

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

© Éditions Aubier-Montaigne, 1942

© Maurice Nédoncelle

© De la traducción, José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos

© 1996, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91-4200306 • Fax: 91-4201451

Composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-879443-XX-X

Depósito Legal: M-XXXXX-1996

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

20

Con la colaboración del
Instituto Emmanuel Mounier

Maurice Nédoncelle

La reciprocidad de las conciencias

Ensayo sobre la naturaleza de la persona

Traducción de José Luis Vázquez Borau
y Urbano Ferrer Santos

CAPARRÓS EDITORES

Presentación

Maurice-Gustave Nédoncelle nació en Roubaix (Francia) el 30 de octubre de 1905. Es un protagonista de la evolución del espíritu francés desde el comienzo de siglo hasta el momento de su muerte en 1976. Conviene recordar que Emmanuel Mounier nació el mismo año, pero murió mucho más joven, con 45 años, en 1950. El gran pensador francés de principios de siglo es Bergson. Nédoncelle creció en un ambiente preñado de cultura; su padre era profesor universitario. Su formación la realizó en el Seminario de San Sulpicio y en La Sorbona. De esta formación universitaria arranca su espíritu ordenado, metódico y disciplinado, pero acogedor y humano a la vez. Su formación humanista y clásica culmina con la ordenación sacerdotal en 1930. A continuación vendrá la etapa docente a la que dedicará, alternando con la investigación, toda su vida. Primero fue profesor en el Collège Albert-de-Mun (entre 1930-1945). En 1935 realizó en la Universidad de París el Doctorado en Filosofía con su estudio sobre La pensée religieuse de F. von Hügel, en cuyo tribunal de calificación estaba Brunschvicg. Un año después aparece en Francia el Manifiesto al servicio del personalismo de Mounier. Son los años de plena vigencia de la Filosofía del Espíritu. Sus iniciadores son los mismos profesores de Nédoncelle.

En la Sorbona conoce a L. Lavelle, a quien presenta el manuscrito de su Tesis de Doctorado en Letras, que defendió bajo el título La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne, que el maestro acepta y alaba, y que será publicado en la Colección «Philosophie de l'Esprit», que dirigía Lavelle. También conoce a Nabert, entonces Director de la Biblioteca «Victor Cousin» de París, con quien cambia impresiones sobre su libro en torno a la filosofía cristiana.

En su etapa de docencia en el Collège Albert-de-Mun, se revela ya como un fecundo escritor (sus obras alcanzarán unos doscientos títulos), y comienza a colaborar en «Cahiers de la Nouvelle Journée». De esta etapa son sus contactos con la obra de Max Scheler, quien dejó una gran influencia en su espíritu; también leyó y estudió a los espiritualistas ingleses del siglo XIX.

A partir de 1945 se incorpora a la Facultad de Ciencias Humanas de Estrasburgo (llegando a ser decano en 1956) y enseña en la Facultad de Teología, donde realiza su doctorado en Teología en 1946 con una tesis sobre La philosophie religieuse de Newman, en cuyo tribunal está su predecesor en la Cátedra, Rivière. Nédoncelle se convierte así en uno de los mejores conocedores de Newman y de los espiritualistas ingleses.

En La reciprocidad de las conciencias, que ve ahora por primera vez su publicación en castellano, M. Nédoncelle presenta, dentro del estilo académico de una tesis doctoral, pero a la vez con la espontaneidad de sus grandes intuiciones, el principio de la comunión como constitutivo de la vida personal. Ciertamente, la filosofía de la persona humana ha subrayado, variando el acento según los autores y los momentos históricos, tanto la dimensión de individualidad máxima y de incomunicabilidad como la aparente oposición de apertura y de enriquecimiento a través del otro, que simultáneamente le convienen. Si en Boecio primaba la subsistencia personal sobre la relación, en Max Scheler la persona se refunde y expresa toda entera relacionalmente en cada uno de sus actos intencionales. El punto de vista de Nédoncelle apunta a mostrar que en su cima la conciencia personal no es posible sin la reciprocidad, por más que venga antecedida y preparada por la conciencia singular de los valores objetivos y por los actos unilaterales de generosidad moral, en los que falta todavía una correspondencia adecuada en la otra conciencia. En el orden teológico, el misterio cristiano de la Trinidad aparece como el arquetipo de la pluralidad de personas que no existen sino en las relaciones recíprocas.

