

tas cuestiones: ¿Cuál es el fin del hombre? ¿Cuál es su destino después de la muerte? ¿Cómo se reconcilia con Dios? y todas las expresiones posibles de esas *curiosas* (1). Así como no nos atañen esas cuestiones de los dogmáticos religiosos, tampoco nos interesan las de los dogmáticos filosóficos, sean idealistas, materialistas ó realistas. Todos se ocupan de inducirnos á una decisión sobre materias, en que ni creencia ni saber son necesarios; aun para el más enamorado de la ciencia, es más provechoso que alrededor de todo lo que es objeto de investigación y accesible á la razón, se extienda un falaz circuito de marisma nebulosa, una oleada de algo impenetrable, eterno é indeterminable. Precisamente por la comparación con el reino de lo oscuro, en los confines de la tierra del saber, el mundo de la ciencia, claro y próximo, muy próximo, *crece* sin cesar en valor. Es preciso que volvamos á ser buenos vecinos de los objetos próximos, y que no dejemos, como hemos hecho hasta ahora, que nuestra mirada pase con desprecio por encima de ellos para dirigirse hacia las nubes y los espíritus de la noche. En bosques y cavernas, en tierras pantanosas y bajo cielos nublados, es donde el hombre ha vivido por mucho tiempo, donde ha vivido pobremente en los diversos grados de civilización de siglos y siglos. Allí *ha aprendido á despreciar* lo presente, lo próximo, á la vida y á sí mismo; y nosotros, nosotros que habitamos las llanuras más luminosas de la naturaleza y del espíritu, contraemos todavía, por herencia, en nuestra sangre, algo de ese veneno del desprecio hacia las cosas próximas.

(1) Palabra latina empleada con gran propiedad por Nietzsche, á falta de otra en su idioma.—(N. DEL T.)

17.—*Explicaciones profundas.*

El que ha dado del pasaje de un autor una *explicación más profunda* que lo era la concepción, no ha explicado al autor, lo ha *oscurecido*. Tal es la situación. Tal es la situación de nuestros metafísicos respecto del texto de la naturaleza, ó peor todavía. Porque para dar sus explicaciones profundas, comienzan muchas veces por conformar á ellas el texto; es decir, que lo *corrompen*. Para dar un ejemplo curioso de corrupción del texto y de oscurecimiento del autor, reproducimos aquí las ideas de Schopenhauer sobre la preñez de las mujeres. «El indicio de la persistencia del deseo de vivir en el tiempo, dice, es el coito: el indicio del fulgor de conocimiento asociado á esa voluntad, que manifiesta la posibilidad de la liberación, y eso en el mayor grado de claridad, es la encarnación nueva del deseo de vivir. El signo de ésta es la preñez que, por esta razón, se ostenta franca y libremente, hasta altaneramente, mientras que el coito se oculta como un criminal.» Supone que *toda mujer*, si fuese sorprendida en el acto de la generación, moriría de vergüenza, pero que «*manifiesta su preñez con un vestigio de vergüenza, hasta con una especie de orgullo*». Ante todo, este estado no se deja ostentar fácilmente, sino que *más bien* se ostenta por necesidad; pero Schopenhauer, al no investigar con exactitud la premeditación de esta ostentación, prepara su texto para que se acomode á la «*explicación*» ya preparada. Además, lo que dice de la generalidad del fenómeno que quiere explicar, no es cierto: habla de «*toda mujer*»; pero muchas, especialmente las jóvenes, revelan en este estado gran vergüenza, aun enfrente de

sus parientes más cercanos; y si algunas mujeres de edad madura, sobre todo mujeres del pueblo, revelan cierto placer, efectivamente, en hacer ostentación de este estado, es que dan con eso á entender que *aún* son deseadas de los hombres. Quieren que á su vista el vecino y la vecina, ó un extraño que pasa, diga ó piense: «¿Es posible?» Esta limosna la acepta siempre de buen grado la vanidad femenina en su bajeza intelectual. Si, por el contrario, se sacasen las consecuencias de las proposiciones de Schopenhauer, las mujeres más delicadas é inteligentes serían las que públicamente se complaciesen en su estado; porque tienen la perspectiva de echar al mundo un hijo milagroso por la inteligencia, en el cual «la voluntad se sacrifica» una vez más por el bien general. Si es así, ¡necias de mujeres!; tendrían mucha razón en ocultar su preñez con más vergüenza aún que todo lo que ocultan. No se puede decir que estas cosas estén tomadas de la realidad. Pero, suponiendo que Schopenhauer haya tenido razón, de un modo general, al decir que las mujeres, en el estado de preñez, revelan más contento de sí mismas que revelan de ordinario, habría al alcance de la mano una explicación más fácil que la suya. Podría uno figurarse un cloqueo de gallina antes de poner el huevo, y ese cloqueo querría decir: ¡Mirad, mirad! ¡Voy á poner un huevo! ¡Voy á poner un huevo!

