la conclusión a su novela *Old mortality*. *Voltaire*, tan favorecido por la naturaleza y la fortuna, dice también en total acuerdo con esa verdad que he demostrado: *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle*; y añade: *il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins*<sup>4</sup>.

| Antes de afirmar con toda seguridad que la vida es un bien deseable o que hay que agradecer, compárese por una vez la suma

4. [«La felicidad no es más que un sueño y el dolor es real.» «Hace ochenta años que lo experimento. No sé más que resignarme y decirme que las moscas han nacido para ser comidas por las arañas, y los hombres para ser devorados por las penas», *Lettre à M. Le Marquis de Florian*, 16 de marzo de 1774.]

de las posibles alegrías que un hombre puede disfrutar en su vida con la suma de los posibles dolores que en ella le pueden afectar. Creo que el balance no será difícil de hacer. Pero en el fondo es superfluo discutir si hay más bienes o males en el mundo: porque ya la mera existencia del mal decide el asunto; pues este no puede ser saldado ni compensado por un bien que esté junto o detrás de él:

*Mille piacer' non vagliono un tormento*<sup>5</sup>.

*Petr.*

El que miles hubieran vivido dichosos y tranquilos no anularía nunca la angustia y el mortal tormento de uno solo: ni tampoco mi bienestar actual deja sin efecto mi anterior sufrimiento. Por eso, aunque en el mundo hubiera cien veces menos males de los que hay, su mera existencia bastaría para fundamentar una verdad que se puede expresar de formas distintas, pero siempre de manera algo indirecta: que no podemos alegrarnos sino, más bien entristecernos de la existencia del mundo; que sería preferible su inexistencia a su existencia, etc. Especialmente bella es la expresión que formula *Byron* del asunto:

Our life is a false nature, — 'tis not in  
The harmony of things, this hard decree,  
This uneradicable taint of sin,  
This boundless Upas, this all-blasting tree  
Whose root is earth, whose leaves and branches be  
The skies, which rain their plagues on men like dew —  
Disease, death, bondage — all the woes we see —  
And worse, the woes we see not — which throb through  
The immedicable soul, with heart-aches ever new<sup>6</sup>.

| Si el mundo y la vida fueran un fin en sí mismos y no necesitaran ninguna justificación teórica ni compensación o corrección práctica; si existieran, según lo plantean *Spinoza* y los spinozian-

662

5. Mil placeres no valen *un* tormento. [Petrarca, *Soneto* 195.]

6. *Nuestra vida es de falsa naturaleza* — que no está / En la armonía de las cosas, este duro decreto, / Esa inextirpable corrupción del pecado, / Ese ilimitado Upas, ese árbol que lo envenena todo / Cuya raíz es la tierra, cuyas hojas y ramas son / Los cielos que hacen llover sus plagas sobre los hombres como el rocío / Enfermedad, muerte, servidumbre — todas las angustias que vemos — / Y peor aún las que no vemos — que traspasan / El alma sin cura con dolores siempre nuevos. [*Childe Harold* IV, 126.]

nos actuales, como la manifestación única de un dios que *animi causa*<sup>7</sup> o para reflejarse a sí mismo emprendió esta evolución, por lo que su existencia no necesitaría justificarse con razones ni redimirse con consecuencias, entonces sería necesario, no que los sufrimientos y penalidades de la vida se compensaran totalmente con sus placeres y bienestar — porque esto, como se ha dicho, es imposible, dado que mi dolor presente no puede suprimirse con las alegrías futuras, pues estas llenan su tiempo como aquel el suyo; antes bien, no tendría que haber sufrimiento alguno ni tendría que existir la muerte, o al menos no suponer nada espantoso para nosotros. Solo entonces sería la vida su propia recompensa.

Pero porque nuestro estado es más bien algo que mejor sería que no existiera, todo lo que nos rodea lleva esa huella, igual que en el infierno todo huele a azufre; pues todo es siempre incompleto y engañoso, todo lo agradable está mezclado con lo desagradable, todo placer lo es solo a medias, toda satisfacción se perturba a sí misma, toda facilidad lleva consigo nuevas dificultades, los recursos para la necesidad de cada día y cada hora nos dejan en la estacada o no cumplen su servicio, el suelo que pisamos se hunde bajo nuestros pies, las desgracias grandes y pequeñas son el elemento de nuestras vidas; en una palabra, nos parecemos a *Fineo*, a quien las Arpías ensuciaban los manjares para que no pudiera disfrutarlos. Todo lo que agarramos se nos resiste, porque tiene su propia voluntad, que ha de ser superada. Dos medios se han ensayado contra eso: primero, la εὐλάβεια, es decir, la prudencia, el cuidado, la astucia: | nunca termina de aprender ni es suficiente, y se convierte en vileza. El segundo es la indiferencia estoica, que pretende desarmar las desgracias resignándose a todas y despreciándolas: en lo práctico se convierte en la renuncia cínica, que prefiere rechazar de una vez por todas sus remedios y alivios: nos convierte en perros, como a Diógenes en el tonel. La verdad es: hemos de ser miserables y lo somos. Por eso la fuente principal del mal más severo que afecta a los hombres es el hombre mismo: *homo homini lupus*<sup>8</sup>. Quien se da buena cuenta de esto ve el mundo como un infierno que supera el de Dante y en el que cada uno ha de ser el diablo para los otros; aunque algunos son más aptos que los otros, sobre todo algunos archidemonios que se presentan en forma de conquistadores, enfrentan a cientos de miles de hombres entre sí y les gritan: «¡Sufrir y morir es vuestro destino: ahora disparaos unos a otros con fusiles y

7. [Por placer.]

8. Véase p. 382 [p. 379], nota 9. [N. de la T.]

cañones!»; y ellos lo hacen.— En general, la conducta de los hombres entre sí manifiesta injusticia, una máxima iniquidad, dureza y hasta crueldad: la conducta opuesta aparece solo como excepción. En esto se basa la necesidad del Estado y la legislación, y no en nuestras pamplinas. Pero en todos los casos que no están contemplados por la ley se muestra inmediatamente la falta de consideración del hombre con su semejante, nacida de su ilimitado egoísmo y a veces también de la maldad. Cómo se conduce el hombre con el hombre lo muestra, por ejemplo, la esclavitud, cuyo fin último es el azúcar y el café: pero no hace falta llegar tan lejos: entrar a los cinco años en el telar o en otra fábrica, para sentarse allí diez, luego doce y luego catorce horas diarias haciendo el mismo trabajo mecánico, significa comprar demasiado caro el placer de respirar. Pero este es el destino de millones de hombres, y muchos otros millones corren una suerte análoga.

Entretanto, a los demás nos pueden hacer totalmente infelices unos acontecimientos insignificantes; totalmente felices, nada en el mundo. — Por mucho que se diga, el instante más feliz del hombre feliz es el momento de dormirse, y el más desgraciado del desgraciado, el momento de despertar. — Una | prueba indirecta pero segura de que los hombres se sienten desgraciados, luego lo son, la ofrece, para mayor abundancia, la enconada envidia que habita en todos y que se suscita en todas las relaciones, incapaz de contener su veneno, con ocasión de cualquier ventaja ajena. Porque se sienten infelices, los hombres no pueden soportar la visión de un individuo supuestamente feliz: el que se siente momentáneamente feliz quiere enseguida hacer felices a todos a su alrededor y dice:

*Que tout le monde ici soit hereux de ma joie*<sup>9</sup>.

Si la vida en sí misma fuera un bien apreciable y claramente preferible al no ser, su puerta de salida no tendría que estar guardada por vigilantes tan terribles como la muerte y sus horrores. ¿Pero quién permanecería en la vida tal como es, si la muerte fuera menos terrible? ¿Y quién podría siquiera soportar el pensamiento de la muerte si la vida fuera una alegría? Pero aquella sigue teniendo lo bueno de ser el fin de la vida; nos consolamos del sufrimiento de la vida con la muerte, y de la muerte con el

9. [«Que todo el mundo se alegre con mi felicidad», Helvecio, *De l'Esprit*, disc. III, cap. XII, nota.]

sufrimiento de la vida. La verdad es que ambas cosas están unidas inseparablemente, ya que constituyen un error del que es tan difícil como deseable liberarse.

665

Si el mundo no fuera algo que desde el punto de vista *práctico* no debería existir, tampoco sería un problema desde el punto de vista *teórico*: antes bien, su existencia no necesitaría explicación, ya que se entendería por sí misma, hasta tal punto que en ninguna mente podría nacer un asombro ni una pregunta sobre él; o bien su finalidad se pondría de manifiesto de forma inequívoca. Pero en lugar de eso, es incluso un problema irresoluble; pues hasta la filosofía más completa contendrá siempre un elemento inexplicado, igual que un precipitado indisoluble o el resto que deja siempre la relación irracional entre dos cantidades. Por eso, cuando uno se atreve a lanzar la pregunta de por qué no la nada en lugar del mundo, entonces el mundo no puede justificarse a sí mismo, no es capaz de encontrar en sí mismo ninguna razón, ninguna causa final de su existencia, ni de demostrar que existe por sí mismo, es decir, para su propio provecho. — Esto | se explica, según mi teoría, porque el principio de su existencia carece expresamente de razón, es una ciega voluntad de vivir que, *en cuanto cosa en sí*, no puede estar sometida al principio de razón, que es la mera forma de los fenómenos y lo único que puede justificar un porqué. Y esto concuerda además con la índole del mundo: pues solo una voluntad ciega podría ponerse en esta situación en la que nos vemos. Una voluntad que viera habría calculado enseguida que el negocio no cubre los costes, ya que ese afán y lucha tan violentos, con el empeño de todas las fuerzas, bajo un desvelo, angustia y necesidad perpetuos y, por añadidura, la inevitable destrucción de aquella vida individual, no encuentra ninguna compensación en aquella efímera existencia así conseguida y que se convierte en nada entre nuestras manos. Por eso la explicación del mundo a partir de un *voũç* como el de Anaxágoras, es decir, desde una voluntad guiada por el *conocimiento*, requiere forzosamente la excusa del optimismo, que se erige y se defiende frente al estridente testimonio de todo un mundo plagado de miserias y pesares. Pues la vida se hace pasar por un regalo, cuando está a la vista que cualquiera que hubiera podido ver y examinar el regalo por adelantado se habría guardado de él; así, también *Lessing* se asombró de la inteligencia de su hijo que, no queriendo venir al mundo, tuvo que ser traído a él con fórceps y, apenas estuvo en él, se apresuró a dejarlo. Contra esto puede decirse también que la vida ha de ser una lección de principio a fin; pero entonces cualquiera podría replicar: «Precisamente por eso quería yo que

me hubieran dejado en la tranquilidad de mi modesta nada, donde no habría necesitado ni lecciones ni ninguna otra cosa». Y si se añadiera que alguna vez ha de dar cuenta de cada hora de su vida, más bien estaría justificado a pedir antes cuentas de por qué se le ha alejado de aquella tranquilidad para colocarlo en una situación tan adversa, tenebrosa, angustiosa y lamentable. — Ahí conducen, pues, las falsas concepciones. Pues la existencia humana, lejos de tener el carácter de un *regalo*, tiene el de una | *deuda* contraída. Su requerimiento de pago aparece en la forma de las apremiantes necesidades, los torturadores deseos y la infinita miseria que plantea aquella existencia. Para saldar esa deuda se emplea, por lo regular, la vida entera: pero con ello solamente se han saldado los intereses. El pago del capital se produce con la muerte. — ¿Y cuándo se contrajo esa deuda? — En la procreación.

Si, en consecuencia, consideramos al hombre como un ser cuya existencia es un castigo y una penitencia, lo veremos a una correcta luz. El mito del pecado original (aunque probablemente haya sido tomado, como todo el judaísmo, del Zend-Avesta: *Bun-Dehesch*, 15) es lo único del Antiguo Testamento a lo que puedo atribuir una verdad metafísica, si bien solo alegórica; de hecho, es lo único que me reconcilia con el Antiguo Testamento. A ninguna otra cosa se asemeja tanto nuestra existencia como al resultado de una falta y de un placer punible. El cristianismo neotestamentario, cuyo espíritu ético es el mismo que el del brahmanismo y el budismo, y por eso es ajeno al optimismo del Antiguo Testamento, se ha vinculado también con gran sabiduría a ese mito: pues sin él, el judaísmo no habría encontrado ningún punto de apoyo. — Si queremos medir el grado de culpa del que adolece nuestra existencia, echemos un vistazo al sufrimiento inherente a ella. Todo gran dolor, sea corporal o espiritual, expresa lo que merecemos: pues no nos podría sobrevenir si no fuéramos merecedores de él. Que también el cristianismo ve nuestra existencia desde esa perspectiva lo prueba un pasaje de Lutero en su comentario *Sobre la Epístola a los Gálatas*, capítulo 3, que solo tengo disponible en latín: *Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est*<sup>10</sup>. — Se ha clamado en contra de la melancolía y el

10. [Pero todos estamos en nuestros cuerpos y relaciones supeditados al diablo, y somos huéspedes en un mundo del que él es príncipe y dios. El pan que

desconsuelo de mi filosofía: pero se debe solamente a que, en lugar de fabular un futuro infierno como compensación por los pecados, he demostrado que allá donde se halla la culpa, en el mundo, tiene que haber también algo infernal: mas quien pretenda negar esto, puede experimentarlo fácilmente.

667

| Y a este mundo, esta palestra de seres atormentados y angustiados que solo subsisten a base de devorarse unos a otros, donde cada animal carnicero es la tumba viviente de miles de otros animales y su autoconservación una cadena de martirios, donde con el conocimiento crece la capacidad de sentir dolor, alcanzando este su mayor grado en el hombre, y tanto más cuanto más inteligente es: a este mundo, digo, se le ha pretendido adaptar el sistema del *optimismo* y se ha querido demostrar que es el mejor de entre los posibles. El absurdo es patente. — Entretanto, el optimista me dice que abra los ojos y contemple qué bello es el mundo con sus rayos de sol, sus montes, sus valles, sus ríos, plantas, animales, etc. — ¿Pero es entonces el mundo una linterna mágica? Esas cosas son, desde luego, bellas de *ver*, pero *ser* ellas es algo totalmente distinto. — Luego viene un teólogo y elogia la sabia disposición que cuida de que los planetas no se den de cabeza unos con otros, que la tierra y el mar no se mezclen formando una masa sino que se mantengan lindamente separados, que las cosas no se queden permanentemente tías de frío ni se asen de calor, que gracias a la oblicuidad de la eclíptica no haya una primavera eterna en la que nada podría madurar, etc. Pero esto y otras cosas semejantes son meras *conditio- nes sine quibus non*. En efecto, si ha de existir un mundo, si sus planetas han de durar por lo menos el tiempo que necesita para llegar a ellos la luz de una estrella fija lejana y no han de salir de él nada más nacer, como el hijo de Lessing, entonces no podría haber sido construido tan torpemente como para que ya su andamiaje fundamental amenazara con derribarse. Pero si se avanza hasta los *resultados* de esa elogiada obra, si se considera a los *actores* que actúan sobre ese escenario tan duradero, si se ve cómo la sensibilidad al dolor aparece y se eleva según aquellos se desarrollan hasta alcanzar la inteligencia, y cómo luego, a ese mismo paso, aparecen el ansia y el sufrimiento con intensidad cada vez mayor, y ascienden hasta que la vida humana solo ofrece que materia de tragedias y comedias, — entonces quien no sea un hipócrita difícilmente estará dispuesto a entonar aleluyas. | El verdadero aunque oculto origen

668

comemos, la bebida que bebemos, la ropa que usamos, hasta el aire y todo por lo que vivimos en la carne, está bajo su imperio.]



de estos últimos lo descubre sin contemplaciones, pero con una abrumadora verdad, *David Hume*, en su *Natural history of religion*, secciones 6, 7, 8 y 13. También en los libros 10 y 11 de sus *Dialogues on natural religion*, pone al descubierto con argumentos muy sólidos, pero totalmente distintos de los míos, la lamentable condición del mundo y lo insostenible de todo optimismo, con lo cual lo ataca en su origen. Ambas obras de Hume son tan merecedoras de ser leídas como desconocidas hoy en día en Alemania donde, sin embargo, con gran patriotismo la gente encuentra un increíble placer en las nauseabundas monsergas de las afectadas cabezas vulgares del país, aclamándolas como grandes hombres. *Hamann* tradujo aquellos *Dialogues*, *Kant* supervisó la traducción y todavía en los últimos años de su vida quiso animar al hijo de *Hamann* a editarlos, ya que la edición de *Platner* no le satisfacía. (Véase la *Biografía de Kant* de F. W. Schubert, p. 81 y 165.) — De cada página de *David Hume* se puede aprender más que de todas las obras filosóficas de *Hegel*, *Herbart* y *Schleiermacher* juntas.

Sin embargo, el fundador del *optimismo* sistemático es *Leibniz*, cuyos méritos en filosofía no me propongo negar, si bien nunca he conseguido entender plenamente la monadología, la armonía preestablecida y la *identitas indiscernibilium*. Pero sus *Nouveaux essais sur l'entendement* son un extracto de la justamente famosa obra de *Locke*, unida a una crítica detallada pero muy floja, y desarrollada con la intención de enmendar a *Locke*; mas con él tuvo tan poca fortuna como con *Newton* cuando redactó su *Tentamen de motuum coelestium causis* contra el sistema de la gravitación. La *Crítica de la razón pura* kantiana está especialmente dirigida contra esa filosofía de *Leibniz-Wolff* y mantiene con ella una relación polémica e incluso de rechazo; e igualmente supone una continuación y elaboración ulterior de la filosofía de *Locke* y *Hume*. El que hoy en día los profesores de filosofía se empeñen en rehabilitar a *Leibniz* con sus pamplinas y hasta glorificarlo, y por otro lado en menospreciar todo lo posible a *Kant* y dejarlo de lado, tiene su buena razón | en el *primum vivere*: en efecto, la *Crítica de la razón pura* no admite que se haga pasar la mitología judía por filosofía, ni tampoco que se hable sin cumplidos del «alma» como una realidad dada, como una persona bien conocida y acreditada, sin dar cuenta de cómo se ha llegado a ese concepto y qué legitimidad se tiene para utilizarlo científicamente. ¡Pero *primum vivere, deinde philosophari*<sup>11</sup>, abajo *Kant*, viva nuestro *Leibniz*!—Así, volviendo a este, no

puede conceder a la *Teodicea*, en su calidad de desarrollo amplio y metódico del optimismo, más mérito que este: el haber dado después ocasión al inmortal *Candide* de *Voltaire*; con ello, la débil excusa tan repetida por Leibniz de que a veces el mal genera el bien, ha recibido aquí una confirmación inesperada para él. Ya con el nombre de su héroe, *Voltaire* indicaba que solo hace falta sinceridad para reconocer lo contrario del optimismo. Realmente, en este escenario de pecado, sufrimiento y muerte, el optimismo constituye una figura tan extraña que habría que considerarlo como una ironía si no tuviera una explicación suficiente de su origen en las fuentes ocultas que, como se ha mencionado, *Hume* descubrió con tanto regocijo (a saber, la hipócrita adulación y la ofensiva confianza en su éxito).

Pero incluso a los flagrantes sofismas de *Leibniz*, según los cuales este es el mejor de los mundos posibles, se le puede oponer seria y honradamente la demostración de que es el peor de los posibles. Pues «posible» significa, no acaso algo sobre lo que podríamos fantasear, sino lo que puede realmente existir y mantenerse. Y este mundo está construido como tendría que estarlo para poder mantenerse a duras penas: si fuera un poco peor, no podría ni siquiera seguir existiendo. Luego un mundo peor, al no poder mantenerse, no es posible, así que este es el peor de los posibles. Pues el mundo encontraría pronto su fin, no solo si los planetas chocaran entre sí, sino también en el caso de que alguna de las perturbaciones de sus órbitas siguiera aumentando en lugar de ir equilibrándose con otra: | los astrónomos saben cuán fortuitas son las circunstancias de que eso depende, en su mayor parte, de las relaciones irracionales entre los tiempos de la órbitas; y han calculado con mucho esfuerzo que la cosa va bien, por lo que el mundo puede mantenerse y seguir así. Aunque la opinión de *Newton* era la contraria, queremos esperar que aquellos no hayan calculado mal y que el *perpetuum mobile* mecánico que actúa en este sistema planetario no termine por detenerse como los demás. Además, bajo la dura corteza del planeta moran violentas fuerzas naturales que habrían de destruirla junto con todos los seres vivos que hay en ella, tan pronto como una casualidad les permitiera actuar; en nuestro planeta esto ha ocurrido ya tres veces y probablemente vuelva a pasar. Un terremoto como el de Lisboa o el de Haití, una destrucción como la de Pompeya, son solo pequeñas y traviesas indirectas sobre esa posibilidad. — Una pequeña alteración de la atmósfera, que la química no puede detectar, causa el cólera, la fiebre amarilla, la peste negra, etc., que se llevan por delante a millones de hom-

bres; una algo mayor extinguiría toda la vida. Una gran subida de temperatura secaría todos los ríos y fuentes. Los animales están dotados de los órganos y fuerzas justos para producir con el máximo esfuerzo su medio de vida y la alimentación de la prole; por eso un animal que pierde un miembro o el completo uso del mismo ha de perecer en la mayoría de los casos. Incluso dentro del género humano, por mucho entendimiento y razón, y por muy potentes instrumentos con los que cuente, las nueve décimas partes viven en constante lucha con la necesidad, siempre al borde de la muerte, balanceándose con penalidad y esfuerzo por encima de ella. Al igual que ocurre con la permanencia del conjunto, también las condiciones para la subsistencia del individuo son las justas y nada más: por eso la vida individual transcurre en una incesante lucha por la existencia y a cada paso le amenaza la muerte. Precisamente porque esa amenaza se cumple con tanta frecuencia, es por lo que fue necesario ese increíble exceso de gérmenes, a fin de evitar que la muerte de los individuos lleve consigo la de la especie, que es lo único que | le interesa seriamente a la naturaleza. — Por consiguiente, el mundo es todo lo malo que puede ser, si es que en general ha de seguir existiendo. Los fósiles de las especies animales de otro tipo que una vez poblaron la Tierra nos ofrecen, como prueba de nuestro cálculo, los documentos de unos mundos cuya subsistencia dejó de ser posible, y que, por lo tanto, eran todavía peores que el peor de los posibles.

En el fondo, el optimismo es el injustificado autoelogio del verdadero autor del mundo, la voluntad de vivir, que se refleja complacida en su obra: en consecuencia, no solo es una teoría falsa sino también funesta. Pues nos presenta la vida como un estado deseable y pone como fin de la misma la felicidad. Partiendo de ahí, cada cual cree estar plenamente justificado para exigir la felicidad y el placer: si no se le dan, como suele ser el caso, cree que se le hace injusticia y se le malogra el fin de su existencia; pero es mucho más acertado considerar que el fin de nuestra vida es el trabajo, la privación, la miseria y el sufrimiento, coronados por la muerte (tal y como hacen el brahmanismo y el budismo, y también el auténtico cristianismo); porque eso es lo que conduce a la negación de la voluntad de vivir. En el Nuevo Testamento el mundo se presenta como un valle de lágrimas y la vida como un proceso de purificación; y el símbolo del cristianismo es un instrumento de martirio. Por eso, cuando *Leibniz*, *Shaftesbury*, *Bolingbroke* y *Pope* irrumpieron con el *optimismo*, el escándalo generalizado que se provocó se debía ante todo a que el optimismo era incompatible con el cristia-

nismo; así lo dice y explica *Voltaire* en el prólogo a su excelente poema *Le désastre de Lisbonne*, que está expresamente dirigido contra el optimismo. Este gran hombre, al que yo elogio con gran placer en contra de las injurias de los vendidos emborronadores de tinta alemanes, se halla claramente por encima de *Rousseau* en virtud de las tres conclusiones a las que llegó y que dan fe de la profundidad de su pensamiento: 1) La preponderante magnitud del mal y la miseria de la existencia, por la que se sintió profundamente penetrado. 2) El carácter estrictamente necesario de los actos de voluntad. 3) La verdad del principio de *Locke*, | según el cual la sustancia pensante es posiblemente material; sin embargo, *Rousseau* combatió esas tesis a base de declamaciones en su *Profession de foi du vicaire Savoyard*, una superficial filosofía de pastores protestantes; también con ese mismo espíritu polemizó a favor del optimismo contra el bello poema de *Voltaire* que acabo de mencionar, en una larga carta dirigida a aquel el 18 de agosto de 1756, en la que se sirve de un razonamiento torpe, insulso y falso desde el punto de vista lógico. Incluso el rasgo fundamental y el πρώτον ψεῦδος<sup>12</sup> de toda la filosofía de *Rousseau* es este: que ha sustituido el pecado original y la originaria corrupción del género humano por una bondad original y una ilimitada perfectibilidad del mismo, que solo se descaminarían debido a la civilización y sus consecuencias, y que fundamentan su optimismo y su humanismo.

Así como *Voltaire* desarrolló en el *Candide* su guerra contra el optimismo en su estilo irónico, también lo ha hecho *Byron* en el suyo, serio y trágico, dentro de su inmortal obra maestra *Cain*, cosa que le hizo digno de las invectivas del oscurantista Friedrich Schlegel. — Si para concluir quisiera reforzar mi opinión reproduciendo las declaraciones de grandes espíritus de todos los tiempos en este sentido opuesto al optimismo, las citas no tendrían fin; pues casi cada uno de ellos ha expresado con crudas palabras su conocimiento de la miseria de este mundo. Así que no solo como confirmación, sino también como conclusión de este capítulo, pueden ser oportunas algunas sentencias de ese tipo al final del mismo.

Ante todo mencionaré que los griegos, por muy alejados que estuvieran de la visión del mundo cristiana y de la Alta Asia, y por muy claramente que se mantuvieran en el punto de vista de la afirmación de la voluntad, se hallaron profundamente impresionados por la miseria de la existencia. Eso lo demuestra ya la invención de la tragedia, que es obra de ellos. Otra prueba nos la ofrece la

12. Véase p. 222 [p. 237], nota 3. [N. de la T.]

costumbre de los tracios, descrita frecuentemente y en especial por *Heródoto* ([*Historiae*] V, 4), de dar la bienvenida al recién nacido con lamentaciones y enumerarle los males a los que se iba a enfrentar; | en cambio, festejaban a los muertos con alegría y bromas por haberse librado de tantos y tan grandes sufrimientos; en unos bellos versos de Plutarco (*De audiend. poet., in fine*) que se han conservado, se expresa así:

Τὸν φύντα θρηγεῖν, εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά·  
 Τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον  
 Χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων<sup>13</sup>.

(*Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:*

*At morte si quis finiisset miserias,*

*Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)*

No se ha de atribuir a una afinidad histórica, sino a la identidad moral del tema, el hecho de que los mejicanos dieran la bienvenida al recién nacido con estas palabras: «Hijo, has nacido para sufrir: así que sufre, aguanta y calla». Y, con el mismo sentimiento, *Swift* (según cuenta Walter Scott en la historia de su vida) adoptó pronto la costumbre de no celebrar su cumpleaños como un día de alegría sino de aflicción, y leer en esa fecha un pasaje de la Biblia en el que Job lamenta y maldice el día en que en casa de su padre se dijo: ha nacido un hijo<sup>14</sup>.

Es conocido y demasiado largo de reproducir el pasaje de la *Apolo-gía de Sócrates* en el que *Platón* pone en boca de este, el más sabio de los mortales, que la muerte, aun cuando nos despojara para siempre de la conciencia, sería una admirable ganancia, ya que un sueño profundo y sin ensueños es preferible incluso a la vida más feliz.

Una sentencia de *Heráclito* decía:

Τῷ οὖν βίῳ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος<sup>15</sup>.

(*Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.*

*Etymologicum magnum, voce βίος;*

También *Eustath. Ad Iliad. I, p. 31.*)

13. [«Lamentarse por los recién nacidos porque llegan a tantos males. / Despedir a los muertos con alegría y bendiciones / Porque han descansado de sus fatigas», *De audiendis poetis*, 14, 36f.]

14. [*Life of Swift by W. Scott*. Citado según *Letters and journals of Lord Byron*, parte II, p. 627.]

15. [«La vida tiene por nombre vida, pero su obra es la muerte». Según Hübscher y Deussen, en el original no figura τῷ βίῳ sino τοῦ βιοῦ, de βίος, «arco» (cf. Eustacio, *Commentarii ad Iliadem* I, p. 31) o incluso τῷ τόξῳ, «arco» (cf. *Etymologicum magnum* sub voce βίος).]

Es famoso el bello verso de *Teognis*:

Ἄρχῃν μὲν μὴ φῶναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,  
Μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἡελίου.  
Φύντα δ' ὅπως ὠκίστα πύλας Ἄϊδαο περῆσαι,  
Καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον<sup>16</sup>.

| (*Optima sors homini natum non esse, nec unquam  
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.*

*Altera jam genitum demitti protinus Orco,  
Et pressum multa mergere corpus humo.*)

Sófocles, en *Edipo en Colono*, lo resume del siguiente modo:

Μὴ φῶναι τὸν ἅπαντα νι-  
κᾶ λόγον· τὸ δ' ἐπεὶ φανῆ,  
βῆναι κεῖθεν, ὄθεν περ ἦ-  
κει πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα<sup>17</sup>.

(*Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est,  
ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam  
ocissime.*)

Eurípides dice:

Πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων,  
Κοῦκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις<sup>18</sup>.  
(*Omnis hominum vita est plena dolore,  
Nec datur laborum remissio.*

*Hippol.*, 189)

Y ya Homero dijo:

Οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς  
Πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει<sup>19</sup>.  
(*Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine  
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.*

*Il. XVII, 446)*

16. [«No haber nacido sería lo mejor para el hombre / No ver nunca los rayos lanzados por el Sol. / Y si ha nacido, llamar cuanto antes / A las puertas del Hades y allí descansar en la tierra profunda», *Teognis, Elegías*, 425 ss.]

17. [«El no nacer vence sobre todas las razones / Y si se ha nacido, la segunda es volver / Cuanto antes al lugar de donde venimos», *Edipo en Colono*, 1225. También en Séneca, *Consolación a Marcia*, 22.]

18. [«Llena de miseria está la vida de los hombres / Y no cesan las fatigas», *Hipólito*, 189.]

19. [«Pues no hay en ningún lugar nada más miserable que el hombre / Entre todo lo que respira y se mueve en la Tierra», *Ilíada XVII*, 446.]

Incluso Plinio dice: *Quadpropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte*<sup>20</sup> (*Hist. nat.*, 28, 2).

*Shakespeare* pone en boca del anciano rey Enrique IV estas palabras:

*O heaven! that one might read the book of fate.  
And see the revolution of the times,  
————— how chances mock,  
| And changes fill the cup of alteration  
With divers liquors! O, if this were seen,  
The happiest youth, — viewing his progress through,  
What perils past, what crosses to ensue, —  
Would shut the book, and sit him down and die*<sup>21</sup>.

675

Por último, *Byron*:

*Count o'er the joys thine hours have seen,  
Count o'er thy days from anguish free,  
And know, whatever thou hast been  
Tis something better not to be*<sup>22</sup>.

También *Baltasar Gracián* pone ante nuestros ojos con los tintes más lúgubres la miseria de nuestra existencia, en el *Criticón*, parte I, crisis 5, como también a principio y en crisis 7, al final, donde presenta detalladamente la vida como una farsa trágica.

20. [«Por eso, considera cada cual como el primero de los recursos de su ánimo, que de todos los bienes que la naturaleza otorga al hombre ninguno es mejor que una muerte a tiempo», *Historia naturalis*, 28, 2.]

21. «¡Oh, si se pudiera leer el libro del destino  
Y ver la revolución de los tiempos,  
— cómo se burla la fortuna,  
Y los cambios llenan la copa de la alteración  
Con diversos licores! ¡Oh!, si eso se viera  
El joven más feliz, viendo este camino,  
Qué peligros pasados, qué pruebas por sufrir, —  
Cerraría el libro, se sentaría y moriría.»

[*Enrique IV*, parte 2, III, 1. Resumido.]

22. «Cuenta las alegrías que tus horas han visto, / Cuenta los días libres de angustia / Y reconoce, por mucho que hayas sido, / Que algo mejor sería no existir.»  
[*Eutanasia*, 9.]

En nuestros días nadie ha tratado ese tema tan profunda y exhaustivamente como *Leopardi*. Todo él esta lleno y penetrado de ese ánimo: su tema es siempre la ironía y la miseria de esa existencia, lo presenta en cada página de sus obras pero con tal variedad de formas y aplicaciones, con tal riqueza de imágenes, que nunca llega a saturar sino que siempre entretiene y emociona.



## SOBRE LA ÉTICA

La gran laguna existente en estos Complementos se debe a que ya he tratado la moral en sentido estricto en los dos escritos de concurso editados con el título *Los problemas fundamentales de la ética*. Como ya dije, doy por supuesto que se conocen, a fin de evitar repeticiones innecesarias. Por lo tanto, solo me queda añadir algunas consideraciones aisladas que allí no pude traer a colación, ya que el contenido principal estaba prescrito por las Academias; en particular no fueron tratadas aquellas cuestiones que requerían un punto de vista superior al común, al que estaba allí obligado a atenerme. En consecuencia, no se extrañará el lector de encontrar aquí una recopilación fragmentaria de esas consideraciones, que a su vez continúa en los capítulos octavo y noveno del segundo volumen de los *Parerga*.

Que las investigaciones morales son incomparablemente más importantes que las físicas y, en general, que todas las demás se infiere de que se refieren casi inmediatamente a la cosa en sí, en concreto a aquel de sus fenómenos en el que, iluminada inmediatamente por el conocimiento, su esencia se revela como *voluntad*. En cambio, las verdades físicas se quedan en el dominio de la representación, es decir, del fenómeno, y se limitan a mostrar cómo los fenómenos inferiores de la voluntad se presentan en la representación conforme a leyes. — Además, la consideración del mundo desde el aspecto *físico*, por muy lejos que llegue y exitosa que resulte, tiene resultados desconsoladores para nosotros: solo desde

1. Este capítulo se refiere a los §§ 55, 62 y 67 del primer volumen.

el lado *moral* se puede encontrar consuelo; pues aquí se abre a nuestra consideración lo más profundo de nuestro propio interior.

677

Mi filosofía es la única que otorga a la moral su pleno derecho: pues únicamente si la esencia del hombre es su propia *voluntad*, y, por tanto, en | el más estricto sentido, él es su propia obra, son sus hechos realmente suyos e imputables a él. En cambio, si tiene otro origen o es la obra de un ser diferente a él, toda su culpa se remonta a su origen o su creador. Pues *operari sequitur esse*<sup>2</sup>.

Relacionar la fuerza que produce el fenómeno del mundo y determina su naturaleza con la moralidad del ánimo, demostrando así la existencia de un orden *moral* del mundo como fundamento del *físico*: este ha sido el problema de la filosofía desde tiempos de Sócrates. El *teísmo* lo despachó de una forma ingenua que no podía satisfacer a la humanidad llegada a la madurez. Por eso el *panteísmo* se le enfrentó tan pronto como pudo atreverse a ello y demostró que la naturaleza lleva en sí misma la fuerza que la produce. Pero entonces tuvo que perderse la *ética*. *Spinoza* intenta en algunos pasajes salvarla mediante sofismas, pero en la mayoría de las ocasiones la abandona directamente y, con una impertinencia que suscita el asombro y la indignación, califica de convencional y nula en sí misma la diferencia entre justicia e injusticia y, en general, entre bien y mal (p. ej., *Eth.* IV, prop. 37, esc. 2). Tras haber sido inmerecidamente menospreciado durante más de cien años, *Spinoza* ha vuelto a ser sobrevalorado en este siglo debido a la reacción en el movimiento pendular de las opiniones. — En efecto, al final todo panteísmo ha de fracasar ante las ineludibles exigencias de la ética y ante el mal y el sufrimiento del mundo. Si el mundo es una teofanía, entonces todo lo que hace el hombre, y hasta el animal, es divino y excelente: nada se puede censurar y nada se puede elogiar frente a otra cosa: así que no hay ética alguna. De ahí que a consecuencia del spinozismo renovado de nuestros días, o sea, del panteísmo, la ética haya caído tan hondo y se haya vuelto tan vulgar que se ha convertido en una mera indicación para una vida civil y familiar adecuadas; como si el fin último de la vida humana consistiera en un metódico, perfecto, placentero y cómodo estilo filisteo. Sin embargo el panteísmo no ha conducido a tales vulgaridades hasta que |

678

(abusando malignamente del *e quovis ligno fit Mercurius*<sup>3</sup>) con medios de todos conocidos se hizo pasar a una mente vulgar, *Hegel*,

2. [«El obrar se sigue del ser», máxima de la escolástica.]

3. [«Con cualquier madera se hace un Mercurio»; cf. Apuleyo, *De magia* XLIII, p. 50 ed. Helm.]

por un gran filósofo; y una multitud de jóvenes, primero comprados y luego simplemente obtusos, escuchaba su grandiosa palabra. Tales atentados contra el espíritu humano no quedan impunes: la semilla ha crecido. En igual sentido se afirma que la ética no tiene como objeto el obrar de los individuos sino el de los pueblos, y que solo ese es un tema digno de ella. Nada puede ser más equivocado que esa opinión, basada en el más bajo realismo. Pues en cada individuo se manifiesta completa e indivisa la voluntad de vivir, el ser en sí; y el microcosmos es igual que el macrocosmos. Las masas no tienen más contenido que cada uno de los individuos. En la ética no se trata de la acción y el resultado sino del *querer*, y el querer se da únicamente en el individuo. No se decide *moralmente* el destino de los pueblos, que existe solo en el fenómeno, sino el del individuo. En realidad los pueblos son meras abstracciones: solo los individuos existen realmente. — Esa es, pues, la relación del panteísmo con la ética. — Pero el mal y los tormentos del mundo no concuerdan con el *teísmo*: de ahí que este haya intentado ayudarse con todo tipo de subterfugios y teodiceas, que sin embargo sucumbieron sin posibilidad de salvación ante los argumentos de *Hume* y *Voltaire*. Pero el *panteísmo* es totalmente insostenible frente a aquel lado malo del mundo. Pues solo cuando se examina el mundo *desde fuera* y exclusivamente desde el lado *físico*, y nada más, solo cuando se tiene a la vista el orden perpetuamente renovado y el carácter comparativamente imperecedero del conjunto, es cuando se le puede considerar Dios, pero en sentido meramente figurado. Mas cuando penetramos en el interior y añadimos el lado *subjetivo* y *moral*, con su predominio de necesidad, sufrimiento y tormento, de discordia, maldad, locura y absurdo, nos damos cuenta con horror de que tenemos delante cualquier cosa menos una teofanía. — Ya he señalado, y lo he demostrado sobre todo en el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, que la fuerza que se agita y actúa en la naturaleza es idéntica a la | *voluntad* que hay en nosotros. De este modo, el orden *moral* del mundo entra en conexión inmediata con la fuerza que produce el fenómeno del mundo. Pues a la naturaleza de la *voluntad* ha de corresponder exactamente su fenómeno: en eso se basa la explicación de la *justicia eterna* ofrecida en los §§ 63 y 64 del primer volumen; y aunque el mundo subsiste por sus propias fuerzas, recibe así una tendencia *moral*. Con ello se ha resuelto realmente por primera vez el problema suscitado desde tiempos de *Sócrates* y se ha satisfecho la exigencia de la razón pensante pero orientada hacia lo moral. — Sin embargo, nunca me he atrevido a plantear una filosofía que no deje ninguna pregunta

sin responder. La filosofía en ese sentido es realmente imposible: sería una doctrina omnisciente. Pero *est quadam prodire tenus, si non datur ultra*<sup>4</sup>: hay un límite hasta el que puede alcanzar la reflexión, y *hasta allá* iluminar la noche de nuestra existencia, aun cuando el horizonte siempre permanezca oscuro. Ese límite lo alcanza mi teoría en la voluntad de vivir que se afirma o niega en su propio fenómeno. Pero querer ir todavía más allá es, a mi juicio, como pretender volar por encima de la atmósfera. Tenemos que quedarnos ahí, aunque de los problemas resueltos surjan otros nuevos. Además, hay que tener en cuenta que la validez del principio de razón se limita al fenómeno: este fue el tema de mi primer tratado sobre ese principio, editado ya en 1813.

Paso ahora a completar algunas consideraciones aisladas; empezaré por confirmar con algunos pasajes de la poesía clásica la explicación del *llanto* que ofrecí en mi § 67 del primer volumen, según la cual este nace de la compasión que se siente por uno mismo. — Al final del octavo canto de la *Odisea*<sup>5</sup>, Ulises, que hasta el momento no había aparecido llorando pese a sus muchos sufrimientos, rompe en lágrimas cuando, estando todavía de incógnito junto al rey de los Feacios, oye al cantor Demódoco cantar su heroica vida y sus gestas pasadas; pues el pensamiento de sus tiempos de esplendor contrasta con su miseria presente. Así que no es inmediatamente esta miseria misma, sino su consideración objetiva, la imagen de su presente suscitada por el pasado, lo que provoca sus lágrimas: | él siente compasión de sí mismo. — La misma sensación hace expresar *Eurípides* a Hipólito que, condenado injustamente, llora su destino:

Φεῦ· εἴθ' ἦν ἑμαυτὸν προσβλέπειν ἔναντίον  
στάνθ', ὡς ἐδάκρυσ' οἷα πάσχομεν κακά<sup>6</sup> (1804)

(*Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.*)

Por último, séame permitida aquí, como prueba de mi explicación, una anécdota tomada del diario inglés *Herald* del 16 de julio de 1836. Un cliente que había oído a su abogado exponer su caso

4. Véase p. 327 [p. 330], nota 10. [N. de la T.]

5. [*Odisea* VIII, 499-531.]