Las conclusiones de Nédoncelle se nutren en buena parte de autores clásicos como los estoicos, Plotino, S. Agustín o Tomás de Aquino, pero reformulados y proseguídos desde una aguda conciencia personalista. De entre los modernos, toma de Bergson la durée (duración), por cuanto es un concepto que recoge y unifica creadoramente a través de la memoria pura y distendida los acontecimientos que se han sucedido en el interior de la conciencia. Y con el idealismo hegeliano —del que en momentos decisivos se aparta— suscribe el primado de la conciencia, recapituladora de los sucesos naturales y capaz de rescatar su significado, velado en la inmediatez de las sensaciones. Por su parte, las discrepancias con el existente solitario auténtico, tal como lo entiende Kierkegaard, le llevan a exponer con más nitidez sus tesis sobre la reciprocidad.

La reciprocidad con la otra conciencia no es un accidente sobrevenido a una conciencia aislada, sino que caracteriza esencialmente al hecho de conciencia, si se lo contempla a un tiempo en su origen y en su plenitud. En las antípodas de la leibniziana mónada sin ventanas, la conciencia aparece como diádica o dialógica. Según nuestro autor: «Lo que es comunicado no es una cualidad, sino el yo mismo, y la conciencia de sí sólo es propiamente existiendo, fuera de la naturaleza y del objeto, en otra conciencia que le sea correlativa». El «nosotros» antecede y culmina, como una admirable conciencia integradora, a cada sujeto consciente.

En el horizonte de la reciprocidad la naturaleza externa e interna, desplegadas respectivamente en el espacio aislante y en el tiempo fugitivo, represen-

tan un obstáculo. Pero también en la propia conciencia individual se levanta el parapeto de la rebelión, obstruyendo la presencia plenificante del «nosotros». De este modo, va tomando forma a lo largo del libro el enigma del mal, tal como es vivido en la conciencia personal, en los términos de lo que hace frente a la reciprocidad interpersonal. De un modo positivo, Nédoncelle sitúa en la reciprocidad de las conciencias la solución definitiva al problema del mal, dada la capacidad que tiene para asumirlo y transmutarlo. La fe cristiana en la Redención —liberadora definitiva de todo mal— es la fuente de esta respuesta, como quiera que dispensa asimismo su luz sobre la vertiente filosófica del planteamiento. Y si se confrontan los valores conciliadores abstractamente reconocidos (tales como la justicia, la liberalidad o la armonía del universo) con la verdad de las conciencias que en presente se reciprocán, aquéllos revelan ser tan sólo una vía provisional de solución a aquellos conflictos de experiencia que identificamos como formas del mal.

A su vez, la paridad entre las conciencias en reciprocidad no proviene meramente de la superación dialéctica de las relaciones de dominación a través del reconocimiento mutuo, como lo presenta el planteamiento hegeliano; y tampoco se reduce al apaciguamiento en común de todo deseo en la contemplación de la Idea de Bien, al modo de Platón. Si la primera es una nivelación de facto debida a un proceso, en la segunda está ausente la reciprocidad entre las personas. Se trata más bien de la paridad que se hace manifiesta en el entrecruzamiento consciente «entre» las personas, en la medida en que es apto para crear y mantener el «nosotros», carente de límites en su capacidad dilatadora.

Pero la efectividad de esta comunidad sólo se abre de lleno para Nédoncelle una vez instaurada la comunidad interpersonal Dios-hombre, en la que a la humanización de Dios corresponde la divinización del hombre en Cristo. Pues la diversidad irreductible entre las personas divinas y la humana y la igualdad, asimismo introducida por la relación de reciprocidad entre ambas, encuentran a su modo una réplica en las comunidades personales interhumanas, las cuales sólo pueden superar cualquier atisbo de convencionalismo gracias a que participan a su modo de la comunidad divino-humana, primera y originaria. El mal como problema-desafío es, entonces, el trecho que las conciencias personales han de salvar para que se establezca una reciprocidad que no quede ensombrecida por la individualidad excluyente, inseparable en mayor o menor grado de la condición humana terrenal.