18.—*El Diógenes moderno.*

Antes de buscar al hombre, es necesario haber encontrado la linterna. ¿Será necesariamente la linterna del *cínico*?

19.—*Inmoralistas.*

Es preciso ahora que los moralistas consientan en dejarse tratar de inmoralistas, porque disecan la moral. Sin embargo, el que quiere disecar se ve obligado á matar: pero sólo para que mejor se pueda conocer y juzgar, y así vivir mejor, no para que el mundo entero se ponga á disecar. Desgraciadamente, los hombres se imaginan todavía que el moralista debe ser, por todos los actos de su vida, un moralista á quien sus semejantes deben imitar: lo confunden con el predicador de la moral. Los moralistas de otro tiempo no disecaban bastante y predicaban demasiado: de ahí viene esta confusión y esta consecuencia desagradable para los moralistas de hoy.

20.—*No confundir.*

Los moralistas que tratan de los sentimientos grandiosos, enérgicos y desinteresados, por ejemplo, en los héroes de Plutarco, ó bien del estado del alma, puro, iluminado, ardiente en los seres verdaderamente buenos, como se trataría de un severo problema del conocimiento y de uno de esos estados de alma, al mostrar lo que hay de complicado en una aparente sencillez, al examinar el laberinto de los motivos, al cual se mezcla el hilo de las ilusiones ideales y de las sensaciones individuales ó colectivas transmitidas desde lejos y lentamente reforzadas: esos moralistas *difieren* de aquellos con quienes se les *confunde* más á menudo: los espíritus mezquinos que no creen del todo en esos sentimientos y en esos estados de alma, y que piesan ocultar su miseria tras el esplendor de la grandeza y de la pureza. Los moralistas dicen: «hay

problemas», y las personas mezquinas dicen: «hay imposturas y engaños»; *niegan* sencillamente la existencia de lo que éstos se dedican á *explicar*.

21.—*El hombre es el que mide.*

Tal vez se pudiera reducir todo el origen de la moralidad de los hombres á la enorme agitación interior que sobrecogió á la humanidad primitiva cuando descubre la medida y la evaluación, el equilibrio y el peso. (Sabido es que la palabra «hombre» significa el que mide; el hombre ha querido *denominarse* con arreglo á su mayor descubrimiento). Esas nociones nuevas le elevaron á dominios que no se pueden ni medir ni pesar, que primitivamente no parecían tampoco inaccesibles.

22.—*Principio del equilibrio.*

El bandido y el magnate que promete á una comunidad que le protegerá contra el bandido, son probablemente seres semejantes, con la sola diferencia de que el segundo logra ventaja de otro modo que el primero, es decir, por contribuciones metódicas que la sociedad le paga, y no por rescates de guerra. (La misma relación existe entre el traficante y el pirata, que pueden ser por mucho tiempo un solo é idéntico personaje: desde el momento en que una de sus funciones no les parece prudente, ejercen la otra. En el fondo, la moral del traficante no es más que una moral de pirata, más astuta: se trata de comprar al menor precio posible, no gastar más que el coste de los transportes y vender lo más caro posible.) El punto esencial es que este magnate promete hacer *equilibrio* al bandido: los débiles ven en eso la posibilidad de vivir. Porque es necesario, ó bien que se agrupen ellos por sí