6. [«¡Oh!, si me fuera permitido verme a mí mismo / Cómo me hallo aquí y lloro mis males», *Eurípides*, *Hipólito*, 1084.]

ante los tribunales rompió a llorar exclamando: ¡«No creía haber sufrido la mitad de lo que sufrí, hasta que hoy lo he oído contar!».

En el § 55 del primer volumen he expuesto cómo a pesar de la inmutabilidad del carácter, es decir, del querer fundamental del hombre, es posible un auténtico *arrepentimiento* moral; quisiera ahora añadir la siguiente explicación, a la que antepondré algunas definiciones. — Una *inclinación* es una acentuada receptividad de la voluntad a motivos de una cierta clase. Una *pasión* es una inclinación tan fuerte, que los motivos que la suscitan ejercen sobre la voluntad una violencia superior a la de cualquier otro que se le pueda oponer, con lo que su dominio sobre la voluntad se hace absoluto y esta se vuelve *pasiva, paciente*. Aquí hay que hacer notar que las pasiones raras veces alcanzan el grado que les corresponde exactamente por definición, sino que reciben su nombre de una forma meramente aproximada; por eso sigue habiendo contramotivos que son capaces de obstaculizar su acción simplemente con aparecer claramente en la conciencia. El *afecto* es una excitación de la voluntad igual de irresistible pero pasajera; su motivo no recibe la fuerza de una inclinación profundamente arraigada sino simplemente de que, al surgir repentinamente, excluye de forma momentánea la acción contraria de todos los demás motivos; pues se trata de una representación que eclipsa totalmente todas las demás por su desmesurada vivacidad, o | las oculta por su gran cercanía; de modo que aquellas no pueden presentarse a la conciencia ni actuar sobre la voluntad, con lo que se suprime en un cierto grado la capacidad de reflexión y, con ella, la *libertad intelectual*<sup>7</sup>. Por consiguiente, el afecto es a la pasión lo que el delirio febril a la locura.

681

Un *arrepentimiento* moral tiene como condición que, antes del acto, la inclinación hacia él no deje al intelecto campo libre de acción, impidiéndole captar clara y plenamente los motivos opuestos, y desviándolo una y otra vez hacia los que la favorecen. Pero, una vez realizada la acción, estos motivos quedan neutralizados por ella y se vuelven ineficaces. Entonces la realidad presenta al intelecto los motivos opuestos en forma de consecuencias del hecho ya efectivas, y este reconoce que esos motivos habrían sido los más fuertes si él los hubiera captado y ponderado debidamente. El hombre se da cuenta de que ha hecho lo que no era propiamente conforme con su voluntad: ese conocimiento es el *arrepentimiento*.

7. Esta se halla explicada en el apéndice a mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*.

Pues no ha obrado con una plena libertad intelectual, ya que no todos los motivos llegaron a actuar. Lo que excluyó los motivos en contra de la acción fue, en el caso de los actos irreflexivos, el afecto, en los reflexivos, la pasión. A menudo la cuestión es que la razón presenta al hombre los motivos, pero *in abstracto* y sin el apoyo de una fantasía lo bastante viva como para mostrarle en imágenes el total contenido y verdadero significado de la acción. Ejemplos de lo dicho son los casos en los que la venganza, los celos o la avaricia llevan al asesinato: tras haberse consumado, esos sentimientos se extinguen, y entonces la justicia, la compasión y el recuerdo de la antigua amistad elevan su voz y dicen todo lo que habrían dicho antes si se les hubiera dejado hablar. Aparece así un amargo arrepentimiento que dice: «Si no hubiera ocurrido, no ocurriría nunca». Una incomparable exposición de esto la ofrece la antigua balada escocesa, traducida por Herder: | «Edward, Edward!» — De manera análoga, el descuido del propio bienestar puede dar lugar a un arrepentimiento egoísta: por ejemplo, cuando se ha contraído un matrimonio desaconsejable debido a una pasión amorosa que luego se extingue; entonces los contramotivos del interés personal, la independencia perdida, etc., se presentan a la conciencia y hablan como habrían hablado antes si se les hubiera dado la palabra. — En el fondo, todas las acciones de este tipo proceden de una relativa debilidad del intelecto, que se deja dominar por la voluntad allá donde debería haber cumplido inflexiblemente su función de presentarle los motivos, sin dejarse perturbar por ella. Pero la vehemencia de la voluntad es aquí una causa meramente *mediata*, ya que pone obstáculos al entendimiento y prepara así el arrepentimiento. — La *racionalidad* del carácter opuesta al apasionamiento, σοφροσύνη, consiste propiamente en que la voluntad nunca predomina sobre el intelecto hasta el punto de impedirle desempeñar correctamente su función de presentar clara, perfecta y nítidamente los motivos, *in abstracto* a la razón, *in concreto* a la fantasía. Tal cualidad puede basarse tanto en la moderación y dulzura de la voluntad como en la potencia del intelecto. Solo se requiere que este sea *relativamente*, para la voluntad en cuestión, lo bastante fuerte, o sea, que ambos mantengan una proporción adecuada.

Añado ahora las siguientes aclaraciones al esquema de la *Teoría del derecho* expuesta en el § 62 del primer volumen, así como en el escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, § 17.

Los que niegan con *Spinoza* que exista un *derecho* fuera del Estado confunden el derecho con los medios de hacerlo prevalecer. Desde luego, solo en el Estado se halla asegurada la *protección* del

derecho, pero este existe independientemente de aquel. Pues con la violencia puede ser reprimido, pero nunca suprimido. En consecuencia, el *Estado* no es más que una *institución protectora*, que se ha hecho necesaria por las diversas agresiones a las que está expuesto el hombre y de las que no es capaz de defenderse solo, sino únicamente en unión con otros. Por lo tanto, los fines del Estado son:

| 1) En primer lugar la protección exterior, que puede resultar necesaria tanto frente a las fuerzas inertes de la naturaleza como frente a los animales salvajes, los hombres y también contra otros pueblos; aunque este último caso es el más frecuente e importante: pues el peor enemigo del hombre es el hombre: *homo homini lupus*<sup>8</sup>. De acuerdo con este fin, al establecer los pueblos —con palabras, pero no con hechos— el principio fundamental de actuar solo defensiva y nunca agresivamente, reconocen el *derecho de gentes*. Este no es en el fondo más que el derecho natural llevado a una esfera de su actividad práctica, la de las relaciones entre los pueblos, reservada solo a él; pues su hijo más fuerte, el derecho positivo, no puede prevalecer ahí porque necesita un juez y un poder ejecutivo. Por consiguiente, el derecho de gentes consiste en un cierto grado de moralidad en las relaciones de los pueblos, cuya observancia constituye una cuestión de honor de la humanidad. El juez de los procesos en este terreno es la opinión pública.

2) La protección interior, es decir, la protección de los miembros del Estado entre sí, garantizando el *derecho privado* mediante la observancia de un *estado de derecho* consistente en que las fuerzas concentradas de todos protegen a cada individuo, de donde resulta el fenómeno de que todos parecen ser legales, es decir, justos, como si ninguno quisiera agredir a otro.

Pero como en las cosas humanas la eliminación de un mal suele abrir el camino a uno nuevo, la garantía de aquellas dos protecciones suscita la necesidad de una tercera, a saber:

3) Protección contra el protector, es decir, contra aquel o aquellos en los que la sociedad ha delegado el ejercicio de la protección; esta es la garantía del *derecho público*. Este parece alcanzarse mejor distinguiendo y separando los tres poderes protectores, a saber, el legislativo, el judicial y el ejecutivo, de modo que cada uno sea ejercido por alguien diferente y con independencia de los otros. — El gran valor y la idea básica de la monarquía me parece ser que, puesto que los hombres siguen siendo hombres, hay

8. Véase p. 382 [p. 379], nota 9. [N. de la T.]

que colocar a uno tan alto, darle tanto poder, riqueza, seguridad e impunidad absolutas, que no le | quede nada que desear *para sí*, esperar ni temer; de este modo se suprime como por neutralización el egoísmo que habita en él como en todos y, como si no fuera un hombre, queda capacitado para impartir justicia y no tener puestas sus miras más que en el bien común. Ese es el origen del carácter casi sobrehumano que siempre se atribuye a la dignidad real y la diferencia abismalmente de la mera presidencia. Y por eso también ha de ser hereditaria y no electiva: por un lado, para que nadie pueda ver al rey como su igual y, por otro, para que este únicamente pueda cuidar de su descendencia cuidando por el bien del Estado, que es uno con el de su familia.

Pretender atribuir al Estado otro fin además de la protección puede fácilmente poner en peligro el fin verdadero.

Según mi interpretación, el *derecho de propiedad* sólo nace del *trabajo* puesto en las cosas. Esta verdad, frecuentemente expresada, encuentra una curiosa confirmación por haberse hecho valer incluso a nivel práctico, en una declaración del ex-presidente norteamericano *Quincy Adams*, que se encuentra en el *Quarterly Review* de 1840, n.º 130 y, en francés, en la *Bibliothèque universelle de Genève*, 1840, julio, n.º 55. La reproduzco aquí en nuestro idioma: «Algunos moralistas han puesto en duda el derecho de los europeos a establecerse en las tierras de los aborígenes americanos. ¿Pero han ponderado la cuestión con madurez? En la mayor parte del país, el derecho de propiedad de los indios descansa en una base dudosa. Desde luego, el derecho natural les aseguraría sus tierras cultivadas, sus viviendas, la tierra suficiente para su sostenimiento y todo lo que el trabajo personal de cada uno le hubiera procurado. ¿Pero qué derecho tiene el cazador al amplio bosque que ha recorrido casualmente persiguiendo su presa?», etc. — Igualmente, aquellos que en nuestros días se han visto movidos a argumentar contra el comunismo (por ejemplo, el arzobispo de París en su pastoral de junio de 1851) aducen siempre el argumento de que la propiedad es el producto del | trabajo, algo así como el simple trabajo corporali-

zado. — Esto demuestra otra vez que el derecho de propiedad no se puede fundamentar más que en el trabajo aplicado a las cosas, ya que solo en calidad de tal encuentra un libre reconocimiento y prevalece moralmente.

Una prueba de distinto tipo a favor de esta misma verdad la ofrece el hecho moral de que, aunque la ley condena la caza furtiva con la misma severidad que el robo, y en algunos países incluso con más dureza, el honor civil, que en este último caso se pierde de



forma irreparable, no queda afectado en el primero; el cazador furtivo, en la medida en que no haya contraído otras culpas, lleva en sí una mácula pero no se le considera deshonrado ni es evitado por todos, como le ocurre al ladrón. Pues los principios del honor civil se basan en el derecho moral y no en el meramente positivo: mas la caza no es un objeto de trabajo, así que tampoco de propiedad moralmente válida: el derecho sobre ella es plenamente positivo y no es moralmente reconocido.

En mi opinión, el *derecho penal* ha de fundarse en el principio de no castigar *al hombre* sino *la acción*, a fin de que no se vuelva a cometer: el delincuente es simplemente la materia *en la que* se castiga la acción, a fin de que la ley a consecuencia de la cual se produce la pena conserve su fuerza disuasoria. Eso significa la expresión: «Cayó bajo el peso de la ley». Según la interpretación de *Kant*, conducente a la ley del Tali3n, no es el hecho sino al hombre al que se castiga. — Tambi3n el sistema penitenciario pretende castigar, no tanto el hecho sino al hombre, a fin de que mejore: de ese modo posterga el verdadero fin de la pena, disuadir de la acci3n, para conseguir el de la mejora, mucho m3s problem3tico. Pero es mala cosa pretender alcanzar dos fines distintos con *un solo* medio; y mucho m3s cuando ambos son en cierto sentido opuestos. La educaci3n es un beneficio, el castigo ha de ser un mal: y se supone que el sistema penitenciario ha de lograr ambos. — Por mucha parte de brutalidad e ignorancia, como tambi3n de apuro exterior, | que haya en muchos cr3menes, esos factores no pueden ser considerados la causa principal de los mismos; pues innumerables personas que viven en la misma brutalidad y bajo iguales circunstancias no cometen ning3n crimen. La cuesti3n principal remite al car3cter personal, moral: pero este, tal y como he mostrado en el escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*, es estrictamente inalterable. De ah3 que no sea posible una verdadera mejora moral, sino 3nicamente una disuasi3n de la acci3n. Junto a esto se puede tambi3n corregir el conocimiento y despertar las ganas de trabajar: eso mostrar3 hasta d3nde se puede llegar. Por lo dem3s, a partir del fin de la pena tal y como lo expuse en el texto, se explica que el sufrimiento aparente de la misma haya de superar el real: en cambio, el aislamiento produce el efecto contrario. El gran padecimiento que produce carece de testigos y no puede ser anticipado por quien no lo ha sufrido, as3 que no tiene efecto disuasorio. A quien intenta cometer un delito a causa de la privaci3n y la necesidad, le amenaza con el polo opuesto de la miseria humana, el aburrimiento, pero como acertadamente observa *Goethe*:

Por eso la perspectiva del aburrimiento nos disuade tan poco como la visión de las prisiones monumentales que la gente honrada construye para los bribones. Pero si se quisiera considerar esas instituciones penitenciarias como centros educativos, habría que lamentar que su ingreso tan solo se consiguiera por medio del crimen, cuando deberían prevenirlo.

El que la pena haya de mantener una exacta proporción con el crimen, tal y como enseña *Beccaria*, no se debe a que sea una expiación del mismo, sino a que la garantía debe ser adecuada al valor de aquello por lo que responde. Por eso cada cual está justificado para exigir la vida ajena como prenda de la seguridad de la propia, pero no de la seguridad de sus bienes, para los que la libertad ajena, etc., es garantía suficiente. De ahí que la pena de muerte sea estrictamente necesaria para asegurar la vida de los ciudadanos. A aquellos que quieren abolirla hay que responderles: «Primero eliminad del mundo el asesinato, y luego le seguirá la pena de muerte». | También un claro intento de asesinato debería ser castigado con la muerte: pues la ley pretende castigar la acción, no vengar su éxito. En general, el daño a evitar, y no la indignidad de la acción prohibida, proporciona la correcta medida de la pena. Por eso la ley puede con justicia imponer pena de prisión por dejar caer un tiesto desde la ventana o castigar con trabajos forzados a quien fume en el bosque durante el verano, aunque en invierno pueda estar permitido. Pero castigar con la pena capital la muerte de un uro, como se hace en Polonia, es demasiado, ya que la conservación de la especie de los uros no puede comprarse al precio de la vida humana. Junto a la magnitud del daño a evitar, a la hora de determinar la medida de la pena se tiene también en cuenta la fuerza de los motivos que impulsaron a la acción prohibida. La pena tendría otra medida completamente distinta si la expiación, la represalia o la ley del Talión fueran su verdadera base. Pero el código penal no ha de ser más que un índice de contramotivos para las posibles acciones criminales: por eso cada uno de estos debe superar claramente los motivos de estas últimas, y tanto más cuanto mayor sea el daño que provocaría la acción prohibida, más fuerte la tentación a cometerla y más difícil probar la culpabilidad de quien

687  
9. [*Proverbial*, Weim. Ausg., vol. II, p. 233.]

la realiza; siempre bajo el supuesto de que la voluntad no es libre y solo puede ser determinada por motivos; fuera de eso no se puede hacer nada. — Y hasta aquí por lo que se refiere a la teoría del derecho.

En mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad* (pp. 50 ss. [2.<sup>a</sup> ed., pp. 48 ss.]) he demostrado la índole originaria e inmutable del carácter innato, del que procede el contenido moral de la conducta humana. Eso es algo que consta como un hecho. Pero para captar los problemas en toda su magnitud es necesario a veces plantear crudos contrastes. Recordemos, pues, qué increíblemente grande resulta la diferencia innata entre un hombre y otro, tanto en lo moral como en lo intelectual. Aquí, nobleza y sabiduría; allí, maldad y estupidez. Al uno le brilla en los ojos la bondad del corazón, o el sello del genio corona su frente. La vil fisonomía del otro es el cuño de la indignidad moral y el embotamiento intelectual que las propias manos de la naturaleza han impreso de manera inequívoca e imborrable: tiene un aspecto como si hubiera de avergonzarse de su existencia. Pero con esa apariencia exterior se corresponde realmente el interior. Nos resulta imposible aceptar que tales diferencias, que transforman todo el ser del hombre sin poder suprimirse de ninguna manera y que en su conflicto con las circunstancias determinan el curso de su vida, puedan existir sin culpa o mérito del afectado y sean obra del azar. Ya a partir de aquí resulta evidente que el hombre, en cierto sentido, ha de ser su propia obra. Pero, por otro lado, podríamos demostrar empíricamente que el origen de aquellas diferencias está en la naturaleza de los padres; y además, el encuentro y la relación de esos padres ha sido claramente el resultado de circunstancias casuales. — Tales consideraciones nos remiten ineludiblemente a la diferencia entre el fenómeno y el ser en sí de las cosas, que es lo único en lo que se puede contener la solución del problema. Solamente a través de las formas del fenómeno se manifiesta la cosa en sí: por eso lo que resulta de ella ha de aparecer en aquellas formas, es decir, dentro del nexo causal: en consecuencia, se nos presentará aquí como la obra de una secreta e incomprensible dirección de las cosas, de la cual la conexión empírica externa sería un simple instrumento; todo lo que ocurre en esta se produce en virtud de causas, así que surge necesariamente y por determinación extrínseca, mientras que la verdadera razón de ello se encuentra en el interior del ser que así se manifiesta. Desde luego, solo podemos atisbar de lejos la solución del problema, y en cuanto reflexionamos sobre él caemos en un abismo de pensamientos, como dice Hamlet, *beyond the reaches of*

*our souls*<sup>10</sup>. En el artículo «Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuos» del primer volumen de los *Parerga* he expuesto mis ideas acerca de esa secreta dirección de las cosas que solo se puede pensar en forma alegórica.

689 En el § 14 de mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral* se encuentra una exposición de la esencia del egoísmo; | como complemento de la misma intentaré a continuación descubrir su raíz. — La naturaleza se contradice directamente a sí misma según hable desde lo individual o lo general, desde dentro o desde fuera, desde el centro o la periferia. En efecto, su centro lo tiene en cada individuo: pues cada uno es toda la voluntad de vivir. Por eso, aunque no se trate más que de un insecto o de un gusano, la propia naturaleza dice desde él: «Solo yo soy todo en todo: lo único que importa es mi conservación, todo lo demás puede perecer, no es propiamente nada». Así habla la naturaleza desde un punto de vista *particular*, desde la autoconciencia, y en eso se basa el *egoísmo* de todo ser viviente. En cambio, desde el punto de vista *general* — que es el de la *conciencia de las otras cosas*, del conocer objetivo que prescinde momentáneamente del individuo en que el conocimiento reside, es decir, desde fuera, desde la periferia, la naturaleza habla así: «El individuo es nada y menos que nada. Cada día destruyo millones de individuos como juego y pasatiempo: entrego su suerte al más jovial y travieso de mis hijos, el azar, que los caza a discreción. Cada día creo millones de individuos nuevos sin merma alguna de mi fuerza creadora, al igual que no se agota la fuerza reflectora de un espejo por el número de imágenes solares que lanza en la pared. El individuo no es nada». — Solo quien sepa equilibrar y hacer compatibles esas patentes contradicciones de la naturaleza tendrá una verdadera respuesta a la cuestión del carácter percedero o impercedero de su propio yo. En los cuatro primeros capítulos de este cuarto libro de los Complementos creo haber ofrecido una útil introducción a ese conocimiento. Por lo demás, lo que acabo de decir puede explicarse de la siguiente manera. Cada individuo, al mirar adentro, reconoce en su esencia, que es la voluntad, la cosa en sí, por lo tanto, lo único real. De este modo, se concibe como el núcleo y el punto medio del mundo, y se siente infinitamente importante. En cambio, si mira afuera se encuentra en el ámbito de la representación, del mero fenómeno, donde se ve  
690 como un individuo entre infinitos individuos, | como algo suma-

10. [«Más allá del alcance de nuestras almas», *Hamlet* I, 4.]

mente insignificante e ínfimo. Por consiguiente, hasta el individuo más irrelevante, todo yo, visto desde dentro es todo en todo; en cambio, visto desde fuera es nada o casi nada. Aquí descansa la gran diferencia entre lo que cada uno es a sus propios ojos y lo que es a los ojos de todos los demás, y por tanto el *egoísmo* que todos reprochan a todos.

Como resultado de ese egoísmo, el error fundamental de todos nosotros es este: el considerarnos mutuamente como no-yo. Por el contrario, ser justo, noble y altruista no es más que traducir mi metafísica en acciones. — Decir que el tiempo y el espacio son meras formas de nuestro conocimiento, y no determinaciones de las cosas en sí, es lo mismo que decir que la doctrina de la metempsicosis — «Un día tú volverás a nacer en la forma de aquel al que ahora ofendes, y recibirás la misma ofensa» — es idéntica a la fórmula del brahmanismo que con frecuencia he citado: *Tat twam asi*, «Ese eres tú». — Del conocimiento inmediato e *intuitivo* de la identidad metafísica de todos los seres nace toda virtud auténtica, tal y como lo he mostrado en varias ocasiones, y en especial en el § 22 del escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*. La virtud no es, por lo tanto, la consecuencia de una especial reflexión del intelecto; antes bien, hasta el intelecto más débil basta para traspasar el *principium individuationis*, que es de lo que aquí se trata. Por consiguiente, el carácter más excelente puede encontrarse incluso en un entendimiento débil, y la excitación de nuestra compasión no va acompañada de ningún esfuerzo de nuestro intelecto. Más bien parece que cada cual atravesaría como se requiere el *principium individuationis* si a ello no se opusiera su *voluntad* que, en virtud de su inmediato, secreto y despótico influjo sobre el entendimiento, la mayoría de las veces no lo tolera; de modo que toda culpa se remite en último término a la voluntad, tal y como es propio del asunto.

La doctrina de la metempsicosis antes mencionada se aleja de la verdad únicamente en que coloca en el futuro lo que se da ya ahora. En efecto, sostiene que mi esencia interior en sí misma no existirá en otros hasta después de mi muerte, cuando | la verdad es que ya ahora vive también en ellos y la muerte únicamente suprime el engaño en virtud del cual yo no me perco de ello; de igual manera que la innumerable multitud de estrellas brilla siempre sobre nuestras cabezas, pero no la vemos hasta que la *única* cercana, el Sol, se ha puesto. Desde ese punto de vista, mi existencia individual, por mucho que resplandezca sobre mí a semejanza del Sol, en el fondo no es más que un obstáculo que se interpone entre mí y el conocimiento del verdadero alcance de mi esencia. Y porque todo indivi-

duo está sometido a ese obstáculo en su conocimiento, es precisamente la individuación la que mantiene a la voluntad de vivir en el error acerca de su propio ser: es la *Maya* del brahmanismo. La muerte es una refutación de ese error y lo suprime. Creo que en el momento de morir nos damos cuenta de que un simple error había limitado nuestra existencia a nuestra propia persona. Incluso se pueden demostrar indicios empíricos de ello en algunos estados que son afines a la muerte por suprimir la concentración de la conciencia en el cerebro, entre los que destaca el sueño magnético; cuando este alcanza sus grados más elevados, nuestra existencia se extiende más allá de nuestra persona hasta otros seres; eso se manifiesta en diversos síntomas, pero sobre todo en la inmediata participación en los pensamientos de otro individuo y en la capacidad de conocer lo ausente, lo lejano y hasta lo futuro; en suma, en una especie de omnipresencia.

En esa identidad de la voluntad como cosa en sí dentro de la incontable pluralidad de sus manifestaciones se basan tres fenómenos que se pueden unificar bajo en concepto común de *simpatía*: 1) La *compasión* que, como he explicado, es la base de la justicia y la caridad, *caritas*. 2) El amor sexual junto con su tenaz selección, *amor*, que constituye la vida de la especie que prevalece sobre la de los individuos. 3) La *magia*, en la que se incluyen también el magnetismo animal y las curaciones simpatéticas. Por consiguiente, se puede definir la *simpatía* así: la manifestación empírica de la identidad metafísica de la voluntad, en medio de la diversidad física de los | fenómenos, con lo que se pone de manifiesto una conexión totalmente distinta de la que producen las formas de los fenómenos que concebimos bajo el principio de razón.

## Capítulo 48<sup>1</sup>

### SOBRE LA TEORÍA DE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

El hombre recibe su existencia y esencia, bien *por* su voluntad, es decir, con su consentimiento, o *sin* él: en el segundo caso, tal existencia amargada por tantos sufrimientos irremediables sería una patente injusticia. Los antiguos, en particular los estoicos, los peripatéticos y los académicos, se esforzaron en vano por demostrar que la virtud basta para hacer la vida feliz: pero la experiencia gritaba estrepitosamente en contra. La razón última del esfuerzo de aquellos filósofos, aunque no claramente consciente para ellos, fue la supuesta *justicia* de las cosas: el que era *inocente* debía estar libre de sufrimientos y así ser feliz. Pero la solución seria y profunda del problema se encuentra en la doctrina cristiana de que las obras no justifican; así que, por mucho que un hombre haya ejercitado la justicia y la caridad, por mucho que haya practicado el ἀγαθόν, *honestum*<sup>2</sup>, no está, como dice Cicerón, *culpa omni carens*<sup>3</sup> (*Tusc.* V, 1): sino que «el delito mayor del hombre es haber nacido», como ha expresado el poeta de inspiración cristiana Calderón<sup>4</sup>, desde un conocimiento mucho más hondo que el de aquellos sabios. Que el hombre viene al mundo ya culpable tan solo puede parecer un contrasentido a aquel que lo considere venido de la nada y obra de otro. Así pues, a consecuencia de *esa* culpa, que tuvo que ser

1. Este capítulo se refiere al § 68 del primer volumen. También puede compararse con el capítulo 14 del segundo volumen de los *Parerga*.

2. [El bien, la honestidad.]

3. [«Exento de toda culpa», *Tusculanae disputationes* V, 1, 4.]

4. [*La vida es sueño* I, 2. En español en el original, y traducido a continuación por Schopenhauer.]

cometida por su voluntad, | el hombre sigue justamente entregado al sufrimiento físico y espiritual por mucho que haya ejercitado aquellas virtudes, así que *no* es feliz. Esto se sigue de la *justicia eterna* de la que he hablado en el § 63 del primer volumen. Como enseñan *san Pablo* (Romanos 3, 21 ss.), *san Agustín* y *Lutero*, las obras no pueden justificar, ya que en esencia somos y seguimos siendo pecadores; la razón de ello es que, puesto que *operari sequitur esse*<sup>5</sup>, para obrar como debiéramos también tendríamos que ser como debiéramos. Pero entonces no necesitaríamos una *redención* de nuestro estado actual, semejante a la que plantean como fin último, no solo el cristianismo, sino también el brahmanismo y el budismo (bajo el nombre que se traduce en inglés como *final emancipation*): es decir, no necesitaríamos convertirnos en algo distinto y hasta opuesto a lo que somos. Pero porque somos lo que *no* deberíamos ser, también obramos necesariamente como *no* deberíamos obrar. Por eso necesitamos una completa transformación de nuestro sentir y nuestro ser, es decir, el renacimiento que surge como consecuencia de la redención. Pues aunque la culpa radica en el obrar, en el *operari*, su raíz se encuentra en nuestra *essentia et existentia*, ya que de ellas surge necesariamente el *operari*, tal y como he mostrado en el escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*. Por lo tanto, nuestro único verdadero pecado es el pecado original. En el mito cristiano este no surge hasta después de existir el hombre, y además a este se le atribuye *per impossibile* una voluntad libre: pero eso lo hace precisamente como mito. El núcleo íntimo y el espíritu del cristianismo es el mismo que el del brahmanismo y el budismo: todos ellos enseñan la grave culpabilidad del género humano en virtud de su existencia misma; solo que el cristianismo no procede aquí, como aquellas antiguas creencias, de forma directa y explícita, es decir, no ubica directamente la culpa en la existencia sino que la hace surgir de una acción de nuestros primeros padres. Pero eso solo era posible mediante la ficción de un *liberum arbitrium indifferentiae*<sup>6</sup>, y no resultaba necesario más que en virtud del dogma fundamental judío en el que aquella doctrina cristiana debía injertarse. Porque, conforme a la verdad, el propio nacimiento del hombre | es un acto de su libre voluntad y, en consecuencia, uno con el pecado original; de ahí que con la *essentia* y *existentia* del hombre apareciera ya el pecado original, del que

5. Véase p. 677 [p. 646], nota 2. [N. de la T.]

6. «Libre arbitrio de indiferencia». La crítica de Schopenhauer al mismo se encuentra en *Sobre la libertad de la voluntad*, capítulo III. [N. de la T.]



todos los demás pecados son consecuencia; pero el dogma fundamental judío no admitía tal interpretación; así, en su libro *De libero arbitrio*, Agustín enseña que el hombre solo fue inocente y poseyó una voluntad libre en el Adán anterior a la caída, y a partir de entonces está envuelto en la necesidad del pecado. — La ley, ὁ νόμος, en el sentido bíblico, exige para siempre que modifiquemos nuestro obrar aunque nuestro ser permanezca sin cambio. Pero esto es imposible; así, dice *san Pablo* que nadie está justificado ante la ley: solo el renacimiento en Jesucristo, como fruto de la acción de la gracia por la que nace un nuevo hombre y muere el viejo (es decir, un cambio fundamental del ánimo), puede sacarnos del estado de pecado y colocarnos en el de libertad y redención. Este es el mito cristiano en relación con la ética. Pero el teísmo judío en el que se injertó tuvo que soportar extrañas adiciones para adaptarse a aquel mito: ahí la fábula del pecado original ofreció el único lugar propicio para ese injerto procedente de la antigua India. Precisamente a aquella dificultad violentamente superada hay que atribuir el hecho que de los misterios cristianos hayan recibido un aire tan extraño y opuesto al sentido común, hecho que ha dificultado su proselitismo; debido a ello, y por la incapacidad de captar el sentido profundo de esos misterios, el pelagianismo, o el racionalismo actual, se levanta contra ellos e intenta eliminarlos con la exégesis, pero con ello reduce el cristianismo al judaísmo.

Pero, hablando sin mitos: mientras nuestra voluntad siga siendo la misma, nuestro mundo no podrá ser otro. Ciertamente, todos desean ser redimidos del estado de sufrimiento y de la muerte: quieren, como suele decirse, alcanzar la bienaventuranza eterna, entrar en el reino de los cielos; pero no con sus propios pies, sino que quieren que los lleve el curso de la naturaleza. Mas eso es imposible. Pues la naturaleza es solamente la reproducción, la sombra de nuestra voluntad. Por eso nunca permitirá que sucumbamos y caigamos en la nada: mas en modo alguno nos transportará más que de nuevo | a la naturaleza. Pero cada uno experimenta en su propia vida y muerte lo peligroso que es existir como una parte de la naturaleza. — Por consiguiente, la existencia ha de verse como un extravío y la redención, como una salida de él: aquella lleva siempre ese carácter. En este sentido ha sido concebida por las antiguas religiones samaneas y también, aunque con un rodeo, por el verdadero y originario cristianismo: hasta el judaísmo contiene el germen de esa visión, al menos en el pecado original (ese *redeeming feature*<sup>7</sup> suyo). Única-

mente el paganismo griego y el islam son optimistas; por eso en el primero la tendencia opuesta tuvo que hacerse lugar al menos en la tragedia: pero en el islam, que igual que la más nueva es también la peor de todas las religiones, apareció en la forma del *sufismo*, ese bello fenómeno de origen y espíritu hindú que aún hoy subsiste tras más de mil años. De hecho, como fin de nuestra existencia no se puede indicar más que el conocimiento de que mejor sería que no existiéramos. Esta es la más importante de todas las verdades, y por eso hay que expresarla, por mucho que contraste con la actual forma de pensar en Europa: en cambio, en toda el Asia no islamiada es la verdad fundamental más aceptada, hoy igual que hace tres mil años.

Si examinamos la voluntad de vivir en conjunto y objetivamente, entonces, conforme a lo dicho, nos la hemos de imaginar como encerrada en una *ilusión*; salir de ella, negar todo su afán actual, es lo que las religiones designan como autoabnegación, *abnegatio sui ipsius*<sup>8</sup>: pues el verdadero yo es la voluntad de vivir. Como he mostrado, las virtudes morales, es decir, la justicia y la caridad, cuando son puras nacen de que la voluntad de vivir, traspasando el *principium individuationis*, se reconoce a sí misma en todos sus fenómenos; en consecuencia, tales virtudes son ante todo un signo, un síntoma de que la voluntad que ahí se manifiesta no está ya totalmente presa de aquella ilusión sino que ya surge el desengaño; podría decirse, a modo de ejemplo, que está ya batiendo las alas para echar a volar. A la inversa, la injusticia, la maldad, la crueldad, son signos de lo contrario, | de hallarse totalmente preso de aquella ilusión. Pero junto a eso, aquellas virtudes morales son un medio de fomentar la autoabnegación y, por lo tanto, de negar la voluntad de vivir. Pues la verdadera equidad, la inviolable justicia, esa virtud cardinal primera y más importante, es una tarea tan difícil que quien haga profesión de ella de forma incondicional y de corazón ha de hacer sacrificios que enseguida privan a la vida de la dulzura necesaria para disfrutarla, y de este modo desvían a la voluntad de esta y conducen a la resignación. Precisamente lo que da a la equidad su dignidad son los sacrificios que cuesta: en las cosas pequeñas no provoca admiración. Su esencia consiste en que el justo no echa sobre otro con astucia o violencia las cargas y sufrimientos que lleva consigo la vida, tal y como hace el injusto, sino que lleva él mismo lo que le toca; de este modo, lleva sobre sí toda la carga del mal que corresponde a la vida humana, sin menoscabo

696

8. [Abnegación de sí mismo.]

alguno. Con ello, la justicia se convierte en un medio de fomentar la negación de la voluntad de vivir, ya que la necesidad y el sufrimiento, ese verdadero destino de la vida humana, son sus resultados, y estos a su vez conducen a la resignación. Pero con mayor rapidez conduce a ella la virtud superior de la caridad, *caritas*; pues gracias a ella el hombre asume incluso el sufrimiento que originariamente corresponde a otros, apropiándose así de una parte de él mayor de la que afectaría al individuo según el curso de las cosas. El que está animado de esta virtud ha reconocido su propia esencia en aquellos otros. De este modo, identifica su propia suerte con la de la humanidad en general: pero esa es una suerte adversa: la de la fatiga, el sufrimiento y la muerte. Así pues, quien renunciando a cualquier privilegio casual no quiere para sí más que la suerte de la humanidad en general no puede tampoco querer esta durante mucho tiempo: el apego a la vida y sus placeres tiene entonces que ceder y dejar lugar a una renuncia generalizada: con ello aparecerá la negación de la voluntad. Puesto que ya el pleno ejercicio de las virtudes morales genera la pobreza, las privaciones y diferentes clases de sufrimiento, muchos, quizás con razón, rechazan | como superfluo el *ascetismo* en sentido estricto, o sea, la renuncia a toda propiedad, la búsqueda intencionada de lo desagradable y repulsivo, la mortificación, el ayuno, el cilicio y la laceración. La justicia misma es el cilicio que causa a quien la ejerce una continua molestia, y la caridad que se priva de lo necesario es el ayuno permanente<sup>9</sup>. Precisamente por eso el *budismo* está libre de aquel estricto y exagerado ascetismo que juega un papel tan importante en el brahmanismo: la mortificación voluntaria. En aquel se conforma con el celibato, la pobreza voluntaria, la humildad y obediencia de los monjes, y la abstinencia de alimento animal, como también de relaciones con el mundo. Puesto que el fin al que conducen las virtudes morales es el que aquí se ha demostrado, la filosofía vedanta<sup>10</sup> dice con razón que, tras surgir el verdadero conocimiento y como consecuencia de él la total resignación, o sea, el renacimiento, resulta indiferente la moralidad o

697

9. En la medida en que se dé validez a la ascética, habría que añadir un cuarto móvil a los tres móviles de la acción humana que he presentado en mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, a saber: 1) placer propio, 2) dolor ajeno y 3) placer ajeno. El cuarto sería: dolor propio: observo esto de pasada simplemente en interés de la coherencia sistemática. Allí, dado que la pregunta de concurso se había planteado en el sentido de la ética filosófica predominante en la Europa protestante, este cuarto móvil hubo de ser obviado en silencio.

10. Véase F. H. H. Windischmann, *Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum*, pp. 116, 117 y 121-23: también *Oupnekhat*, vol. I, pp. 340, 356, 360.

inmoralidad de la conducta anterior; y aquí utilizan la sentencia frecuentemente citada por los brahmanes: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent, viso supremo illo*<sup>11</sup> (*Sancara, sloca, 32*). Por muy chocante que pueda resultar esa visión a aquellos para los que una recompensa en el cielo o un castigo en el infierno supone una explicación más satisfactoria de la significación ética del obrar humano, por mucho que también el buen *Windischmann* se indigne con esa doctrina al exponerla, quien sea capaz de llegar hasta el fondo del asunto descubrirá que al final | coincide con aquella doctrina cristiana, impulsada sobre todo por Lutero, de que no salvan las obras sino la fe infundida por efecto de la gracia; y que por eso nunca nos podemos justificar por nuestro obrar sino que solo podemos alcanzar el perdón de los pecados por los méritos del Mediador. Es incluso fácil de ver que, sin esos supuestos, el cristianismo tendría que establecer la condena eterna para todos, y el brahmanismo, las reencarnaciones eternas para todos, así que en ninguno de ellos habría redención. Las obras pecaminosas y sus consecuencias tienen que ser alguna vez borradas y suprimidas, sea por una gracia exterior o porque alcancemos un conocimiento superior; en otro caso, el mundo no podría esperar ninguna salvación: pero después se vuelven indiferentes. Esta es también la *μετάνοια καὶ ἄφεσις ἁμαρτιῶν*<sup>12</sup> que Cristo, ya resucitado, encarga finalmente a los apóstoles como el compendio de su misión (Lucas 24, 47). Las virtudes morales no son el fin último sino solo un paso hacia él. Ese paso se designa en el mito cristiano como el comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, con el cual aparece la responsabilidad moral al mismo tiempo que el pecado original. Este consiste verdaderamente en la afirmación de la voluntad de vivir; en cambio, su negación, resultante del mejor conocimiento que surge, es la redención. Entre ambas se encuentra la moral: acompaña al hombre como una lámpara en su camino desde la afirmación a la negación de la voluntad o, en lenguaje mítico, desde la caída en el pecado original hasta la redención por la fe en la mediación del Dios encarnado (Avatar); o, según la doctrina védica, por todos los renacimientos que resultan de las distintas obras, hasta que surja un correcto conocimiento y con él la redención (*final emancipation*),

11. [«Se desata el nudo del corazón, se disipan todas las dudas y se desvanecen todos sus actos en aquella visión suprema»; cf. p. 582 (pp. 561-562), notas 49 y 50.]

12. [La conversión y el perdón de los pecados.]

el *Moksha*, es decir, la reunificación con el *Brahma*. Pero los budistas, con total franqueza, designan el tema de forma puramente negativa, como el *nirvana*, que es la negación de este mundo o del *sansara*. Pues *nirvana* se define como la nada; así que eso solo quiere decir que el *sansara* no contiene un solo elemento que pudiera servir a la definición o construcción del *nirvana*. Precisamente por eso, los *jainistas*, que solo por el nombre | difieren de los budistas, llaman a los brahmanes que creen en los Vedas *sabdapramas*, mote con el que se quiere indicar que creen de oídas lo que no se puede saber ni demostrar (*Asiat. researches*, vol. 6, p. 474).

Cuando algunos filósofos antiguos como Orfeo, los pitagóricos, Platón (p. ej., en *Fedón*, p. 151, 183 ss., Bip.; véase también *Clem. Alex. Strom* III, p. 400 ss.), como también el apóstol Pablo, lamentan la unión del alma con el cuerpo y desean liberarse de ella, entendemos el sentido verdadero y propio de esa queja, por cuanto en el segundo libro hemos sabido que el cuerpo es la voluntad misma intuida objetivamente como fenómeno espacial.

En la hora de la muerte se decide si el hombre vuelve a caer en el seno de la naturaleza o si ya no pertenece más a ella sino que...: para esta contraposición nos faltan imágenes, conceptos y palabras, precisamente porque estos están tomados en su totalidad de la objetivación de la voluntad, pertenecen a ella y por lo tanto no pueden expresar lo absolutamente opuesto a ella, así que ha de quedar para nosotros como una mera negación. Entretanto, la muerte de cada individuo es la pregunta de la naturaleza reiterada incesantemente a la voluntad de vivir: «¿Tienes bastante? ¿Quieres salir de mí?». La vida individual es tan corta a fin de que esto ocurra con la suficiente frecuencia. En ese sentido están pensadas las ceremonias, oraciones y exhortaciones de los brahmanes en la hora de la muerte, tal y como se han conservado en varios pasajes de la *Upanishad*, como también la asistencia cristiana para un aprovechamiento adecuado de la hora de la muerte por medio de las preces, la confesión, la comunión y los últimos óleos: de ahí también la oración cristiana para que Dios nos libre de una muerte repentina. El que hoy en día haya muchos que la deseen solo demuestra que no están ya en el punto de vista cristiano, que es el de la negación de la voluntad de vivir, sino en el de la afirmación, que es el pagano.