Mas la comunión y reciprocidad de conciencias encuentran unos obstáculos para su realización. La conciencia comunal y el nosotros no es tarea sencilla, pues la antropología dialéctica es una tensión existencial entre lo individual y lo comunitario. El espíritu tiene sus hendiduras y lesiones, tiene sus

fisuras y debilidades. Por otra parte, la libertad siempre será capacidad para la rebelión, para decir «no» a la comunicación y al diálogo. Llegados aquí, comienza la filosofía de los valores a la que tiene que conducirnos el personalismo. Si la conciencia se constituye como tal no es solamente frente a los contenidos del conocer, sino también frente al amar y al valorar. Si hubiese que establecer una identidad o una homologación del personalismo con otras filosofías habría que referirse a la teoría de los valores: el personalismo es una axiología fenomenológica que desemboca en una ética. Desde los valores se asciende al problema del Absoluto como Valor personal. Antes de llegar aquí se estudian tres cuestiones: la contemplación de los valores, su estructura y su eficacia. Y en un plano más programático y moral se habla de su realización que corresponde a la trilogía de ciencia, arte y moral. Son los tres espacios axiológicos clásicos que han sido tratados, desde Kant y Hegel, como puntos de inserción de toda filosofía que quiere dar cuenta de ellos. El discurso dialéctico de la persona llega así hasta la tesis más relevante: la persona, la comunión-comunicación, la reciprocidad, la conciencia comunal y el nosotros, son el constitutivo metafísico de la persona mediante la actividad del amor; y éste es el destino ontológico de la persona.

Nuestra traducción se basa en la primera edición de 1942 (1962³), editada dentro de la citada colección Philosophie de L'Esprit, dirigida por L. Lavelle y R. Le Senne, y publicada por Éditions Moutaigne-Aubier, de París. Respetando la literalidad de los textos traducidos, se ha procurado darles a veces una expresión más acorde con los usos de nuestra lengua, tanto en la sintaxis como en la versión de ciertos vocablos que contenían alguna equivocidad (así, por ejemplo, se ha traducido «collégiale» por «comunal» (o «comunidad», en su caso), «intermédiaire» por «intermedio» o «intermediario», según lo exija el contexto, «résorber» por «reabsorber»...). Hemos traducido al castellano muchos textos que Nédoncelle cita en otras lenguas distintas al francés.

Esta obra se compone de tres partes. Las dos primeras han sido traducidas por José Luis Vázquez Borau (Instituto Emmanuel Mounier) y la tercera por Urbano Ferrer Santos (Universidad de Murcia).

La traducción ha sido revisada por el Dr. Mariano Moreno Villa, del Instituto Emmanuel Mounier, a quien debemos la coordinación entre los traductores, así como algunas valiosas sugerencias sobre el pensamiento de Nédoncelle. También se ha encargado de la traducción de todos los textos alemanes, ingleses y griegos de las dos primeras partes, así como de los textos latinos y algunos ingleses de la tercera.

José Luis Vázquez Borau
Urbano Ferrer Santos

Primera parte

La comunión de las conciencias

La comunión de las conciencias

1. *La referencia personal es inevitable.*

Uno de los hechos más característicos de la conciencia humana es el interés constante que tiene por el elemento personal de la existencia. Siempre unimos nuestra vida al triunfo de una o varias personas. Bajo una forma cercana, se podría decir que toda conciencia es unión y que toda unión es o comporta amor de una forma personal del ser. El orden de las personas nos llama y nos retiene por una especie de irresistible convivencia de nuestra naturaleza.

La Acción de M. Blondel muestra la incapacidad que tenemos de evadirnos de la «voluntad volente o que quiere».¹ En un sentido análogo, el análisis probará el imperio inevitable de una «sensibilidad sentiente» y de una «inteligencia inteligente», que desbordan las realizaciones de nuestras facultades y preceden a todas las búsquedas. La síntesis de estas indagaciones tendrá al menos como resultado poner en evidencia la atmósfera personalista que envuelve todas las búsquedas psíquicas. Hay una llamada continua a la presencia de la persona en la presencia de todas las cosas inferiores, paralelas o superiores a nosotros. Negar este hecho inicial no sería serio. Ningún ser humano llega a la indiferencia total en relación a él mismo o del otro; no llegaría más que por el suicidio de la vida mental. El abandono de sí o de todos detendría el mismo pensamiento que tenemos de las cosas. Ya que la referencia personal es una necesidad práctica del intelecto: la conciencia no puede abstraerse con sinceridad sin tender inmediatamente a suprimirse.

También la conducta de los impersonalistas trae un desmentido a su programa. Más aún, su mismo programa contiene un aspecto de su personalidad. Amar el orden de la materia o el de las ideas, es todavía amar la perspectiva de una persona sobre lo que no es ella. Es imposible volverse hacia lo que sea sin estar al mismo tiempo y proporcionalmente vuelto hacia la forma personal.