mismos para constituir una fuerza *equivalente*, ó bien que se sometan á un hombre que esté en condiciones de equilibrar esta fuerza (su sumisión consiste en prestar servicios). Por este procedimiento se obtienen, generalmente, algunas ventajas, porque, en definitiva, pone en jaque á *dos* seres peligrosos, al primero por el segundo, y al segundo por el punto de vista de la ventaja: porque el protector gana en tratar bien á los que se le han sometido, para que puedan no sólo sostenerse, sino también sostener á su dominador. Puede ocurrir, además, que sean tratados con bastante dureza y crueldad; pero en comparación del *aniquilamiento* completo que en otro tiempo era siempre de temer, los hombres sienten un gran alivio. La sociedad es al principio la organización de los débiles para *hacer* equilibrio con las fuerzas amenazadoras. Una organización con arreglo á la *superioridad*, sería preferible si entonces se hiciese uno bastante fuerte para aniquilar á la potencia enemiga: y cuando se trata de un solo destructor poderoso, esto es seguramente lo que *se intentará*. Pero este enemigo es quizá el jefe de una progenie, ó bien posee un gran número de adictos; entonces la destrucción rápida y definitiva será poco probable, y habrá que esperar largas *hostilidades* que pondrían á la sociedad en el estado menos apetecible, porque ésta perdería así el tiempo que le es necesario para velar por su sostén, y vería incessantemente amenazado el producto de su trabajo. Por eso la sociedad prefiere poner su fuerza de defensa y de ataque exactamente á la altura en que se encuentra la fuerza del vecino peligroso, y darle á entender que, siendo sus armas iguales á las suyas, no hay razón para no ser buenos amigos. El *equilibrio* es, pues, una noción muy importante para los antiguos

principios de justicia y de moral: el equilibrio es la base de la *justicia*. Si en las épocas bárbaras, éste dice: «ojo por ojo, diente por diente», considera el equilibrio destruido, y quiere *conservar* este equilibrio por medio de la facultad de devolver lo dado: de tal suerte, que si uno comete un delito con detrimento del otro, el otro no podrá ejercer su venganza con una cólera ciega. Gracias á la *ley del Tali6n* se ha *restablecido* el equilibrio entre las fuerzas que se habian destruido: porque un ojo, un brazo *de más*, en estas condiciones primitivas, es una suma de poder, un peso *de más*. En el recinto de la sociedad, donde todos se consideran como iguales en valor, hay para reprimir los delitos, es decir, contra la infracción del principio del equilibrio, el *deshonor* y el *castigo*: el deshonor, un peso establecido contra el transgresor que se ha proporcionado ventajas por medio de usurpaciones, y en quien el deshonor crea perjuicios que suprimen y *contrapesan* las ventajas anteriores. Lo mismo sucede con el castigo: éste establece contra el predominio que se abroga todo criminal, un contrapeso mucho mayor; contra el golpe de fuerza la cárcel, contra el robo la restitución y la enmienda. Así se le hace *recordar* al malhechor que por su acto se ha excluido de la sociedad, renunciando á las ventajas morales de ésta: la sociedad le trata como desigual, como débil, como uno que se encuentra fuera de ella: por eso el castigo no es sólo una venganza; es algo *más*, que posee la *dureza del estado primitivo*, porque quiere recordar este estado.

23.—¿Tienen derecho á castigar los partidarios de la doctrina del libre arbitrio?

Los hombres que, por su profesión, juzgan y castigan, tratan de establecer en cada caso particular si

un criminal es responsable de su acto, si ha podido servirse de su razón, si ha obrado por obedecer á motivos, y no inconscientemente ó por violencia. Si se le castiga, es por haber preferido las malas razones á las buenas razones que debía *conocer*. Cuando falta este conocimiento, conforme á las ideas dominantes, el hombre no es libre, y no es responsable: á no ser que su ignorancia, por ejemplo, su ignorancia de la ley, no sea la consecuencia de una negligencia intencionada de parte suya; entonces es que ya antes, cuando no quería aprender lo que debía, ha preferido las malas razones á las buenas, y ahora sufre las consecuencias de su elección. Si, por el contrario, no se ha dado cuenta de las razones mejores, por embrutecimiento ó por idiotez, no hay costumbre de castigarlo. Entonces se dice que no poseía el discernimiento necesario; que ha obrado como una bestia. La negación intencional de la razón mejor, es ahora la condición que se exige para que un criminal sea digno de ser castigado. Pero, ¿cómo alguien puede ser intencionalmente más irrazonable de lo que debe serlo? No será ni el error, ni la ceguedad, ni una violencia interior, ni una violencia exterior. (Hay que considerar que lo que se llama «violencia exterior», no es otra cosa que la violencia interior del temor y del dolor). ¿Qué es entonces?, tiene uno derecho á preguntarse. La *razón* no debe ser la causa que hace obrar, porque no podría decidir contra los mejores motivos. Aquí se apela al «libre arbitrio»: es el *capricho* el que debe decidir y hacer intervenir un momento en que no obra ningún motivo, en que la acción se efectúa como un *milagro*, saliendo de la nada. Se castiga esta supuesta *discreción* en un caso en que no debiera reinar ningún capricho: la razón que conoce la ley, la prohibición y