Quien menos tema convertirse en nada con la muerte será quien haya reconocido que no es ya nada y no tenga, por tanto, ningún interés en su fenómeno individual; pues en este el conocimiento, por así decirlo, ha | quemado y consumido la voluntad, de modo

que en él ya no queda ninguna voluntad, ningún ansia de vida individual.

La individualidad es inherente ante todo al intelecto que, reflejando el fenómeno, pertenece también al fenómeno que tiene por forma el *principium individuationis*. Pero también es inherente a la voluntad, en la medida en que el carácter es individual: mas este queda suprimido en la negación de la voluntad. Así pues, la individualidad es inherente a la voluntad solamente en su afirmación y no en su negación. Ya la santidad, que va unida a todas las acciones puramente morales, se basa en que tales acciones nacen en última instancia del conocimiento inmediato de la identidad numérica que ostenta la esencia de todos los seres vivientes<sup>13</sup>. Pero esa identidad no existe propiamente más que en el estado de la negación de la voluntad (*nirvana*), ya que su afirmación (*sansara*) tiene por forma su fenómeno en la pluralidad. Afirmación de la voluntad de vivir, mundo fenoménico, diversidad de todos los seres, individualidad, egoísmo, odio y maldad, brotan de *una* raíz; y exactamente lo mismo ocurre, por otro lado, con el mundo de la cosa en sí, la identidad de todos los seres, la justicia, la caridad, la negación de la voluntad de vivir. Si, tal y como he demostrado suficientemente, ya las virtudes morales nacen de la conciencia de aquella identidad de todos los seres, pero esta no se encuentra en el fenómeno sino en la cosa en sí, en la raíz de todo ser, entonces la acción virtuosa es un tránsito momentáneo al punto al que retorna de forma permanente la negación de la voluntad de vivir.

Una consecuencia de lo dicho es que no tenemos ninguna razón para suponer que existan inteligencias más perfectas que la humana. Pues vemos que ya esta basta para proporcionar a la voluntad aquel conocimiento a resultas del cual esta se niega y se suprime, con lo que desaparece la individualidad y, por lo tanto, también la inteligencia, que es un simple instrumento de la naturaleza individual y animal. Esto nos parecerá menos chocante si tenemos en cuenta que incluso las inteligencias más perfectas posibles que a modo de ensayo | podamos suponer, no nos las podemos representar como existentes durante un tiempo infinito, que de hecho resultaría demasiado pobre para proporcionarles objetos siempre nuevos y dignos de ellas. Porque, en efecto, el ser de todas las cosas es en el fondo el mismo, y así todo conocimiento que verse acerca de él es necesariamente tautológico: una vez captado, tal y como enseguida lo sería por esas inteligencias perfectas, ¿qué les quedaría

13. Véase *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 274 [2.<sup>a</sup> ed., p. 271].

más que una mera repetición y el consiguiente aburrimiento durante una eternidad? También desde ese lado se nos muestra que el fin de toda inteligencia solo puede ser reaccionar sobre una voluntad: pero, dado que todo querer es un error, la obra final de la inteligencia será suprimir el querer a cuyos fines había servido hasta entonces. Por consiguiente, ni la más perfecta inteligencia puede ser más que un tránsito hacia aquello que ningún conocimiento puede alcanzar: y dentro del ser de las cosas, tal inteligencia solo podrá ocupar un puesto en el momento en que haya logrado esa perfecta comprensión.

De acuerdo con estas consideraciones y con la tesis, demostrada en el segundo libro, de que el conocimiento tiene su origen en la voluntad, cuya afirmación refleja al servir a sus fines, mientras que la verdadera salvación se encuentra en su negación, vemos que todas las religiones en su punto culminante desembocan en la mística y los misterios, es decir, en la oscuridad y el encubrimiento, que en realidad solo indican un lugar vacío para el conocimiento, el punto en el que este cesa necesariamente; por eso el pensamiento únicamente puede expresarlo mediante negaciones, mientras que para la intuición sensible se expresa mediante símbolos: en los templos, con la oscuridad y el silencio, en el brahmanismo incluso con la suspensión de todo pensamiento e intuición, a fin de penetrar en el fondo del propio yo, pronunciando mentalmente el misterioso *om*<sup>14</sup>. Mística, en sentido amplio, | es toda instrucción para llegar a interiorizar de modo inmediato aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno. El místico se contrapone al filósofo en que parte de dentro, mientras que el filósofo parte de fuera. El místico, en efecto, parte de su experiencia interna, positiva e individual, en la que se encuentra

702

14. Si tenemos en cuenta la esencial *inmanencia de nuestro conocimiento y de todo conocimiento en general*, por ser algo secundario y nacido solo para los fines de la voluntad, se nos hará comprensible que todos los místicos de todas las religiones caigan al final en una especie de *éxtasis* en el que desaparece completamente todo *conocimiento* junto con su forma fundamental de *objeto* y *sujeto*, y que aseguren haber logrado su fin supremo en ese punto que está más allá de todo conocimiento; pues han llegado a donde no hay ya sujeto ni objeto, ni conocimiento de ninguna clase, precisamente porque no hay ya ninguna voluntad, cuyo servicio es el único destino del conocimiento.

Quien haya comprendido esto no considerará sobremanera insensato que los faquires se sienten y, mirando a la punta de su nariz, intenten conjurar todo pensamiento y representación, y que en algunos pasajes de la *Upanishad* se recomiende pronunciar internamente el misterioso *om* y sumirse en la propia interioridad, donde desaparecen el sujeto, el objeto y todo conocimiento.

como el ser eterno y único. Pero de esa experiencia no puede comunicar más que meras afirmaciones que hay que creer bajo su palabra: por consiguiente, no es capaz de convencer. Por el contrario, el filósofo parte de lo que es común a todos, del fenómeno objetivo presente a cada cual, y de los hechos de la conciencia tal y como se encuentran en cada uno. Su método es, por lo tanto, la reflexión acerca de todo eso y la combinación de los datos que ahí se ofrecen: por eso puede convencer. De ahí que deba guardarse de caer en el estilo de los místicos y de fingir, alegando una intuición intelectual o una presunta percepción inmediata de la razón, la posesión de un conocimiento positivo de aquello que, eternamente inaccesible a todo conocimiento, a lo sumo puede ser expresado con una negación. El valor y la dignidad de la filosofía están en que desprecia todos los supuestos que no se pueden fundamentar y dentro de sus datos no admite más que lo que se puede demostrar con seguridad en el mundo externo intuitivamente dado, en las formas de la intuición que constituyen nuestro intelecto y en la conciencia del propio yo que es común a todos. Por eso ha de seguir siendo cosmología y no puede convertirse en teología. Su tema tiene que limitarse al mundo: expresar desde todos los aspectos *qué es* el mundo en su más profundo interior es todo lo que honradamente puede hacer. — Con esto concuerda el que mi filosofía adopte un carácter *negativo* cuando ha llegado a su cima, es decir, que concluya con una negación. En efecto, solo puede hablar de aquello que se niega y a lo que se renuncia: lo que se gana a cambio es necesario caracterizarlo (en la conclusión del libro cuarto) como nada, y solo se puede añadir el consuelo de que es una nada meramente relativa, no absoluta. Pues, cuando algo no es nada de lo que conocemos, no es, en efecto, nada para nosotros. Pero de ahí no se sigue que no sea nada en absoluto, que no pueda ser nada desde ningún posible punto de vista ni en ningún sentido posible, sino solamente que estamos confinados a un conocimiento totalmente negativo de ello; lo cual puede muy bien deberse a la limitación de nuestro punto de vista. — Aquí está precisamente el punto donde el místico procede de forma positiva y a partir del cual ya no queda más que mística. Quien desee este tipo de complemento para el simple conocimiento negativo que la filosofía le puede suministrar, lo encontrará en su mayor belleza y abundancia en la *Oupnekhat*, luego en las *Enéadas* de Plotino, en Escoto Erígena, fragmentariamente en Jakob Böhme; pero especialmente en la admirable obra de Guion, *Les torrens*, en Ángel Silesio y, por último, en los poemas de los *sufíes*, de los que Tholuck nos ofrece una



recopilación en latín y otra en alemán, como también en algunas otras obras. Los sufíes son los gnósticos del islam; por eso *Sadi* los ha calificado con una palabra que se traduce por «clarividentes» [*Einsichtsvoll*]. El teísmo, calculado para la capacidad de las masas, pone la fuente originaria de la existencia fuera de nosotros, en un objeto: toda la mística, y también el sufismo, lo va trayendo progresivamente hacia nosotros, hacia el sujeto, según los diversos grados de iniciación; y al final el adepto conoce con asombro y regocijo que el origen es él mismo. Este proceso común a toda mística se encuentra ya desde el *Maestro Eckhart*, el padre de la mística alemana, no solo expresado en forma de un precepto para el | perfecto asceta — «que no busque a Dios fuera de sí mismo» (*Obras de Eckhart*, editadas por Pfeiffer, vol. 1, p. 626)— sino también expuesto con una gran ingenuidad cuando la hija espiritual de Eckhart, tras haber experimentado en sí misma esa transformación, corre a su encuentro para exclamar con júbilo: «¡Señor, alegraos conmigo, me he convertido en Dios!» (*ibid.*, p. 465). Conforme a ese mismo espíritu, la mística de los *sufíes* se manifiesta principalmente como una vida de disfrute, en la conciencia de que uno mismo es el núcleo del mundo y la fuente de toda existencia a la que todo retorna. Ciertamente, aquí se da con frecuencia la exigencia de renuncia a todo querer, único medio posible de liberarse de la existencia individual y su sufrimiento; pero se trata de una exigencia secundaria y considerada como fácil. En cambio, en la mística de los hindúes este último aspecto es mucho más acentuado y en la mística cristiana se hace predominante, de modo que aquella conciencia panteísta que es esencial a toda mística resulta aquí secundaria y aparece en la forma de unión con Dios como resultado de la renuncia a todo querer. Conforme a esta diversidad de concepciones, la mística mahometana tiene un carácter sumamente alegre, la cristiana, sombrío y doloroso; la hindú, superior a ambas, se mantiene a este respecto en un punto intermedio.

Quietismo, esto es, renuncia a todo querer, ascética, es decir, mortificación intencionada de toda voluntad individual, y misticismo, o sea, conciencia de la identidad del propio ser con todas las cosas o con el núcleo del mundo, se hallan en la más exacta conexión; de modo que quien profesa una de esas posturas es llevado poco a poco a adoptar las otras, incluso contra su propósito. — Nada puede ser más sorprendente que el acuerdo entre los autores que exponen aquellas teorías, dentro de la máxima diversidad de épocas, países y religiones, así como la incommovible seguridad y la confianza íntima con la que describen su experiencia interior. No for-

man una especie de *secta* que mantenga, defienda y propague un dogma teórico adoptado de una vez por todas; antes bien, en su mayor parte no saben unos de otros; incluso los místicos, quietistas y ascetas hindúes, cristianos y mahometanos son heterogéneos en todo | salvo en el sentido y espíritu interior de sus doctrinas. Un ejemplo sumamente llamativo lo ofrece la comparación de *Les torrents* de Guion con la doctrina de los Vedas, en concreto con un pasaje de la *Oupnekhat*, volumen 1, página 63, que incluye el contenido de aquel escrito francés de forma muy abreviada pero exacta y hasta con las mismas imágenes, si bien era imposible que la señora Guion, hacia 1680, pudiera conocerlo. En la *Teología alemana* (única edición no mutilada, Stuttgart, 1851), capítulos 2 y 3, se dice que tanto la caída del diablo como la de Adán consistieron en que uno y otro se atribuyeron el «yo», «mí», «mío» y «a mí»; y en la p. 89 se dice: «En el amor verdadero no hay yo, mí, mío, a mí, tú, tuyo, ni cosas semejantes». De forma paralela, en el *Kural*, traducido del tamul por Graul, página 8, se dice: «La pasión de lo mío, dirigida hacia fuera, y la del yo, dirigida hacia dentro, desaparecen» (véase v. 346). Y en el *Manual of Buddhism by Spence Hardy*, página 258, Buda habla así: «Mis discípulos rechazan el pensamiento ‘Este soy yo’ o ‘Esto es mío’». En general, si se prescinde de las formas derivadas de las circunstancias externas y se llega al fondo del asunto, se descubrirá que Shakyá Muni y el Maestro Eckhart enseñan lo mismo; solo que el primero pudo expresar sus pensamientos directamente, mientras que este se vio obligado a revestirlos con el mito cristiano y adaptarlos a él. Pero llega tan lejos que en él el mito cristiano es casi exclusivamente un lenguaje de imágenes, de forma análoga a como hacen los neoplatónicos con el mito helénico: lo toma en un sentido siempre alegórico. En el mismo sentido, es notable que el tránsito de san Francisco desde el bienestar a la vida mendicante fuera del todo análogo al gran paso que dio el buda Shakyá Muni de príncipe a mendigo, y que, según ello, la vida y la fundación de san Francisco fueran una especie de saniasismo. Incluso vale la pena mencionar que su afinidad con el espíritu hindú se manifiesta también en su gran amor a los animales y el frecuente trato con ellos, en el que siempre les llamaba sus hermanos y hermanas; y también su bello *Cántico*, en el que elogia el Sol, la Luna, | las estrellas, el viento, el agua, el fuego y la tierra, dan testimonio de su innato espíritu hindú<sup>15</sup>.

Incluso los quietistas cristianos han tenido pocas o ninguna

15. *S. Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 8. — K. Hase, *Franz von Assisi*, cap. 10. — *I cantici di S. Francesco*, editi da Schlosser e Steinle, Francoforte s.M. 1842.

noticia unos de otros, por ejemplo, Molinos y Guion sobre Tauler y la «Teología alemana», o Gichtel sobre aquellos. Tampoco ha tenido una esencial influencia en sus doctrinas la gran diferencia de su formación, ya que algunos como *Molinos* eran personas instruidas y otros, como *Gichtel* y muchos más, no lo eran. Tanto más se demuestra su gran acuerdo interno en la firmeza y seguridad con la que afirman hablar desde una real experiencia interior; una experiencia que no es accesible a cualquiera sino que solo participan de ella unos pocos elegidos —por eso se la ha denominado una acción de la gracia—, pero de cuya realidad no se puede dudar por las razones mencionadas. Para entender todo esto, hay que leerlos por uno mismo y no conformarse con informes de segunda mano: pues hay que oír a cada uno antes de juzgarlo. Así pues, para familiarizarse con el quietismo recomiendo en especial al Maestro Eckhart, la Teología alemana, Tauler, Guion, Antoinette Bourignon, el inglés Bunyan, Molinos<sup>16</sup> y Gichtel: igualmente, como confirmaciones prácticas y ejemplos de la profunda seriedad de la ascética, vale la pena leer la *Vida de Pascal*, editada por *Reuchlin*, junto con su *Historia de Port-Royal*, la *Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert* y *La vie de Rancé par Châteaubriand*; aunque con eso no se agota en absoluto lo significativo de ese género. Quien haya leído esos escritos y comparado su espíritu con el de la ascética y el quietismo, tal y como se halla entramado en todas las obras del brahmanismo y el budismo, | admitirá que toda filosofía que para ser consecuente tenga que rechazar aquella forma de pensar, cosa que solo puede hacerse declarando a sus representantes embusteros o locos, ya por eso mismo ha de ser necesariamente falsa. Pero en ese caso se encuentran todos los sistemas europeos a excepción del mío. Verdaderamente, tendría que ser una extraña locura aquella que se manifestase de forma tan acorde en las circunstancias y personas más variadas, y que se hubiera convertido en una doctrina fundamental de la religión de los pueblos más antiguos y numerosos de la tierra, en concreto de las tres cuartas partes de la población de Asia. Pero ninguna filosofía puede dejar en suspenso el tema del quietismo y de la ascética cuando se le plantea la cuestión; pues la materia de esta es idéntica a la de toda metafísica y ética. Este es el punto en el que espero y requiero que se pronuncie toda filosofía con su optimismo. Y si al juicio de los contemporáneos le parece

16. *Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amsterdam, 1688.*

una clara piedra de escándalo el paradójico y sin igual acuerdo de mi filosofía con el quietismo y el ascetismo, yo en cambio veo en ello una prueba de su corrección y verdad únicas, como también una razón explicativa de por qué las universidades *protestantes* la ignoran astutamente y la mantienen en secreto.

Pues no solo las religiones del Oriente, también el cristianismo verdadero tiene un fundamental carácter ascético que mi filosofía explica como negación de la voluntad de vivir; si bien el protestantismo, sobre todo en su forma actual, ha intentado disimular eso. Hasta los enemigos abiertos del cristianismo que han surgido en la época más reciente han demostrado que en él se contienen las doctrinas de la renuncia, la autoabnegación, la castidad perfecta y, en general, la mortificación de la voluntad, doctrinas que designan acertadamente con el nombre de *tendencia anticósmica*; y asimismo han demostrado fundadamente que tales doctrinas son en esencia propias del cristianismo originario y auténtico. En esto es innegable que tienen razón. Pero el que hagan valer precisamente eso como un reproche claro y manifiesto contra el cristianismo, cuando justamente ahí radica su más profunda verdad, su valor supremo y su carácter sublime, da testimonio de una oscuridad de espíritu que solo se puede explicar porque aquellas mentes, como desgraciadamente hoy en día otras miles en Alemania, están totalmente corrompidas y extraviadas para siempre a causa del miserable hegelianismo, esa escuela de bajeza, ese foco de estupidez e ignorancia, esa pseudosabiduría corruptora de espíritus que por fin se empieza ahora a conocer como tal; y pronto su veneración se dejará únicamente a la Academia Danesa, a cuyos ojos aquel burdo charlatán es un *summus philosophus* en favor del cual toma las armas<sup>17</sup>:

*Car tous suivront la créance et estude  
De l'ignorante et sottte multitude  
Dont le plus lourd sera reçu pour juge*<sup>18</sup>.

En el cristianismo auténtico y originario, tal y como se desarrolló en los escritos de los Padres de la Iglesia a partir del Nuevo Testamento, la tendencia ascética es innegable: es la cima a la que todo aspira. Ya en el Nuevo Testamento encontramos expresada

17. Véase p. 75 [p. 100]. [N. de la T.]

18. [«Pues todos seguirán la creencia y la opinión / De la ignorante y tonta multitud / De la que el más burdo será recibido como juez», Rabelais, *Gargantua*, c. 68, v. 45-46.]

como doctrina fundamental la recomendación del celibato auténtico y puro (ese primero y más importante paso para la negación de la voluntad)<sup>19</sup>. También *Strauß*, en su *Vida de Jesús* (vol. 1, p. 618 de la primera ed.), dice respecto del celibato recomendado en Mateo 19, 11 ss: «Para no hacer decir a Jesús nada que estuviera en contra de las ideas actuales, hay quienes se han apresurado a *introducir fraudulentamente* la idea de que Jesús únicamente elogió el celibato en consideración a las circunstancias de su tiempo y para no obstaculizar la actividad apostólica: pero en el contexto no hay ninguna indicación al respecto, como tampoco en el pasaje análogo de 1 Corintios 7, 25 ss; sino que este es de nuevo uno de los lugares en los que se traslucen en Jesús los *principios ascéticos*, tal y como se hallaban extendidos entre los esenios y probablemente también entre los judíos». — Esa orientación ascética aparece después de forma más clara que al principio, cuando el cristianismo, buscando todavía adeptos, | no podía plantear unas exigencias muy altas: y al comienzo del siglo III se impone expresamente. En el cristianismo verdadero, el matrimonio es un mero compromiso con la naturaleza pecaminosa del hombre, una concesión, un permiso para aquellos a los que les falta la fuerza para aspirar a lo más alto, y una salida para prevenir una corrupción mayor: en ese sentido, es sancionado por la Iglesia para que el vínculo sea indisoluble. Pero como consagración suprema del cristianismo, por la cual se entra en el grupo de los elegidos, se plantea el celibato y la virginidad: solo con estos se consigue la corona triunfal, a la que todavía hoy en día se alude con la corona en el ataúd de los solteros y la que lleva la novia el día de la boda.

Un testimonio sobre ese punto, procedente de los primeros tiempos del cristianismo, es la característica respuesta del Señor citada por Clemente de Alejandría (*Strom.* III, 6 y 9) a partir del Evangelio de los egipcios: Τῆ Σαλώμη ὁ κύριος πυνθανομένη, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς, αἱ γυναῖκες, τίκτητε<sup>20</sup> (*Salomae interroganti, «quousque vigebit mors?» Dominus «quoadusque», inquit, «vos, mulieres, paritis»*); y a esto añade Clemente en el capítulo 9: τοῦτ' ἔστι, μέχρις ἄν αἱ ἐπιθυμία ἐνεργῶσι<sup>21</sup> (*hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates*),

19. Mateo 19, 11 ss; Lucas 20, 35-37; 1 Corintios 7, 1-11 y 25-40 (1 Tesalonicenses 4, 3; 1 Juan 3, 3); Apocalipsis 14, 4.

20. [Cuando Salomé preguntó durante cuánto tiempo dominaría la muerte, el Señor contestó: «Mientras vosotras, mujeres, sigáis pariendo», *Stromata* III, 6, 45].

21. [«Esto es, mientras los deseos sigan dominando», *Stromata* III, 9, 64.]

relacionándolo inmediatamente con el famoso pasaje de Romanos 5, 12. Más adelante, en el capítulo 13, cita las palabras de Casiano: Πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος, ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ<sup>22</sup> (*Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: «quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foeminum»*); es decir, cuando dejéis de utilizar el velo del pudor, porque todas las diferencias sexuales hayan desaparecido.

Los herejes son quienes más lejos han llegado en este punto: ya en el siglo II podemos verlo en los tatianitas o encratitas, los gnósticos, los marcionitas, los montanistas, valentinianos | y casianos; pero simplemente hicieron honor a la verdad con una consecuencia implacable y así, conforme al espíritu del cristianismo, predicaron la continencia total, ἐγκράτεια; mientras, la Iglesia, prudentemente, declaraba herejía todo lo que se opusiera a su política de amplias miras. *San Agustín* dice de los tatianitas: *Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum coniugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur*<sup>23</sup> (*De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25*). Pero también los Padres ortodoxos consideran el matrimonio desde esa perspectiva y predicán con ahínco la castidad perfecta, la ἀγνεΐα: *Atanasio* señala como causa del matrimonio la siguiente: ὅτι ὑποπίπτοντές ἐσμεν τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκη· — ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν, τὸ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς· ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγεν διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδάμ<sup>24</sup> (*Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per*

22. [«Cuando Salomé preguntó cuándo se conocería aquello por lo que había preguntado, dijo el Señor: ‘Cuando abandonéis las vestiduras del pudor y cuando los dos sexos sean uno, y tanto lo masculino como lo femenino no sean ni masculino ni femenino’», *Stromata* III, 13, 92.]

23. [«Condenan el matrimonio y lo equiparan a la fornicación y a las demás perversiones; no admiten en su grupo a los casados, ni hombres ni mujeres. No comen carne, sino que les repugna», *De haeresibus au Quodvultdeus* I, 25.]

24. [«Porque estamos sometidos a la condena de nuestro primer padre; pues el fin previsto por Dios no era que nacíamos a través del matrimonio y la corrupción: pero la transgresión del mandato introdujo el matrimonio, debido a la infracción de Adán», *Atanasio, Expositio in psalmis*, 50.]

*nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) Tertuliano llama al matrimonio *genus mali inferioris, ex indulgentia ortum*<sup>25</sup> (De pudicia, c. 16), y dice: *Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum*<sup>26</sup> (De exhort. castit., c. 9) Hasta el mismo *san Agustín* se declara totalmente partidario de esa doctrina con todas sus consecuencias, cuando dice: *Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! Dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas completeretur, et acceleraretur terminus saeculi*<sup>27</sup> (De bono conjugali, c. 10). Y añade: *Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnis fuerint continentes? | Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur*<sup>28</sup> (De bono viduitatis, c. 23). Se ve al mismo tiempo que él identifica la salvación con el fin del mundo. — Los restantes pasajes de las obras de *san Agustín* referentes a este punto se encuentran reunidas en la *Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense*, 1610, bajo los títulos *De matrimonio, De coelibatu*, etc. De este modo podemos convencernos de que en el auténtico cristianismo antiguo el matrimonio era una simple concesión que, además, debía tener como único fin la procreación; mientras que la verdadera virtud, mucho*

25. [Una especie de mal menor, nacido de la indulgencia.]

26. [«El matrimonio y el adulterio son un comercio carnal; pues el Señor equiparó el deseo de esa unión al adulterio. ‘¿Luego — preguntáis — también rechazas el matrimonio primero, es decir, el único?’ Y no sin razón: porque también este consiste en lo mismo que el adulterio», *De exhortatione castitatis*, 9.]

27. [He conocido algunos que murmuran y preguntan: «Si todos quisieran abstenerse de copular, ¿cómo subsistiría el género humano?». — ¡Ojalá todos quisieran! Y que fuera por amor, con un corazón puro, con buena conciencia y por una fe no fingida: entonces se consumiría mucho antes la Ciudad de Dios y se aceleraría el final de los siglos.]

28. [En este empeño por el que movéis a muchos a imitaros, no os confunda la objeción de los hombres vanos que dicen: «¿Cómo subsistiría el género humano si todos fueran continentes?». Como si este mundo durase por otra razón que para completar el número previsto de los santos; cuanto antes se complete, menos tardará en llegar el final del mundo.]

más preferible, era la total continencia. A aquellos que no quieran remitirse a las fuentes, les recomiendo dos escritos para eliminar toda eventual duda acerca de la tendencia cristiana en cuestión: Carové, *Sobre la ley del celibato*, 1832, y Lind, *De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae*, 1839. Pero no es en modo alguno a las opiniones particulares de esos autores a lo que remito, ya que son opuestas a las mías, sino única y exclusivamente a los informes y citas que han recopilado cuidadosamente, y que merecen una total confianza respecto de su autenticidad, precisamente porque los dos autores se oponen al celibato: el primero es un racionalista católico, el otro, un protestante que habla plenamente como tal. En el primer escrito, volumen 1, página 166, se expresa el siguiente resultado a ese respecto: «Conforme a la opinión de la Iglesia — tal y como se lee en los Padres canónicos, en las enseñanzas sinodales y papales, y en innumerables escritos de católicos ortodoxos—, se denomina a la castidad permanente una virtud divina, celestial, angelical, y se considera que la obtención de ayuda divina para conseguirla depende de que se pida con fervor. — Ya hemos demostrado que esa doctrina agustiniana se encuentra expresada en Canisio y en el Concilio de Trento, como una inalterable creencia de la Iglesia. Para probar que se ha mantenido hasta la actualidad como doctrina de fe, puede bastar en número de junio de 1831, de la revista *El católico*: en la página 263, se dice: ‘En el catolicismo, la observancia de una *castidad perpetua* por amor a Dios aparece *en sí misma* como el *supremo* mérito del hombre. La opinión de que la observancia de una castidad permanente como *fin en sí misma santifica* y eleva al hombre está hondamente arraigada en el cristianismo, tanto en su espíritu como en sus preceptos explícitos. El Concilio de Trento ha despejado toda posible duda al respecto’. — En efecto, cualquier persona imparcial tendrá que admitir, no solo que la doctrina expresada por los «católicos» es realmente católica, sino también que los argumentos aducidos en su favor pueden ser irrefutables para una razón católica, ya que están sacados de las concepciones fundamentales de la Iglesia sobre la vida y su destino». Más adelante, en la página 270, se dice: «Si bien *san Pablo* califica de doctrina errónea la prohibición del matrimonio y el autor de la Epístola a los Hebreos, aún más judío, ordena ‘que el matrimonio se mantenga en todos con honor y libre de tacha’ (Hebreos 13, 4), no por ello se puede desconocer la orientación fundamental de ambos hagiógrafos. La virginidad era para ambos la perfección, el matrimonio es un recurso para los débiles y solo en cuanto tal ha de permanecer a salvo. En cambio, la aspira-



ción suprema estaba dirigida a la completa renuncia material. El yo debe «apartarse y renunciar a todo lo que le reporta placer solo a él y solo temporalmente». — Finalmente, en la página 288, se afirma: «Estamos de acuerdo con el abad Zaccaria, que afirma que el celibato (no la ley del celibato) se deriva ante todo de la doctrina de Cristo y del apóstol Pablo».

Lo que siempre se opone a esa visión auténticamente cristiana es el Antiguo Testamento con su πάντα καλὰ λίαν<sup>29</sup>. Esto se esclarece especialmente a partir de aquel importante libro tercero de los *Stromata* de *Clemente*, en el que, polemizando con los herejes encratitas antes mencionados, sólo les opone el judaísmo con su optimista relato de la Creación, al que contradice la tendencia a negar el mundo presente en el Nuevo Testamento. Pero la | 713  
conexión entre el Nuevo y el Antiguo Testamento es en el fondo extrínseca, accidental y hasta forzada; y el único punto de contacto que ofreció el segundo a la doctrina cristiana fue, como se dijo, la historia del pecado original que, por lo demás, se encuentra aislada en el Antiguo Testamento y no se vuelve a utilizar. Sin embargo, según el relato evangélico, son precisamente los defensores ortodoxos del Antiguo Testamento los que causaron la crucifixión del fundador del cristianismo, porque consideraron que sus teorías estaban en contradicción con las de ellos. En el mencionado tercer libro de los *Stromata* de *Clemente*, resalta con claridad sorprendente el antagonismo entre el optimismo y el teísmo, por un lado, y el pesimismo y la moral ascética por otro. Ese libro está dirigido contra los gnósticos, que precisamente enseñaban el pesimismo y la ascética, en concreto la ἐγκράτεια (continencia de todas clases, pero en especial de satisfacción sexual); por eso *Clemente* les censura con severidad. Pero ahí se trasluce al mismo tiempo que el espíritu del Antiguo Testamento se halla en ese antagonismo con el del Nuevo. Pues, prescindiendo del pecado original como un *hors d'oeuvre*<sup>30</sup>, el espíritu del Antiguo Testamento es diametralmente opuesto al del Nuevo Testamento: aquel, optimista, este, pesimista. El propio *Clemente* resalta esa contradicción al final del undécimo capítulo (προσαποτεινόμενον τὸν Παῦλον τῷ Κτίστῃ<sup>31</sup>), aunque no quiere admitirlo sino que lo califica de aparente, como buen judío que es. En general, es interesante ver cómo en *Clemente* el Antiguo y Nuevo Testamento chocan continuamente entre sí,

29. [«Y Dios vio que) todo (era) muy bueno», Génesis 1, 31.]

30. [Excepción.]

31. [«Que Pablo se puso en contradicción con el Creador», III, 11, 76.]

y cómo él se esfuerza por conciliarlos, aunque la mayoría de las veces excluye el Nuevo con el Antiguo Testamento. Justo al comienzo del tercer capítulo censura a los marcionitas por haber considerado mala la Creación, siguiendo el precedente de Platón y Pitágoras; pues Marción enseña que se trata de una mala naturaleza, hecha de una mala materia (φύσις κακή, ἐκ τε ὕλης κακῆς); por eso no se debe poblar este mundo sino abstenerse del matrimonio (μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον συμπληροῦν ἀπέχεσθαι γάμου). Eso lo toma muy a mal Clemente, que admite y comprende mucho mejor el Antiguo Testamento que el Nuevo. En eso ve una palmaria ingratitud, | hostilidad y rebelión contra aquel que ha hecho el mundo, el justo Demiurgo del que ellos mismos son obra; y, sin embargo, ellos desdeñan hacer uso de sus creaciones, en una rebelión impía «que abandona los sentimientos naturales» (ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν, — ἐγκρατεῖς τῇ πρὸς τὸν πεποιηκότα ἔχθρα, μὴ βουλόμενοι χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσιν, — ἀσεβεῖ θεομαχία τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν<sup>32</sup>). En su santo cielo, él ni siquiera quiere conceder a los marcionistas el título de originalidad sino que, armado de su conocida erudición, se planta ante ellos y demuestra con las más bellas citas que ya los filósofos antiguos, Heráclito y Empédocles, Pitágoras y Platón, Orfeo y Píndaro, Heródoto y Eurípides, y también la Sibila, se quejaron de la lamentable condición del mundo, o sea, predicaron el pesimismo. En ese entusiasmo de erudición, no se da cuenta de que está llevando agua al molino de los marcionitas, ya que muestra que

«Los más sabios de todos los tiempos»<sup>33</sup>

han enseñado y cantado lo mismo que ellos; sino que lleno de confianza y arrojo cita las expresiones más claras y enérgicas de los Antiguos en este sentido. A él, desde luego, no le llevan a error: por mucho que los sabios lamenten lo triste de la existencia y los poetas derramen las quejas más conmovedoras, por muy alto que griten la naturaleza y la experiencia contra el optimismo, todo eso no inquieta al Padre de la Iglesia; él se aferra a su revelación judía y permanece confiado. El Demiurgo ha hecho el mundo: a partir de aquí, es

32. [«Se oponen a aquel que los ha creado — persistiendo en la enemistad con su creador, ya que no quieren hacer uso de sus creaciones — y en una sacrílega lucha contra Dios, abandonan los sentimientos naturales», III, 3, 12.]

33. [Goethe, «Canción copta», v. 3.]

cierto *a priori* que es excelente, cualquiera que sea su aspecto. — Lo mismo ocurre después con el segundo punto, la ἐγκράτεια, con la que en su opinión los marcionitas manifiestan su ingratitud hacia el Demiurgo (ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ) y la obstinación con que rechazan sus dones (δι' ἀντίταξιν πρὸς τὸν δημιουργόν, τὴν χρῆσιν τῶν κόσμικων παραιτουμένοι). Pero en esto ya los trágicos se adelantaron a los encratitas (para menoscabo de su originalidad) y dijeron lo mismo: en efecto, al lamentarse también de la infinita miseria de la existencia, añadieron que es mejor no traer hijos a un mundo así; — él prueba esto citando de nuevo los más bellos pasajes, al tiempo que acusa a los pitagóricos de haber renunciado al placer sexual por esa razón. Pero nada de eso le afecta: él sigue en su tesis de que con su continencia todos aquellos pecan contra el Demiurgo, al enseñar que no hay que casarse, ni engendrar hijos, ni traer nuevos desdichados al mundo ni echar más pasto a la muerte (δι' ἐγκρατείας ἀσεβοῦσιν εἰς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἅγιον δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον θεόν, καὶ διδάσκουσι, μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιΐαν, μηδὲ ἀντεισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἑτέρους μηδὲ ἐπιχορηγεῖν θανάτῳ τροφήν<sup>34</sup>; c. 6). — El docto Padre de la Iglesia, al censurar la ἐγκράτεια, no parecía presentir que poco tiempo después se introduciría progresivamente el celibato en el sacerdocio cristiano, hasta que finalmente, en el siglo XI, se elevó a ley porque se correspondía con el espíritu del Nuevo Testamento. Pero precisamente esto lo han captado más a fondo y lo han entendido mejor los gnósticos que nuestro Padre de la Iglesia, que era más judío que cristiano. La concepción de los gnósticos destaca con claridad al comienzo del capítulo noveno, donde se cita a partir del Evangelio de los egipcios: αὐτὸς εἶπεν ὁ Σωτὴρ, «ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλειᾶς». θηλειᾶς μὲν, τῆς ἐπιθυμίας· ἔργα δέ, γένεσιν καὶ φθοράν<sup>35</sup> (*ajunt enim dixisse Servatorem: «veni ad dissolvendum opera feminae»: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum*); — pero de manera particular se pone de manifiesto al final del capítulo decimotercero y al comienzo del decimocuarto. Mas la Iglesia tuvo que poner cuidado en instaurar una religión que pudiera andar y sostenerse en

34. [«Con la continencia cometen crímenes contra la creación y contra el santo creador, el todopoderoso y único Dios, y enseñan que no hay que casarse ni engendrar hijos, ni traer al mundo otros seres infelices ni ofrecer pasto a la muerte», III, 6, 45.]

35. [«El propio Salvador dijo: 'Yo he venido a disolver las obras de la mujer'. De la mujer, o sea, del deseo. Y esas obras son la generación y la perdición», III, 9, 63.]

el mundo tal como es y en medio de los hombres; por eso declaró herejes a aquellos. — Al final del capítulo séptimo, nuestro Padre de la Iglesia opone el ascetismo hindú, que considera malo, al cristiano-judío; — ahí destaca con claridad la diferencia fundamental entre el espíritu de ambas religiones. En efecto, en el judaísmo y el cristianismo todo se reduce a la obediencia o desobediencia al mandato de Dios, — ὑπακοὴ καὶ παρακοπή, según es | propio de nosotros, criaturas suyas, ἡμῶν, τοῖς πεπλασμένοις ὑπὸ τῆς τοῦ Παντοκράτορος βουλήσεως<sup>36</sup> (*nobis, qui ab Omnipotentis voluntate efficti sumus*) c. 14. — A eso se añade, como segunda obligación, λατρεύειν θεῷ ζῶντι, servir al Señor, alabar sus obras y rebosar de agradecimiento. — Eso aparece de forma totalmente distinta en el brahmanismo y el budismo, ya que en este último toda mejora, conversión y esperanza de salvación de este mundo de sufrimiento, de ese *sansara*, nace del conocimiento de cuatro verdades fundamentales: 1) dolor, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem*<sup>37</sup> — *Dhammapadam*, edición Fausböll, páginas 35 y 347. La explicación de estas cuatro verdades se encuentra en Burnouf, *Introduct. à l'hist. du Bouddhisme*, página 629, y en todas las exposiciones del budismo.

Verdaderamente, no es el judaísmo con su πάντα καλὰ λίαν<sup>38</sup>, sino el brahmanismo y el budismo los que resultan afines al cristianismo en su espíritu y su tendencia ética. Mas lo esencial de una religión es el espíritu y la tendencia ética, no los mitos de los que se reviste. Por eso no renuncio a creer que las doctrinas del cristianismo se pueden derivar de algún modo de aquellas religiones originarias. En el segundo volumen de los *Parerga*, § 179, he hecho referencia a algunos indicios al respecto. A ellos se puede añadir que Epifanio (*Haeret[ici]* XVIII) narra que los primeros judeo-cristianos de Jerusalén, que se llamaban nazarenos, se abstenían de toda alimentación animal. En virtud de ese origen (o, al menos, de esa coincidencia) el cristianismo se encuentra entre las antiguas, verdaderas y sublimes creencias de la humanidad que se oponen al falso, vulgar y corruptor *optimismo* que se presenta en el paganismo griego, el judaísmo y el islam. La religión zenda se halla en cierta medida en un término medio, ya que, frente a Ormuz, encuentra un contrapeso pesimista en Ahrimán. De esta religión zenda surgió la religión judía, tal y

36. [«Nosotros, creados por la voluntad del Omnipotente», III, 14, 95.]

37. [1) el dolor, 2) el nacimiento del dolor, 3) la supresión del dolor, 4) la vía octopartita para calmar el dolor.]

38. Véase p. 712 [p. 677], nota 28. [N. de la T.]

como ha demostrado fundadamente J. G. *Rhode* en su libro *La tradición sagrada del pueblo zenda*: de Ormuz surgió Jehová y de Ahrimán, Satán, aunque este desempeña en el judaísmo un papel muy secundario y casi hasta desaparece; | con ello el optimismo adquiere la supremacía y no le queda como elemento pesimista más que el mito del pecado original, que igualmente procede del *Zend Avesta* (de la fábula de Mechián y Mechiana), y que cae en el olvido hasta que es retomado, al igual que el de Satán, por el cristianismo. Pero también el mismo *Ormuz* procede del brahmanismo, aunque de una región inferior del mismo: no es, en efecto, otro que *Indra*, aquel dios secundario del firmamento y de la atmósfera, en frecuente rivalidad con el hombre; así lo ha demostrado acertadamente el excelente autor *I. J. Schmidt* en su escrito *Sobre la afinidad de las doctrinas gnóstico-teosóficas con las religiones del Oriente*. Ese Indra-Ormuz-Jehová tuvo después que pasar al cristianismo, ya que este nació en Judea; pero, debido a su carácter cosmopolita, se despojó de sus nombres propios para ser designado en el lenguaje de cada nación convertida con el apelativo de los individuos sobre-humanos desbancados por él, como θεός, *Deus*, que viene del sánscrito *Deva* (de donde viene también *devil*, demonio), o, en los pueblos gótico-germánicos, con la palabra *God*, *Gott*, derivada de Odin o Wotan, Guoda, Sodan. También en el islam, procedente igualmente del judaísmo, tomó el nombre de Alá, existente ya antes en Arabia. De forma análoga a esta, los dioses del Olimpo griego, cuando fueron implantados en Italia en los tiempos prehistóricos, adoptaron los nombres de los dioses allí vigentes: por eso a Zeus se le llama entre los romanos Júpiter; a Hera, Juno; a Hermes, Mercurio, etc. En China, el primer apuro de los misioneros nace de que la lengua china no tiene ningún apelativo de ese tipo, como tampoco ninguna palabra para «crear»<sup>39</sup>; porque las tres religiones de China no conocen dios alguno, ni en plural ni en singular.