1. «*Volonté voulante*». Maurice Blondel hace una distinción entre lo que el denomina la «voluntad volente» y la «voluntad querida» (*la volonté voulue*). La segunda consta de distintos actos de volición, es el movimiento común a toda voluntad: Quiere uno primero esto y después aquello. No es que en el ser humano existan, según Blondel, dos voluntades. Su tesis es que hay en la persona una aspiración básica o movimiento que se expresa en el querer distintos fines u objetos finitos pero sin poder hallar nunca satisfacción total en ninguno de ellos, sino tendiendo siempre a superarlos. Esta operación básica de la voluntad lleva al pensamiento y al conocimiento. En su opinión, la génesis y el sentido o el fin de la ciencia y de las filosofías sólo pueden comprenderse propiamente en términos de la orientación fundamental y dinámica del sujeto (N.T.).

2. *Esta necesidad empírica invita a precisar la descripción del amor personal y muestra el problema metafísico de su naturaleza.*

El alcance de la referencia personal no es tan claro como su necesidad. Lo que se afirma con todas las cosas y en toda afirmación no plantea quizás todas las cosas por sí mismo. El lazo que une la persona con ella misma es fácil de constatar; pero es la expresión de un empuje confuso que sufrimos y constatamos sin saber exactamente a dónde conduce y qué significa. Por esto hay que escrutar el contenido.

En primer lugar nos deja inseguros sobre la naturaleza de la atracción personal o interpersonal. Su estado de imprecisión empírica implica incluso que el amor personal no tiene de entrada una expresión perfecta. Con mayor razón se deja en la sombra la cuestión de saber si las personas pueden amar los seres impersonales, o si las ideas y las cosas pueden amarse de alguna manera a ellas mismas, o finalmente si ellas pueden amar a las personas.

Una segunda oscuridad concierne a la naturaleza de la persona. Se la define frecuentemente por la conciencia de sí, lo que deja entender que el otro queda excluido, o la conciencia de otro en sí, o la de uno en otro. Todos los personalismos hasta el presente han sido monadológicos, y nos está permitido lamentarlo. Ciertamente la conciencia, y en particular la conciencia de sí, están unidos a la persona. Pero todo hace pensar que la percepción del otro es solidaria de la percepción de sí, y que tomando nuestro punto de partida en esto, estamos seguros de englobar a éste. Si por el contrario nos damos como programa el $\gamma\omega\pi\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ (conócete a ti mismo), ¿no tendremos el peligro de quedarnos en un individualismo estrecho? Dado que la vía de la percepción del otro no ha sido tan seguida como la otra, ¿por qué no comenzar por ésta nuestro estudio? De esta forma, y no por un simple retorno a un *cogito* solitario, podemos tener la suerte de fundar una «nueva monadología».

La percepción del otro comporta siempre un mínimo de abandono a la naturaleza, y ella se realiza aparentemente de la mejor manera en el amor recíproco de las conciencias. Intentaremos, pues, determinar la forma de unión mutua que conviene a la persona y la forma de personalidad que se manifiesta en la unión mutua. Considerar separadamente estas nociones sería quitarles su sentido principal. Intentaremos más bien esclarecerlas la una por la otra.

La percepción recíproca es un acto discontinuo en la vida psíquica. La conciencia se nos manifiesta de manera irregular, en breves instantes. Su apariencia es latente. De este acto partiremos. Por la ventana intermitente que nos ofrece la reciprocidad, accederemos al estudio de la misma personalidad. Este análisis psicológico sugerirá en conjunto los problemas de una metafísica personalista.

Capítulo primero

La reciprocidad humana

Sección I

Descripción de la reciprocidad

3. *El mundo de las cualidades naturales no es el de la persona.*

Es cualidad todo aspecto, singular o general, que puede percibirse o concebirse independientemente de una persona *determinada*, sin ser alterada por este aislamiento. La cualidad es el elemento de objetividad sensible o intelectual, la aptitud para ser abstraído, o mejor, extraído. Así, una sensación, una imagen, una idea son cualitativas; tal tono de verde, por ejemplo, tiene algo de independiente del sujeto en el que éste se presenta, y esta independencia no es el resultado de la voluntad del sujeto que conoce, sino algo que está al lado de ese querer, o frente a él.

La cualidad puede ser el objeto común de varios contempladores. Nada en ella obliga a suponerla inherente a un ser personal más que a otro, incluso si ella es una apetencia oscura de un modo de ser personal.