el mandato, hubiera debido guiarse por elección y obrar como violencia y fuerza superior. El criminal es, pues, castigado, porque ha obrado sin razón, cuando hubiera debido obrar conforme á razones. Pero, ¿por qué ha obrado así? Precisamente eso es lo que no hay derecho á preguntar: fué una acción sin «por qué», sin motivo, sin origen; algo que no tenía ni objeto ni razón de ser. Sin embargo, conforme á las condiciones de penalidad enunciadas antes, ¡no hay derecho á castigar esa acción! Tampoco se puede hacer predominar esta forma de penalidad; debe pasar como si no se hubiera hecho nada, como si se hubiese omitido cometer la acción, como si no hubiese hecho uso de la razón: porque, bajo todos los respectos, la omisión se hace ¡sin intención! y sólo son punibles las omisiones intencionales de lo que se ha ordenado. Á decir verdad, el criminal ha preferido las malas razones á las buenas; pero sin motivo y sin intención: si no ha hecho uso de su razón, no fué precisamente por no hacer uso de ella. La hipótesis que se establece respecto del criminal que merece ser castigado; la hipótesis de que ha renegado de su razón *intencionalmente*, se suprime en absoluto si se admite «el libre arbitrio». No tenéis derecho á castigar, vosotros los que sois partidarios de la doctrina del «libre arbitrio»; ¡vuestrós principios os lo prohíben! Pero esos principios, al fin y al cabo, no son otra cosa que una extraña mitología de las ideas, y la gallina que la ha empollado estaba muy lejos de la realidad cuando ponía sus huevos.

24.—*Para juzgar al criminal y á su juez.*

El criminal que conoce todo el encadenamiento de las circunstancias, no piensa, como su juez y su cen-

sor, que su acto está fuera del orden y de la comprensión: su pena, sin embargo, se le mide exactamente según el grado de *asombro* que se apodera de éstos al examinar esa cosa para ellos incomprendible: el acto del criminal. Cuando el defensor de un criminal conoce á fondo el caso y su génesis, las circunstancias atenuantes que presentará, unas después de otras, acabarán exactamente por borrar toda la falta. O para expresarlo más exactamente todavía: el defensor *atenuará*, grado por grado, ese *asombro* que quiere condenar é infligir la pena; hasta acabará por suprimirla completamente, obligando á todos los oyentes honrados á confesarse en su fuero interno: «Tuvo que obrar de la manera que obró; al castigarle, castigaríamos á la eterna fatalidad.» Medir el grado de la pena según *el grado del conocimiento* que se tiene ó *se puede tener* de la historia de un crimen, ¿no es contrario á toda equidad?

25.—*El cambio y la equidad.*

No podría hacerse un cambio de una manera honrada y conforme al derecho, si cada una de las partes no exigiese más que lo que parece ser el valor de su objeto, apreciando el trabajo que cuesta adquirirlo, su rareza, el tiempo empleado, etc., sin olvidar el valor moral que se le atribuye. Desde el momento en que fija el precio *por relación á la necesidad del otro*, eso es una forma más astuta de bandidaje y de exacción. Si el objeto del cambio es dinero, hay que considerar que un *thaler* en mano de un rico heredero ó de un hambriento, de un negociante ó de un estudiante, cambia por completo de valor: cada uno podrá sacar de él más ó menos, según que le haya costado mayor ó menor trabajo adquirirlo; así sería equitativo; pero, en

realidad, no se ignora que es absolutamente lo contrario. En el mundo de la alta hacienda, el *thaler* de un rico perezoso vale más que el del pobre y el del trabajador.

26.—*Las condiciones legales como medios.*

El derecho, basándose en contratos entre iguales, persiste mientras permanece constante; la razón ha creado el derecho para poner fin á las hostilidades y á las *inútiles* disipaciones entre fuerzas iguales. Pero esta razón de conveniencia cesa definitivamente cuando uno de los dos partidos *se ha hecho* sensiblemente *más débil* que el otro: entonces la sumisión reemplaza al derecho, *que cesa de existir*; pero el resultado es el mismo que se conseguía hasta ahora por medio del derecho. Porque desde luego, la *razón* del que vence es la que aconseja *economizar* la fuerza del vencido, y no derrocharla inútilmente; y muchas veces la condición del vencido es más favorable que aquella en que se encontraba el igual. Las condiciones legales son, pues, medios pasajeros que aconseja emplear la razón: no son fines.