Sea como fuere, aquel πάντα κατὰ λίαν del Antiguo Testamento es realmente ajeno al verdadero cristianismo: pues en el Nuevo Testamento se habla continuamente del mundo como de algo a lo que no se pertenece, que | no se ama e incluso que está dominado por el diablo<sup>40</sup>. Esto concuerda con el espíritu ascético de

39. Véase *Sobre la voluntad en la naturaleza*, 2.<sup>a</sup> ed., p. 124.

40. Por ejemplo, Juan 12, 25 y 31; 14, 30; 15, 18-19; 16, 33; Colosenses 2, 20; Efesios 2, 1-3; 1 Juan 2, 15-17 y 4, 4-5. Con ocasión de esto puede verse cómo ciertos teólogos protestantes, en sus esfuerzos por tergiversar el texto del Nuevo Testamento según su concepción del mundo racionalista, optimista e inefablemente

negación del propio yo y superación del mundo que, al igual que el ilimitado amor al prójimo incluido el enemigo, es el rasgo fundamental que el cristianismo tiene en común con el brahmanismo y el budismo, y el que acredita su parentesco. En ningún tema hay que distinguir tanto la cáscara del núcleo como en el cristianismo. Y precisamente porque tengo en gran estima el núcleo, a veces me ando con pocos cumplidos con la cáscara: pero esta es más gruesa de lo que la mayoría de las veces se piensa.

El protestantismo, al eliminar la ascética y su punto central, el carácter meritorio del celibato, ha abandonado el núcleo más íntimo del cristianismo y, en esta medida, ha de ser considerado como la decadencia del mismo. Esto resalta ya en nuestros días, en su progresivo tránsito al racionalismo vulgar: ese moderno pelagianismo que al final conduce a una doctrina de un Padre amoroso que ha creado el mundo para que las cosas acaezcan en él de forma encantadora y placentera (lo cual, desde luego, tuvo que salirle mal) y que, con tal de que nos acomodemos a su voluntad en ciertas cuestiones, cuidará de que después tengamos un mundo aún más encantador (en el que la única queja es que tenga una entrada tan terrible). Esta puede ser una buena religión para pastores protestantes cómodos, casados e ilustrados; pero no es un cristianismo. El cristianismo es la doctrina de la profunda culpabilidad del género humano debida a la existencia misma, y del afán del corazón en busca de la redención que, | sin embargo, solo puede alcanzarse mediante los más duros sacrificios y la negación de sí mismo, o sea, a través de una conversión total de la naturaleza humana. — Puede que *Lutero* tuviera toda la razón desde el punto de vista práctico, es decir, en relación con las atrocidades de la Iglesia de su época, que él quiso subsanar; pero no la tuvo desde el punto de vista teórico. Cuanto más elevada es una doctrina, más expuesta se halla al abuso por parte de la naturaleza humana, que en conjunto posee tendencias rastreras y malas: por eso los abusos son mucho más numerosos y mayores en el catolicismo que en el protestantismo. Así, por ejemplo, el monacato, esa negación de la voluntad metódica y ejercitada en común para animarse mutuamente, es una institución elevada pero, precisamente por eso, infiel

vulgar, llegan tan lejos que falsean directamente el texto en sus traducciones. Así, H. A. Schott, en su nueva versión latina añadida al texto de Griesbach de 1805, ha traducido la palabra κόσμος en Juan 15, 18-19, por *Judaei*, y en 1 Juan 4,4, por *profani homines*; y en Colosenses 2, 20, traduce στοιχεῖα τοῦ κόσμου por *elementa Judaica*; en cambio, Lutero siempre ha traducido el término leal y correctamente por «mundo».

a su espíritu en la mayoría de las ocasiones. Los escandalosos abusos de la Iglesia suscitaron la indignación del recto espíritu de Lutero. Pero como resultado de ello, llegó hasta el punto de pretender abolir todo lo posible del cristianismo; con ese fin, primero se limitó a las palabras de la Biblia, pero luego llegó demasiado lejos en su celo bien intencionado, al atacar el principio ascético en su corazón mismo. Pues tras la supresión del principio ascético, enseguida ocupó necesariamente su lugar el principio optimista. Pero, tanto en las religiones como en la filosofía, el optimismo es un error fundamental que cierra el camino a toda verdad. Conforme a todo ello, opino que el catolicismo es un cristianismo del que se ha abusado vergonzosamente, y el protestantismo, un cristianismo degenerado; y pienso que el cristianismo en general ha tenido el destino que recae en todas las cosas nobles, elevadas y grandiosas, tan pronto como han de subsistir entre los hombres.

No obstante, incluso en el seno del protestantismo se abrió paso de nuevo el espíritu esencialmente ascético y encratita del cristianismo; y desde ahí ha surgido un fenómeno de envergadura y firmeza quizás no habidas hasta ahora, en la curiosa secta de los *shakers* de Norteamérica, fundada por una inglesa, Anna Lee, en 1774. Los miembros de esta secta ascienden ya a seis mil y, repartidos en quince comunidades, ocupan varios pueblos de los estados de Nueva York y Kentucky, sobre todo en el distrito de New-Libanon, junto a Nassau. El rasgo fundamental | de sus normas de vida religiosa es el celibato y la total abstinencia de toda satisfacción sexual. Esta norma, según admiten unánimemente incluso los visitantes ingleses y norteamericanos que se burlan de ellos, es observada de forma estricta y fiel, pese a que a veces los hermanos y hermanas llegan a habitar en la misma casa, comen en la misma mesa y *bailan* juntos en la iglesia durante el oficio divino. Pues el que ha hecho el más duro de todos los sacrificios está autorizado a *bailar* ante el Señor: es el vencedor, ha triunfado. Sus cantos en la iglesia son en general composiciones alegres y en parte hasta divertidas. Así, también aquella danza en la iglesia que sigue a la predicación va acompañada del canto de los demás: desarrollada de forma rítmica y animada, termina con un galope que continúa hasta el agotamiento. Entre una danza y otra, uno de sus maestros grita: «¡Acordaos de que nos alegramos aquí, ante el Señor, de haber matado nuestra carne, pues este es el único uso que hacemos de nuestros miembros rebeldes!». Al celibato se vinculan por sí mismas casi todas las demás prescripciones. No existe la familia, tampoco la propiedad privada, sino la comunidad de bienes. Todos se visten igual, al estilo de los cuáque-

ros, y con gran limpieza. Son industriosos y diligentes: el ocio no se tolera. También tienen el envidiable precepto de evitar todo ruido innecesario, como gritos, portazos, chasquidos de látigos, fuertes choques, etc. Uno de ellos expresaba así su norma de vida: «Llevad una vida de inocencia y pureza, amad al prójimo como a vosotros mismos, vivid en paz con todos los hombres y absteneos de guerras, derramamientos de sangre y de toda acción violenta hacia los otros, así como de todo afán de honor y notoriedad mundanos. Dad a cada uno lo suyo y observad la *santidad*: pues sin ella nadie puede ver al Señor. Haced el bien a todos, hasta donde haya ocasión y alcancen vuestras fuerzas». No hacen proselitismo, sino que prueban a los que se suman a ellos con un noviciado de varios años. Cada uno es libre de salir de la secta, y muy raramente se expulsa a alguno por una falta. Los niños confiados a ellos son educados con esmero, y solo cuando han crecido hacen profesión libremente. Se cuenta | que en las controversias de sus jefes con eclesiásticos anglicanos, estos salen perdiendo la mayoría de las veces, ya que los argumentos de aquellos consisten en pasajes del Nuevo Testamento. — Más detalles sobre esto se encuentran principalmente en *Maxwell's Run through the United States*, 1841, y también en *Benedict's History of all religions*, 1830, *Times*, 4 de noviembre de 1837, y en la revista alemana *Columbus*, mayo de 1831. — Una secta alemana en América muy semejante a esa, que igualmente vive en un estricto celibato y abstinencia, es la de los rapistas, sobre la cual informa F. Löher en *Historia y situación de los alemanes en América*, 1853. — En Rusia, los *raskolnik* deben ser también una secta semejante. Los gichtelianos viven también en estricta castidad. — Pero ya entre los antiguos judíos encontramos un prototipo de todas esas sectas, los esenios, de los que habla incluso Plinio (*Hist. nat.* V, 15); estos eran muy parecidos a los *shakers*, no solo en el celibato sino también en otros aspectos, e incluso en la danza durante el oficio divino<sup>41</sup>; todo lo cual hace suponer que la fundadora de esta secta tomó aquella como modelo. — ¿Qué aspecto adopta frente a tales hechos la afirmación de Lutero: *Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur*<sup>42</sup> (*Catech. maj.*)?

41. Bellermann, *Noticias históricas sobre los esenios y los terapeutas*, 1821, p. 106.

42. [«Pues cuando se sigue la naturaleza tal y como ha sido implantada por Dios en nosotros, no hay modo posible de vivir castamente fuera del matrimonio», Lutero, *Catecismo mayor*, precepto VI, 5.]



Si bien en lo esencial el cristianismo no ha enseñado más de lo que toda Asia sabía ya desde hace tiempo e incluso mejor, en Europa supuso una nueva y gran revelación que transformó totalmente la orientación espiritual de los pueblos. Pues les manifestó el significado metafísico de la existencia y les enseñó a mirar por encima de la estrecha, miserable y efímera vida terrena; como también a no considerarla ya como un fin en sí mismo sino como un estado de sufrimiento, de culpa, de prueba, de lucha y de purificación, desde el que podemos levantarnos mediante los méritos morales, la dura renuncia y la negación del propio yo, hacia una existencia mejor | e incomprensible para nosotros. Enseñó, en efecto, la gran verdad de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir, envuelta en el ropaje de la alegoría, al decir que con el pecado de Adán la maldición nos ha afectado a todos, el pecado ha entrado en el mundo y la culpa es heredada por toda la humanidad; que, en cambio, por el sacrificio que hizo Jesús de su vida todos han sido redimidos, el mundo se ha salvado, la culpa se ha borrado y se ha restablecido la justicia. Pero para comprender la verdad contenida en ese mito no basta con considerar a los hombres simplemente en el tiempo, como seres independientes unos de otros, sino que es necesario captar la idea (platónica) del hombre, que es a la serie de los hombres lo que la eternidad en sí misma a la eternidad disgregada en el tiempo; por eso la idea eterna *hombre*, extendida temporalmente en la serie de los hombres, vuelve a aparecer en el tiempo como un todo en virtud del nexo de la procreación que da unidad a esa serie. Si se tiene en mente la idea del hombre, se ve que el pecado de Adán representa la naturaleza finita, animal y pecadora del hombre, conforme a la cual él es un ser sometido a la finitud, el pecado, el sufrimiento y la muerte. Por el contrario, la vida, doctrina y muerte de Jesucristo representan el lado eterno y sobrenatural, la libertad y la redención del hombre. Cada hombre es, en cuanto tal y en potencia, tanto Adán como Jesús, según como se conciba a sí mismo y determine su voluntad; conforme a ello será maldito y estará sometido a la muerte, o se salvará y alcanzará la vida eterna. — Esas verdades, tanto en su sentido alegórico como en el propio, eran totalmente nuevas para los griegos y romanos, que todavía estaban plenamente inmersos en la vida y no podían mirar seriamente más allá de ella. Quien dude de esto, vea cómo hablan *Cicerón* (*Pro Cluentio*, c. 6) y *Salustio* (*Catil[inae coniuratio]*, c. 47) de nuestro estado tras la muerte. Los antiguos, pese a progresar ampliamente en todo lo demás, siguieron siendo niños en la cuestión fundamental y hasta fueron superados por los druidas, que enseñaban la metempsicosis.

El que algún que otro filósofo, como Pitágoras y Platón, pensara de otra manera, no cambia nada con respecto al conjunto.

Aquella gran verdad fundamental que contiene el cristianismo, como también el brahmanismo y el budismo, a saber: la necesidad de ser redimidos de una existencia que ha caído en el sufrimiento y la muerte, y la posibilidad de conseguirlo mediante la negación de la voluntad, es decir, mediante un decidido enfrentamiento con la naturaleza, esa verdad es sin comparación la más importante que puede existir, al tiempo que totalmente opuesta a la tendencia natural del género humano y difícil de comprender en sus verdaderas razones; pues todo lo que solo se puede pensar de manera general y abstracta resulta totalmente inaccesible para la gran mayoría de los hombres. De ahí que, para llevar aquella gran verdad al terreno de la aplicación práctica, estos necesiten un *vehículo místico*, algo así como un receptáculo sin el cual aquella se perdería y se evaporaría. Por eso la verdad tuvo que cubrirse siempre con el ropaje de la fábula y además se tuvo que esforzar por asociarse en cada caso a lo históricamente dado, conocido y venerado. Lo que *sensu proprio* permanecería inaccesible a la gran masa de todo tiempo y lugar, debido a su mentalidad vulgar, a su embotamiento intelectual y a su brutalidad, se le tiene que presentar a efectos prácticos *sensu allegorico*, para que sea su norte. Así, las creencias antes citadas han de verse como los vasos sagrados en los que esa verdad que es conocida y expresada desde hace milenios, quizás desde el comienzo de la humanidad, pero que en sí misma sigue siendo un misterio para la masa, se hace accesible a ella según la medida de su fuerzas, se conserva y se sigue transmitiendo a lo largo de los siglos. Pero, puesto que todo lo que no está hecho de la indestructible materia de la verdad pura está expuesto a perecer, tan pronto como ese vaso se enfrenta a la destrucción debido al contacto con una época heterogénea, se hace necesario sustituirlo por otro a fin de salvar su sagrado contenido y conservarlo para la humanidad. Y, dado que aquel contenido es idéntico a la verdad misma, la filosofía tiene la misión de presentarlo puro y sin mezcla, en meros conceptos abstractos y sin aquel vehículo, para el escaso número de los que son capaces de pensar. En eso es a las religiones lo que una línea recta a varias curvas trazadas junto a ella: pues expresa *sensu proprio*, | por lo tanto alcanza directamente, lo que aquellas muestran bajo envolturas y alcanzan mediante rodeos.

Si ahora, para explicar con un ejemplo lo que acabo de decir y al mismo tiempo seguir la moda filosófica de mi época, intentara descifrar el misterio más hondo del cristianismo, el de la Trinidad,

con los conceptos fundamentales de mi filosofía, podría hacerlo del siguiente modo, usando las licencias permitidas en estas interpretaciones. El Espíritu Santo es la decidida negación de la voluntad de vivir: el hombre en el que esta se presenta *in concreto* es el Hijo. Es idéntico a la voluntad que afirma la vida y que produce así el fenómeno de este mundo intuitivo, es decir, al Padre, en la medida en que la afirmación y la negación son actos opuestos de la misma voluntad, y la capacidad de ambos actos constituye la única libertad verdadera. En todo caso, hay que considerar esto como un mero *lusus ingenii*<sup>43</sup>.

Antes de concluir este capítulo quisiera añadir algunos ejemplos de lo que en el § 68 del primer volumen designé como *δεύτερος πλοῦς*<sup>44</sup>, es decir, el camino a la negación de la voluntad de vivir a través de un intenso sufrimiento propio, o sea, no simplemente por la apropiación del dolor ajeno y el consiguiente reconocimiento de la nulidad y el desconsuelo de nuestra existencia. Podemos comprender lo que sucede en el interior del hombre durante una elevación de esa clase y durante el proceso de purificación que ella provoca, a partir de lo que cualquier hombre sensible experimenta al ver la representación de una tragedia, ya que ambos sentimientos son de naturaleza afín. En el tercer o cuarto acto, el espectador se siente dolorosamente afectado y angustiado al ver la suerte del héroe cada vez más enturbiada y amenazada: en cambio, cuando en el quinto acto esa suerte naufraga y se estrella por completo, experimenta una cierta elevación de ánimo que le proporciona un placer infinitamente superior al que le hubiera podido producir el ver feliz al héroe. Lo que aquí aparece en una versión aguada de la compasión, porque sabemos que se trata de una ilusión, es lo mismo que se produce con toda la energía de la realidad con que se siente el propio destino, cuando es la dura desgracia lo que finalmente empuja al hombre a los | puertos de la total resignación. En esos procesos se basan todas las conversiones que transforman totalmente a los hombres, tal y como lo he descrito en el texto. Así como allí conté la historia de la conversión de Raimundo Lulio, dedicaré aquí algunas palabras a la del abad *Rancé*, muy parecida a aquella y además significativa por su resultado. Su juventud la dedicó al

725

43. [Ocurrencia ingeniosa.]

44. Segunda tentativa, fracasada la primera: expresión originaria del lenguaje de la navegación, referida a «cuando no hay viento y se navega a remo» (Eustacio). En sentido amplio, referido a cuando algo no va bien y se intenta de otro modo. Cf. Platón, *Político*, 300d y *Fedón*, 99d, entre otros. [N. de la T.]

disfrute y el placer: mantuvo una relación apasionada con una mujer de Montbazou. Una tarde, cuando fue a visitarla, encontró su habitación vacía, desordenada y a oscuras. Entonces su pie tropezó con algo: era la cabeza de ella, que había sido separada del tronco porque su cadáver no cabía en el ataúd de plomo que estaba al lado. Tras reponerse de su inmenso dolor, en 1663 *Rancé* se convirtió en el reformador de la orden de los Trapenses, en la que había ingresado, y que antes se había desviado por completo del rigor de sus reglas; gracias a él la orden fue reducida a aquella terrible magnitud de la renuncia en la que hoy todavía se mantiene la Trapa; la negación de la voluntad, ejercitada metódicamente y fomentada por las más duras renunciaciones y una forma de vida increíblemente dura y penosa, llena de santo horror al visitante cuando, ya al llegar, queda conmovido por la humildad de esos monjes auténticos que, minados por el ayuno, el frío, las vigiliaciones, la oración y el trabajo, se arrodillan ante él, hijo del mundo y pecador, para pedirle su bendición. En Francia, de todas las órdenes monacales esta es la única que se ha sostenido plenamente en medio de todas las revoluciones, lo cual se ha de atribuir a la profunda seriedad que es innegable en ella y que excluye toda segunda intención. Ni siquiera ha sido afectada por la decadencia de la religión, ya que sus raíces profundizan más en la naturaleza humana que cualesquiera otras creencias positivas.

En el texto he mencionado que la enorme y rápida revolución de la esencia íntima del hombre que aquí examinamos, y que hasta ahora ha sido totalmente desatendida por los filósofos, aparece sobre todo cuando el hombre se enfrenta con plena conciencia a una muerte segura, o sea, en las ejecuciones. Pero para presentar ese proceso con mucho mayor claridad | no creo que sea en modo alguno inadecuado a la dignidad de la filosofía el citar aquí las declaraciones de algunos criminales antes de la ejecución, aunque con ello me exponga a que alguien se burle diciendo que evoco prédicas de patíbulo. Antes bien, creo que el patíbulo es un lugar de especiales revelaciones y un observatorio desde donde al hombre, si no pierde la conciencia, se le abren más amplios y se le presentan más claros los horizontes de la eternidad, que a la mayoría de los filósofos en los párrafos de su psicología racional y su teología. — El 15 de abril de 1837, en Gloucester, un tal Bartlett, que había asesinado a su suegra, pronunció en el cadalso las siguientes palabras: «¡Ingleses y gentes del lugar! Sólo he de decir unas pocas palabras: pero os pido a todos y cada uno que las dejéis entrar en el fondo de vuestros corazones y las conservéis en la memoria, no solo mientras contempláis este triste espectáculo sino también para lle-

varlas a casa y repetirlas a vuestros hijos y amigos. Esto, pues, os suplico como moribundo, como el que está ya preparado para el patíbulo. Y esas pocas palabras son: liberaos del amor a este mundo perecedero y a sus vanos placeres: pensad menos en él y más en vuestro Dios. ¡Hacedlo! ¡Convertíos, convertíos! Pues estad seguros de que sin una profunda y verdadera conversión, sin un retorno a vuestro Padre Celestial, no podéis tener la menor esperanza de alcanzar algún día aquella región de bienaventuranza y aquel país de paz al que yo ahora confío firmemente avanzar con paso rápido» (Según el *Times* de 18 de abril de 1837). — Aún más curiosa es la declaración postrera del conocido asesino Greenacre, que fue ajusticiado en Londres en 1 de mayo de 1837. El periódico inglés *The Post* ofrece el siguiente informe al respecto, reproducido también en el *Galignani's Messenger* del 6 de mayo de 1837: «En la mañana de su ejecución, un hombre le recomendó que pusiera su confianza en Dios y pidiera el perdón por la mediación de Jesucristo. Greenacre replicó que pedir el perdón por la mediación de Cristo era una cuestión de opinión; él, por su parte, creía que a los ojos del Ser Supremo un mahometano | era igual que un cristiano y tenía el mismo derecho a la bienaventuranza. Desde su encarcelamiento había dirigido su atención a cuestiones teológicas y había llegado a la convicción de que el patíbulo es un pasaporte (*pass-port*) para el cielo». Precisamente la indiferencia hacia las religiones positivas que aquí se pone de manifiesto otorga un gran peso a esa declaración, ya que demuestra que no se basa en una ilusión fanática sino en un inmediato conocimiento propio. — Mencionemos aún el siguiente caso, ofrecido por el *Galignani's Messenger* del 15 de agosto de 1837, a partir de la *Limerick Chronicle*: «El pasado lunes fue ejecutada María Cooney por el terrible asesinato de la señora Anna Anderson. Esa desgraciada se hallaba tan hondamente penetrada de la magnitud de su crimen, que besó la soga que le pusieron al cuello, invocando la misericordia de Dios». — Por último, este: el *Times* del 29 de abril de 1845 ofrece varias cartas que *Hocker*, condenado por el asesinato de *Delarue*, había escrito el día de su ejecución. En una de ellas dice: «Estoy convencido de que, si *el corazón natural* no es *quebrantado* (*the natural heart be broken*) y renovado por la misericordia de Dios, por muy noble y amable que pueda parecerle al mundo, nunca podrá pensar en la eternidad sin un estremecimiento interior». — Estas son las perspectivas de eternidad que se abren desde aquella atalaya; y tanto menor reparo tengo en reproducirlas, cuanto que también Shakespeare dice:

*out of thee convertites*

*There is much matter to be heard and learn'd*<sup>45</sup>.

*(As you like it, last scene.)*

728

En su *Vida de Jesús* (vol. 1, parte 2, c. 6, §§ 72 y 74) *Strauß* ha demostrado que también el cristianismo atribuye al sufrimiento como tal esa fuerza purificadora y santificante, mientras que al bienestar le adjudica un efecto opuesto. Él dice, en efecto, que las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña tienen un sentido diferente en Lucas (6, 21) que en Mateo (5, 3) pues solo este añade a μακάριοι | οἱ πτωχοί las palabras τῷ πνεύματι<sup>46</sup> y a πεινῶντες, la apostilla την δικαιοσύνην<sup>47</sup>: así que solo en él se menciona a los sencillos y humildes, mientras que en Lucas se trata de los pobres propiamente dichos; de modo que en este último se establece la contraposición entre el sufrimiento actual y la bienaventuranza futura. Un principio fundamental de los ebionitas era que quien tiene su parte en *esta* vida se quedará sin nada en la futura, y a la inversa. Por consiguiente, a las bienaventuranzas siguen en Lucas otros tantos οὔαι<sup>48</sup> que se dirigen a los πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις y γελῶσι<sup>49</sup> en sentido ebionita. En el mismo sentido, dice en la página 604, se presenta la parábola del rico y el pobre Lázaro (Lucas 16, 19), que no refiere ninguna falta del primero ni mérito del segundo, ni pone como medida de la retribución futura el bien o el mal realizados en esta vida, sino el mal sufrido y el bien disfrutado en el sentido ebionista. «Una valoración análoga de la pobreza exterior —continúa *Strauß*— la atribuyen a Jesús los otros sinópticos (Mateo 19, 16; Marcos 10, 17; Lucas 18, 18), en el relato del joven rico y la imagen del camello y el ojo de la aguja.»

Si llegamos hasta el fondo del asunto, reconoceremos que hasta los más famosos pasajes del Sermón de la Montaña contienen una exhortación indirecta a la pobreza voluntaria y, con ella, a la negación de la voluntad de vivir. Pues el precepto (Mateo 5, 40 ss) de dar sin condiciones todo lo que se nos reclama, a aquel que quiere pleitear con nosotros por la túnica darle también el manto, etc., como también el mandato (*ibid.* 6, 25-34) de apartar todos los cuidados por el futuro y hasta por el día siguiente, y vivir al día, son

45. De esos conversos hay mucho que oír y que aprender.

46. [Bienaventurados los pobres / En el espíritu.]

47. [Los que tienen hambre / De justicia.]

48. [¡Ay! (de vosotros).]

49. [Los ricos, los saciados y los que ríen.]

reglas de vida cuya observancia conduce indefectiblemente a la pobreza total; y así expresan de forma indirecta justamente aquello que *Buda* prescribe expresamente a los suyos y que ha reforzado con su propio ejemplo: dejadlo todo y haceos *bikshu*, es decir, mendigos. Eso resalta de forma aún más clara en el pasaje de Mateo 10, 9-15, donde se prohíbe a los apóstoles que tengan cualquier propiedad, incluso calzado y bastón, y se les exhorta a la mendicidad. Esos preceptos se han convertido después en el fundamento de la orden mendicante franciscana (*Bonaventurae vita* | *S. Francisci*, c. 3). Por eso digo que el espíritu de la moral cristiana es idéntico al del brahmanismo y el budismo. — En conformidad con la visión aquí expuesta, dice también el Maestro Eckhart (*Obras*, vol. I, p. 492): «El más veloz animal que os lleva a la perfección es el sufrimiento».

## Capítulo 49

### EL ORDEN DE LA SALVACIÓN

Solo hay *un* error innato: pensar que existimos para ser felices. Es innato porque coincide con nuestra propia existencia: todo nuestro ser es solo su paráfrasis, y nuestro cuerpo, su monograma: no somos más que voluntad de vivir; la sucesiva satisfacción de todo nuestro querer es lo que entendemos con el concepto de felicidad.

Mientras persistimos en ese error innato e incluso nos reafirmamos en él mediante los dogmas optimistas, el mundo se nos presenta como una total contradicción. Pues a cada paso, en lo grande como en lo pequeño, hemos de experimentar que el mundo y la vida no se han hecho para contener una existencia feliz. Mientras que el hombre irreflexivo se siente atormentado solamente en la realidad, en el que piensa se añade al tormento real la perplejidad teórica de por qué un mundo y una vida que existen para ser feliz en ellos se adecuan tan mal a sus fines. Esa perplejidad se desahoga por lo pronto en suspiros como: «¿Por qué corren tantas lágrimas en el mundo?» y otros similares, y trae como consecuencia unos inquietantes escrúpulos hacia los supuestos de aquellos dogmas optimistas preconcebidos. Uno siempre puede intentar echar la culpa de su particular desgracia a las circunstancias, a otros hombres, a su mala suerte o su torpeza, y podrá reconocer | cómo todos esos factores han contribuido a ello; pero eso no cambia para nada el resultado: que se ha frustrado el verdadero fin de la vida, consistente en ser feliz; esta reflexión resulta con frecuencia muy deprimente, sobre todo cuando la vida va en declive: de ahí que casi todos los rostros ancianos lleven la expresión de aquello que en inglés se llama



*disappointment*<sup>1</sup>. Además, hasta ahora cada día de nuestra vida nos ha enseñado que las alegrías y los placeres, aun cuando se logren, son en sí mismos engañosos, no dan lo que prometen, no dejan el corazón satisfecho y su posesión está al menos amargada por las molestias que les acompañan o que surgen de ellos; mientras que, por el contrario, los dolores y los sufrimientos se muestran sumamente reales y a menudo superan todas las expectativas. Así pues, en la vida todo está indicado para sacarnos de aquel error originario y convencernos de que el fin de nuestra existencia no es ser felices. Incluso si la consideramos de cerca y de forma imparcial, la vida se presenta más bien como destinada a que *no* nos sintamos felices en ella, ya que lleva en toda su naturaleza el carácter de algo de lo que se le pierde el gusto y se quitan las ganas, algo de lo que hemos de desistir como de un error, a fin de que nuestro corazón se cure del ansia de disfrutar y de vivir, y se aparte del mundo. En este sentido, sería más correcto poner el fin de la vida en nuestro dolor que en nuestro placer. Pues las consideraciones finales del capítulo anterior han demostrado que cuanto más se sufre, antes se alcanza el verdadero fin de la vida, y cuanto más feliz se vive, más se demora. Con esto concuerda también la conclusión de la última carta de *Séneca*: *Bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices*<sup>2</sup>; lo cual parece apuntar a un influjo del cristianismo. — También el peculiar efecto de la tragedia se basa en el fondo en que quebranta aquel error innato, al ilustrar vivamente la vanidad de los afanes humanos y la nulidad de toda esa existencia con un ejemplo grandioso y sorprendente, manifestando así el más profundo |  
sentido de la vida; por eso se la reconoce como el género poético más sublime. — El que por una u otra vía haya salido de aquel error que habita en nosotros *a priori*, de aquel *πρῶτον ψεῦδος*<sup>3</sup> de nuestra existencia, enseguida verá todo con otra luz y el mundo entrará en consonancia, si no con sus deseos, sí con su comprensión de él. Las desgracias de todo tipo y magnitud, aunque le duelan, no le asombran ya: porque ha entendido que precisamente el dolor y la aflicción trabajan en favor del verdadero fin de la vida, el apartarse de la voluntad de vivir. Eso llegará a proporcionarle una asombrosa serenidad ante todo lo que pueda ocurrir, semejante a aquella con la que un enfermo soporta los dolores de una larga y penosa cura,

731

1. [Decepción.]

2. [«Tendrás tu propio bien cuando entiendas que los más infelices son los felices», *Epistolae ad Lucilium*, 124, 24.]

3. Véase p. 222 [p. 237], nota 3. [N. de la T.]

porque son señal de su eficacia. — Desde la totalidad de la existencia humana, el sufrimiento se expresa claramente como su verdadero destino. La vida está hondamente sumida en él y no puede evitarlo: nuestro ingreso en ella se produce entre lágrimas, su curso es en el fondo siempre trágico y su salida, aún más. No se puede dejar de reconocer aquí un cierto tinte de intencionalidad. Por lo regular, el destino se hace presente al hombre de forma radical en la meta principal de todos sus deseos y aspiraciones; con lo que entonces su vida adopta una tendencia trágica que la hace apta para liberarle del ansia representada por cada existencia individual y llevarle a separarse de la vida sin retener el anhelo hacia ella y sus placeres. El sufrimiento es de hecho el único proceso de purificación que en la mayoría de los casos santifica al hombre, es decir, le saca del extravío de la voluntad de vivir. En conformidad con esto, en los libros de edificación cristiana se expone con frecuencia la eficacia santificadora de la cruz y el sufrimiento, y con gran acierto se ha hecho de la cruz, un instrumento del padecer y no del obrar, el símbolo de la religión cristiana. Ya el Eclesiastés, aún judío pero tan filosófico, dice con razón: «Es mejor la tristeza que la risa: pues con la tristeza mejora el corazón» (7, 4). Al designarlo como δεύτερος πλοῦς<sup>4</sup>, he presentado en cierta medida el sufrimiento como un sucedáneo de la virtud y la santidad: pero aquí | he de declarar osadamente que, pensándolo bien, de cara a nuestra santidad y redención hemos de esperar más de lo que sufrimos que de lo que hacemos. Precisamente en ese sentido dice *Lamartine* con gran belleza en su *Himno al dolor*:

*Tu me traites sans doute en favori des cieux  
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.  
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,  
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.  
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,  
Une vertu divine au lieu de ma vertu,  
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,  
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie<sup>5</sup>.*

4. Véase p. 724 [p. 687], nota 41. [N. de la T.]

5. [«Me tratas, sin duda, como un favorecido del cielo / Pues no ahorras lágrimas a mis ojos. / ¡Pues bien! las recibo tal y como me las envías, / Tus males serán mis bienes y tus suspiros mis alegrías. / Yo siento que hay en ti, sin yo haber combatido / *Una virtud divina que suple mi virtud*, / Que no eres la muerte del alma, sino su vida, / Que tu brazo, al herir, cura y vivifica», *Armonías poéticas y religiosas* II, 7, v. 59 ss.]

Si ya el sufrimiento tiene esa fuerza santificadora, en grado superior la tendrá la muerte, más temida que todos los sufrimientos. Conforme a ello, el respeto que sentimos ante un muerto es afín al que nos inspira un gran sufrimiento, y cada caso de muerte se nos presenta en cierta medida como una especie de apoteosis o una canonización; por eso no contemplamos sin respeto ni siquiera el cadáver del hombre más insignificante y, por muy extraña que pueda sonar la observación en este lugar, la guardia presenta armas ante cualquier cadáver. Desde luego, la muerte ha de ser considerada como el verdadero fin de la vida: en el instante de la muerte se decide todo lo que solamente se había preparado e introducido en el curso de la vida. La muerte es el resultado, el *résumé* de la vida, la suma final que expresa de una sola vez toda la enseñanza que la vida nos fue dando aislada y parcialmente, a saber: que toda el ansia de la que la vida es fenómeno era vana, fútil y contradictoria consigo misma, y salir de ella es una redención. Lo que es toda la lenta vegetación de la planta al fruto, que de un golpe da multiplicado por cien lo que aquella produce poco a poco y fragmentariamente, eso mismo es la vida con sus obstáculos, esperanzas decepcionadas, planes frustrados y sufrimientos perpetuos, a la muerte, que destruye de un golpe todo lo que el hombre ha querido y corona así la enseñanza que la vida le dio. — El | curso de la vida sobre el que el moribundo vuelve la vista tiene sobre toda la voluntad objetivada en esa individualidad que se extingue un efecto análogo al que ejerce un motivo sobre el obrar del hombre: le da, en efecto, una orientación nueva que constituye el resultado moral y esencial de la vida. Precisamente porque una muerte *repentina* hace imposible esa mirada retrospectiva, la Iglesia la ve como una desgracia y reza para que se nos aparte de ella. Y dado que esa mirada hacia atrás y la clara previsión de la muerte solo se dan en el hombre y no en el animal porque están condicionadas por la razón —y por eso sólo él apura el vaso de la muerte—, la humanidad es el único nivel en que la voluntad puede negarse y apartarse de la vida. A la voluntad que no se niega, cada nacimiento le da un intelecto nuevo y diferente, hasta que llega a conocer la verdadera condición de la vida y, en consecuencia, deja de querer.

En el curso natural de las cosas, a la decrepitud del cuerpo con la edad se une la decadencia de la voluntad. El ansia de placeres desaparece fácilmente junto con la capacidad de disfrutarlos. El motivo del querer más violento, el foco de la voluntad, el instinto sexual, es el primero en extinguirse, con lo que el hombre se instala en un estado parecido al de la inocencia que existía antes del

desarrollo del sistema genital. Desaparecen las ilusiones que nos hacían ver en quimeras los bienes más deseables, y en su lugar surge el conocimiento de la nulidad de todos aquellos bienes terrenales. El amor propio es desplazado por el amor a los hijos, con lo que el hombre comienza ya a vivir más en el yo ajeno que en el propio, el cual pronto dejará de existir. Ese curso es, por lo menos, el deseable: es la eutanasia de la voluntad. En la esperanza de la misma se ordena a los brahmanes que, tras haber recorrido los mejores años de la vida, abandonen propiedades y familia, y lleven vida de ermitaños (*[Código de] Manu*, vol. 6). Pero si, a la inversa, la avidéz sobrevive a la capacidad de disfrutar y el hombre se lamenta de los placeres individuales que le faltaron en la vida en vez de comprender la vacuidad y nihilidad de todos ellos; y si entonces, en lugar de los objetos de placer, para los cuales el | sentido está ya caduco, aparece como representante abstracto de esos objetos el dinero, que suscita ahora las mismas pasiones violentas que antes despertaban de forma más excusable los objetos del placer real; y si luego, al decaer los sentidos, se quiere un objeto inerte pero indestructible con un afán igualmente indestructible; o si, de forma semejante, la existencia en la opinión ajena ocupa el lugar de la existencia y el obrar en la vida real, e inflama la mismas pasiones: entonces la voluntad se sublima en la avaricia o el ansia de honores, pero de ese modo se lanza a su última fortaleza, de la que solo la muerte le podrá expulsar. El fin de la existencia se ha frustrado.

Todas estas consideraciones proporcionan una explicación más exacta de lo que en el capítulo precedente se designó con la expresión *δεύτερος πλοῦς*: la purificación, conversión de la voluntad y redención provocadas por los sufrimientos de la vida y que son, sin duda, las más frecuentes. Pues ese es el camino de los pecadores, que somos todos. El otro camino, el que conduce al mismo lugar por medio del puro conocimiento y la apropiación de los sufrimientos de todo un mundo, es la angosta vía de los elegidos, de los santos, y hay que considerarla como una extraña excepción. Por eso sin la primera la mayoría no podrían esperar salvación alguna. Sin embargo, nos resistimos a entrar en ella y más bien aspiramos con todas nuestras fuerzas a procurarnos una existencia segura y agradable, con lo que nos encadenamos cada vez más a la voluntad de vivir. De forma inversa obran los ascetas, que intencionadamente hacen su vida lo más pobre, dura y triste posible, porque tienen sus ojos puestos en el verdadero y último bien. Pero el destino y el curso de las cosas cuidan mejor de nosotros que nosotros mismos; pues frustran continuamente todos

nuestros proyectos de una vida de Jauja, cuya necedad se reconoce ya en su brevedad, su inconsistencia, su vaciedad y el hecho de que termina en una amarga muerte; además, esparcen unas espinas sobre otras en nuestro sendero, y por todos lados nos enfrentan al sufrimiento santificador, la panacea de nuestra miseria. Lo que realmente da a nuestra vida su carácter sorprendente y ambiguo es que en ella se cruzan continuamente dos fines fundamentales diametralmente opuestos: | el de la voluntad individual, dirigida a una felicidad quimérica en su existencia efímera, onírica y engañosa en la que de cara al pasado la felicidad y la infelicidad son indiferentes, y el presente se convierte a cada instante en pasado; y, por otro lado, el del destino, dirigido de forma patente a la destrucción de nuestra felicidad y con ello a mortificar nuestra voluntad, y a suprimir la ilusión que nos ha atado a los lazos de este mundo.

La opinión usual, en especial la protestante, de que el fin de la vida se encuentra única e inmediatamente en las virtudes morales, es decir, en el ejercicio de la justicia y la caridad, delata su insuficiencia en lo escasa que es la moralidad pura y verdadera entre los hombres. No hablo ya de una virtud elevada, de la nobleza, la magnanimidad y la abnegación, que difícilmente se encuentran fuera de las obras dramáticas y las novelas, sino únicamente de aquellas virtudes que son un deber para todos. El que sea ya viejo, que piense en todos aquellos con los que se ha tratado: ¿cuántas personas real y verdaderamente *honradas* se le vendrán a la cabeza? ¿No fueron la inmensa mayoría de ellos, por decirlo directamente, todo lo contrario, pese al desvergonzado sobresalto que mostraban ante la más ligera sospecha de falta de honradez o de simple mentira? ¿No prevalecían el vil egoísmo, la avaricia sin límites, la picaresca encubierta, además de la venenosa envidia y la diabólica crueldad, de una forma tan generalizada que la menor excepción a todo eso se acogía con admiración? ¿Y no era sumamente infrecuente que la caridad llegara hasta el punto de dar siquiera lo que era tan superfluo que no se podía echar de menos? ¿Y en estas infrecuentes y débiles huellas de moralidad había de radicar todo el fin de la existencia? Si, por el contrario, este fin se pone en la total conversión de nuestro ser (que lleva consigo los malos frutos señalados) de la mano del sufrimiento, entonces el asunto adopta otro aspecto y se pone en armonía con los hechos existentes. La vida se presenta entonces como un proceso de purificación cuya lejía limpiadora es el dolor. Cuando el proceso se consuma, deja atrás la anterior inmoralidad y | maldad como un residuo, y aparece lo que

dice el Veda: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt*<sup>6</sup>. — En consonancia con esta visión se encuentra el sermón 15 del Maestro Eckhart, que merece la pena leerse.

6. Véase p. 582 (p. 561-62), notas 48 y 49. [N de la T.]

## Capítulo 50

### EPIFILOSOFÍA

Al final de mi exposición, pueden ser oportunas algunas consideraciones acerca de mi propia filosofía. — Como ya dije, no se arroga la tarea de explicar la existencia del mundo desde sus razones últimas: antes bien, permanece en la facticidad de la experiencia externa e interna, tal y como es accesible a cualquiera, y demuestra su verdadera y profunda coherencia sin ir más allá de ella ni recurrir a cosas extramundanas y sus conexiones con el mundo. Por consiguiente, no realiza ninguna inferencia hasta lo que está más allá de toda experiencia posible, sino que simplemente ofrece la interpretación de lo que está dado en el mundo externo y en la autoconciencia; así pues, se conforma con concebir el ser del mundo en su conexión interna consigo mismo. Es, en consecuencia, *inmanente* en el sentido kantiano del término. Pero precisamente por eso deja muchas preguntas sin responder, en concreto la de por qué lo demostrado fácticamente es así y no de otra manera, etc. Mas todas esas preguntas o, más bien, sus respuestas, son propiamente transcendentales, es decir, no se pueden pensar por medio de las formas y funciones de nuestro intelecto, no se asimilan a ellas: este es a ellas lo que la sensibilidad a las posibles cualidades de los cuerpos para las que no tenemos sentidos. Por ejemplo, después de todas mis explicaciones se puede aún preguntar de dónde ha surgido esa voluntad que es libre de afirmarse, de donde resulta el fenómeno del mundo, o de negarse, en cuyo caso no conocemos el fenómeno. ¿Qué es aquella fatalidad más allá de todo fenómeno, | que le ha colocado en la penosa alternativa de manifestarse en la forma de un mundo en el que reinan el sufrimiento y la muerte, o negar su ser propio? O también, ¿qué le ha podido inducir a abandonar la

infinitamente preferible tranquilidad de la bienaventurada nada? Se podría añadir: una voluntad individual solo puede corromperse por un error en la elección, o sea, por una culpa del conocimiento: pero la voluntad en sí, con anterioridad a todo fenómeno y carente aún de conocimiento, ¿cómo podría errar y caer en la depravación de su actual estado? ¿De dónde viene la inmensa disonancia que atraviesa el mundo? Además, se podría preguntar: ¿hasta qué profundidad llegan las raíces de la individualidad dentro del ser en sí del mundo? A eso se podría en todo caso responder: llegan hasta donde alcanza la afirmación de la voluntad de vivir; cesan allá donde aparece la negación, ya que han nacido con la afirmación. Pero también se podría plantear esta pregunta: «¿qué sería yo si no fuera voluntad de vivir?», y otras semejantes. — A todas esas preguntas habría que responder ante todo que el *principio de razón* es la expresión de la forma más general de nuestro intelecto, pero precisamente por eso se aplica solamente al fenómeno y no a la cosa en sí: pero solo en él se basa todo «de dónde» y todo «por qué». Como consecuencia de la filosofía kantiana, aquel no es ya una *aeterna veritas* sino simplemente la forma, es decir, la función de nuestro intelecto, que en esencia es de carácter cerebral y en su origen constituye un mero instrumento al servicio de nuestra voluntad, supuesta en él junto con todas sus objetivaciones. Pero todo el conjunto de nuestro conocimiento y comprensión está ligado a sus formas: por consiguiente, tenemos que captarlo todo en el tiempo, como un antes y un después, luego como causa y efecto, como arriba o abajo, como todo y parte, etc.; y no podemos salirnos de esa esfera en la que se halla toda la posibilidad de nuestro conocimiento. Mas esas formas no son en absoluto adecuadas a los problemas aquí planteados ni aptas para captar su solución, suponiendo que esta fuera dada. De ahí que nuestro intelecto, ese mero instrumento de la voluntad, tope siempre con problemas insolubles como con los muros de nuestra cárcel. — | Por lo demás, puede admitirse, al menos como probable, que un conocimiento de esas cuestiones no solo no sea posible *para nosotros* sino en general, nunca y de ningún modo; que aquellas relaciones no sean relativa sino absolutamente insondables; que no solamente nadie las conozca, sino que sean en sí mismas incognoscibles, ya que no entran en la forma del conocimiento. (Esto corresponde a lo que dice *Escoto Erigena: de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit*<sup>1</sup>. Lib. II). Pues

1. [«La admirable ignorancia divina, por la cual Dios no sabe lo que Él mismo es», *De divisione Naturae* II, 28.]



la cognoscibilidad en general, con su esencial y necesaria forma de sujeto y objeto, pertenece simplemente al *fenómeno*, no al ser en sí de las cosas. Donde hay conocimiento y, por lo tanto, representación, no hay más que meros fenómenos y nos mantenemos en el ámbito fenoménico: de hecho no conocemos el conocimiento en general más que como un fenómeno cerebral, y no solo no estamos justificados sino que somos incapaces de pensarlo de otra manera. Podemos comprender qué es el mundo en cuanto mundo: es fenómeno; y a partir de nosotros mismos podemos conocer inmediatamente lo que se manifiesta en él analizando bien la autoconciencia; luego, aplicando esa clave al ser del mundo, podemos descifrar la totalidad del fenómeno en sus conexiones, tal y como yo creo haberlo hecho. Pero si abandonamos el mundo para responder las preguntas antes enunciadas, dejamos el único terreno en el que es posible, no solo el nexo de razón y consecuencia, sino el conocimiento mismo: entonces todo se vuelve *instabilis tellus, innabilis unda*<sup>2</sup>. El ser de las cosas antes o más allá del mundo, y por lo tanto más allá de la voluntad, no es susceptible de ninguna investigación; porque el conocimiento en general es solo fenómeno, por eso se da sólo *en* el mundo, como el mundo sólo en él. El íntimo ser en sí de las cosas no es cognoscente, no es un intelecto sino algo carente de conocimiento: el conocimiento únicamente se añade como un accidente, un recurso del fenómeno de aquel ser, al que por tanto no puede asimilar en sí mismo más que en la medida de su propia naturaleza, calculada para otros fines muy distintos (los de la voluntad individual), luego de manera muy imperfecta. Aquí radica la imposibilidad de una perfecta comprensión de la existencia, esencia y origen del mundo, | que llegue hasta su razón última y satisfaga todas las exigencias. Y hasta aquí en relación con los límites de mi filosofía, como de todas.

El ἔν καὶ πᾶν<sup>3</sup>, es decir, la tesis de que la esencia interior de todas las cosas es una y la misma, había sido ya comprendida y aceptada en mi época, después de que la enseñaran los eleatas, Escoto Erígena, Giordano Bruno y Spinoza, y tras haber sido refrescada por Schelling. Pero *qué* es ese ser único y cómo llega a presentarse en forma de pluralidad es un problema cuya solución se encuentra por primera vez en mi sistema. — También se había hablado desde los tiempos más remotos del hombre como microcosmos. Yo he invertido la frase y he demostrado que el mundo es

2. [«Suelo inestable, agua innavegable», Ovidio, *Metamorfosis* I, 16.]

3. Véase p. 362 [p. 361], nota 1. [N. de la T.]

un macrántropos, ya que la voluntad y la representación agotan el ser del mundo y el del hombre. Está claro que es más correcto comprender el mundo desde el hombre que el hombre desde el mundo: pues a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, hay que explicar lo mediatamente dado, o sea, la intuición externa; y no a la inversa.

Con los *panteístas* tengo en común aquel ἔν καὶ πᾶν, pero no el πᾶν θεός<sup>4</sup>; porque ni voy más allá de la experiencia (tomada en un sentido amplio) ni aún menos entro en contradicción con los datos existentes. *Escoto Erígena*, totalmente consecuente con el espíritu del panteísmo, considera todo fenómeno como una teofanía: pero entonces ese concepto tendría que aplicarse también a los fenómenos espantosos y repugnantes: ¡Valientes teofanías! Lo que además me diferencia de los panteístas es, principalmente, lo siguiente: 1) Que su θεός es una X, una cifra desconocida, mientras que la *voluntad* es, entre todas las cosas posibles, lo que conocemos con más exactitud, lo único inmediatamente dado y, por lo tanto, lo que es en exclusiva apropiado para explicar lo demás. Pues siempre hay que explicar lo desconocido a partir de lo conocido, y no a la inversa. — 2) Que su θεός se manifiesta *animi causa*<sup>5</sup>, para desplegar su señorío o hacerse admirar. Al margen de la vanidad aquí subyacente, se ven en la necesidad de negar con sofismas los colosales males del mundo: pero el mundo se mantiene en una estrepitosa y terrible contradicción con aquella excelencia que produce su fantasía. En | mi sistema, en cambio, la *voluntad* llega al autoconocimiento a través de su objetivación, al margen de cómo resulte esta, con lo que se hace posible su supresión, conversión y salvación. Conforme a ello, solo en mi sistema tiene la ética un fundamento seguro y es desarrollada en su totalidad, en consonancia con las religiones sublimes y profundas, o sea, con el brahmanismo, el budismo y el cristianismo, y no con el judaísmo y el islam. También la metafísica de lo bello se explica completamente solo a partir de mis verdades fundamentales, y ya no necesita refugiarse tras palabras vacías. Solo en mi sistema se reconocen honradamente los males del mundo en toda su magnitud: puede hacerlo porque la respuesta a la pregunta por su origen coincide con la pregunta por el origen del mundo. En cambio, en todos los demás sistemas, al ser plenamente optimistas, la cuestión del origen del mal es la enfermedad incurable que rebrota continuamente y que les sigue afectando

4. [Todo es Dios.]

5. [Por gusto.]

pese a los paliativos y a las curas. — 3) Que yo parto de la experiencia y de la autoconciencia natural dada a cada uno, llegando hasta la voluntad como lo único metafísico; sigo, pues, la vía ascendente y analítica. Los panteístas, en cambio, recorren el camino inverso, descendente y sintético: ellos parten de su θεός, que piden o se obstinan en que se admita, aunque a veces con los nombres de *substantia* o Absoluto; y entonces ese ser totalmente desconocido ha de explicar todo lo que es más conocido. — 4) Que en mi sistema el mundo no agota la posibilidad de todo ser, sino que en él queda aún espacio para lo que designamos de forma meramente negativa como negación de la voluntad de vivir. El panteísmo, en cambio, es en esencia un optimismo: si el mundo es el mejor, todo se queda en él. — 5) Que para los panteístas el mundo intuitivo, o sea, el mundo como representación, es justamente una manifestación intencionada del Dios que en él habita, lo cual no supone una verdadera explicación de su surgimiento, sino que más bien la requiere: en mi sistema, por el contrario, el mundo como representación surge meramente *per accidens*, ya que el intelecto con su intuición externa es ante todo el simple *medium* de los motivos en los fenómenos de la voluntad más perfectos, y va |  
ascendiendo poco a poco hasta aquella objetividad de la intuición en la que se da el mundo. En ese sentido yo doy cuenta real de su surgimiento como objeto intuitivo, sin recurrir, como aquellos, a ficciones insostenibles.

741

A raíz de la crítica kantiana a toda teología especulativa, todos los que hacían filosofía en Alemania se lanzaron sobre *Spinoza*, de modo que toda la serie de intentos fallidos conocidos con el nombre de filosofía postkantiana son un mero *spinozismo* adornado sin gusto, envuelto en discursos incomprensibles de todo tipo o desfigurado de otra manera; por esa razón, tras haber expuesto la relación de mi teoría con el panteísmo en general, quisiera referirme a la que tiene en particular con el *spinozismo*. Mi teoría es a este lo que el Nuevo Testamento al Antiguo. En efecto, lo que tiene el Antiguo Testamento en común con el Nuevo es el Dios creador. De forma análoga, tanto en mi filosofía como en la de Spinoza el mundo existe en virtud de su propia fuerza interna y por sí mismo. Pero en *Spinoza* la *substantia aeterna*, la esencia interior del mundo que él mismo denomina *Deus*, es, también por su carácter moral y su valor, Jehová, el Dios creador que aplaude su creación y piensa que todo le ha salido bien, πάντα καλὰ λίαν<sup>6</sup>. *Spinoza* no ha

6. Véase p. 712 [p. 677], nota 28. [N. de la T.]

742 hecho más que quitarle el carácter personal. Así que también en él el mundo y todo lo que contiene posee una suma excelencia y es como debe ser: por eso el hombre no tiene más que hacer sino *vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi*<sup>7</sup> (*Eth.* IV, pr. 67): debe gozar de su vida mientras dure, en la misma línea de lo que dice el *Eclesiastés*, 9, 7-10. En resumen, se trata de un optimismo: por eso su parte ética es débil como la del Antiguo Testamento, llegando incluso a resultar falsa y en parte indignante<sup>8</sup>. — En mi filosofía, por el contrario, la voluntad o la esencia interna del mundo no es en modo alguno Jehová, | más bien es algo así como el Salvador crucificado o el ladrón crucificado, según se decida: en consecuencia, mi ética concuerda también con la cristiana por completo y hasta en sus más elevadas tendencias, y no en menor medida con la del brahmanismo y el budismo. *Spinoza*, sin embargo, no pudo desvincularse del judaísmo: *quo semel est imbuta recens servabit odorem*<sup>9</sup>. Plenamente judío, y además absurdo y abominable en su unión con el panteísmo, es su desprecio a los animales, a los que considera meras cosas para nuestro uso, carentes de derechos: *Eth.* IV, *appendix*, capítulo 27. — Con todo, *Spinoza* sigue siendo un gran hombre. Mas para apreciar adecuadamente su valor, hay que tener a la vista su relación con *Descartes*. Este había escindido la naturaleza en espíritu y materia, es decir, sustancia pensante y extensa, y de la misma manera había establecido una total contraposición entre Dios y el mundo: también *Spinoza*, mientras fue cartesiano, enseñó todo eso en sus *Cogitata metaphysica*, capítulo 12, i. J., 1665. Hasta sus últimos años no vio la radical falsedad de aquel doble dualismo: en consecuencia, su propia filosofía consiste principalmente en una superación indirecta de aquellas dos contraposiciones; pero, en parte para no herir a su maestro y en parte para resultar menos escandaloso, sirviéndose de una forma estrictamente dogmática dio

7. [Vivir, obrar, conservar su existencia, buscando radicalmente su propio provecho.]

8. *Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet*. [Cada cual tiene tanto derecho como poder.] *Tract. pol.* c. 2, § 8. — *Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas*. [La promesa hecha tiene validez mientras no cambie la voluntad del que la ha hecho.] *Ibid.*, § 12. — *Uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur*. [El derecho de cada hombre se define por su poder.] *Eth.* IV, pr. 37 esc. 1.] — En especial, el capítulo 16 del *Tratado teológico-político* constituye el perfecto compendio de la inmoralidad de la filosofía spinoziana.

9. [«Conserva el olor de aquello de lo que estuvo lleno», Horacio, *Epístolas* I, 2, 69.]

a su filosofía una apariencia positiva, aunque el contenido es principalmente negativo. También su identificación del mundo con Dios tiene exclusivamente ese sentido negativo. Pues llamar Dios al mundo no significa explicarlo: sigue siendo un enigma, con este nombre igual que con aquel. Pero aquellas dos verdades negativas tuvieron valor para su época, como para todas en las que existan cartesianos conscientes o inconscientes. Spinoza tiene en común con todos los filósofos anteriores a *Locke* el gran defecto de partir de conceptos sin haber investigado previamente su origen, como es el caso de los conceptos de sustancia, causa, etc., que con ese método reciben una aplicación excesivamente amplia. — Los que, en la época más reciente, no quisieron adherirse al neo-spinozismo en boga, retrocedieron —como, por ejemplo, Jacobi—, principalmente asustados por el espectro del *fatalismo*. Con este nombre se puede entender cualquier teoría que reduzca la existencia del mundo y la crítica situación del género humano a alguna necesidad absoluta, es decir, no explicable ulteriormente. Aquellos, en cambio, creían que se trataba de inferir el mundo del libre acto de voluntad de un ser exterior a él; como si fuera cierto de antemano cuál de las dos explicaciones sería más acertada o tan siquiera mejor para nosotros. Pero en particular se supone aquí que *non datur tertium*<sup>10</sup> y que, por lo tanto, cada filosofía habida hasta el momento ha de representar una postura o la otra. Yo he sido en primero en salirme de esa alternativa, al haber planteado realmente el *tertium*: el acto de voluntad del que surge el mundo es nuestro. Es un acto libre: pues el principio de razón, que es lo único que da significado a toda necesidad, es una mera forma del fenómeno. Precisamente por eso, el fenómeno, una vez que existe, sigue su curso de forma necesaria; gracias a ello podemos, a partir de él, conocer la naturaleza de aquel acto de voluntad y, *eventualiter*, querer de otra manera.

10. [No se da un tercero.]

## ÍNDICES

## ÍNDICE DE MATERIAS\*

### VOLUMEN I

- a priori*, 54, 59, 61, 72, 82, 91, 101, 115ss., 123, 128ss., 150, 156, 166, 173s., 176, 209, 226, 228, 276ss., 301s., 318, 345, 353, 360, 374, 382, 485, 491s., 495ss., 500ss., 505ss., 509s., 513ss., 519, 521, 527s., 530, 533, 538s., 547, 550s., 562s., 569s., 589s., 596, 598
- abnegación. Véase voluntad, negación de la
- abstracción, 52, 67, 94, 111, 127, 133, 156, 159, 165, 203, 210, 214s., 283, 289, 306, 316, 318s., 393s., 447, 504, 530s., 535, 541, 549, 557, 575
- aburrimiento, 219, 258, 316, 369ss., 373, 377ss., 386, 410, 425
- afección sensorial, 68, 153, 501
- alegoría, 292ss.
- amor, 101, 237, 273, 305, 370, 405,

\* Se incluyen conceptos, escuelas y tendencias de pensamiento, obras clásicas y escritos filosóficos citados frecuentemente. Por otro lado, el intento de elaborar un índice verdaderamente útil ha exigido la depuración de todas las entradas incluidas en él, eliminando las irrelevantes o meramente indirectas, lo cual ha supuesto la aplicación de criterios subjetivos y, por ende, discutibles. Conforme a tales criterios, he intentado incluir solamente las referencias directas y significativas dentro del contexto en que aparecen, y tomadas en su acepción general. Por ejemplo: la referencia a «el concepto de materia» se incluye en la voz «materia» pero no en «concepto». Asimismo, en diversas ocasiones se ha considerado oportuno incluir en las voces términos relativos o sinónimos de la voz en cuestión: así la voz «belleza» incluye también «bello/a», «bien» incluye «bueno/a», la voz «memoria» incluye también «recuerdo», etc. Los asteriscos se refieren a obras que se citan en el texto sin mencionarlas explícitamente. No se incluyen las ocurrencias que aparecen en los títulos de las obras. Por último, se han excluido voces generales excesivamente amplias, que aparecen en la práctica totalidad de las páginas, tales como «mundo», «forma» o «voluntad». Espero que la utilidad de este índice para el lector sea proporcional al ingente trabajo que ha supuesto.

Tanto en éste como en el Índice de nombres, las secuencias de páginas, indicadas por s. o ss., toman como unidad el párrafo (volumen I) o el capítulo (volumen II), de forma que sólo se agrupan las referencias dentro de ellos.

- 435s., 437s., 440, 448, 471, 591, 593s.
- propio. *Véase* egoísmo
- puro. *Véase* compasión
- sexual, 161, 185, 373, 387ss., 393, 441s., 448, 457, 465
- animal, 54, 60, 68ss., 75, 78s., 83, 85ss., 88, 101, 106, 112, 119, 135ss., 141s., 149, 158, 160s., 162, 166ss., 178, 180, 181, 184, 186, 191, 195, 197ss., 201s., 204ss., 208ss., 214s., 226, 231s., 236, 247, 255, 267, 273s., 275, 278s., 299, 314s., 333, 337s., 345, 354ss., 367s., 369, 388s., 392, 402, 405, 413, 416, 421, 433, 438, 440, 443, 450, 466s., 504, 513, 517, 520, 543, 551, 553, 556, 573, 585ss.
- aritmética, 77, 104s., 126s., 129, 175, 312, 314, 322
- arquitectura, 265s., 267, 268ss., 273, 308, 311, 494
- arte, 84, 93, 107s., 110s., 207, 221, 239ss., 246, 249, 251s., 262s., 264ss., 268, 270ss., 273, 276ss., 281s., 283, 285s., 288ss., 292ss., 298ss., 304, 307s., 311ss., 316, 319, 323s., 327, 330, 344, 361, 371, 378s., 382, 429, 437, 474, 594s., 597s.
- ascetismo, 432, 441ss., 448, 454, 463s.
- asombro (filosófico), 81
- autoabnegación. *Véase* voluntad, negación de la
- autoconciencia, 166, 200, 250, 261, 264, 330, 332, 334, 344, 346s., 365, 501, 556, 585
- belleza, 93, 107, 120, 201, 242, 249s. 252ss., 255ss., 261, 262s., 263ss., 267, 269ss., 273, 275ss., 281ss., 283s., 292, 294ss., 304, 306, 308, 354, 368, 379, 395, 420s., 424, 452, 517, 597ss.
- Bhagavad Gita*, 340
- Biblia, 285, 297, 350, 367, 388, 408, 419, 441\*, 442s., 448, 464, 468
- bien, 37, 39, 108, 136, 139s., 180, 192, 254, 261, 340, 349, 353, 360, 362, 364, 378, 420ss., 430, 432s., 435, 437, 442s., 448, 450, 458, 467, 471, 586, 590, 594
- supremo, 138, 140, 251, 423, 587, 591s., 595
- bondad, 137, 428, 429, 431ss., 436ss., 439s., 454s., 470
- brahmanismo, 550
- budismo, 443s., 550, 553
- Cábala, 198
- cambio, 57ss., 67s., 78s., 105, 112, 118, 148s., 151, 166ss., 173, 178, 182, 184, 188, 207, 214, 217, 219, 223, 229, 230s., 236s., 238s., 287, 317, 333, 348, 353s., 374s., 413, 456s., 525s., 532, 538s., 546, 557, 561s., 564, 580, 586
- transcendental, 457, 461, 466
- cantidad, 77, 520, 523, 536s., 559
- carácter, 69, 93, 111, 152, 159s., 166, 171, 174, 177, 179, 183, 186, 191s., 194, 199, 204, 206, 261, 278, 280, 283, 284, 300, 306, 308, 310, 327, 344, 346, 349ss., 358ss., 365, 374, 377, 420, 424, 428, 436, 438, 455, 457ss., 465s., 471, 586, 595
- adquirido, 360, 362, 365
- de la especie, 184, 210, 213, 274, 275s., 279s., 357, 361
- empírico, 159, 210s., 213, 344, 346s., 349s., 358ss., 365, 386, 428, 529, 572s.
- individual, 111, 161, 171, 184ss., 204, 213, 274, 279s., 355, 357
- inteligible, 159, 210s., 213, 218, 327, 344, 346ss., 358ss., 365, 572s.
- carencia, 37, 85, 206, 230, 238, 250, 252s., 259, 272, 285, 353, 367, 369ss., 377ss., 381, 385s., 398, 400, 412s., 424, 437, 582, 593
- caridad, 406, 421, 432, 434, 437, 448, 454s.
- cartesianismo, 470, 486
- categoría, 33, 92s., 493, 495, 498, 502, 504ss., 511ss., 520ss., 526, 528, 535ss., 541ss., 545s., 552, 555, 558s., 569, 572, 595
- causa, 55, 69ss., 117, 151, 160, 167ss., 178s., 184s., 191, 192ss., 203s., 217ss., 231, 288, 345, 349, 359, 373, 387, 465, 525s., 528, 530ss.,



- 548ss., 552, 564, 569, 571, 573, 598
- eficiente, 133
  - final, 133, 206, 352
  - y efecto, 57, 60s., 61s., 64, 68ss., 72, 79, 87, 103, 128, 130, 148, 152, 156, 164, 179, 183s., 186, 193s., 203, 212, 227, 234, 237, 243, 246, 354, 359, 457, 520, 524ss., 539, 549, 560, 564, 573, 601
- causalidad, 51, 53, 57, 59ss., 61, 63, 65, 69ss., 74, 76, 79, 83, 85, 89, 105, 150, 152, 164, 165, 168, 172s., 177, 186ss., 198, 201, 205, 212, 216, 223, 224ss., 231, 268, 323, 332, 387, 396, 424, 482, 484, 508, 510ss., 516, 522s., 525ss., 530, 535, 538s., 547, 561, 569, 572ss., 576s., 601
- ley de, 55, 56ss., 61, 62ss., 67s., 70s., 75, 77s., 80s., 100, 117s., 129ss., 149s., 154, 156, 173, 179, 187ss., 203, 211, 214, 230, 244, 358, 489, 500s., 504, 509ss., 522, 525ss., 530s., 534, 538ss., 551, 556s., 562, 569s., 573, 576, 584
- cerebro, 68, 76, 169, 184, 205, 230, 257, 389, 482, 485, 517
- chandala, 416
- chiste, 110s.
- ciencia, 49, 77, 86, 88, 93ss., 100, 106s., 112ss., 119, 120ss., 126, 129ss., 174, 176, 231, 238s., 243, 250, 288, 290, 293, 361, 368, 469, 490, 518s., 536, 577, 598
- natural, 70, 77ss., 100, 128s., 132, 147s., 173, 196, 238, 276, 488, 495, 536, 546
- claridad y distinción, 173
- compasión, 352, 357, 383, 417, 436, 437ss., 448, 460, 583, 594
- concepto, 54, 56, 60, 63, 69ss., 75, 77, 83, 85, 87, 88ss., 97s., 100s., 101s., 104ss., 109ss., 112ss., 119, 120, 122s., 127, 129, 131, 133s., 135ss., 140ss., 147s., 155, 163, 165, 181, 205s., 228, 231, 232, 238, 242, 244, 268, 288ss., 292ss., 298s., 316, 318ss., 327, 329, 335, 337, 343, 345, 353ss., 362, 406, 415s., 418, 420, 445s., 462, 466s., 488, 491, 493, 495ss., 501ss., 513ss., 517ss., 527s., 530ss., 534, 536s., 540s., 543ss., 552, 554s., 557, 575, 578s., 585ss.
- conciencia (moral) [*Gewissen*], 295, 354, 358, 394s., 400s., 417, 426ss., 434s., 454s., 462, 579, 584
- conciencia [*Bewußtsein*], 51, 54, 60, 67, 69, 79, 83, 85s., 90, 101, 102, 110, 112, 115, 118, 123, 127, 134, 135, 154, 155ss., 162, 164, 166, 168, 172s., 179, 206, 217s., 227s., 230, 232ss., 240, 250, 252s., 256s., 259s., 263s., 281, 290, 305, 315ss., 323, 334, 337ss., 341, 345, 347, 355, 367s., 375, 379, 386s., 391s., 400, 413, 418s., 426, 429, 433, 444, 456, 458, 473, 481ss., 496, 502ss., 506s., 511, 514, 518, 535, 538, 549, 560, 568ss., 587s., 590
- conocimiento, 36, 45, 51, 53, 55, 56, 59ss., 61ss., 67ss., 72, 75ss., 81, 83, 86, 89, 94s., 100, 102, 103s., 108, 109s., 113ss., 120s., 123ss., 131s., 134, 136, 138ss., 151, 153s., 156ss., 159, 163, 165ss., 170s., 173ss., 178s., 181, 186, 192, 204ss., 208, 211, 216, 219, 224s., 227s., 229, 230s., 232s., 235, 236ss., 238ss., 246s., 249, 251ss., 255, 256ss., 261, 263, 267, 268, 271, 273, 275, 279s., 284, 287s., 288, 298s., 301, 304, 306, 309, 315, 318, 324, 330, 331, 334s., 341s., 344, 347, 349ss., 358, 367s., 368s., 371s., 374, 376, 379s., 385s., 389, 390, 392, 393, 396s., 401s., 412ss., 416, 418, 424, 427s., 428, 432, 434s., 439, 442, 445, 447, 453ss., 458ss., 462s., 465ss., 470, 473ss., 483, 490ss., 498, 502s., 505, 507, 513, 516s., 519s., 522ss., 540ss., 547, 551s., 566, 570, 575, 581, 586s., 598
- *a priori*, 54, 59, 74, 100, 125, 129, 152, 180, 276, 482, 492, 502, 506, 509, 512, 514, 546, 548, 560
  - abstracto, 71, 73, 84, 95, 100, 101, 103ss., 111, 112, 135s., 327s., 342, 358, 428, 429, 431, 445, 501, 518s., 521ss., 528, 530, 540s., 548s., 551, 595, 598

- intuitivo, 72, 83, 85, 88ss., 101, 103ss., 109, 112, 115, 124s., 127, 136, 164, 173, 205s., 244, 255, 270s., 306, 428, 444, 456, 496, 498, 501, 504, 517ss., 524, 530, 543, 548, 599
- contingencia, 175, 364, 373, 528ss., 545, 560, 576
- cosa en sí, 53, 56, 67, 79ss., 132, 162, 163s., 165s., 171, 172ss., 181, 183, 187s., 195, 198, 207s., 210, 212s., 216ss., 224ss., 229s., 234, 235, 238, 239, 300, 319, 330, 331, 334ss., 338s., 343ss., 358, 385, 387, 391, 412ss., 418s., 427, 431, 440, 461ss., 465s., 482s., 485s., 488s., 491, 499ss., 504, 509s., 512s., 540, 543, 568ss., 580, 602
- cristianismo, 45, 138, 143, 267, 287, 294, 297, 305, 350, 385, 387, 415, 418, 444ss., 448ss., 466ss., 552, 579, 582, 589, 591, 594
- Crítica de la razón práctica*, 210, 346, 505, 537, 571s., 590, 592, 594s.
- Crítica de la razón pura*, 81, 130, 210, 346, 490, 497ss., 503, 505, 507, 509, 513, 531, 537, 539, 555, 568, 572, 579, 581, 589s., 593, 595s., 598ss.
- cualidad, 58s., 77, 86, 118, 132, 152, 172, 174s., 177ss., 183, 187, 192, 195, 237, 241, 246, 261, 268, 274, 307s., 314, 344, 362ss., 418, 424, 428, 482, 521, 523, 536s., 545, 556s., 559
- cuerpo, 52, 53, 60, 67, 68ss., 72, 101, 105s., 112, 142, 149, 151ss., 155, 156s., 158ss., 162, 167s., 170s., 177ss., 192, 195, 199ss., 207, 223, 230, 231s., 254s., 255ss., 260s., 276, 278, 283, 295, 314, 319, 331, 333s., 356, 362, 366, 369, 375, 385ss., 389, 393ss., 398ss., 402, 423s., 432, 441ss., 452s., 459, 461ss., 465, 467ss., 474, 482, 499, 512s., 523, 526s., 543, 556, 564, 582, 599ss.
- deber, 135, 328, 405s., 435, 437, 500, 572, 590ss., 594, 596
- deducción, 59, 77, 80, 82s., 92ss., 113s., 116, 119, 125s., 133s., 168, 176, 198, 200, 342, 407, 484, 497, 501, 510ss., 520, 524, 545s., 567, 569s., 573, 575
- demonstración, 51, 61, 62, 82, 98, 102, 105, 113ss., 118s., 121, 123ss., 133, 149, 156s., 171, 177, 198s., 210, 226, 314, 338, 343, 382, 472, 501ss., 510, 527, 530, 541, 577
- derecho, 361, 395s., 398ss., 404, 406ss., 418, 432ss., 583, 595ss.
- deseo, 85, 138ss., 161, 170, 180, 219, 250, 252, 257, 261, 263, 293, 316s., 339, 357s., 371, 376s., 377s., 380, 398, 421, 423ss., 437, 441, 443, 452, 457s., 474, 582, 587, 590, 592
- dialéctica, 43, 96, 472, 543, 548, 580
- Dios, 82, 141, 182, 193, 266, 442s., 448, 464, 467ss., 473, 480, 495, 552ss., 575ss., 591
- discernimiento, 240, 249, 251, 277, 323
- dolor, 60, 68, 101, 138ss., 153, 160, 233, 247s., 251, 254, 281, 283, 308s., 317, 339, 354ss., 361, 363, 367s., 369, 371ss., 377ss., 383, 392, 393s., 397, 400, 402s., 408, 413, 418, 422, 424ss., 433, 437ss., 440, 452, 455s., 458s., 462, 474
- efecto. *Véase* causa y efecto
- egoísmo, 107, 138, 156s., 206, 241, 309, 338, 352s., 362, 378, 390ss., 393, 398, 402s., 405, 410, 419, 423ss., 428, 429s., 434s., 437, 439, 440, 444, 450s., 462, 470s., 582, 592ss.
- eleatas, 75, 95, 122, 543, 565
- electricidad, 78, 170, 174s., 177ss., 183, 186, 191, 195ss., 217s., 358, 366, 601
- empírico, 51, 64ss., 94s., 116s., 121, 129, 136, 155, 175, 277, 299, 348, 401, 484, 491, 495, 497, 509, 511, 514ss., 523, 533, 537s., 541s., 580, 590s., 597
- entendimiento, 59ss., 63s., 67ss., 75s., 78, 83, 84, 87, 92, 100, 101, 103, 105s., 108, 110, 112, 115, 118, 122, 128, 130s., 151ss., 161, 188, 206, 212, 227s., 243s., 246, 254, 255,

- 283s., 323, 338, 348, 469, 493, 495ss., 503ss., 520ss., 526ss., 530, 532, 534s., 537ss., 541, 543, 546, 554, 556ss., 565, 569, 579, 583s., 589, 599
- error, 64, 72s., 84, 86s., 94, 98, 121s., 130s., 140, 195, 206, 237s., 250, 303, 308, 310, 351, 376, 382, 395, 412, 434, 441, 480, 499, 503, 542, 547, 554
- escepticismo, 51, 61, 62, 122, 147s., 157, 577
- escolástica, 75, 81s., 97, 113, 165, 177, 182, 193, 196, 206, 260, 265, 319, 335s., 352, 446, 480, 486, 489, 493, 498, 522, 543, 552, 554, 562, 574ss., 578, 581
- escultura, 241, 262, 270, 272, 273, 275, 277, 280, 282, 283s., 294, 301
- espacio, 51, 53, 55, 56ss., 63, 68ss., 74ss., 79, 81ss., 84, 89ss., 100, 101, 104s., 112, 114, 116ss., 120ss., 125s., 132, 135, 148ss., 156, 160, 165, 168, 172ss., 177, 180ss., 183, 185, 187ss., 193, 197s., 201, 203ss., 209, 212, 215s., 223, 224ss., 231, 236, 238, 239, 243, 259ss., 264, 270, 278, 289, 323, 332, 336, 346, 354, 368, 379s., 387, 390, 393, 412, 414, 426s., 461, 473s., 482, 484, 489, 495, 499, 501s., 504, 506, 509ss., 514, 516, 529ss., 536ss., 546, 554, 556ss., 562s., 567, 569, 601
- especie, 71, 119, 132, 163, 185, 198, 201, 205, 207, 209ss., 214ss., 219, 223, 226s., 233, 248, 250s., 265, 274, 286, 314s., 322s., 332s., 370, 385, 388s., 390, 412, 461, 489
- estética, 31, 93, 101, 249, 250s., 255, 256s., 259, 262s., 263ss., 267, 268ss., 275, 281, 294, 312, 321, 323, 327, 386, 424, 429, 582, 594, 598s.
- estímulo, 69, 71, 152, 160, 167ss., 191, 204, 288, 304, 357, 371, 389, 598
- estoicismo, 137s., 140ss., 281, 283, 351, 373, 376, 533, 587, 591
- eternidad, 56, 63, 82, 147, 149, 182s., 187s., 219, 224s., 230, 233, 238, 239s., 245, 254, 257, 259s., 266, 330, 335ss., 340, 343, 405, 429, 435, 452, 467, 561
- ética, 31, 93, 107s., 110s., 137, 141s., 166, 261, 287, 295, 322, 327ss., 341s., 350, 353, 359, 362, 365, 386, 408, 416, 417, 420, 422, 429, 439, 446ss., 458, 460, 462, 471, 488s., 581, 583ss., 590ss., 595ss.
- etiología, 148ss., 160, 164, 174s., 177ss., 184, 188s., 192ss., 238
- excentricidad, 110s.
- experiencia, 45, 51, 54s., 61, 62, 66, 72, 86, 88, 100, 112, 116, 118, 128s., 139, 142, 149, 166, 186, 193, 225ss., 239, 241, 243, 248, 276ss., 299s., 318, 340, 345, 349, 360ss., 374, 382, 392, 401s., 410, 419, 422, 429, 445, 451, 473s., 484s., 490ss., 495, 502, 504ss., 521, 538s., 547, 552, 555, 569, 577, 590, 600
- fe, 345, 350, 353, 359, 385, 416, 422, 429, 449, 469ss., 577ss., 591, 594
- fenómeno, 55s., 57, 60, 62, 70, 79ss., 87, 88, 131ss., 135, 149s., 152ss., 156ss., 159ss., 162, 163ss., 165ss., 172ss., 181s., 183ss., 192ss., 207ss., 217ss., 224ss., 229, 231, 233s., 236ss., 238ss., 243ss., 248, 257, 259ss., 267, 268, 274, 276, 278s., 282, 291, 300, 302s., 309, 313s., 317ss., 328, 330, 331ss., 343ss., 348s., 351, 358ss., 363, 365, 366s., 369, 377, 379, 382, 384s., 385, 387, 390, 391s., 393ss., 399s., 402, 405, 412ss., 418ss., 424ss., 430ss., 439ss., 447, 451, 453, 455ss., 460, 461ss., 465ss., 473s., 482ss., 488s., 491, 498s., 501, 506, 512, 518s., 534, 539ss., 543, 550, 561, 567, 569ss., 580, 598, 601s.
- filosofía, 31, 34, 38s., 44ss., 51, 53, 78, 80s., 86s., 93ss., 98, 132ss., 142, 147, 150, 157, 163, 178s., 184, 187, 194s., 227s., 229, 249, 260, 295s., 321, 327ss., 330, 331, 340, 382, 406s., 417, 420, 422, 444s., 448, 462, 465, 471, 473, 480, 485s., 488ss., 500, 518, 546, 561, 570s., 575, 577, 580, 582, 588ss., 599
- profesores de, 44ss., 488, 579
- finalidad, 70, 72, 161, 171, 203, 207,

- 209, 211s., 215, 218, 230, 237, 240, 268, 305s., 309, 322, 366, 397, 406, 421s., 424, 463, 579s., 599s.
- finitud, 148, 223, 238, 250, 366, 368, 412, 439, 492, 531, 548, 562, 564, 567s.
- fuerza, 59, 71, 76, 85s., 113, 132, 150, 152, 158, 162, 163s., 168s., 175, 177, 179, 181, 183s., 189s., 193s., 199s., 202s., 219, 223, 232, 236, 240, 242s., 269, 291, 314, 344, 363, 366
- natural, 69s., 117, 132, 149, 160, 162, 164, 171, 174, 176s., 184s., 192s., 196, 200s., 209s., 216, 217s., 259, 270, 276, 354, 366, 461, 473, 560, 579, 601
- vital, 176, 196, 200
- futuro, 51, 55, 85, 135, 152, 205s., 215, 334s., 340, 349, 356, 368s., 374s., 407s., 410, 413, 419, 420s., 425, 427, 519
- genio, 107s., 198, 237, 239s., 248, 249, 252, 277s., 287, 288s., 292s., 304, 316, 323, 327, 367, 380, 458, 477, 479, 594s.
- geometría, 56, 77, 102, 104, 124, 126s., 129, 175, 503, 553
- gravedad, 69, 117, 132, 149, 162, 174s., 177s., 183s., 186, 188s., 191, 197s., 200, 204, 217s., 236, 268s., 311, 314, 366, 469, 526, 601
- hegelianismo, 43
- hermanos moravos, 417
- historia, 77, 113, 126, 132, 148, 213, 236s., 238, 285s., 294, 299s., 307, 315, 329s., 342, 379s., 382s., 392, 404, 422, 425, 447, 469, 489, 552, 554, 576, 589
- hombre, 51, 54, 65, 69s., 73, 77s., 80, 83, 84s., 88, 106, 108, 109, 112, 129, 132, 134, 135s., 143, 158, 161, 162, 163, 166, 170s., 177s., 181s., 183s., 191s., 193, 197, 199, 201, 206s., 208, 210s., 213, 218s., 225, 232, 236s., 241s., 248, 249, 252, 256s., 261, 265, 267, 269, 272, 275s., 282, 285s., 289, 291, 293, 295s., 299s., 302s., 308, 310, 311, 315s., 318, 322, 327s., 330, 332, 334, 337s., 344s., 348s., 354s., 360s., 367, 368s., 376, 379s., 382s., 385s., 392, 394, 397, 400s., 405, 407s., 411s., 415s., 418s., 421, 424, 428, 429, 432s., 438, 440s., 448, 450s., 454s., 459, 461s., 464, 466s., 469s., 473, 479, 481, 483, 485s., 488, 495, 541, 543, 551, 553s., 569s., 576s., 579s., 585s., 590, 595, 600
- honor, 40, 101, 136, 361, 423, 589
- Horco, 337
- I Ching, 75, 198, 321
- idealidad, 482, 568, 569
- idealidad trascendental, 52, 63, 567
- idealismo, 62, 488, 499s., 509, 512
- trascendental, 74
- idealistas, 147s.
- ideas
- de la razón, 484s., 495, 497s., 537, 554, 556, 558s., 568, 571, 575s., 580s.
- platónicas, 89, 182s., 185s., 196s., 204, 207s., 217, 221, 223, 224s., 228, 229s., 232s., 236s., 238s., 248, 249, 250s., 255s., 259, 263s., 267, 268, 270s., 273s., 275, 277, 279s., 282, 284s., 288s., 292s., 298s., 304, 307s., 311, 313s., 330, 331s., 337, 341, 344, 354, 358, 380, 387s., 414, 420, 424, 427, 452, 461s., 465, 467, 517, 543, 554s.
- imaginación, 171, 410, 452, 507s., 515, 560, 562
- impresión, 60, 85, 122, 137, 141, 153, 244, 247, 254, 257, 259s., 267, 290, 293, 303, 312, 319, 323, 340, 353, 356s., 362, 467, 474, 481, 503, 508, 512, 586, 590
- impulso, 84, 169, 179, 203s., 315, 320, 333, 346, 355, 360, 362, 366, 444, 454, 462, 584
- artesano, 166, 205, 206
- sexual. Véase amor sexual
- inconsciente, 168, 204, 206, 311, 367, 380, 473
- infinitud, 55, 57s., 77, 79s., 89, 129,