27.—*Explicación de la alegría maligna.*

La alegría maligna que se siente frente al mal de otro, proviene del hecho de que cada uno se siente mal bajo muchos respectos, que también tiene sus cuidados, sus remordimientos, y que no los ignora: el perjuicio que afecta al otro, que es su *igual*, reconcilia su envidia. Si tiene razones momentáneas para ser feliz, no por eso deja de acumular las desgracias del prójimo como un capital en su memoria, para hacerlo valer desde el momento en que también le ataca la

desgracia: ese es igualmente un modo de tener una «alegría maligna» (*Schadenfreude*). El sentimiento de la igualdad quiere, pues, aplicar su norma al dominio de la felicidad y del azar; la alegría maligna es la expresión más vulgar por la cual se manifiestan la victoria y el restablecimiento de la igualdad, aun en el dominio del mundo superior. A partir del momento en que el hombre ha aprendido á ver en los demás hombres sus iguales, y, por consiguiente, sólo desde la fundación de la sociedad existe la alegría maligna.

28.—*Lo que hay de arbitrario en la atribución del castigo.*

En la mayoría de los criminales, los castigos vienen como los niños vienen á las mujeres. Han hecho diez y cien veces la misma cosa sin sentir consecuencias desagradables; pero de repente se les descubre, y el castigo se sigue. La costumbre debiera, sin embargo, hacer que pareciera excusable la falta por la cual se castiga al culpable: es una inclinación formada poco á poco, y es inútil resistirla. En lugar de eso, cuando se sospecha el crimen por costumbre, el malhechor es castigado más severamente; la costumbre se aduce como razón para rechazar toda atenuación. Por el contrario, una existencia modelo que hace resaltar el delito, con tanto más horror debiera aumentar el grado de culpabilidad. Pero no es así; atenúa la pena. No se aplican, pues, medidas al crimen, sino que se calcula siempre el perjuicio causado á la sociedad y el peligro corrido por ésta; la utilidad pasada de un hombre se le tiene en cuenta, porque él no se ha hecho perjudicial más que una sola vez; pero si se descubren en su pasado otros actos de carácter perjudicial, se les agrega al acto presente para infringir un castigo tan-

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD
"ALFONSO X" 1875

to mayor. Pero si se le castiga, se recompensa de ese modo el pasado de un hombre (el castigo mínimo no es, en este caso, más que una recompensa), y se debiera volver todavía más atrás y castigar y recompensar lo que fué causa de ese pasado, es decir, los padres, los educadores, la sociedad misma, etc.; entonces se verá que en muchos casos *el juez* participa, de un modo ó de otro, en la culpabilidad. Es arbitrario detenerse en el criminal cuando se castiga el pasado; debiera uno atenerse á cada caso particular, cuando no se quiere admitir que toda falta es absolutamente excusable, y no mirar hacia atrás; se trata, pues, de *aislar* la falta, y de no referirla de ningún modo á lo que la ha precedido; de lo contrario, sería predicar contra la lógica. Sacad más bien, vosotros que sois partidarios del libre arbitrio, la conclusión que necesariamente se desprende de vuestra doctrina, y decretad osadamente: *Ningún acto tiene un pasado.*

29.—*La envidia y su hermana más noble.*

Desde el momento en que la igualdad se reconoce verdaderamente y se establece de una manera durable, nace una inclinación que pasa, en resumen, por inmoral, y que, en el estado primitivo, apenas sería imaginable: *la envidia*. El envidioso se da cuenta de toda preeminencia de su prójimo sobre la medida común, y quiere reducirlo á ella ó elevarse él hasta allí: de donde resultan dos maneras de obrar diferentes, que Hesíodo ha designado con el nombre de buena y mala Eris. Del mismo modo, en el estado de igualdad, nace la indignación de ver que una persona que se encuentra á un nivel distinto de igualdad tiene *menos* desgracia de lo que merecía, al paso que otra persona

tiene *más* felicidad de lo que es digna de tener: esas son emociones peculiares de las naturalezas *más nobles*. Éstas buscan en vano la justicia y la equidad, que son independientes de la voluntad de los hombres; es decir, exigen que esta igualdad, reconocida por el hombre, sea igualmente reconocida por la naturaleza y el azar, y se indignan de que los iguales no tengan la misma suerte.