- 138, 148, 181s., 188s., 203, 218, 227, 238, 239, 250, 260, 274, 288, 329s., 332, 336, 339s., 359, 366, 368, 377, 380, 389s., 413, 416, 424, 427, 440, 474, 522, 531, 547, 550, 560ss., 566ss.
- injusticia, 101, 192, 261, 310s., 393ss., 423, 426, 431ss., 443, 593, 596
- inmortalidad, 235, 290, 332s., 337ss., 556s. Véase también permanencia
- instinto, 72, 96, 141, 166ss., 185, 206, 215, 290, 332  
— sexual. Véase amor sexual
- intelecto, 227, 246, 347s., 355, 482, 485, 491, 500ss., 504, 533s., 580, 600
- intención, 37, 107, 153, 279, 290, 308, 315s., 323, 404, 419, 443, 469s., 515, 580, 600ss.
- intuición, 51, 53, 54s., 56, 60s., 61ss., 67, 68ss., 73, 74s., 83ss., 87, 88ss., 100, 103ss., 109s., 114, 116ss., 120, 122ss., 133, 135, 137, 143, 147s., 151ss., 155, 158, 164, 172, 181, 205s., 228, 230, 232s., 235, 240, 242, 244, 246, 249, 251ss., 255, 261, 268, 271, 274, 275, 282s., 286s., 290, 292, 294s., 298, 302, 304, 306, 319s., 323, 354ss., 368, 416s., 448, 483, 495ss., 501ss., 512s., 515ss., 521, 524, 530, 532, 535ss., 540ss., 546s., 550, 554, 556s., 568, 578, 586ss., 601  
— *a priori*, 55, 116s., 126s., 129, 515s.  
— empírica, 115, 117s., 122, 126, 128, 130, 335, 496, 500s., 503, 507s., 510s., 513s., 516, 547  
— pura, 100, 103, 114, 116, 118, 122, 124, 126, 131, 251, 255, 302, 306, 496s., 510, 514, 516, 537, 547
- judaísmo, 45, 287, 309, 350, 449, 469, 551ss.
- juicio (*Urteil*), 55, 63, 71ss., 92s., 95, 100, 110, 112, 115ss., 130, 133s., 155, 289, 349, 355, 430, 495ss., 499, 505s., 513s., 518, 520ss., 528ss., 535ss., 544ss., 556, 558s., 575, 598s.
- Juicio (*Urteilkraft*), 72, 113, 115, 117, 139s., 193, 209s., 355, 429, 537, 560, 598ss., 602
- justicia, 37, 101, 111, 308s., 352, 383, 390, 396, 398ss., 403ss., 410, 412, 422, 425, 431ss., 436, 440, 446, 452, 460, 469ss., 585, 596  
— eterna, 390, 411ss., 417ss., 426, 434
- juventud, 291, 306s., 352s., 382, 479
- lengua alemana, 57, 86, 102, 421
- lenguaje, 85s., 88, 100, 112, 270, 312, 316, 318ss., 384, 415, 422, 437, 505, 521, 544ss., 551, 582
- ley, 53, 55, 76, 82, 93ss., 106, 115, 117, 119, 121, 126, 148s., 151, 152, 168, 170s., 174, 188s., 193, 198ss., 202, 204, 225, 236, 238s., 315, 328, 342, 365, 392, 401, 403s., 406ss., 419, 425, 435, 443, 456, 470s., 472, 484, 486, 488s., 491, 499, 506, 520s., 532s., 552, 560, 570, 572, 574, 576, 580, 590, 592ss., 596, 601s.  
— natural, 69s., 117, 132, 149s., 151, 160, 186s., 194, 198, 223, 236, 331, 345, 349, 465s., 530, 532s., 560, 574
- libertad, 166, 210, 256s., 263, 288, 328, 341s., 343ss., 348, 350, 354s., 358s., 365, 385, 389, 405, 409, 412, 435, 444, 447, 453, 455, 457, 460, 461, 465ss., 469ss., 473s., 537, 560, 568ss., 574, 590, 594s.  
— empírica, 347ss., 596  
— moral, 405, 596  
— transcendental, 347, 573
- locura, 72, 244ss.
- lógica, 77, 91, 93ss., 100, 102, 112, 114ss., 119, 120ss., 125ss., 129, 136, 174, 243, 472, 484, 495ss., 506, 509, 514, 524, 529, 531, 534, 537, 543, 545s., 549, 555s., 559
- Los dos problemas fundamentales de la ética*, 54, 69, 135, 159, 170, 347, 355, 581
- Lucrèce Neutonien*, 175
- Mahavakya*, 275, 416
- mal, 37, 40, 108, 139s., 275, 339, 349, 359s., 363s., 371, 373, 375, 378, 385, 408, 410, 411ss., 418, 421, 424, 437, 456
- maldad, 137, 139, 192, 308ss., 353,

- 378, 382, 392, 394, 397, 404, 408, 412ss., 418, 420, 422ss., 430ss., 439, 443, 450s., 455ss., 460, 469s., 582s., 586
- Manu, Código de, 395, 450
- matemática, 55, 100, 102, 104, 112ss., 120ss., 127ss., 132, 136, 147s., 150, 173s., 238, 243, 260, 270, 276, 302, 401, 406, 496, 514, 529, 534s., 546
- materia, 52, 56ss., 67, 75ss., 83, 84, 89, 118, 132, 148s., 162, 167, 173, 176, 183, 187ss., 198ss., 203, 207, 216, 218s., 268, 270, 272, 276, 308, 314, 318, 329, 333, 354, 366s., 461, 510s., 524s., 538s., 550, 555ss., 563, 576
- materialismo, 75ss., 80, 82, 175, 579s.  
— francés, 75
- Maya, 389, 434, 461, 483s.  
— velo de, 56, 65, 309, 330, 340, 412s., 426, 431, 434, 440s., 460, 561
- megáricos, 95, 97, 122, 543
- memoria, 64, 72, 93, 101, 113, 126, 228, 243, 246s., 253, 354, 378, 425, 585
- metafísica, 31, 95, 118, 128, 193, 319, 321s., 335, 463, 488, 490ss., 502, 510, 524, 530, 536, 580
- moral, 82, 101, 111, 135s., 305, 310, 321, 327s., 349s., 395ss., 400ss., 412, 422, 428ss., 435, 445, 462, 486, 488s., 536, 561, 578, 583s., 586, 590, 592
- motivación, 70, 355s., 396, 465  
— ley de, 55, 77, 154, 159, 179, 217, 238, 244, 346
- motivo, 55, 69, 70s., 85, 151s., 155, 158ss., 163, 166ss., 177ss., 186, 191s., 193, 204ss., 213, 218, 231, 237, 242, 251, 287s., 303, 309, 341, 344ss., 351s., 365, 375, 385s., 393, 396s., 399, 404, 407, 423, 425, 428ss., 440s., 452s., 457, 462, 465ss., 470s., 528s., 565, 572, 587, 592s., 601  
— abstracto, 137, 163, 169, 205, 353, 356s., 590  
— intuitivo, 85, 353, 585, 590
- movimiento, 59, 69s., 78, 94, 105, 117s., 149, 151ss., 155, 158, 160, 169s., 175, 179s., 186, 188s., 193, 195, 202ss., 217, 219, 272, 278, 279s., 281, 283, 315, 317, 370, 381, 482, 484, 528
- muerte, 85s., 136, 142, 200, 317, 331ss., 336ss., 366, 368ss., 373, 380s., 383s., 387ss., 392, 399, 412, 415ss., 420, 427, 430, 436, 439, 443s., 450, 453ss., 459s., 461ss., 467, 470, 591
- mujer, 416s., 550, 553s.
- mundo  
— como representación, 49, 51s., 53, 56, 60, 67, 79, 83, 151, 171, 188, 194, 197, 205, 212, 221, 223, 234s., 253, 273, 323, 330s., 389, 391, 402, 453, 472s., 486, 501, 560, 573  
— como voluntad, 52, 67, 145, 171, 205, 212, 223, 234, 253, 325  
— enigma del, 152, 195, 484, 491s.  
— esencia del, 67, 77, 79ss., 127, 133s., 164, 178, 194, 217, 224, 235, 240, 287, 309, 311, 312, 316, 319ss., 324, 327, 329s., 331, 340s., 344, 378, 386, 411, 444s., 462, 473, 484, 486, 488s.  
— externo, 140  
— intuitivo, 60, 63s., 67, 68, 75, 89s., 116, 134, 155, 219, 312, 320, 481, 496, 505, 518, 520, 555ss., 598  
— real, 60, 63, 65, 75, 87, 88, 136, 188, 236, 285, 329, 352, 381, 384, 417, 529, 532  
— externo, 61, 62ss., 66, 72, 88, 148, 156, 339, 499, 507
- música, 93, 107, 208, 239, 283, 311ss., 316ss., 379
- nacer y perecer, 118, 182, 223, 224ss., 330, 331s., 335, 461, 525, 532, 538
- nacimiento, 148, 310, 331, 350, 369, 380, 415ss., 460
- nada, 75, 256, 259ss., 331, 335, 391, 417, 439, 442, 471ss.
- naturaleza, 29, 69s., 72, 74, 78, 100, 105s., 120, 126, 128, 139, 141, 150, 157, 160, 162, 163s., 166, 170, 177, 179, 182s., 183s., 186, 188, 191, 192, 194ss., 201, 209, 212s., 215s., 217, 219, 231, 232, 235, 241s., 245, 249, 252, 255s., 258s., 265s., 269,

273s., 275ss., 281, 290s., 299, 303ss.,  
307, 314, 317s., 321, 332, 337s.,  
343s., 349, 360, 366s., 369, 372,  
379s., 387ss., 390s., 400s., 407,  
410, 433, 438, 442, 444, 463, 467,  
471, 490, 506, 530, 534, 553, 556,  
568, 573s., 580s., 597, 600ss.  
— animal. Véase animal  
— humana. Véase hombre  
— inorgánica, 171, 185, 194, 196s.,  
202, 204, 209ss., 223, 267, 314, 331  
— orgánica. Véase organismo  
— vegetal. Véase planta  
necesidad. Véase carencia  
necesidad [Notwendigkeit], 57s., 79,  
81s., 91, 117s., 120, 125, 127s.,  
137, 149, 159s., 166ss., 175, 177,  
179, 194, 204s., 208ss., 217s., 342,  
343ss., 354s., 357ss., 362ss., 385,  
457, 465, 467, 471, 484, 525,  
528ss., 545, 560, 570, 573, 585  
neocadéuticos, 122  
nihilidad, 55, 203, 261, 384, 427, 441,  
456, 458, 460  
niñez, 306, 328, 350, 357, 386, 439  
*nirvana*, 417, 475

objetivación, 145, 152s., 155, 160s.,  
162, 165, 179, 181, 184, 188, 193,  
196ss., 200, 204, 206s., 207ss.,  
212ss., 218s., 223, 224, 229, 230,  
233ss., 235ss., 239, 256, 263s.,  
268s., 275, 277ss., 287, 300, 313,  
319, 322ss., 331s., 336, 340s., 343s.,  
369, 379, 384, 385, 391, 412, 427,  
443, 453, 472s., 574  
— grados de, 181ss., 183ss., 189ss.,  
194, 196ss., 201s., 204, 207, 209,  
223, 224, 230, 234, 236, 238,  
264ss., 267s., 270s., 272s., 275,  
279, 284, 298s., 307s., 311, 314s.,  
322, 369, 390, 394, 447, 461, 601  
objeto, 33, 51s., 53s., 56s., 59ss., 61ss.,  
66, 67ss., 73ss., 77s., 80ss., 84s.,  
88, 90s., 93, 103, 109ss., 112s., 115,  
135, 147, 150, 151ss., 155ss., 158s.,  
162, 163s., 165, 172ss., 178, 181,  
194, 205, 207, 212, 216, 219, 223,  
225s., 229s., 230s., 232ss., 239ss.,  
248, 249, 250ss., 255ss., 261, 262,  
263, 266, 267, 271, 273, 275, 299,

303, 318, 323, 334ss., 338, 342,  
343, 345, 369, 379s., 386, 421, 424,  
442, 451s., 459, 466, 473ss., 486,  
490, 497, 499, 501ss., 512ss., 517,  
529s., 534, 537, 540ss., 546, 548s.,  
551s., 554ss., 558s., 566, 568ss.,  
585, 590, 593, 597, 599  
obrar, 56s., 86, 88, 100, 105, 108,  
110s., 112, 125, 132, 135ss., 141,  
151ss., 159, 163, 166s., 169, 183,  
186, 191, 205s., 244, 248, 268,  
285, 290, 310, 327s., 345, 348s.,  
351s., 354, 357, 395ss., 400s., 403,  
405s., 420, 423, 429s., 432ss., 437,  
441, 445, 447, 451, 466, 469ss.,  
473, 498, 581s., 585ss., 590s.,  
593s., 596  
optimismo, 45, 309, 383, 385, 451,  
468  
organismo, 76, 78, 148, 160, 168, 170,  
185, 190, 194ss., 199ss., 205s.,  
209ss., 216, 219, 223, 230, 255,  
265, 366, 461, 527, 580, 600s.  
— animal, 68, 178, 196, 519  
— humano, 77, 196, 200, 205  
*Oupnekhat*. Véase *Upanishads*

*Parerga y Paralipomena*, 48, 112, 602  
pasado, 51, 55, 80, 85, 135, 206, 246s.,  
253, 334ss., 340, 354, 368s., 382,  
407, 413, 425, 427s., 481, 561  
pelagianismo, 469  
pensamiento, 55, 76, 85s., 88, 93, 95,  
119, 122, 131, 134, 138, 161, 228,  
232, 246, 286, 288, 295, 299, 315,  
349, 354ss., 382, 472, 495s., 498,  
503ss., 512ss., 522, 525, 530, 536,  
540ss., 550s., 554, 556s., 561, 581,  
585s.  
— único, 31ss., 313, 328, 342, 420,  
470, 471  
percepción, 52, 55, 158, 225, 241, 255,  
261, 306, 438, 495, 505s., 513,  
537, 542, 578, 588  
permanencia, 59, 179, 216, 333, 338s.,  
525, 539, 554. Véase también in-  
mortalidad  
— de la sustancia, 58s., 118, 188, 524,  
537ss., 550, 557  
pintura, 107, 262, 264, 266, 267,  
273s., 275, 280, 284, 285ss., 296s.,  
300s., 304, 307, 319

pitagóricos, 75, 198, 321, 484  
placer, 60, 68, 101, 153, 160, 250,  
254, 294, 305, 309, 333, 340, 352,  
356, 361ss., 368, 372, 374, 377s.,  
388, 402s., 412ss., 424, 426, 433ss.,  
437, 440s., 448, 450s., 454, 457,  
459, 461, 468, 582, 586  
— estético, 249, 250, 253ss., 255, 261,  
267, 270s., 273s., 275, 323, 371,  
452, 598  
planta, 60, 69, 71, 78, 101, 112, 162,  
168, 170, 181, 185, 190, 195, 199,  
201, 208, 210s., 214s., 218, 236,  
255, 267, 273s., 278s., 304, 314,  
331, 333, 366s., 556  
platónicos, 266  
poesía, 86, 107, 143, 239, 245, 248,  
265ss., 271, 277s., 282, 294ss.,  
298ss., 304ss., 378s., 382, 447, 459  
*Prajna Paramita*, 475  
presente, 51, 55, 65, 79s., 84s., 135s.,  
138, 205s., 230, 240, 244, 246ss.,  
334ss., 340, 353, 355s., 368, 375,  
413, 419, 427, 441, 460, 551, 561,  
564, 585s.  
principio, 86, 90, 96, 100, 103, 105,  
113s., 116, 121, 124, 126, 129, 133,  
328, 363, 407, 435, 488, 490s.,  
495, 497s., 506, 521, 523s., 535ss.,  
545ss., 552, 557, 576, 581, 589ss.,  
595, 597s., 601  
— de la razón, 547ss., 551s., 564, 566  
— de razón suficiente, 33, 49, 51,  
54ss., 62ss., 66, 74, 77, 81ss., 85,  
89, 95s., 100, 120, 123ss., 127, 129,  
131ss., 147, 151, 159, 165s., 170,  
172ss., 180, 183s., 188s., 191, 193,  
212ss., 216ss., 221, 223, 229s.,  
230s., 232ss., 239, 241ss., 248,  
250ss., 257, 263s., 268, 271, 276,  
285, 300, 328, 330, 331, 334, 336,  
343, 345s., 349, 358, 387, 412ss.,  
416, 422, 424, 427, 434, 456, 458,  
461, 465, 467, 484, 521s., 525,  
528ss., 534, 540, 545, 547ss., 551,  
556, 558s., 566, 570s., 575, 591  
*principium individuationis*, 165, 180s.,  
204, 268, 309, 313, 331, 358, 387,  
390ss., 401s., 412ss., 418, 424,  
426s., 431ss., 436, 439ss., 454, 456,  
460, 465, 471

procreación, 194, 204, 218, 331ss.,  
387ss., 461, 467  
*Puranas*, 56, 65, 450, 483, 562  
querer, 139, 152s., 159, 169, 178s.,  
206s., 210s., 217ss., 230, 240, 242,  
250ss., 256ss., 267, 271, 274, 275,  
279s., 284s., 288, 305s., 316, 323,  
331, 334, 341, 345, 349, 351s.,  
355, 358, 361, 365s., 369, 371s.,  
378ss., 385s., 397, 404, 412, 423ss.,  
429, 436, 440s., 443s., 451ss., 459,  
462s., 466s., 556, 585, 595  
razón [*Grund*], 55, 63s., 77, 80s., 83,  
89s., 95, 117s., 120, 130, 134, 158ss.,  
165s., 174, 177s., 183s., 189, 191s.,  
213, 217ss., 243, 355, 497, 512,  
523, 529, 531, 540, 551, 569, 572,  
600  
— suficiente, 72s., 100, 548s., 564  
— y consecuencia, 62, 81, 91, 105,  
120, 125s., 128ss., 166, 239, 301,  
343s., 387, 528ss., 534, 549, 559,  
566ss., 590  
razón [*Vernunft*], 43ss., 54, 64, 69ss.,  
83ss., 88s., 91, 94ss., 100s., 101s.,  
103, 106, 108, 109s., 112, 115, 122,  
130s., 135ss., 140ss., 152ss., 163,  
182, 184, 206, 211, 227s., 232, 244,  
246s., 288s., 315s., 318, 320, 327,  
330, 340, 342, 348, 353ss., 360,  
373, 402s., 409s., 415, 429ss., 433,  
444ss., 456, 462s., 472, 474, 490s.,  
495ss., 504, 513, 517ss., 524, 530,  
532ss., 542s., 546s., 549ss., 554s.,  
557, 560s., 564, 571s., 574ss., 578ss.,  
594, 597, 599  
— práctica, 135, 137, 416, 498, 581,  
583, 585ss., 589s., 592  
— teórica, 498, 554, 581, 585s., 589  
realidad, 52, 57s., 60, 61ss., 72, 84,  
103, 110s., 122, 135s., 148, 153,  
156s., 175, 226, 236, 241, 249, 267,  
308, 315, 319s., 329, 332, 334,  
339, 381, 401, 413, 416, 424,  
426s., 445, 453, 482s., 508, 521,  
528, 530, 532ss., 538s., 549, 554,  
575, 586  
— empírica, 52, 63, 508  
realismo, 43, 62, 480, 485, 488, 543



- receptividad, 170, 503
- reflexión, 40, 51, 60, 64, 69, 72, 83, 85, 88ss., 100, 106ss., 109, 112, 115s., 136s., 152s., 163, 185, 205s., 208, 217, 274, 281, 289, 315s., 338, 340s., 345, 348, 353, 357, 360, 362s., 365, 386, 390, 391, 402, 437s., 444, 466s., 496, 498, 513, 518ss., 522, 528, 530, 532, 534s., 542, 551, 580, 585
- religión, 86, 101, 108, 254, 416, 422, 429, 446, 462, 486
- representación, 49, 51, 53, 54s., 59, 62ss., 67, 68, 73, 76ss., 80, 83, 88ss., 93, 101, 102, 118, 124, 133, 147ss., 151ss., 155s., 158, 159, 162, 164, 165ss., 172ss., 178s., 181, 193, 196, 198, 205, 207, 216s., 219, 221, 228, 229, 230, 235, 251, 255, 259ss., 267, 278, 312s., 320, 323, 335, 341, 343s., 391s., 426s., 431, 473s., 484, 491, 498s., 501, 503ss., 508ss., 516s., 522, 534s., 557, 559, 566ss., 585, 601
- abstracta. Véase concepto
- intuitiva. Véase intuición
- resignación. Véase voluntad, negación de la
- risa, 109ss., 112, 320, 438
- salvación, 207, 254, 287, 323s., 327, 384, 387ss., 423, 428, 435, 442, 454s., 458ss., 462s., 467ss., 471, 594
- samaneos, 445
- saneamiento, 384, 445, 451
- Sankhya Karika, 444
- santidad, 108, 143, 207, 303, 324, 327, 330, 344, 384, 417, 428, 435, 441, 444ss., 450s., 453, 455, 459s., 470, 471, 474, 581s., 591, 594
- sensación, 60, 85, 102, 160, 225, 254, 305s., 500s., 503s., 508ss., 512, 516, 536, 540s., 569
- sensibilidad, 59, 61, 64, 68, 75, 83, 84, 93, 103, 112, 126, 128s., 135, 153, 230, 244, 249, 254, 257, 292, 295, 367, 371, 465, 483, 495s., 499, 504, 506, 509s., 512ss., 540s., 546, 569, 590, 598
- sentidos, 33, 60s., 64, 68, 122, 128, 131, 153, 206, 225, 227, 244, 254, 294, 339, 482s., 505ss., 512s., 515, 537, 541, 569, 573, 588ss.
- sentimiento, 81, 101s., 103, 106, 108, 112, 133, 136, 162, 254, 255ss., 262, 273, 290, 305, 316, 318, 327, 333, 339s., 345, 355, 374, 394, 400, 404, 427s., 459s., 578, 584, 594s.
- silogismo, 93, 97s., 105, 116, 129, 345, 495, 529, 532, 534, 551s., 556, 558, 575s.
- Sobre el fundamento de la moral*, 54, 347, 392, 400, 439
- Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 33, 53, 54s., 57, 60s., 62, 69, 72, 82, 89, 120, 132, 152, 154s., 179, 210, 306, 335, 421, 497, 504, 506, 510, 515, 517, 522, 524, 527, 529, 531, 535, 538s., 551
- Sobre la libertad de la voluntad*, 170, 346, 469, 525, 571
- Sobre la voluntad en la naturaleza*, 154, 161, 172, 205, 212, 214, 578, 580, 602
- sofística, 39s., 43, 95, 122, 462, 554
- sublime (lo), 233, 249, 254, 255ss., 262, 263, 599
- sufrimiento, 85, 136ss., 200, 208, 219, 245, 247, 250, 253, 262, 271, 295, 308s., 311, 316ss., 323s., 340s., 352, 356, 364, 367s., 369ss., 377, 378s., 381, 382s., 385, 387s., 390, 392ss., 401ss., 407, 410, 412ss., 418s., 424ss., 431, 433s., 436ss., 440s., 443, 451, 454s., 461ss., 467, 471, 474, 593
- suicidio, 137, 142, 337, 356, 371, 374, 383, 427, 461ss.
- sujeto, 51, 53, 59s., 61ss., 66, 67s., 73ss., 77s., 80ss., 85, 147, 150, 154, 156s., 162, 164, 165, 172s., 176, 181, 194, 205, 216, 223, 229, 230, 232, 234s., 240, 335s., 345, 375, 442, 473ss., 484, 486, 499, 501, 507, 509, 517, 549, 566, 568ss., 590, 598s.
- como individuo, 33, 223, 229, 232, 235, 238, 343
- del conocimiento, 53, 69, 76, 79s., 82, 133, 151s., 155s., 205, 217,

- 223, 230, 232ss., 240, 248, 250ss., 256s., 259ss., 262, 263s., 267, 271, 288, 305s., 313, 331, 334, 336, 338s., 347, 391, 424, 452, 499, 517, 556, 558
- del querer, 154, 250, 253, 262, 305s., 556
- y predicado, 91, 513, 523s., 537, 544ss., 555s., 559
- superstición, 86, 206, 381, 445, 447, 463
- sustancia, 56, 58s., 75, 524, 537, 539, 555ss., 563, 581, 588
- teleología. *Véase* finalidad
- teología, 45, 469, 488s., 576ss., 592
- alemana, 448
- Testamento
- Antiguo, 287, 384
- Nuevo, 287, 384, 449, 469
- tiempo, 51, 53, 55, 56ss., 63, 74ss., 83s., 89s., 100, 104s., 113s., 118, 120, 122, 124, 126s., 132, 135, 148ss., 154, 159s., 165, 168, 172ss., 177, 180ss., 183ss., 187ss., 193, 198, 201, 203ss., 209ss., 214ss., 218, 223, 224ss., 230, 231, 233s., 236s., 238, 239, 243, 251, 253, 259ss., 264, 278, 286, 289, 293, 299ss., 322s., 330, 331s., 335ss., 344ss., 348, 353ss., 358ss., 368, 370, 379s., 385, 387, 390, 393, 410ss., 414, 416, 423, 426ss., 447, 461, 465, 467, 473s., 482, 484, 488s., 495, 499, 502, 504, 506, 509ss., 514, 516, 525, 529ss., 534, 536ss., 546, 554, 557ss., 561ss., 567, 569s., 572, 601
- tragedia, 267, 305, 308ss., 311, 380s., 390, 419, 455
- transcendental
- analítica, 511, 539, 577s.
- dialéctica, 497, 546
- estética, 502s., 511, 514, 542, 565, 577s.
- lógica, 503ss., 510, 513s., 517, 542
- trapenses, 457
- unidad, 53, 110, 134, 141, 154, 156, 165, 186, 194, 196s., 208s., 211s., 216, 265, 288s., 334, 345, 360, 387, 398, 418, 467, 493, 505ss., 512s., 516s., 537
- Upanishads*, 34s., 235, 260, 325, 339, 416, 417\*, 450
- Vedanta, filosofía, 52, 451
- Vedas, 34, 56, 65, 137, 235, 260, 339, 415ss., 435, 442, 450, 483, 561
- vejez, 307, 373, 417, 439
- verdad, 36, 37ss., 46, 51, 63s., 72s., 80, 84, 86, 95, 100, 101, 115ss., 119, 120ss., 124ss., 132, 134, 138, 143, 155, 191, 195, 240, 282s., 293, 300s., 303, 321, 351, 397, 416, 420s., 474, 488, 492, 494, 499, 501s., 507, 511, 523, 546, 551, 561, 577, 579, 588, 597
- *a priori*, 51, 547
- eterna, 75, 81s., 484s., 488, 491
- filosófica, 155, 160, 417, 444
- lógica, 96, 124, 155, 523
- matemática, 82, 120, 124, 531
- metafísica, 82, 118, 124s.
- metalógica, 82, 95, 100, 125, 155, 520s., 524
- vida, 64ss., 86, 108, 110, 122, 132, 135s., 138ss., 153, 166s., 176, 180, 191, 195, 200, 203, 210, 213, 216, 219, 228, 239, 241s., 247, 249, 257s., 262, 269, 274, 276, 284s., 287, 290s., 293s., 298, 301, 306ss., 315, 317ss., 323s., 331s., 350ss., 358, 360s., 366, 368, 369ss., 375ss., 378ss., 382ss., 387ss., 392, 394, 405, 410, 413s., 416s., 422, 426ss., 430, 433, 437, 439, 440ss., 449, 451, 453, 455ss., 461ss., 466, 474, 582, 585ss., 591
- afirmación de la. *Véase* voluntad, afirmación de la
- animal, 87, 160, 175, 178, 190, 196, 218, 367s., 551
- humana, 87, 136ss., 208, 236s., 285, 302ss., 308, 319, 339, 346, 349s., 367s., 370s., 373, 379ss., 382, 384, 385s., 402, 425, 429, 431, 451s., 474, 551
- negación de la. *Véase* voluntad, negación de la
- orgánica, 175, 195
- vegetal, 101, 196
- vegetativa, 160, 200, 331, 389
- virtud, 90, 93, 108, 135, 137s., 140ss.,

207, 289, 295, 303, 327s., 351,  
361, 414s., 418, 422, 428s., 431,  
435, 437, 439, 441, 444s., 459,  
470, 474, 498, 581s., 584ss., 589,  
591s., 594s.

## voluntad

— acto de, 75, 152s., 158ss., 179,  
209ss., 218, 244, 257, 278s., 346s.,  
359, 385s., 440, 571

— afirmación de la, 238, 325, 336s.,  
341s., 365s., 385, 387ss., 393ss.,  
397ss., 414s., 420, 423, 427s., 431,  
440ss., 447, 454, 457, 461ss., 467s.

— de vivir, 201, 211, 237, 331s., 335,  
337s., 340, 369, 380, 385, 388ss.,  
390ss., 394, 402, 412ss., 419s., 423,

426s., 431, 433s., 441, 453, 455ss.,  
460, 461, 463, 465, 467, 473s., 571s.  
— negación de la, 207, 210, 232, 238,  
267, 287, 288, 309, 324, 325,  
341s., 344, 358, 365, 385s., 388s.,  
393, 398, 417, 423, 428, 432, 436,  
439, 441s., 444s., 447ss., 451ss.,  
460, 461ss., 465ss., 471, 473, 475,  
595

— objetivación de la. Véase objetiva-  
ción

— objetividad de la. Véase objetivación

## Yin y Yang, 197

yo, 74, 82, 225, 253, 261, 301, 312,  
334s., 360, 433ss., 440, 516

## VOLUMEN II

*a priori*, 39, 51, 63ss., 69, 72, 77ss.,  
113, 116, 120, 128, 144, 162, 166,  
219s., 222, 232ss., 280, 318, 326,  
331, 347ss., 357s., 363, 462s.,  
468s., 517, 527, 616, 679, 693

abnegación. Véase voluntad, negación  
de la

abstracción, 44, 63, 67, 72, 74, 76, 79,  
93ss., 97, 101, 105, 114s., 135, 209,  
218s., 221, 230s., 347, 357, 416,  
482, 492, 547

aburrimiento, 322, 402, 404s., 420,  
545, 608, 630, 653s., 667

afección sensorial, 39, 49ss., 67s., 94,  
231, 317

alegoría, 205ss., 471s., 685

amor, 240, 242, 256, 303, 396, 448,  
472, 502, 518, 546, 568s., 573,  
623, 670, 675s., 682, 689, 696

— propio. Véase egoísmo

— sexual, 130, 277, 396, 419, 421,  
442, 469, 481, 514, 537, 563ss.,  
581, 583, 584ss., 598ss., 615s.,  
619ss., 622, 625, 650, 658, 677,  
679, 683, 695

animal, 37, 49, 57s., 61, 63, 87ss., 96,  
98ss., 129s., 147, 163s., 178s.,  
185s., 198, 208s., 217, 230, 237,  
242ss., 250, 260s., 264, 283, 290s.,  
295ss., 304s., 310s., 313ss., 318,  
320ss., 325s., 328, 331ss., 334, 336,

353s., 367, 369, 372ss., 377, 382,  
385, 387ss., 391, 393, 395ss., 401,  
409, 412, 423s., 426, 429, 434,  
444s., 452, 468, 494, 496s., 499,  
515, 517, 520, 524, 526ss., 531s.,  
534ss., 547, 549, 553, 563ss., 568,  
572, 580, 590, 592ss., 603, 610,  
626, 636, 639, 646, 651, 658, 666,  
670, 685, 691, 695, 704

aritmética, 64s., 76s., 81, 162, 218,  
503, 505

arquitectura, 456, 459ss., 470, 482,  
505s.

arte, 59s., 96, 104, 132, 134, 152, 158,  
161, 163, 260, 273, 298, 330, 357,  
365s., 372s., 380, 387, 398s., 409,  
412, 413, 416s., 420s., 423, 425s.,  
431, 443, 452, 454ss., 462ss., 468ss.,  
474s., 480, 493, 496, 498, 499s.,  
503, 505s., 550, 575, 585, 594

ascetismo, 192, 196, 663, 669ss., 677,  
680ss., 696

asombro (filosófico), 198s., 209ss.,  
223, 241, 288, 354, 367, 634

autoabnegación. Véase voluntad, nega-  
ción de la

autoconciencia, 34, 62, 66, 113, 173,  
217, 221s., 230, 235, 239ss., 280,  
285, 287ss., 293, 296, 298s., 302,  
310, 312, 318s., 328ss., 332, 335,  
341, 356, 360, 361, 364, 397, 411,

- 143ss., 496s., 515, 523, 538, 550ss.,  
 563, 656, 668, 699, 701ss.
- basilidianos, 560
- belleza, 54, 59, 272, 333, 414, 416s.,  
 420s., 435, 443s., 451s., 464, 467,  
 468s., 471, 479, 483, 489, 585, 590,  
 592s., 595ss., 599, 636, 702
- Bhagavad Gita*, 369, 526
- Biblia, 516\*, 560, 596, 641, 660\*, 661,  
 664, 673, 683, 690s., 694, 704
- bien, 42, 70, 114, 117s., 181, 193s.,  
 210, 226, 269, 271, 277, 303,  
 402s., 430, 467, 484s., 487s., 496,  
 518, 520, 522, 532s., 546, 562,  
 572, 583, 591, 603s., 630s., 633,  
 638, 646, 652, 654, 659, 664, 677,  
 680, 683s., 690, 693s., 696, 703
- supremo, 115, 188, 486, 518, 592,  
 696
- bohrahs*, 559
- bondad, 183, 266ss., 271s., 275, 277,  
 571, 598, 624, 640, 655
- brahmanismo, 200, 484, 495, 516, 541,  
 558, 635, 639, 657s., 660, 663ss.,  
 667, 671, 680ss., 686, 691, 696,  
 702, 704
- budismo, 207s., 316, 484, 495, 516,  
 520, 541, 556ss., 562, 583, 614,  
 635, 639, 660, 663, 665, 671, 680,  
 682, 686, 691, 702, 704
- cambio, 38, 44, 46, 70ss., 80s., 127,  
 208, 211, 231, 242, 274, 277s.,  
 293, 303, 335, 337, 348, 351, 375,  
 413, 424, 484, 492, 496, 524, 535,  
 542s., 554, 643, 661
- cantidad, 57, 80, 84ss., 137, 143, 158,  
 357
- capuchinos, 194
- carácter, 66, 78, 89, 107, 176, 212,  
 222, 235, 241, 259, 262ss., 266,  
 268, 271, 273, 275, 279, 284, 286,  
 288, 304s., 322, 324, 339, 351,  
 363, 388, 391, 394, 410s., 435,  
 441ss., 468, 487, 529, 555, 561,  
 571s., 574ss., 580ss., 589ss., 598s.,  
 609, 624, 649s., 653, 655, 657, 666
- de la especie, 388, 590, 592, 596s.
- individual, 291, 341
- carencia, 191ss., 199, 243, 255, 260,  
 320ss., 325s., 337, 393, 394s.,
- 398s., 402ss., 417, 421, 438, 442s.,  
 458, 488, 545, 587, 614, 622s.,  
 626, 627, 630, 632, 634s., 639,  
 647, 653, 663
- caridad, 276, 658, 659, 662s., 666, 697
- cartesianismo, 306s., 309, 704s.
- categoría, 220, 240, 546
- causa, 39, 42, 52ss., 67, 70ss., 114,  
 162, 168, 170, 211, 213, 215, 246,  
 251, 317, 340, 342, 362, 367,  
 375s., 378, 403, 524, 565, 655, 705
- eficiente, 373, 375ss.
- final, 373, 375ss., 382, 384, 386,  
 387, 391, 634
- y efecto, 34, 38, 40, 51ss., 55, 66ss.,  
 72, 74s., 128, 211s., 342, 373, 404,  
 451, 470, 524, 526, 700
- causalidad, 36s., 43, 48ss., 66ss., 71,  
 73ss., 81, 87, 108, 171, 212, 216,  
 219, 224, 231, 235, 239, 288ss.,  
 304, 312, 315, 317, 327, 329, 340,  
 347ss., 355, 357, 362ss., 372, 397,  
 405, 524, 542, 655
- ley de, 39, 43, 48, 51, 56, 66ss.,  
 72ss., 78, 155, 162, 168, 231s., 290,  
 362, 383, 451, 590
- cerebro, 31s., 34ss., 49, 51, 54, 55s.,  
 58ss., 77s., 95, 110s., 113, 170, 178,  
 213, 216, 225, 230, 232, 234, 238,  
 239, 241ss., 249s., 252s., 255, 273s.,  
 278s., 281ss., 285ss., 302ss., 307s.,  
 312, 314ss., 325ss., 332, 334, 366,  
 369, 373, 376ss., 389, 391, 412,  
 413s., 419, 424, 437, 439ss., 444,  
 449, 451s., 521s., 544, 548s., 552s.,  
 564, 579s., 582, 594s., 658, 700s.
- chiste, 123, 124, 125
- ciencia, 33, 65, 67, 107, 116, 120s.,  
 154, 156ss., 162ss., 166, 179, 182,  
 199, 204, 220s., 257, 265, 356,  
 409, 427, 438, 472, 477, 490ss.,  
 496, 576
- natural, 213, 216s., 220s., 339
- cinismo, 187, 189ss., 196, 632
- claridad y distinción, 94s., 414
- compasión, 396, 485, 517, 648, 650,  
 657s., 687
- comunismo, 652
- concepto, 43, 49, 52, 56s., 64s., 70s.,  
 75, 87s., 92ss., 101ss., 111ss., 122ss.,  
 135ss., 140, 143ss., 149ss., 154s.,  
 158, 166, 169, 177, 180s., 183,

- 185ss., 218s., 222, 225, 230s., 234, 244, 289, 291, 315, 317s., 328, 412, 415, 425s., 429, 455, 457, 477, 490ss., 500s., 667, 686, 705
- conciencia (moral) [*Gewissen*], 165, 275, 330, 540, 606, 620, 675
- conciencia [*Bewußtsein*], 32s., 37s., 42s., 51ss., 60, 87ss., 92, 95s., 104, 113, 129s., 141s., 163, 168ss., 181, 198, 209s., 212, 215, 219s., 222, 230, 232, 234ss., 239ss., 248, 253, 258, 261, 273, 278s., 282ss., 285, 291, 293, 296, 298ss., 310s., 313, 315, 317ss., 326s., 331ss., 334, 339, 361, 364, 368s., 394ss., 399, 413, 415ss., 420s., 427ss., 434, 450, 452, 469, 485, 494, 496s., 504, 517, 520ss., 529, 531, 536ss., 543ss., 553ss., 557, 561, 563, 565, 568, 588, 594, 602s., 608, 613, 622, 626, 630, 641, 649s., 656, 658, 659, 666, 668s., 688
- conocimiento, 34s., 37ss., 43, 48, 62, 71, 90, 93, 98s., 102ss., 107, 109, 111ss., 116, 130, 140ss., 148, 155, 162, 177, 185, 202, 207, 212, 216, 218ss., 224s., 229ss., 240, 242, 244ss., 249, 251, 255, 257s., 262ss., 270, 274, 277, 279ss., 284, 285, 287ss., 297, 299s., 311, 315ss., 323, 326s., 329ss., 333, 334s., 337s., 347ss., 356, 359s., 362, 364, 366, 368, 371s., 376s., 390ss., 394, 397s., 409ss., 413ss., 418s., 421s., 423ss., 434, 437, 442, 449, 452, 454, 456, 471, 475, 477, 491s., 517ss., 528, 531, 537, 544, 546ss., 551ss., 563, 565, 582, 613s., 625s., 634, 636, 645, 653, 656ss., 663s., 666ss., 680, 696, 700ss.
- *a priori*, 62, 69, 76ss., 80, 94, 155, 215, 218ss., 330, 343, 347s., 393
- abstracto, 92, 101, 105s., 108, 112, 119s., 135, 187, 247, 321
- intuitivo, 48, 76, 87, 93ss., 101s., 105ss., 116, 119s., 129, 177, 187, 200, 413, 423, 425, 449
- contingencia, 45, 210, 493, 542
- Corán, 200
- cosa en sí, 31, 35, 37s., 40s., 43ss., 47, 48s., 171, 205, 212s., 215ss., 221s., 224, 229ss., 239, 245, 253, 285, 287, 300, 316, 327s., 330s., 335, 340, 344, 347, 349, 350ss., 356, 358, 361, 363ss., 368s., 378, 380, 393, 410, 494, 525, 531, 536s., 539, 543, 547ss., 554s., 561, 583, 603, 613, 634, 645, 655ss., 666, 700
- cristianismo, 188, 196, 205s., 208, 215, 226, 237s., 467, 468, 481, 484ss., 495, 541s., 557, 560, 616, 635, 639s., 659ss., 664s., 669s., 672ss., 679ss., 685s., 689ss., 693s., 702, 704
- Crítica de la razón práctica*, 212, 487
- Crítica de la razón pura*, 36, 73, 95, 113, 202, 212, 215, 237, 327\*, 328, 637
- cualidad, 43, 49s., 57, 76, 79, 81, 85, 112, 143, 145, 158, 211ss., 216, 256, 266, 268, 270ss., 275, 286, 307s., 323, 325, 339, 347ss., 354, 356s., 359, 437, 445, 477, 483, 496, 519, 534, 543, 570s., 573, 575, 577, 580, 589ss., 596ss., 602, 605, 609, 612, 699
- cuerpo, 34, 36, 48, 54, 55ss., 64, 66s., 76, 78, 82, 118, 136, 155, 168, 171, 213, 232, 238, 246, 253, 255, 273, 277s., 285s., 288, 290ss., 295ss., 299ss., 304, 307, 312, 317s., 322, 334s., 337s., 340s., 345s., 347ss., 355, 357, 376, 385, 442, 521, 543, 548s., 553, 567, 570, 591, 596, 600ss., 617, 624, 635, 665, 692, 695, 699
- deber, 115, 197, 606, 697
- deducción, 62, 96, 120, 155s., 220, 225, 330, 359
- demonstración, 42, 71, 107, 118s., 139, 142, 155s., 165s., 204s., 265s., 665, 668
- derecho, 163, 165, 606, 650ss., 655, 704
- deseo, 89s., 130, 177, 192, 194ss., 240ss., 244, 248ss., 254ss., 260, 277, 287, 301, 403, 415, 419, 441ss., 447, 508, 521, 562, 567, 590, 594, 605, 614, 622s., 627, 629, 635, 652, 673, 679, 693s.
- dialéctica, 103, 113, 134, 155, 345
- Dios, 65, 97, 99, 113, 197, 394s., 402, 502, 582, 604, 647, 664s., 669, 674ss., 684, 689, 700, 702ss.
- discernimiento, 429s.