30.—*Envidia de los dioses.*

La «envidia de los dioses» nace cuando alguien que se estima inferior se pone en paridad con alguien superior (como Ajax) ó, cuando por un favor del destino, esta comparación se hace por sí misma (Griobe, madre demasiado feliz). En el orden *social*, ésta envidia exige que nadie tenga mérito *superior* á su situación, que su felicidad sea conforme á esta, y hasta que la conciencia de sí mismo no traspase los límites trazados por esta situación. Muchas veces el general victorioso sufre la «envidia de los dioses», así como también el discípulo cuando ha creado una obra de maestro.

31.—*La vanidad como superfetación de un estado antisocial.*

Habiendo decretado los hombres que son todos iguales, por razones de seguridad personal, con la intención de formar una sociedad, pero siendo esta concepción contraria á la naturaleza de cada uno, y pareciendo algo forzado cuanto más se garantiza la seguridad general, más vástagos nuevos del antiguo instinto de preponderancia comienzan á brotar: en la limitación de las castas, en las aspiraciones á las digni-

dades y á las ventajas profesionales, y, en general, en las cuestiones de vanidad (modales, traje, idioma, etcétera). Pero, desde el momento en que se comienza á prever algún peligro para la sociedad, la mayoría que no ha podido ostentar su preponderancia en los periodos de tranquilidad pública provoca de nuevo el estado de igualdad: los absurdos privilegios y vanidades desaparecen por algún tiempo. No obstante, si la comunidad social se derrumba por completo, si la anarquía se hace universal, el estado natural se establecerá de nuevo, se implantará la desigualdad negligente y absoluta, como ocurrió en la isla de Corcyera, según el relato de Tucídides. No hay ni justicia natural ni injusticia natural.

32.—*La equidad.*

La equidad es una evolución de la justicia que nace entre los que no pecan contra la igualdad en común: se aplica á casos en que la ley nada prescribe, en que interviene el sentido sutil del equilibrio que toma en consideración el pasado y el porvenir, y que tiene por máxima: «no hagas para otro lo que no quieras para ti.» *Aequum* quiere decir precisamente: *es conforme á nuestra igualdad*; la equidad nivela nuestras insignificantes diferencias, para restablecer la apariencia de igualdad, y quiere que perdonemos muchas cosas que no nos veríamos *obligados* á perdonar.

33.—*Elementos de la venganza.*

La palabra «venganza» (*Rache*) se pronuncia pronto: casi parece que no pudiera contener más que una sola raíz de idea y de sentimiento. Nos dedicamos siempre á encontrar ésta, como nuestros economistas

no se han cansado todavía de husmear en la palabra «valor» una unidad semejante y de buscar la raíz fundamental de la idea de valor. ¡Como si todas las palabras fuesen bolsillos donde se ha metido tan pronto esto como aquello, como muchas cosas á la vez! La «venganza» es, pues, tan pronto esto como aquello, como algo más complicado. Trátese, pues, de distinguir ese retroceso defensivo que se efectúa casi involuntariamente, como si se estuviese enfrente de una máquina en movimiento, aun enfrente de objetos inanimados que nos han afectado; el sentido que hay que dar á ese movimiento contrario es hacer cesar el peligro deteniendo la máquina. Para conseguir ese fin, es preciso á veces que la réplica sea tan violenta que destruya la máquina; pero cuando ésta es demasiado sólida para poder ser destruída de un golpe por un individuo, éste empleará toda la fuerza de que es capaz para descargar un golpe vigoroso; como si esa fuese una tentativa suprema. De igual modo os portáis con las personas que os hieren bajo el influjo inmediato del perjuicio causado. Llámese á eso un acto de venganza; muy bien; pero no hay que olvidar que sólo el *instinto de conservación* ha puesto en movimiento el rodaje del raciocinio, y que en el fondo no se piensa en el que causa el perjuicio, sino solamente en uno mismo: obramos así *no* para perjudicar por nuestra parte, sino sólo para *salvar* la vida. Se emplea *tiempo* en pasar imaginariamente de uno mismo al adversario, y para preguntarse de qué manera se le podrá herir en el punto sensible. Eso ocurre en la segunda forma de venganza: hay que considerar como condición primera la reflexión que uno se hace sobre la vulnerabilidad y la capacidad de sufrimiento del otro; sólo entonces se quiere hacer mal. Por el