- dolor, 54, 55s., 89, 132, 187, 190s., 194, 196, 199, 208, 240, 263, 277, 283, 288, 312, 316s., 319, 323, 336, 402ss., 418, 420, 422, 428s., 447s., 477s., 488, 503, 509, 517, 521s., 532, 560, 588, 603ss., 607, 611, 622, 629ss., 635s., 663, 669, 680, 687, 693s., 697
- ebionitas, 690
- Edda, 558
- efecto. Véase causa y efecto
- egoísmo, 231, 244, 248, 253, 259, 276, 396, 452, 517, 546, 560, 568, 591, 594, 612, 633, 650, 652, 656s., 666, 696s.
- eleatas, 117, 533, 701
- electricidad, 82, 211, 215, 233, 298, 300, 342s., 359, 415, 523s.
- empírico, 31, 33, 36s., 39, 50, 52, 66s., 69, 76, 102, 113, 116, 120s., 155, 162, 164, 166, 215, 219s., 222, 229s., 233, 290, 313, 339, 349s., 357, 361, 411, 477s., 516, 519, 522, 525, 527, 534, 536, 548, 561, 582, 655, 658
- encratitas, 674, 677, 679
- entendimiento, 34s., 37, 43s., 48, 51, 53s., 56s., 61, 68, 74s., 87, 97ss., 105, 108, 110, 113, 179s., 183, 205, 209, 232, 246, 253, 257ss., 264ss., 275s., 288, 303, 306, 312, 313, 317, 324s., 332, 337, 345, 348, 350, 367, 373, 441, 458, 470, 472, 496, 523, 529, 573, 581ss., 593, 598s., 639, 650, 657
- error, 98s., 120s., 129, 136, 152, 181, 248, 257, 269, 274, 308, 327s., 483, 485, 560, 618, 624, 629, 634, 657s., 667, 692s., 700
- escepticismo, 32, 200, 206, 211, 220, 383
- escolástica, 70, 73, 93, 97, 101, 217, 334, 336, 352, 412, 481
- escultura, 114, 425, 456, 465, 468ss., 505
- esenos, 673, 684
- espacio, 31s., 34ss., 43s., 46, 48ss., 56s., 62ss., 67s., 72, 76ss., 93, 96, 118, 162, 166, 168, 173, 209, 211, 213, 216, 219, 231s., 234s., 239, 287s., 300, 304, 312, 314ss., 320, 327, 329, 342, 344ss., 348ss., 356s., 365, 368, 372, 410, 446, 462s., 477, 505s., 535, 542, 548s., 553, 558, 604, 623s., 657, 665
- especie, 242ss., 323, 325s., 332s., 352, 365, 374s., 379, 381, 396s., 402, 410ss., 415, 419, 427, 444s., 477, 490s., 494, 515, 529, 531, 534ss., 543, 549, 554, 563ss., 567s., 570, 588s., 591ss., 599, 602ss., 618, 620s., 639
- estética, 54, 56, 156, 284, 333, 415, 417, 452, 456, 459ss., 465, 468ss., 474, 480, 598, 630
- estímulo, 56, 163, 185, 259, 283, 289ss., 296, 298, 327, 332, 362, 389
- estoicismo, 185, 187, 193ss., 485, 615, 632, 659
- eternidad, 44, 74, 77, 80, 166, 203, 205, 208, 270, 273, 312, 326, 342, 363, 369, 402, 411s., 417, 466, 495, 516, 518s., 523, 525, 535, 537, 540s., 548s., 552, 554ss., 566, 605, 636, 661, 664, 667s., 685, 688s., 703
- ética, 163, 188, 214, 217, 262, 326, 514, 545, 582, 635, 645ss., 661, 664, 671, 680, 702
- excentricidad, 124, 127, 443, 487
- experiencia, 39, 41, 43, 45, 62ss., 67s., 71s., 76s., 92s., 98s., 104ss., 108, 116, 120, 155, 163, 166, 170, 195, 202, 213, 216s., 219ss., 231, 242, 263, 266, 274, 280, 313, 344, 348s., 351s., 373, 468s., 477, 491, 517, 524s., 542, 629, 678, 699, 702s.
- fe, 35s., 205, 226, 237, 306, 403, 664, 675s.
- fenómeno, 31s., 34s., 39, 42ss., 47, 48ss., 54, 74, 78, 82, 171, 179, 198s., 202, 205, 211ss., 215ss., 221s., 223s., 229, 231ss., 239, 241, 245, 253, 277, 279, 285, 287s., 290ss., 299s., 311s., 314, 316ss., 322, 327s., 330s., 334s., 338ss., 343, 348ss., 357, 359, 361ss., 366ss., 374ss., 396, 399, 405, 410s., 416, 427, 434, 451s., 477, 492ss., 505, 520, 523, 526ss., 531s., 536ss., 543s., 546ss., 561, 567, 582s., 588,

- 590, 604, 617, 622, 624ss., 628, 634, 645ss., 655s., 658, 662, 665s., 668, 687, 695, 699ss., 705
- filosofía, 32s., 70s., 73, 93, 102, 104, 113ss., 134, 156, 163s., 183, 189, 199, 201s., 204ss., 209s., 221s., 225s., 231, 237, 257, 306, 313s., 324, 334, 355s., 359s., 363, 368, 405, 417, 423, 425, 431, 435, 454s., 477, 490ss., 514, 515, 528, 535, 539, 552, 559, 596, 634, 637, 646, 648, 668, 671, 683, 686, 688, 703
- profesores de, 36, 64, 69, 74, 136, 158, 181, 201, 318, 325, 621, 637
- finalidad, 59, 104, 175s., 189, 192, 196, 243, 273, 281, 296s., 321, 326ss., 331, 362, 366s., 371ss., 380ss., 387, 389, 391, 393, 394, 397ss., 402, 404, 424, 427s., 432, 434ss., 442, 452, 454, 464ss., 485s., 495, 498, 500, 513, 528, 553, 588s., 591ss., 595, 605, 618, 620s., 634, 667, 692, 697, 701
- finitud, 113, 115, 118, 131, 181, 198, 218, 535, 537, 543, 553, 594, 603, 685
- fuerza, 42s., 57, 68, 74, 82, 84s., 88, 94, 216, 251s., 255, 258, 266, 276, 278, 289, 293s., 298, 328, 334, 340s., 343ss., 350, 352, 355ss., 365, 369, 386, 392, 403, 405, 410, 424s., 432, 435s., 442s., 458, 522ss., 528, 530, 555, 564s., 598, 646s., 656
- natural, 75, 171, 186, 211, 213, 215, 289, 310, 334s., 337, 340ss., 348, 355s., 359, 361, 366s., 378, 381, 404, 449, 463, 523ss., 638, 651
- vital, 211, 253, 301, 337, 353, 355s., 358, 439, 524s., 579
- futuro, 79, 87, 89, 130, 187, 391, 393, 398, 450, 493, 496, 516, 520, 542s., 626, 628, 657s.
- genio, 96, 102, 104s., 179, 182, 241, 243ss., 258s., 270, 272, 275s., 323ss., 333, 416s., 423ss., 429ss., 443s., 458, 474, 575, 579s., 585, 598, 655
- de la especie, 602s., 606s., 610, 612
- geometría, 64, 76s., 81, 162, 166, 218, 462
- gnosticismo, 560, 669, 674, 677, 679
- gravedad, 74s., 82ss., 211, 213, 335, 338ss., 343, 350, 357, 386, 432, 463, 465s., 500, 523, 637
- Hahgyur*, 208
- hegelianismo, 64, 70, 94, 119, 494, 516, 672
- hermanos moravos, 60
- historia, 108, 163, 183, 220s., 259, 266, 403, 490ss., 503, 531, 571s., 576, 684
- hombre, 50, 69, 74, 78, 89s., 97ss., 103s., 106, 108, 121, 122, 129s., 159, 175, 178, 182, 185s., 188, 190s., 195, 197, 198ss., 205, 209ss., 217, 223, 227, 237s., 239s., 242ss., 247, 250s., 253, 257s., 260, 264s., 269, 270ss., 275, 277ss., 286, 291, 300, 306, 310, 312, 317, 321ss., 325s., 332s., 337, 340, 355, 362s., 365, 369, 372s., 379, 384s., 388s., 398, 402ss., 409, 417ss., 424ss., 428s., 431ss., 439, 442, 444, 452, 458, 462s., 468ss., 477, 481ss., 485ss., 493ss., 499s., 502ss., 509, 511, 514, 515, 517ss., 523, 526, 528ss., 534, 536s., 540s., 543ss., 547ss., 551, 554ss., 560ss., 563ss., 570s., 579ss., 585, 587s., 590, 592ss., 597s., 601, 604, 607, 610, 612s., 615ss., 623s., 626, 627s., 630ss., 635s., 639, 642s., 646s., 649ss., 653, 655, 659ss., 663ss., 673, 675s., 681ss., 685ss., 693ss., 701s., 704s.
- honor, 481, 606, 651ss., 684
- idealidad, 32, 34, 40, 82, 230ss., 342, 520, 543, 546
- transcendental, 48, 363
- idealismo, 31ss., 35s., 40, 42, 48, 51s., 77, 231, 525, 539, 545
- transcendental, 36
- ideas
- de la razón, 559
- platónicas, 105, 108, 110s., 166, 177, 258, 333, 397, 409ss., 413, 415ss., 419, 423, 426s., 456s., 459, 462, 471, 475, 477, 493s., 500, 528, 532, 535ss., 558, 563s., 590, 685

- imaginación, 274  
 impresión, 39, 49, 51, 53, 55s., 58, 61, 68, 88, 92s., 107, 111s., 168ss., 173s., 178, 185, 259, 276, 291, 317s., 421, 434, 451, 457, 460, 480, 485, 504, 521  
 impulso, 89, 107, 156, 178, 192, 199, 234, 251, 292, 294, 305, 379, 387s., 403s., 420, 452, 484, 506, 564, 586, 610, 613, 622s.  
 — artesano, 87, 297, 310, 387ss., 392s., 565s., 594  
 — sexual. Véase amor sexual  
 inconsciente, 52s., 66, 171, 178, 198, 239, 257s., 293, 301, 318, 329, 334, 369, 447, 454, 457, 521, 596s., 602s., 625, 627  
 infinitud, 31, 37s., 46, 64, 69s., 72s., 75, 79, 82, 93, 113, 115, 131, 179, 181, 192, 211, 215s., 218, 223, 314, 322, 338, 345s., 362, 367, 396, 398, 411, 490, 493, 518ss., 528, 531, 538, 542, 544s., 555, 557, 565, 594, 603ss., 607s., 611, 614, 656, 666  
 injusticia, 117s., 197, 256, 269s., 633, 639, 646, 659, 662  
 inmortalidad, 199s., 278, 311, 368s., 515s., 519s., 524s., 529, 531s., 534, 536, 540s., 543ss., 548, 552, 558s., 564, 603, 613, 656. Véase también permanencia  
 instinto, 87, 90, 267, 282, 297, 310, 336, 340, 387ss., 396, 398, 427, 468, 551, 565, 568, 583, 592ss., 597ss., 610ss., 614, 618, 620s.  
 — sexual. Véase amor sexual  
 intelecto, 32ss., 37, 42, 44s., 49, 70, 76, 87ss., 101, 111, 119ss., 154, 171, 173ss., 181ss., 198s., 203, 209, 214s., 219, 221, 224, 235ss., 239ss., 262ss., 269s., 273ss., 285s., 288, 290s., 299s., 302ss., 307, 310ss., 313ss., 318, 320ss., 326ss., 343, 347ss., 357, 360, 366, 371ss., 388s., 391, 409s., 413, 415s., 420, 423ss., 427ss., 441s., 445, 446ss., 454, 469s., 503, 527s., 532, 545, 549, 551ss., 561, 563, 570ss., 575ss., 580ss., 589ss., 599, 603, 625, 628, 649s., 657, 666, 668, 695, 699ss., 703  
 intención, 84, 89s., 249, 257, 278, 310, 365, 368, 380, 383, 415, 427, 456, 458, 492, 575, 656, 663, 669, 688, 694, 696  
 intuición, 31, 33ss., 39, 48ss., 55s., 63, 65ss., 70s., 76, 88, 93ss., 97, 101ss., 107s., 112ss., 118ss., 122s., 126, 128ss., 136, 155, 170, 173, 185, 218, 221s., 225, 230s., 233ss., 260, 273, 285, 288, 290s., 300, 307, 312, 314s., 317s., 323s., 327s., 331s., 337, 341s., 347s., 350s., 360, 366, 368, 372, 376, 410, 412, 414s., 417, 419ss., 423, 425s., 429, 454, 457, 459, 463, 470, 482, 496, 537, 544, 547, 553, 628, 667s., 702s.  
 — *a priori*, 155, 349, 478  
 — empírica, 41, 43, 67, 71, 113s., 135, 155, 218s., 232  
 — pura, 56, 63ss., 71, 77, 135, 166  
 islam, 495, 662, 669, 680s., 702  
 jainistas, 665  
*Jatakas*, 557  
 judaísmo, 206, 209, 495, 559s., 635, 660s., 673, 676s., 679ss., 684, 694, 702, 704  
 juicio (*Urteil*), 63s., 94, 107s., 112, 114, 119ss., 135ss., 140, 142ss., 149ss., 154s., 158, 166, 171, 202, 255s., 258, 328, 404, 419, 447, 519, 546  
 juicio (*Urteilkraft*), 93, 98ss., 102, 119ss., 155, 201, 253, 448  
 justicia, 214, 256, 265, 467, 483, 494, 583, 604, 606s., 629, 646, 650ss., 654, 657s., 659, 662s., 666, 685, 690, 697  
 — eterna, 623, 647, 660  
 juventud, 111, 253, 264, 275s., 278, 420s., 442ss., 477s., 531, 535, 554, 566, 590, 596s., 607, 617ss., 625, 630, 643  
*Kural*, 670  
*Lalitavistara*, 447  
*Laou-seng-urh*, 480  
 lengua alemana, 136, 157ss., 481  
 lenguaje, 93, 95s., 130, 136s., 156ss.,



- 160s., 169, 180, 207, 273, 286, 303,  
454, 478s., 481, 497, 500s., 503, 681  
ley, 40, 62, 77s., 80, 114s., 135, 140,  
142, 178, 186, 205, 221, 255, 264,  
268, 270, 277, 326ss., 330, 334,  
339, 343, 363, 371, 420, 504, 550s.,  
606, 618, 620, 633, 645, 652ss., 661  
— natural, 211, 215, 367s.  
libertad, 65, 140, 191, 196, 210, 212,  
225s., 244, 363s., 368, 427, 430,  
435, 513, 541, 561s., 583, 614,  
630, 649s., 655, 660s., 685, 687,  
699, 705  
— moral, 32, 181  
— transcendental, 363  
locura, 100, 170, 191, 252, 279s.,  
435s., 446ss., 487, 523, 578, 603,  
608, 647, 649  
lógica, 63, 113, 119s., 134ss., 150, 155s.,  
158, 161s., 165s., 175, 220, 451, 482  
*Los dos problemas fundamentales de la  
ética*, 100, 211, 513, 645, 666  
madre, 396, 440s., 543, 555, 568,  
570ss., 575ss., 583, 589s., 597s.,  
600, 603, 608  
mahometanos, 475, 559, 669s., 689  
mal, 187s., 194s., 203, 210s., 269, 401,  
430, 485, 488, 496, 515, 517,  
520ss., 532s., 552, 573, 619s.,  
631s., 638ss., 646ss., 651, 653, 662,  
664, 675, 678, 680, 682, 690, 694,  
697, 702  
maldad, 117s., 210s., 266ss., 275ss., 372,  
483, 487, 528, 561, 568, 573s., 581,  
583, 633, 647, 655, 662, 666, 697  
maniqueísmo, 560  
Manu, código de, 696  
marcionitas, 560, 674, 678s.  
matemática, 62ss., 102, 116, 120, 139,  
155, 165ss., 218ss.  
materia, 31s., 36s., 40ss., 51, 70ss.,  
75ss., 84s., 166, 211, 216, 231, 239,  
278, 287, 314, 329, 335, 337ss.,  
344s., 347ss., 366s., 373, 396,  
410s., 500, 502, 524s., 527, 529,  
532, 540, 565, 590, 604, 704  
materialismo, 40ss., 45, 76, 200, 213,  
216, 226, 314, 356s., 359s., 525, 539  
— francés, 40s.  
matrimonio, 271, 583, 591, 593, 595,  
598s., 604, 611s., 650, 673ss., 678,  
684  
Maya, 364, 658  
memoria, 61, 62, 87s., 96, 104ss., 108,  
111, 141, 157, 168ss., 175ss., 261s.,  
274, 276, 278ss., 297, 312, 415,  
446ss., 450, 543s., 549, 554, 556,  
561, 576, 626  
metafísica, 35, 43, 47, 98, 163, 196,  
199, 202ss., 209ss., 216ss., 225s.,  
239, 245, 252s., 277ss., 286, 289s.,  
294, 299, 311s., 326, 329s., 340,  
342, 344, 354s., 359s., 366, 369,  
372s., 376, 384, 404, 502s., 508,  
515, 519, 522, 536, 546, 549, 557,  
561, 564, 582, 586, 603s., 657s.,  
671, 685, 703  
— necesidad, 198, 200ss., 216  
montanistas, 674  
moral, 115s., 183, 188, 200, 208, 214,  
223, 226, 249, 253, 263, 268ss.,  
275, 279, 286, 304s., 307s., 330,  
431, 437, 445, 494, 513, 545, 553s.,  
560, 571s., 576ss., 581, 592, 612,  
618, 620, 645ss., 649, 651, 653,  
655, 662ss., 666, 685, 695, 697  
motivación, 176, 364, 387ss.  
— ley de, 171, 403, 405  
motivo, 68, 98, 163, 168, 170s., 176,  
178, 186, 199, 212, 214, 223, 234,  
243, 246ss., 253, 258, 260, 262,  
264, 274ss., 288ss., 296, 298, 302,  
307, 320s., 326ss., 332, 339s., 342,  
362ss., 375ss., 387ss., 403s., 409,  
415, 423, 434, 443, 449, 469, 492,  
501, 528, 532, 561, 566, 592,  
649s., 654s., 695, 703  
— abstracto, 98  
movimiento, 34, 49s., 63ss., 69, 72, 77,  
80s., 84ss., 94, 166, 168, 190, 213,  
234s., 240, 243, 246, 287s., 290ss.,  
294, 298, 301, 305, 332, 335, 338ss.,  
345, 358, 375s., 385, 387s., 403ss.,  
424, 464, 501, 503ss., 523  
muerte, 42, 89, 116, 198s., 208, 211,  
237s., 278ss., 287, 294, 338, 395s.,  
403, 484, 497, 511, 515ss., 536ss.,  
560ss., 564s., 583, 608, 613s., 623,  
626, 627ss., 631s., 635, 638s., 641,  
643, 657s., 661, 663, 665, 673,  
679, 685s., 695ss., 699  
mujer, 106, 379, 439, 481, 576ss.,

- 581s., 591ss., 595ss., 602ss., 606, 609, 613, 619s., 673s., 679
- mundo
- como representación, 31, 35, 38, 42ss., 45, 47, 50, 231s., 290, 317, 320, 327, 330s., 348s., 405, 414, 427, 430, 499, 550s., 561, 565, 703
  - enigma del, 32, 78, 175, 199, 202, 209, 212, 217ss., 224, 329, 624s., 705
  - esencia del, 210, 213, 326, 329, 331, 335, 364, 366, 394, 432, 493, 502, 625, 699ss.
  - externo, 35s., 38, 54, 55, 67s., 89, 131s., 185s., 195, 222, 235, 239s., 264, 270, 273, 275, 279, 285, 287, 295ss., 299s., 318ss., 323, 332s., 371, 373, 404, 413s., 424, 428, 430, 470, 539, 561, 668, 699
  - intuitivo, 34, 50, 98, 101, 107s., 112, 300, 328, 351, 399, 552, 687, 703
  - real, 37, 44, 71, 114, 171, 224, 491
- música, 57, 60, 156, 163, 322, 367, 435, 452, 454, 456s., 462, 475, 479, 482, 486, 499ss., 508s.
- nacer y perecer, 31, 42, 44, 79s., 417, 516, 523s., 527, 530s., 533, 536, 539, 548, 550, 555, 629
- nacimiento, 238, 494, 516s., 519, 523, 527, 529s., 532ss., 540s., 543s., 548, 550, 553, 556s., 559, 561s., 565, 567, 623s., 629, 642, 657, 659s., 680, 695
- nada, 44, 46, 63, 77, 210s., 236, 329, 377, 516, 518, 523, 527ss., 534s., 537s., 540ss., 550, 554, 560, 562, 628, 634s., 656s., 659, 661, 665, 668, 700
- naturaleza, 41s., 54, 75, 89s., 98, 108, 113, 130, 152, 159, 178ss., 182s., 189, 191, 193, 195, 198ss., 202, 212, 214ss., 220, 222, 227, 229, 233s., 243, 253, 266, 270, 284, 291, 296, 301, 310s., 315, 320s., 323, 325, 328ss., 334ss., 339s., 343s., 352ss., 357ss., 361, 364s., 369s., 372ss., 379s., 382ss., 387, 392, 395ss., 399, 401, 405, 411s., 420, 429, 431, 436, 442, 445, 448, 451ss., 456, 459, 462ss., 466, 469, 471, 475, 477, 481, 483, 493s., 499s., 502, 515ss., 522s., 525ss., 532, 535, 537s., 550, 553s., 556, 560, 581s., 588, 591, 593, 595, 600s., 608, 612, 616ss., 623, 625s., 628s., 639, 643, 646s., 655s., 661, 665s., 678, 684, 686, 704s.
- animal. Véase animal
  - humana. Véase hombre
  - inorgánica, 37, 291, 334, 337, 340s., 358, 380s., 384, 386, 504
  - orgánica. Véase organismo
  - vegetal. Véase planta
- necesidad. Véase carencia
- necesidad [Notwendigkeit], 69s., 74, 139, 143, 187, 209ss., 218, 223, 232, 251, 262, 326s., 341, 362ss., 368, 375, 484s., 501, 542, 545, 561, 583, 640, 655, 660, 705
- empírica, 363
- neoplatónicos, 670
- neospinozianos, 119, 705
- nihilidad, 202, 399, 627s., 696
- niñez, 65, 88s., 110, 126, 129, 201, 203s., 225s., 250, 263s., 273ss., 278, 282, 322, 392, 441s., 549
- nirvana, 562, 614, 665s.
- objetivación, 198, 239, 241, 285, 290, 299s., 316ss., 334, 340, 350s., 354, 367, 401, 410, 417, 430, 452, 459, 500, 520, 532s., 537, 552s., 563, 567, 589, 608, 624, 626, 665, 702
- grados de, 500
- objeto, 33ss., 39s., 43s., 46, 48s., 51, 53s., 57, 66, 76, 107, 127, 136, 181, 190, 215, 231, 235, 239s., 246, 250, 258ss., 262, 275, 317, 328, 347ss., 357s., 366, 372, 404, 413ss., 436, 470, 539, 553, 628s., 667, 701
- obrar, 74, 89, 92s., 105ss., 185, 187, 205, 212, 262, 288s., 320, 326, 339s., 342, 362ss., 387, 389, 391, 429, 443, 450, 468, 496, 531, 558, 561, 566, 593, 607, 646s., 650, 659ss., 664, 694ss.
- optimismo, 206, 208ss., 223, 226, 494s., 624, 634ss., 662, 671, 677s., 680s., 683, 692, 702ss.
- organismo, 31, 110, 143, 170, 200, 238, 239, 243, 250, 253, 255, 263,

- 274, 276, 280ss., 285, 287s., 290s., 295ss., 303, 305s., 310s., 314ss., 332, 337s., 353ss., 365, 370, 371ss., 376ss., 381s., 384, 386, 387, 390ss., 395, 414, 416, 439, 441, 445, 464, 500, 521s., 526s., 529, 532, 548, 552s., 557, 567
- animal, 285, 352, 390, 394, 550
- humano, 285, 500, 567
- Oupnekhat. Véase Upanishads*
- padre, 440s., 543, 555, 568s., 570ss., 589s., 597s., 600, 603, 608, 623
- Parerga y Paralipomena*, 60, 84, 134, 162, 263, 576, 601, 627, 645, 656, 659, 680
- pasado, 79, 87ss., 111, 130, 186, 450, 493, 496s., 519s., 532, 542ss., 626, 628, 697
- pederastia, 586, 595, 614ss., 618ss.
- pelagianismo, 205s., 661, 682
- pensamiento, 49s., 52, 57, 59, 63, 70, 76, 80, 87ss., 92, 96, 98, 101ss., 109, 112s., 115s., 123, 126ss., 134ss., 141ss., 147ss., 152, 154ss., 160, 168, 170ss., 173ss., 179ss., 203ss., 209s., 213, 223, 225s., 230s., 244, 255, 273, 282ss., 291, 306, 311, 314, 317s., 323, 326, 328, 331ss., 347, 349, 359, 415, 417, 425s., 432, 437, 447, 451s., 457, 478ss., 547, 667
- único, 223
- percepción, 51ss., 55, 57, 66ss., 95, 104, 234ss., 240, 284, 288, 320, 326s., 332, 429, 492, 536, 668
- permanencia, 31, 80, 116, 176, 237s., 239, 279, 287, 312, 337, 348, 350s., 371, 515, 524s., 531, 534ss., 538ss., 546ss., 551ss., 556s., 560, 562, 565, 613, 639. *Véase también* inmortalidad
- de la sustancia, 44, 78, 81, 329, 351, 524
- pintura, 333, 416s., 425s., 429, 432, 434s., 455s., 468, 470s., 475, 498, 505
- pitagóricos, 164, 336, 386, 558, 665, 679
- placer, 129, 185, 187, 190s., 193s., 197, 240, 255, 264, 288, 312, 319, 322, 336, 398s., 402, 417s., 420, 422, 429, 431ss., 484s., 503, 509, 516, 550s., 560, 566, 588, 592ss., 602ss., 611, 623, 626, 628ss., 635, 639, 663, 677, 679, 687, 689, 693ss.
- estético, 414, 416, 421, 451, 462, 480, 483, 501, 503s.
- planta, 37, 143, 163, 178, 213, 241, 244, 264, 291, 320, 322, 326, 331s., 334ss., 353, 365, 377, 381s., 404, 452, 524, 527, 531, 695
- platónicos, 411
- poesía, 103s., 132, 156, 168, 183, 203, 257, 324, 333, 339, 416s., 421, 423, 425s., 429ss., 435, 455ss., 469ss., 474ss., 487, 490, 496, 500s., 505, 508, 575, 584ss., 588, 591, 604s., 607ss., 615s., 630, 678, 693
- Prabodha Chandro Daya*, 45, 556
- Prajna Paramita*, 316
- presente, 74, 79, 87, 89, 92, 95, 104, 129, 178s., 185ss., 393, 429, 439, 493, 496, 530ss., 534, 542s., 626, 628, 697
- principio, 33, 40, 43ss., 64s., 76, 106, 116, 155s., 166, 219, 222, 330, 357
- de razón suficiente, 81, 135, 162s., 168, 171, 176, 363, 419, 535, 583, 634, 648, 658, 700, 705
- principium individuationis*, 81, 535, 549, 554, 613, 623, 657, 662, 666
- procreación, 215, 242, 310, 529, 534, 536, 538, 549s., 563, 565s., 581s., 588s., 591s., 594ss., 600, 602s., 612, 617ss., 623s., 635, 675, 679, 685
- querer, 66, 98, 195s., 234, 237, 240, 242, 244s., 249s., 253, 255, 262, 264, 270, 274ss., 279s., 288, 299s., 302, 306, 315, 321, 331, 353, 394, 403, 413, 417, 421, 427s., 437, 442, 484s., 565, 567, 582, 629, 647, 649, 667, 692, 695, 705
- quiliastas, 99
- raskolnik*, 684
- razón [*Grund*], 70, 135s., 162, 264, 451, 634
- suficiente, 404
- y consecuencia, 120, 135, 139, 156, 168, 171, 179, 221, 583, 701

- razón [*Vernunft*], 56s., 61, 87ss., 92s., 95ss., 100, 104s., 120, 130, 134, 140, 144, 149, 178, 181, 186s., 194s., 198, 206, 212, 244, 265, 273, 317, 327, 330, 360, 372, 391, 412, 415, 449s., 454, 478, 496s., 501, 515, 559, 568, 619, 626, 639, 647, 650, 668, 695
- práctica, 185ss.
- realidad, 31ss., 35s., 38ss., 69s., 75s., 78, 94, 98, 101ss., 108, 116s., 120, 123, 129ss., 136, 155, 185s., 208s., 218, 223s., 230ss., 245s., 253, 269, 280, 311, 347, 396, 412, 416, 426s., 436, 456, 469s., 477s., 488, 494, 504, 530, 532, 535, 539s., 542s., 548, 553, 560, 656
- empírica, 32, 35s., 48, 363, 550
- realismo, 33, 36s., 40ss., 51, 77, 93, 136, 412, 493, 495, 647
- receptividad, 56, 276, 326, 362, 414, 477, 504, 521, 571, 649
- reflexión, 32s., 59, 87, 89s., 93, 102, 107, 112, 120, 144, 147, 154, 174, 187, 198s., 202, 209, 244, 251, 280, 290ss., 302, 305, 308, 321, 330s., 335, 339, 361, 364, 372, 403, 412, 420, 427, 434, 448, 450, 454ss., 515ss., 523, 526, 528, 550, 568, 572, 595, 599, 614, 618, 626, 648s., 657, 668, 692
- religión, 199, 203ss., 225s., 256, 270, 515, 518, 552, 557, 559, 662, 667, 669, 680, 683, 686, 688s.
- representación, 33ss., 38, 40, 42s., 46, 48, 51s., 68, 78, 97, 101, 168, 170, 172, 176s., 230ss., 264, 280, 288, 300s., 310s., 315, 317s., 332, 347, 350s., 356, 371ss., 397, 418s., 503, 539, 547, 550, 553s., 561, 567, 645, 656, 667, 701s.
- abstracta. Véase concepto
- intuitiva. Véase intuición
- resignación. Véase voluntad, negación de la
- retórica, 134, 152
- risa, 122ss., 133, 372, 694
- salvación, 209, 402, 582s., 621, 660s., 664, 667, 675, 680, 682, 685s., 692, 694ss., 702
- samaneos, 661
- saniasis, 192, 670
- santidad, 666, 676, 684, 690, 694ss.
- sensación, 39s., 48, 51ss., 55s., 58, 68, 317, 323, 327, 336s., 415, 422, 470, 478s., 501
- sensibilidad, 43, 48s., 52s., 56, 58, 60, 95s., 98, 113, 166, 176, 181, 212, 219, 232, 234s., 264, 289s., 294, 296, 298, 316ss., 331s., 368, 392, 412, 425, 437, 439, 443, 451, 478, 503s., 522, 552, 580, 630, 636, 667, 699
- sentidos, 34, 39s., 48ss., 54, 55ss., 61, 66, 92s., 113, 168, 171, 173, 217, 232, 239, 243, 276, 281, 283, 288s., 297, 299, 312, 313, 316ss., 321, 327, 332, 392, 416, 426, 456, 562, 696, 699
- sentimiento, 103, 170, 263, 271, 279, 336, 411, 452, 483, 500, 591, 678
- shakers*, 60, 683s.
- silogismo, 123, 134s., 142ss., 150s.
- silogística, 140, 144
- simonistas, 560
- Sobre el fundamento de la moral*, 185, 253, 318, 561, 650, 656s., 663
- Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 54, 67, 71, 74s., 81, 162, 176, 231, 241, 348
- Sobre la libertad de la voluntad*, 363, 375, 660
- Sobre la voluntad en la naturaleza*, 67, 74s., 208, 220, 229, 236, 285, 301, 310, 314, 320, 331, 335, 370, 371, 393, 513, 547, 647, 681
- sofística, 117, 119, 131, 153, 201, 256
- spinozismo, 36, 44, 210, 402, 632, 646, 703
- sublime (lo), 133, 421, 452, 483s.
- sufismo, 662, 668s.
- sufrimiento, 89, 117, 187, 195ss., 199, 205, 279, 322, 339, 399s., 414, 417s., 429, 448, 486, 488, 496, 503, 531, 545, 554, 585, 610, 614, 623, 627, 630ss., 638s., 641, 646s., 653s., 659ss., 669, 680, 685ss., 690s., 693ss., 699
- suicidio, 280, 404s., 449, 574, 585, 603, 608, 610
- sujeto, 33ss., 40ss., 45ss., 48, 62s., 65, 136s., 181, 232, 235, 240, 280, 328,

356, 358, 365, 413s., 521, 539,  
667, 669, 701  
— como individuo, 34, 418  
— del conocimiento, 32s., 35, 43s., 48,  
171, 215, 232s., 235, 241, 258,  
279, 285, 300, 316, 318s., 413,  
416ss., 427, 454, 503, 537s., 551ss.  
— del querer, 241, 278  
— y predicado, 63s., 94, 135ss., 144ss.,  
149ss., 158, 166, 546s.  
superstición, 383, 529  
sustancia, 41s., 70s., 79ss., 113, 209,  
213s., 218, 223, 237s., 239, 243s.,  
286s., 307, 314, 319, 337, 348,  
351s., 354, 356, 359, 395, 415, 553,  
556, 570, 640, 704s.  
Talmud, 560  
teleología. Véase finalidad  
teología, 114, 326, 330, 382ss., 668,  
688s., 703  
Testamento  
— Antiguo, 541, 616, 635, 677s., 681,  
703s.  
— Nuevo, 541, 616, 635, 639, 672,  
677ss., 681, 684, 703  
tiempo, 31, 35ss., 43s., 46, 49s., 56s.,  
63ss., 68ss., 72, 74, 76ss., 92s., 95s.,  
116, 162, 173, 175ss., 205, 209,  
211, 216, 219, 223, 231, 234ss.,  
239, 241, 270, 273, 277s., 287s.,  
300, 304, 312, 314ss., 319s., 327,  
329, 342s., 345, 348ss., 354ss., 362,  
365, 368s., 372, 375, 393, 397,  
410ss., 415, 446, 477s., 492, 494s.,  
497, 505s., 518ss., 525, 529, 532,  
534ss., 540ss., 546ss., 551s., 554s.,  
558, 563ss., 604, 623s., 628, 630,  
643, 657, 666, 685, 700  
tragedia, 280, 402s., 483ss., 584, 607,  
636, 640, 643, 662, 679, 687, 693s.  
transcendental, 52  
trapenses, 688  
unidad, 81, 115, 175s., 179, 237, 291,  
300, 319, 366, 369, 372, 374, 394,  
412, 494, 497, 552, 685  
Upanishads, 200, 407, 510, 528, 562,  
663, 665, 667s., 670

valentinianos, 560, 674  
Vedanta, filosofía, 663  
Vedas, 200, 509, 528, 558, 561, 664s.,  
670, 698  
vejez, 252s., 260, 263s., 271, 274ss.,  
278s., 282, 521, 557, 566, 585, 596,  
607, 612, 617, 619s., 629, 692  
verdad, 31, 33, 41, 102, 104, 116, 134,  
136ss., 140, 142, 152s., 155, 163,  
181, 204ss., 212, 224, 226, 234,  
255s., 265, 308, 384, 432, 451, 472,  
479, 481, 483, 492, 513, 525, 529,  
535, 585, 593, 616, 683, 686  
— *a priori*, 76  
— eterna, 318, 700  
— filosófica, 215, 494  
— lógica, 136  
vida, 39, 66, 87, 92, 105ss., 120, 175,  
179, 182, 187ss., 196s., 199s., 205,  
213, 242, 244, 263, 265, 270,  
272s., 275s., 278ss., 283, 287,  
295s., 301, 305, 314, 324, 326, 336,  
338s., 341, 352s., 359, 369, 390,  
393, 395s., 398s., 402ss., 416, 418,  
420s., 426, 429, 434, 436ss., 442,  
446, 454s., 475, 477, 483ss., 488,  
494, 502, 505, 508, 511, 517s.,  
520ss., 526s., 530, 533s., 536, 541,  
545, 549, 551, 553, 555ss., 560ss.,  
564, 570, 575, 581s., 586, 589s.,  
603ss., 608, 613s., 621, 622ss., 626,  
627ss., 639, 641, 643, 659, 661ss.,  
666, 685, 690, 692ss.  
— afirmación de la. Véase voluntad,  
afirmación de la  
— animal, 89, 277, 299, 302ss., 336,  
399  
— de la especie, 412, 531, 563, 567s.,  
605, 626, 658  
— humana, 115, 240, 244, 361, 488,  
493, 502, 532, 586s., 623, 631,  
636, 642, 646, 655, 662s., 694  
— negación de la. Véase voluntad, ne-  
gación de la  
— orgánica, 284, 292s., 299, 302ss.,  
336, 393, 396, 523, 553  
— vegetal, 335ss.  
— vegetativa, 281, 369  
virtud, 107, 115, 117s., 188s., 192,  
195s., 205, 214, 268, 270s., 439,  
476, 546, 552, 571, 581s., 657,  
659s., 662ss., 666, 675s., 694, 697

voluntad  
— de vivir, 198, 280, 353s., 367, 394ss., 400, 402, 404s., 430, 452, 483s., 509, 517s., 520, 531ss., 535, 537, 549, 551, 554, 560, 563, 565, 567s., 588s., 591, 603s., 608, 613s., 622s., 625s., 629, 634, 639, 647, 656, 658, 662, 665, 692ss., 696, 700  
— acto de, 34, 66s., 235, 240, 288s., 291ss., 302, 332, 372, 375s., 415, 640, 705  
— afirmación de la, 468, 488, 514, 532, 554, 582, 621, 622ss., 626, 640, 648, 664ss., 685, 687, 699s.  
— negación de la, 413, 415, 468,

484ss., 488, 553s., 562, 582, 614, 626, 639, 648, 659, 662ss., 669, 672s., 682, 685ss., 690, 695, 697, 699s., 703  
— objetivación de la. Véase objetiva-  
ción  
— objetividad de la. Véase objetivación  
yo, 34, 41s., 131, 175s., 183, 235, 237, 241, 270, 272, 279, 291, 300, 311, 318s., 414, 424, 518ss., 530, 539, 543s., 553, 555, 561, 656s., 662, 667, 670, 677, 682, 685, 696

*Zend Avesta*, 635, 681

# ÍNDICE DE NOMBRES\*

## VOLUMEN I

- Agamenón, 206  
Agripa, Menenio, 296  
Agrippa de Nettesheim, 145\*  
Agustín de Hipona, 179, 255, 448, 468ss., 486  
Ahrimán, 254  
Alciati, Andrea, 294  
Alcinoos, 266  
Alejandro Severo, 593  
Alfieri, Vittorio, 243, 245  
Anacreonte, 305  
Anquetil du Perron, 325, 450  
Anselmo de Canterbury, 574s.  
Antínoo, 280  
Antístenes, 138  
Apeles, 468  
Apolo, 280  
Ardshun, 340  
Aristarco de Samos, 484  
Aristófanes, 329\*, 561  
Aristóteles, 38\*, 39, 96s., 123, 161, 196, 201, 239, 245, 266, 316, 350, 405, 429, 493, 503\*, 527, 531s., 536, 542s., 555, 563s., 567, 573\*, 578, 581, 584, 598, 600  
Arnauld, Antoine, 470  
Asmus. Véase Claudius, Matthias  
Bachmann, Carl Friedrich, 579  
Baco, 280  
Bacon (de Verulam), Francis, 134, 158, 199\*, 445, 580  
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 598  
Bayle, Pierre, 464, 470  
Bell, Charles, 581  
Bellori, Giovanni Pietro, 294  
Berg, Franz, 524  
Berkeley, George, 43, 51, 87, 488, 499s., 509, 512  
Bodhisatva. Véase Buda  
Böhme, Jacob, 106\*, 201, 274, 366  
Bouterweck, Friedrich, 228  
Brahma, 331, 461, 475, 552, 561  
Brucker, Johann Jakob, 457  
Bruno, Giordano, 75, 341, 437, 486s. 563

\* Se incluyen nombres de autores y personajes reales, así como de algunos personajes mitológicos y literarios relevantes. No se incluyen títulos de obras ni los nombres incluidos en ellas, salvo cuando se trata del nombre del propio autor. El asterisco se refiere a citas o expresiones que se reproducen en el texto sin mencionar al autor. Finalmente, téngase en cuenta que la grafía empleada por Schopenhauer en los nombres propios no es siempre la correcta.

- Buda, 443, 450s.  
 Buenaventura, san, 446  
 Buffon, George Louis Leclerc, conde de, 71  
 Buhle, Johann Gottlieb Gerhard, 228  
 Burke, Edmund, 598  
 Byron, lord George Gordon Noel, 235, 245, 306  
  
 Cabanis, Pierre Jean Georges, 581  
 Calcante, 480  
 Calderón de la Barca, Pedro, 66, 309s., 415  
 Calístenes, 97  
 Camerarius, Joachim, 294  
 Casandra, 480  
 Cellini, Benvenuto, 457  
 Cervantes Saavedra, Miguel de, 295  
 Champollion, Jean François, 297  
 Chatin, Adolphe, 215  
 Chavin de Mallan, Émile, 446  
 Chladni, Ernst Friedrich Florenz, 323  
 Cicerón, Marco Tulio, 139s., 245, 359, 405\*, 533, 585, 587s.  
 Clarke, Samuel, 576  
 Claudius, Matthias, 456s., 461, 466  
 Cleantes, 141, 577  
 Clemente de Alejandría, 388, 553(\*), 587  
 Codro, 436  
 Colebrooke, Henry Thomas, 442, 444  
 Copérnico, Nicolás, 484  
 Coriolano, Gneo Marcio, 583  
 Corneille, Pierre, 311  
 Correggio, Antonio, 287, 292s., 474  
 Crisipo, 139, 141, 359, 533  
 Cristina, reina de Suecia, 400  
 Cronos, 80, 372  
 Cuvier, Georges, 184  
  
 Danaides, 250, 376, 423  
 Dante Alighieri, 254, 383  
 Daphne, 458  
 David, rey, 364  
 Decio Mus, 436  
 Demócrito, 75, 175s., 245, 580, 587  
 Denner, Balthasar, 107  
 Descartes, René, 51, 175, 180, 195, 349, 355, 486s., 493, 497, 575  
 Diodoro, 533  
 Diógenes de Sinope, 169  
 Diógenes Laercio, 141, 169, 183, 351  
 Duns Scotto, Juan, 136  
  
 Eckhart, Johann Peter, 337  
 Eckharm, Maestro, 442, 448  
 Empédocles, 201, 277, 473  
 Epicteto, 139s., 356  
 Epicuro, 75, 78, 251, 562, 580  
 Erdmann, Johann Eduard, 485  
 Euchel, Isaak Abraham, 554  
 Euclides, 102, 105, 113, 120ss., 243, 503  
 Eulenspiegel, Till, 357  
 Euler, Leonhard, 91, 180  
 Eurípides, 310  
  
 Feder, Johann Georg Heinrich, 539  
 Federico Guillermo II de Prusia, 581  
 Federico II el Grande de Prusia, 581  
 Felipe II, rey de España, 583  
 Felipe Neri, san, 447  
 Fénélon, François de Salignac de la Mothe, 448  
 Ferécides de Siros, 389  
 Fernow, Karl Ludwig, 281  
 Feuerbach, Anselm Ritter von, 409  
 Fichte, Johann Gottlieb, 40, 62, 74, 80ss., 176, 494, 501  
 Filolao de Crotona, 484  
 Flourens, Marie Jean Pierre, 581  
 Fo. Véase Buda  
 Francisco de Asís, san, 446  
  
 Galignani, editor, 202  
 Goethe, Johann Wolfgang von, 29, 45, 70, 107\*, 131\*, 176, 199\*, 240\*, 243, 248, 275, 281, 283, 296, 299\*, 302\*, 306, 337, 340\*, 341, 351\*, 388, 447, 455, 458, 480, 483, 487, 494, 597  
 Gorgias de Leontinos, 47  
 Gozzi, Carlo, conde de, 237  
 Gracián, Baltasar, 296  
 Guion, Jeanne Marie Bouvier de la Mothe, 446, 453  
  
 Hall, Marshall, 169, 581  
 Hamlet, 261, 296, 309  
 Hardy, Spence, 446  
 Haulton, botánico inglés, 190  
 Haydn, Joseph Franz, 320  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 37, 40, 277, 483, 494, 501  
 Helvecio, Claude Adrien, 277



- Heráclito, 55  
 Hércules, 280, 479  
 Herder, Johann Gottfried von, 89, 598  
 Heródoto, 383  
 Hesíodo, 389  
 Hicetas, 484  
 Hippias, 47  
 Hirt, Aloys Ludwig, 281  
 Hobbes, Thomas, 65, 336, 361, 392, 401, 405, 409  
 Home, Henry, lord Kames, 598  
 Homero, 137\*, 237, 283, 296, 298, 307, 364\*, 372\*  
 Hooke, Robert, 69  
 Horacio, Quinto, 35\*, 141\*, 245, 290\*, 301\*, 376, 452\*, 492\*, 494\*, 536\*, 587, 593\*  
 Houttuyn, Martin, 464  
 Howitt, William, 202  
 Hufeland, Christoph Wilhelm Friedrich, 464  
 Humboldt, Alexander, barón de, 526  
 Hume, David, 62, 89, 118, 482, 577, 579, 600  
 Isabel, hija de Felipe II de España, 583  
 Ixión, 250, 251  
 Jacobi, Friedrich Heinrich, 36, 227  
 Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter), 494  
 Jehová, 364  
 Jenofonte, 277  
 Jerjes, 340  
 Jesucristo, 441s., 448s., 468, 582  
 Johnson, Samuel, 309  
 Jones, sir William, 52, 97, 450  
 Juliano el Apóstata, 329  
 Júpiter, dios, 487  
 Kanne, Johann Arnold, 446  
 Kant, Immanuel, 33s., 38, 42ss., 51, 53, 54, 55s., 59, 61, 64s., 79, 81s., 87, 92, 97, 111, 114s., 118, 122, 128, 130, 135ss., 150, 159, 163, 165, 172, 174, 182s., 187, 196, 203, 207, 210, 212, 224ss., 228, 229, 254, 260, 327s., 330, 346, 348s., 395, 404, 407s., 416, 427, 437, 472, 477, 479ss., 498ss., 521ss., 527, 530s., 535s., 538ss., 545ss., 550ss., 554ss., 559ss., 584, 588ss.  
 Kemble, Charles, 283  
 Kepler, Johannes, 117, 122, 158  
 Kiesewetter, Johann Gottfried Carl, 509  
 Klaproth, Heinrich Julius, 450  
 Kleist, Ewald Christian von, 295  
 Klettenberg, Susanna Katharina von, 447  
 Kosack, Carl, 124  
 Krisna, 340  
 La Rochefoucauld, François, duque de, 392  
 Lactancio, Licio Gaelio Firmiano, 553  
 Lamarck, Jean Baptiste Monet de, 195  
 Lambert, Johann Heinrich, 91  
 Laocoonte, 280, 281ss.  
 Laplace, Pierre Simon, marqués de, 203  
 Lavater, Johann Kaspar, 296  
 Lavoisier, Antoine Laurent, 70  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, barón de, 87, 98, 136, 227, 312, 321, 383\*, 470, 482, 485, 540ss., 547, 576s., 588  
 Leónidas, 436  
 Lesage, George Louis, 175  
 Lessing, Gotthold Ephraim, 280, 281s., 489, 598  
 Lichtenberg, Georg Christoph, 565  
 Lingard, John, 464  
 Livio, Tito, 447  
 Locke, John, 87, 482, 512, 540, 542, 588  
 Lucrecio Caro, Tito, 370, 377s.  
 Lulio, Raimundo, 457  
 Lutero, Martín, 448, 469, 471, 591  
 Mahoma, 352  
 Malebranche, Nicolás de, 43, 190s., 466, 470, 488  
 Maquiavelo, Nicolás, 583  
 Marte, dios, 283  
 Meckel, Friedrich, 195  
 Meister, Johann Christian Friedrich, 597  
 Mendelssohn, Moses, 484  
 Metrodoro, 562  
 Minerva, 283, 294  
 Moisés, 286, 553

Montaigne, Michel Eyquem de, 419  
Münchhausen, Karl Friedrich, barón  
de, 76

Nasse, Christoph Friedrich, 464  
Némesis, 294, 434  
Newton, Isaac, 69, 98, 176, 180, 196,  
243  
Numenio de Apameia, 553

Okelo Lucano, 565  
Ormuz, 254  
Osiander, Friedrich Benjamin, 169  
Ossian, 237, 307  
Ovidio Nasón, Publio, 364, 586\*  
Owen, sir Richard, 580

Pablo, apóstol, 350  
Paine, Thomas, 233  
Parcas, 388  
Parménides, 161, 389  
Pascal, Blaise, 432  
Perséfone, 296, 388  
Petarca, Francesco, 45, 47, 438, 458  
Petronio, Cayo, 579  
Pfeiffer, Franz, 442, 449  
Philadelphia, Philadelphus (Jakob), 565  
Píndaro, 65  
Pirrón de Elis, 122  
Pitágoras, 116, 121, 123, 321, 417  
Platón, 34, 39, 56, 65, 81, 97, 114,  
122, 130, 134, 138, 163, 182s.,  
221, 224ss., 228ss., 236, 239, 245,  
266s., 268, 288, 316, 327, 330, 342,  
374, 403, 409s., 417, 454\*, 457,  
472, 481, 483s., 487, 543, 553ss.,  
588, 591, 594

Plauto, Tito Maccio, 201\*  
Plinio, Cayo Segundo, el Viejo, 31  
Plutarco, 138, 447, 553  
Polier, Marie Elisabeth de, 446, 450,  
561s.  
Pope, Alexander, 245  
Poussin, Nicolas, 292  
Priestley, Joseph, 346, 564  
Proclo, 122, 389  
Procrusto (o Procusto), 495, 536, 558  
Prometeo, 341  
Proserpina. Véase Perséfone  
Proteo, 386  
Ptolomeo, Claudio, 98

Pufendorf, Samuel, barón de, 409

Racine, Jean-Baptiste, 244  
Rafael (Raffaello Santi), 283, 287, 324,  
474  
Rameau, Jean Philippe, 93  
Rancé, Dominique A. J. le Bouthillier  
de, 457  
Régulo, Marco Atilio, 436  
Reil, Johann Christian, 160, 175  
Reitz, Johann Heinrich, 446  
Rémusat, Jean Pierre Abel, 443  
Robespierre, Maximilien Marie Isido-  
re, 425  
Rosenkranz, Johann Carl Friedrich, 59,  
210, 346, 497, 500, 505, 568,  
571s., 592ss.  
Rossini, Gioachino, 318  
Rousseau, Jean Jacques, 49, 245, 321,  
584  
Ruisdael, Jacob van, 251

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph  
von, 40, 197s., 494, 501, 568  
Schiller, Johann Christoph Friedrich  
von, 111, 302, 550\*, 594  
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel,  
102  
Schmidt, Isaak Jakob, 475  
Schoemann, Georg Friedrich, 389  
Schulze, Gottlob Ernst, 500, 503, 524,  
539  
Séneca, Lucio Aneco, 57, 108, 245, 351,  
357, 410, 429\*, 593s.  
Sexto Empírico, 97, 122, 321, 543, 576  
Shakespeare, William, 40\*, 66, 277,  
309, 383\*, 457  
Silesius, Angelus, Johannes Scheffler,  
181, 305, 442  
Simplicio, 600  
Siva, 331s., 390, 461  
Sócrates, 217, 266, 277, 321, 437, 560  
Sófocles, 65, 283, 310  
Spinoza, Baruch de, 56, 75, 127, 133,  
136, 138, 179, 233, 341, 349, 355,  
428, 437, 445s., 486, 490, 542,  
550\*, 570  
Stahl, Georg Ernst, 98  
Stern, Sigismund, 546  
Stobeo, Johannes, 138s., 141, 277, 350,  
411, 454, 562, 584

Suárez, Francisco, 113, 165, 177, 206,  
486, 555  
Suidas, 553  
Sulzer, Johann Georg, 588  
Tales, 75, 217  
Tántalo, 250  
Tauler, Johann, 449, 451  
Tennemann, Wilhelm Gottlieb, 102,  
486  
Tersteegen, Gerhard, 446  
Tertuliano, Quinto Septimio, 468  
Tiestes, 434  
Tischbein, Johann Heinrich Wilhelm,  
368  
Torriceili, Evangelista, 123  
Trembley, Abraham, 202  
Trimurti, 331, 461  
Ugolino, 383  
Upham, Edward, 550  
Vicq d'Azyr, Félix, 184

Virgilio Marón, Publio, 281, 282(\*),  
291  
Visnu, 331, 461, 562  
Voltaire, François Arouet de, 309s.,  
477, 586\*, 601  
Voß, Johann Heinrich, el Viejo, 306  
Wenzel, Josef, 184  
Werff, Adriaen van der, 107  
Wieland, Christoph Martin, 245  
Wilkinson, sir John Gardner, 190  
Wilson, Horace Hayman, 444  
Winckelmann, Johann Joachim, 278s.,  
281, 283, 294, 302, 598  
Winkelried, Arnold von, 436, 582  
Wolff, Christian, 98, 136, 482, 531,  
547, 552, 556, 576  
Zenón de Citio, 140s., 350  
Zeus, 372, 389, 411  
Zimmermann, Johann Georg Ritter  
von, 464

## VOLUMEN II

Abel, 560  
Adams, John Quincy, 652  
Adelung, Johann Christoph, 425  
Agamenón, 501  
Agripina, 573  
Agustín de Hipona, 188, 205, 240,  
404, 660s., 674ss.  
Ahrimán, 210, 680s.  
Alá, 681  
Alba, Fernando Álvarez, duque de, 573  
Alcibiádes, 615  
Alejandro Magno, 573  
Alejandro VI, Papa, Rodrigo L. Borgia,  
573  
Alemán, Mateo, 605  
Althof, Ludwig Christoph, 578  
Amílcar Barca, 573  
Ampère, André Marie, 344  
Anaxágoras, 310s., 335, 367, 373  
Anderson, Anne, víctima de asesinato,  
689  
Angeli, actor, 125  
Aníbal, 573  
Antístenes, 191

*Antonino. Véase* Marco Aurelio  
Apolo, 620  
Apuleyo, 192, 646\*  
Aquiles, 211, 501  
Ariadna, 611  
Ariosto, Ludovico, 127  
Aristipo, 164, 201  
Aristófanes, 587  
Aristón de Quíos, 164  
Aristóteles, 64s., 70, 75ss., 113, 118,  
134, 138, 144, 150, 156, 164, 166,  
179, 187\*, 188, 198, 201, 213,  
237\*, 279, 295, 311, 320\*, 335s.,  
337\*, 375, 377s., 384ss., 395, 401,  
405, 411, 430, 452, 464\*, 485, 490,  
615, 617ss.  
Arpías, 632  
Arriano, Flavio, 189, 195ss.  
Atanasio, 674  
Audouin, Jean Victor, 294  
Avatar, 664  
Baco, 620  
Bacon (de Verulam), Francis, 71, 257,

- 268, 272, 324, 382s., 386, 439,  
476, 578
- Baillet, Adrien, 167, 283
- Bartlett, criminal inglés, 688
- Baumgärtner, Karl Heinrich, 295
- Bav (Bavio), 124
- Beausobre, Isaac de, 558
- Beccaria, Cesare, 654
- Beethoven, Ludwig van, 502
- Bell, Charles, 314
- Bellermann, Johan Joachim, 684
- Berkeley, George, 31s., 36, 40s., 356,  
525
- Bernhard, Baptist, 91
- Bernoulli, familia, 576
- Berzelius, Jöns Jakob, barón de, 345
- Bethsabé, 604
- Bichat, Marie François Xavier, 241,  
287, 293, 301s., 304, 306ss., 314,  
441, 552
- Biot, Jean Baptiste, 179
- Boerhave, Hermann, 578
- Böhme, Jacob, 668
- Boileau-Despréaux, Nicolas, 585
- Bolena, Ana, 573
- Bolingbroke, Henry St. John, lord, 639
- Borgia, Cesare, 573
- Boswell, James, 267
- Bourignon, Antoinette, 671
- Brahma, 208, 516, 542, 665
- Brandis, Christian August, 117
- Brandis, Joachim Dietrich, 301
- Bridgewater, Francis H. Egerton, con-  
de de, 382
- Brockhaus, Friedrich Arnold, editor,  
578
- Brongniard, Adolphe, 294
- Brougham and Vaux, lord Henry, 382
- Brown, sir Thomas, 67, 383
- Bruno, Giordano, 64, 76, 118, 350,  
352, 395, 428, 701
- Buda, 208, 447, 541, 557, 670, 691
- Buenaventura, san, 670, 691
- Buffon, George Louis Leclerc, conde  
de, 103, 576
- Bunyan, John, 671
- Burdach, Karl Friedrich, 282, 293s.,  
382, 390, 392, 531, 563, 569, 580
- Bürger, Gottfried August, 577s., 584
- Burke, Edmund, 97
- Burnet, Thomas, 558
- Burnouf, Eugène, 680
- Byron, lord George Gordon Noel, 112,  
182, 256, 277, 440, 483, 580, 598,  
625, 631, 640, 643
- Cabanis, Pierre Jean Georges, 111, 213,  
250, 314
- Calderón de la Barca, Pedro, 481, 589,  
659
- Calígula, 573
- Campe, Joachim Heinrich, 202
- Canisius, Petrus (Pieter de Hondt), 676
- Canova, Antonio, 470
- Caravaggio, Michelangelo Merisi, 471
- Cardano, Geronimo, 576
- Carové, Friedrich Wilhelm, 676
- Carraci, Agostino, 579
- Carraci, Annibale, 579
- Casandra, 484
- Casiano, 674
- Casper, Johann Ludwig, 556
- Cassini, familia, 576
- Catulo, Cayo Valerio, 570
- Celso, Aulo Cornelio, 564
- Cervantes Saavedra, Miguel de, 103
- César, Cayo Julio, 558
- Chamfort, Nicolas, 437s., 606
- Châteaubriand, François René, 671
- Chevreul, Michel Eugène, 358
- Cicerón, Marco Tulio, 110, 122s., 188,  
196s., 265, 339\*, 430, 518\*, 615,  
659, 685
- Cimón, 573
- Claudia*, gens, 573
- Claudio, Cayo Druso Nero Germánico,  
277
- Clemente de Alejandría, 665, 673,  
677s.
- Colebrooke, Henry Thomas, 541, 559,  
562
- Cómodo, Lucio Elio Aurelio, 574
- Condillac, Étienne Bonnot de Mably  
de, 40, 50, 344
- Condorcet, Antoine, marqués de, 51
- Cooney, Maria, asesina, 689
- Coriolano, Gneo Marcio, 487
- Corneille, Pierre, 476
- Cousin, Victor, 344
- Crates de Tebas, 191s.
- Crisipo, 189
- Csoma de Körös, Alexander, 208

Cuvier, Frederic, 64, 164, 444s., 579  
Cuvier, Georges, 294, 389, 440, 579

D'Alembert, Jean le Rond, 576  
D'Alton, Eduard Joseph, 164  
Dante Alighieri, 161, 476, 632  
David, rey, 604  
Davis, sir John Francis, 479  
Decio Mus, 572  
Delarue, víctima de asesinato, 689  
Demócrito, 42, 213, 357, 360, 386  
Demódoco, 648  
Descartes, René, 32, 62s., 84, 167, 230,  
278, 283, 306ss., 356, 529, 704  
Diderot, Denis, 182, 500, 533  
Diógenes de Sinope, 190s., 632  
Diógenes Laercio, 164, 190ss., 195,  
197, 201, 520, 540\*  
Dionisio Areopagita, 117  
Domenichino, Domenico Zampieri,  
468  
Domiciano, Tito Flavio, 575  
Donatello (Donato di N. di Betto Bar-  
di), 468  
Donato, Marco, 574  
Duns Scoto, Juan, 95  
Durero (Albrecht Dürer), 598

Eckermann, Johan Meter, 506  
Eckhart, Maestro, 669ss., 691, 698  
Edipo, 484  
Eduardo II, rey de Inglaterra, 573  
Eliano, Claudio, 255  
Empédocles, 315, 335s., 386, 533, 678  
Enrique VIII, rey de Inglaterra, 573  
Epicteto, 187\*, 189, 193, 195  
Epicuro, 42, 213, 520, 525, 540\*  
Epifanio de Salamina, san, 680  
Escipión, familia, 573  
Escopas, 469  
Escoto Erígena, Juan, 164, 668, 700ss.  
Esquilo, 484, 624  
Esquirol, Jean Étienne Dominique, 405,  
449, 578  
Euclides, 31, 165  
Euler, Leonhard, 38, 51s., 54, 182  
Eurípides, 484s., 488, 610\*, 642, 648,  
678  
Eustacio de Tesalónica, 641

Falaris, 188  
Fausböll, Michael Viggo, 680  
Faustina, Ana Galeria, 574  
Felipe IV, rey de Francia, 573  
Fichte, Johann Gottlieb, 41, 319  
Fidias, 469  
Filipo de Macedonia, 573  
Filolao de Tebas, 615  
Fineo, 632  
Fit Arari, 265  
Flourens, Marie Jean Pierre, 287, 294,  
306ss., 444, 576  
Foucaux, Philippe Edouard, 447  
Francisco de Asís, san, 670, 691  
Frauenstädt, Julius, 83  
Freycinet, Louis Claude de Saulces de,  
569  
Froriep, Friedrich Ludwig von, 68

Galeno, Claudio, 144  
Galignani, editor, 568, 689  
Gall, Franz Joseph, 99, 275, 286,  
306ss., 314  
Garrick, David, 129, 325  
Geuns, Matthias van, 574  
Gichtel, Johann Georg, 671, 684  
Gilbert, Ludwig Wilhelm, 57  
Giordano, Luca, 472  
Gleditsch, Johann Gottlieb, 392, 398  
Goethe, Johann Wolfgang von, 29, 59,  
83, 142, 163, 175\*, 179s., 207,  
218\*, 227, 252, 257, 267, 275, 284,  
323\*, 324, 336\*, 338s., 377, 405\*,  
418, 421\*, 427, 430, 433, 435,  
437s., 440, 443, 457, 469, 472s.,  
476, 482s., 485, 487, 506, 521\*,  
553\*, 554\*, 555\*, 577, 610, 624,  
629\*, 653, 678\*  
Goldoni, Carlo, 487  
Gorgias, el Joven, 135  
Gorgias de Leontinos, 131  
Gozzi, Carlo, conde de, 126, 448  
Gracián, Baltasar, 106, 254, 266, 643  
Graul, Kart, 670  
Griesbach, Johann Jacob, 682  
Guion, Jeanne Marie Bouvier de la  
Mothe, 668, 670s.

Hall, Marshall, 125, 297s., 314  
Haller, Albrecht von, 294, 301, 578  
Hamann, Johann Georg, 637

Hamilton, sir William, 167  
Hamlet, 522, 655  
Hardy, Spence, 556s., 562, 670  
Hase, Karl August von, 670  
Hauy, René Juste, 345  
Haydn, Joseph Franz, 579  
Haydn, Michael, 579  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 41,  
65, 100, 115, 231, 344, 493, 637,  
646  
Heine, Heinrich, 132  
Helvecio, Claude Adrien, 111, 265,  
267, 315, 633\*  
Hera, 681  
Heráclito, 110, 641, 678  
Herbart, Johann Friedrich, 637  
Hércules, 191, 484, 620  
Herder, Johann Gottfried von, 443,  
650  
Hermes, 681  
Hermes Trismegisto, 543  
Heródoto, 186, 496, 558, 641, 678  
Herschel, sir John Frederic William,  
576  
Hippias, 131  
Hobbes, Thomas, 267, 273  
Hocker, criminal ejecutado, 689  
Holbach, Paul Heinrich Dietrich, ba-  
rón de, 41  
Holberg, Ludwig, barón de, 214  
Home, Henry, lord Kames, 122  
Homero, 250\*, 277, 283\*, 458, 487,  
528\*, 530\*, 642, 648\*  
Hooke, Robert, 83, 84  
Horacio, Quinto, 110\*, 125(\*), 193\*,  
202\*, 330\*, 358\*, 366\*, 417\*, 458,  
476, 482, 502\*, 541\*, 572, 585\*,  
598\*, 616\*, 648\*, 704\*  
Huber, Franz, 391  
Hueck, Alexander Friedrich, 68  
Hufeland, Christoph Wilhelm Fried-  
rich, 604  
Humboldt, Alexander, barón de, 399  
Hume, David, 39, 67s., 383, 559, 577,  
637s., 647  
Hutcheson, Francis, 122  
  
Iffland, August Wilhelm, 251, 487  
Illgen, Christian Friedrich, 99  
Indra, 681  
Isabel de Hungría, santa, 471

Isabel, hija de Felipe IV de Francia, 573  
Isabel, reina de Inglaterra, 573  
Isaías, 260  
  
Jachmann, Reinhold Bernhard, 283  
Jacobi, Friedrich Heinrich, 35s., 705  
Jantipas, 598  
Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter),  
59, 122, 132, 425, 427, 429  
Jehová, 681, 703s.  
Jenófanes, 77, 316  
Jenofonte, 615  
Jerónimo, san, 468  
Jesucristo, 661, 664, 673, 677, 685,  
689s.  
Johannes Secundus (Jan Nicolai Eve-  
raerts), 470  
Johnson, Samuel, 267  
José II, emperador de Alemania, 576  
Juliano el Apóstata, 189, 201  
Junghuhn, Franz Wilhelm, 399  
Jung-Stilling, Johann Heinrich, 99  
Junius, Hadrianus de Jonghe, 569  
Juno, 681  
Júpiter, dios, 193, 681  
Justino, mártir, 560  
  
Kant, Immanuel, 31, 35ss., 39, 40s.,  
45, 49ss., 59, 62ss., 67ss., 74, 76s.,  
82s., 86, 95, 113, 117, 122, 147,  
176, 179s., 185, 201s., 205, 212s.,  
215, 218ss., 229ss., 236, 252, 280,  
283, 291, 300, 313s., 317, 319,  
326ss., 330s., 343ss., 348, 352,  
356s., 366, 372, 380, 383s., 395,  
441, 464, 478, 494, 520, 528s.,  
536, 543, 546s., 559, 577, 579,  
586, 637, 653, 699s., 703  
Kepler, Johannes, 341  
Kerner, Justinus, 295  
Kielmayer, Karl Friedrich, 164  
Kieser, Dietrich Georg, 169, 389  
Kirby, William, 382, 390ss.  
Knebel, Karl Ludwig von, 252  
Köppen, Carl Friedrich, 556  
Kotzebue, August Friedrich Ferdinand  
von, 487  
Krisna, 526  
Krisna Misra, 45\*

La Rochefoucauld, François, duque de, 248, 280  
Lamartine, Alphonse de, 694  
Lambert, Johann Heinrich, 83, 150  
Laocoonte, 472  
Laodamante, 156  
Laplace, Pierre Simon, marqués de, 83, 366s.  
Lauk, Eva, 68  
Lee, Anna, 683  
Leibniz, Gottfried Wilhelm, barón de, 95, 223, 382s., 637ss.  
Lemaire, atracador, 574  
Leopardi, Giacomo, 644  
Leroy, Charles George, 91, 260  
Lessing, Gotthold Ephraim, 36, 487, 559, 634, 636  
Leszczynski, Stanislaus, rey de Polonia, 476  
Leucipo, 42, 213, 357, 360  
Lichtenberg, Georg Christoph, 38, 59s., 267, 325, 476, 559, 581, 585  
Liebig, Justus von, 342  
Lind, Peter Engel, 676  
Linné, Karl von, Linneo, 580  
Livio, Tito, 572  
Locke, John, 39s., 49s., 70s., 113, 232, 313, 327, 344, 356, 637, 640, 705  
Löher, Franz, 684  
Lucrecio Caro, Tito, 382s., 476, 540\*, 566  
Lulio, Raimundo, 45, 687  
Lutero, Martín, 205, 635, 660, 664, 682ss.  
Magendie, François, 293s., 314  
Maine de Biran, François Pierre Gauthier, 66s., 74  
Manzoni, Alessandro, 192  
Maquiavelo, Nicolás, 439  
Marción, 678  
Marco Aurelio, 195, 201, 540\*, 574  
María Estuardo, reina de Escocia, 574  
María Teresa, emperatriz de Alemania, 576  
María Tudor, reina de Inglaterra, 573  
Marte, dios, 620  
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de, 83  
Máximo de Tiro, 117  
Maxwell, Archibald Montgomery, 684  
Medwin, Thomas, 440

Meliso de Samos, 117, 533  
Merck, Johann Heinrich, 267, 474  
Mercurio, dios, 620, 646, 681  
Milciades, 573  
Minerva, 110  
Moisés, 560  
Molinos, Miguel de, 671  
Montaigne, Michel Eyquem de, 161, 283, 624  
Montalembert, Charles René, marqués de, 671  
Most, Georg Friedrich, 306  
Mozart, Franz Xaver, 575  
Mozart, Leopold, 575  
Mozart, Wolfgang Amadeus, 443, 575  
Müller, Adam, 579  
Müller, Johannes Peter, 294  
Münchhausen, Karl Friedrich, barón de, 128  
Nemesio, 558  
Nerón, Lucio Domicio, 573  
Neumann, Carl Geo, 282  
Newton, Isaac, 83s., 86, 120, 179, 357, 637s.  
Nissen, Georg Nicolai von, 443  
Nitzsch, Christian Ludwig, 531  
Obry, Jean-Baptiste-François, 558, 562  
Oken, Lorenz, 379  
Olimpiodoro, 410  
Orfeo, 558, 615, 665, 678  
Ormuz, 210, 680s.  
Osiris, 566  
Ovenus (John Owen), 470  
Ovidio Nasón, Publio, 119\*, 476, 701\*  
Owen, sir Richard, 63, 375, 378, 382  
Pablo, apóstol, 660s., 665, 676s.  
Pander, Christian Heinrich, 164  
Paracelso, Phil. Aur. Theophrastus, 540, 604  
Parménides, 62, 533  
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, 382  
Pestalozzi, Johann Heinrich, 65  
Petit-Thouars, Aubert du, 353  
Petrarca, Francesco, 161, 482, 605, 610s., 631  
Pfeiffer, Franz, 669  
Pico della Mirandola, Giovanni Francesco, 97

- Pictet, Adolphe, 558  
 Píndaro, 678  
 Pinel, Philippe, 449  
 Pitágoras, 412, 558, 678, 686  
 Pitt, William (padre), lord Chatham, 575  
 Pitt, William (hijo), 575  
 Platner, Ernst, 122, 586, 637  
 Platón, 41, 42\*, 62, 70, 115, 117, 134, 155s., 166, 178, 188, 196, 206, 210, 255, 336, 410s., 493ss., 515\*, 517, 528, 535s., 558, 574, 581, 586, 590\*, 594, 609, 615, 619, 641, 665, 678, 686, 687\*  
 Plinio, Cayo Segundo, el Viejo, 624, 643, 684  
 Plotino, 41\*, 76, 231\*, 350, 352, 537, 668  
 Plutarco, 164, 189, 412, 533, 619, 641  
 Pope, Alexander, 110, 268, 639  
 Pouchet, Félix Arquimède, 354  
 Praxíteles, 469  
 Preller, Ludwig, 196  
 Priestley, Joseph, 82s., 345  
 Proclo, 72, 114s., 117, 156, 410  
 Protágoras, 131  
 Ptolomeo, Claudio, 306, 336  
 Pückler-Muskau, Hermann Ludwig, 383  
  
 Rabelais, François, 672\*  
 Radius, Justus Wilhelm Martin, 51, 53  
 Rafael (Raffaello Santi), 278, 442, 475, 575  
 Rancé, Dominique A. J. le Bouthillier de, 687s.  
 Reid, Thomas, 50, 53, 67, 97  
 Reni, Guido, 472  
 Reuchlin, Christian Friedrich, 671  
 Rhode, Johann Gottlieb, 681  
 Riemer, Friedrich Wilhelm, 443  
 Rink, Fr. Theodor, 202  
 Ritter, Heinrich, 196  
 Romberg, Andreas, 579  
 Romberg, Bernhard, 579  
 Rösch, Karl, 293, 295  
 Rosenkranz, Johann Carl Friedrich, 64, 70, 75, 82, 212, 586  
 Rosini, Giovanni, 268  
 Rousseau, Jean Jacques, 193, 395, 576, 586, 640  
 Rutilio Lupo, 135  
  
 Sadi, Moslichehddin, 132\*, 616, 669  
 Saint-Hilaire, August, 353  
 Saint-Hilaire, Étienne Geoffroy, 164, 375, 381  
 Salomón, 604  
 Salustio Crispo, Cayo, 685  
 Salustio, filósofo, 117  
 Sangermano, Vincentius, 556, 562  
 Santi, Giovanni (padre de Rafael), 575  
 Saphir, Moritz, 125  
 Saturno, dios, 472  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 36, 41, 115, 358, 701  
 Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 127(\*), 165, 433\*, 486, 577s.  
 Schlegel, August Wilhelm von, 369, 579  
 Schlegel, Carl Wilhelm Friedrich von, 579, 640  
 Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 115, 637  
 Schlichtegroll, Adolf Heinrich Friedrich, 443  
 Schmidt, Isaak Jakob, 207, 316, 562, 681  
 Schnurrer, Friedrich, 556  
 Schott, Heinrich August, 682  
 Schubert, Friedrich Wilhelm, 577, 637  
 Schultz, Carl Heinrich, 295  
 Schulze, Gottlob Ernst, 158  
 Schwab, Gustav, 577  
 Scoresby, William, 568  
 Scott, sir Walter, 252, 276, 578, 630, 641  
 Séchelles, Marie Jean Hérault de, 576  
 Séneca, Lucio Aneo, 27, 92, 187, 189s., 195ss., 273\*, 277, 693  
 Set, 560  
 Shaftesbury, Anthony A. Cooper, conde de, 639  
 Shakespeare, William, 96, 109, 153, 161, 179, 207, 272\*, 339, 457, 476, 481ss., 485ss., 495\*, 572, 598, 605, 609s., 643, 689  
 Shakya-Muni. *Véase* Buda  
 Shenstone, William, 126  
 Silesius, Angelus, Johannes Scheffler, 668  
 Simplicio, 361\*, 701\*  
 Siva, 564  
 Sócrates, 131, 201, 225, 311, 389, 469, 515, 517, 598, 615, 646s.



- Sófocles, 485, 614, 642  
 Sömmering, Samuel Thomas, 325  
 Southey, Robert, 252  
 Spallanzani, Lazzaro, 286  
 Spence, William, 382, 390ss.  
 Spinoza, Baruch de, 41, 71, 97, 119, 209s., 223, 382, 384, 386, 395, 540, 549, 586, 631, 646, 650, 701, 703ss.  
 Sprengel, Chr. Conrad, 381  
 Spurzheim, Kaspar, 99  
 Stahl, Georg Ernst, 306  
 Stewart, Dugald, 84, 97  
 Stobeo, Johannes, 76, 164, 189s., 278, 358\*, 488, 533, 543, 574, 615, 617  
 Strauß, David Friedrich, 673, 690  
 Suetonio, 573  
 Swift, Jonathan, 252, 641
- Támiris, 615  
 Tauler, Johann, 671  
 Taylor, James, 556  
 Tencin, Claudine A. Guérin, marquesa de, 576  
 Teognis, 642  
 Tertuliano, Quinto Septimio, 205, 560, 675  
 Teseo, 611  
 Theon de Esmirna, 566  
 Thilo, Ludwig, 439  
 Tholuck, Friedrich August Deofidus, 668  
 Thorwaldsen, Bertel, 470  
 Tiberio, Claudio Nero, 573  
 Tiedemann, Friedrich, 286s.  
 Tischbein, Johann Heinrich Wilhelm, 132  
 Tito, Flavio Sabino Vespasiano, 575
- Tomás de Aquino, 70, 352\*  
 Tourtual, Caspar Theobald, 51  
 Treviranus, Gottfried Reinhold, 287, 336
- Ulises, 217, 523, 648  
 Ungewitter, F. H., 559  
 Unzelmann, Karl Wilhelm Ferdinand, 125  
 Upham, Edward, 541
- Vanini, Lucilio, 334, 395  
 Vauvenargues, Luc de Clapiers, marqués de, 107  
 Vespasiano, Tito Flavio, 575  
 Virgilio Maro, Publio, 615  
 Vitruvio Polio, Marco, 461, 462  
 Voltaire, François Arouet de, 128, 252, 286, 383, 456, 517, 630, 638, 640, 647
- Wagner, Gottlob Heinrich Adolf, 118, 474  
 Whewell, William, 167  
 Wieland, Christoph Martin, 252, 474  
 Willdenow, Karl Ludwig, 381  
 Windischmann, Friedrich Heinrich Hugo, 562, 663s.  
 Wolff, Christian, 223, 637  
 Wolff, Kaspar Friedrich, 82s., 294, 377  
 Wolff, Pius Alexander, 487\*  
 Wordsworth, William, 252
- Yama, 522
- Zaccaria, san Antonio María, 677  
 Zeus, 620, 681

## ÍNDICE GENERAL

|   |    |
|---|----|
| <i>INTRODUCCIÓN: Pilar López de Santa María</i> ..... | 9  |
| 1. La segunda edición .....                           | 9  |
| 2. «Es lo mejor que he escrito» .....                 | 11 |
| 3. Estructura de la obra .....                        | 14 |
| 4. Observaciones sobre la traducción .....            | 24 |
| 5. Agradecimientos .....                              | 25 |
| <i>Nota a la segunda edición</i> .....                | 26 |

### EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN SEGUNDO VOLUMEN, QUE CONTIENE LOS COMPLEMENTOS DEL PRIMER VOLUMEN

#### COMPLEMENTOS AL LIBRO PRIMERO

|  |     |
|--|-----|
| PRIMERA MITAD: LA DOCTRINA DE LA REPRESENTACIÓN INTUITIVA .....                    | 31  |
| Capítulo 1. Sobre el punto de vista idealista .....                                | 31  |
| Capítulo 2. Sobre la doctrina del conocimiento intuitivo o del entendimiento ..... | 48  |
| Capítulo 3. Sobre los sentidos .....   | 55  |
| Capítulo 4. Del conocimiento <i>a priori</i> .....                                 | 62  |
| SEGUNDA MITAD: LA DOCTRINA DE LA REPRESENTACIÓN ABSTRACTA O EL PENSAMIENTO .....   | 87  |
| Capítulo 5. Del intelecto carente de razón .....                                   | 87  |
| Capítulo 6. Sobre la doctrina del conocimiento abstracto o de razón .....          | 92  |
| Capítulo 7. De la relación del conocimiento intuitivo con el abstracto .....       | 101 |

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 8. Sobre la teoría de la risa .....                         | 122 |
| Capítulo 9. Sobre la lógica en general .....                         | 134 |
| Capítulo 10. Sobre la silogística .....                              | 140 |
| Capítulo 11. Sobre la retórica .....                                 | 152 |
| Capítulo 12. Sobre la teoría de la ciencia .....                     | 154 |
| Capítulo 13. Sobre la metodología de la matemática .....             | 165 |
| Capítulo 14. Sobre la asociación de ideas .....                      | 168 |
| Capítulo 15. De las imperfecciones esenciales del intelecto .....    | 173 |
| Capítulo 16. Sobre el uso práctico de la razón y el estoicismo ..... | 185 |
| Capítulo 17. Sobre la necesidad metafísica del hombre .....          | 198 |

#### COMPLEMENTOS AL LIBRO SEGUNDO

|   |     |
|---|-----|
| Capítulo 18. De la cognoscibilidad de la cosa en sí .....   | 229 |
| Capítulo 19. Del primado de la voluntad en la autoconciencia.....                                   | 239 |
| Capítulo 20. La objetivación de la voluntad en el organismo<br>animal .....                         | 285 |
| Capítulo 21. Retrospectiva y consideración más general .....  | 310 |
| Capítulo 22. Visión objetiva del intelecto .....  | 313 |
| Capítulo 23. Sobre la objetivación de la voluntad en la naturaleza<br>carente de conocimiento ..... | 334 |
| Capítulo 24. De la materia .....  | 347 |
| Capítulo 25. Consideraciones transcendentales sobre la voluntad<br>como cosa en sí .....            | 361 |
| Capítulo 26. Sobre la teleología .....  | 371 |
| Capítulo 27. Del instinto y el impulso artesano .....   | 387 |
| Capítulo 28. Caracterización de la voluntad de vivir .....  | 394 |

#### COMPLEMENTOS AL LIBRO TERCERO

|   |     |
|---|-----|
| Capítulo 29. Del conocimiento de las ideas .....  | 409 |
| Capítulo 30. Del puro sujeto del conocimiento .....                                     | 413 |
| Capítulo 31. Sobre el genio .....   | 423 |
| Capítulo 32. Sobre la locura .....  | 446 |
| Capítulo 33. Observaciones aisladas sobre la belleza natural .....                      | 451 |
| Capítulo 34. Sobre la esencia interna del arte .....                                    | 454 |
| Capítulo 35. Sobre la estética de la arquitectura .....                                 | 459 |
| Capítulo 36. Observaciones aisladas sobre la estética de las artes<br>figurativas ..... | 468 |
| Capítulo 37. Sobre la estética de la poesía .....                                       | 474 |
| Capítulo 38. Sobre la historia .....  | 490 |
| Capítulo 39. Sobre la metafísica de la música .....                                     | 499 |

|   |            |
|---|------------|
| Capítulo 40. Prólogo .....  | 513        |
| Capítulo 41. Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí..... | 515        |
| Capítulo 42. La vida de la especie .....  | 563        |
| Capítulo 43. Herencia de las cualidades .....   | 570        |
| Capítulo 44. Metafísica del amor sexual .....   | 584        |
| Capítulo 45. De la afirmación de la voluntad de vivir .....   | 622        |
| Capítulo 46. De la nihilidad y el sufrimiento de la vida.....                                       | 627        |
| Capítulo 47. Sobre la ética .....   | 645        |
| Capítulo 48. Sobre la teoría de la negación de la voluntad de vivir                                 | 659        |
| Capítulo 49. El orden de la salvación .....   | 692        |
| Capítulo 50. Epifilosofía .....   | 699        |
| <i>Índice de materias (volúmenes I y II) .....</i>  | <i>709</i> |
| <i>Índice de nombres (volúmenes I y II) .....</i>   | <i>733</i> |
| <i>Índice general del volumen .....</i>   | <i>745</i> |