Sin duda que cada uno de nosotros tiene su manera propia de sentir y de pensar las cualidades; en este sentido, las cualidades no solamente son conocidas, como todas las cosas, con la persona en general, sino con una forma determinada de vida personal. Sólo que antes de que los objetos mentales hayan sido integrados en nuestro yo, y surjan como su expresión, están en su presencia y como extraños a él; encuentran su ser en el equilibrio que resulta de una oposición de tendencias: una de estas tensiones las dirige hacia el yo, y la otra las retracta en ellas mismas. Su ser aparece gracias a esta neutralidad, el instante de equilibrio donde la conciencia que se relaja se mantiene todavía. La cualidad es pues, neutra. Un color, una idea general, son huéspedes que moran en las conciencias y que pasan de la una a la otra sin ser fatalmente asimiladas. Ellas giran en el movimiento de su originalidad vagabunda. El alma que las contempla no se toca completamente a ella misma ni toca completamente a otra alma. Ella vive por una parte en el desfile de las representaciones, en la experiencia de un sueño. Ella se encuentra sumergida a medias en la naturaleza; se orienta hacia un mundo abigarrado, espectacular.

El término *cualidad* será empleado en este estudio con un sentido muy amplio. Recubre lo que los psicólogos llamarían la intensidad, la afectividad, el elemento conativo, etc. También conviene a las ideas generales, e incluso matemáticas. Todos estos elementos tienen en común aparecer bajo la forma de representaciones, o por lo menos de *qualia*, cuando las captamos como estados de conciencia; y sobre todo, tienen en común no estar unidas de una manera determinada con una conciencia de tal suerte que expresen el centro de perspectiva. Es éste el trazo que hay que señalar bien por un vocablo especial: podemos escoger el de *cualidad*, por oposición a *personalidad*.

4. *El amor personal no es el de las cualidades neutrales.*

La persona comienza con la conciencia del yo o del tú que están más allá de las cualidades o que han purificado a éstas haciéndolas renacer desde dentro, no como límites que se reciben, sino como una obra que uno crea. Es un gran error imaginar que el amor personal se dirige a las cualidades naturales de una persona. Este error está muy extendido y la necesidad de justificarlo es patética. Pascal veía mejor las cosas cuando escribía: «¿Si uno me ama por mi juicio, mi memoria, me ama a mí? No, pues puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo».

Es verdad que añadía: «No se ama... jamás a nadie, sino solamente las cualidades».² Unirse a la persona le parecía a la vez imposible e injusto. Pero este pesimismo hace inconcebible la percepción del otro y de uno mismo, e incluso la noción del amor. Estos actos suponen efectivamente que uno se une a una conciencia en la medida en que ella es irremplazable, donde ella no prolonga y no repite a nadie jamás, y donde ella no se presta a los trasposos afectivos y a su instrumentalización. Amar a una persona es odiar la repetición, y por ahí escapar a los acontecimientos, que tienen un marco fatalmente homogéneo. Es tener un punto estable en el cambio monótono de la naturaleza y de la costumbre. Una actitud tal escapa a la especie, que exige la repetición banal de los mismos comportamientos.

Todo amor que tiene otra razón formal que el acceso a mi yo y al tú en una comunión recíproca es una ilusión de amar. Complacerse en las cualidades de una persona no es quererla, a menos que uno no vea en estas cualidades la expresión y la manifestación queridas por la misma persona. Frecuentemente se comprende la conciencia como lo hacía Hume: un conjunto de impresiones sentidas desde dentro u observadas desde fuera, pero siempre a modo de objetos. Las cualidades así concebidas resultan muy extrañas al sujeto al que están su-

2. *Pensamientos*, édit. Brunschvicg, frgm. 323.

puestamente revelando; ellas son depositadas en él sin darse cuenta, están apuntaladas en él con alfiler. Todos los problemas de la percepción surgen de esta confusión inicial; pues estas cualidades naturales están situadas en relación al deseo esencial del sujeto y forman un paquete de apariencias anónimas. Si la conciencia se encontrase en ellas, la conciencia no tendría unidad. Por esto es difícil de conocerse en su multitud, difícil también de interpretar las miradas y los gestos del otro como si éstos expresaran siempre una personalidad, cuando sólo es así por excepción.

Por una razón análoga, los valores son otra cosa que la conciencia personal. La actitud estética, a menudo asociada desde Platón a la contemplación amorosa, no es la misma contemplación. Amar la belleza o la bondad o la verdad de un ser, no es lo mismo que amar a este ser; es tomarlo por causa ocasional de un impulso que viene de cualquier parte, incluso si este ímpetu se dirige muy alto, incluso hacia Dios.

5. *El amor personal no se encuentra fatalmente en estado puro en ninguna de las uniones concretas determinadas por las situaciones naturales.*

En lugar de ocuparse de mí o de ti, es mucho más fácil y más frecuente que uno se hunda en sus cualidades naturales. La lista de móviles de la amistad que nos relata, por ejemplo, Cicerón en el libro I *De Finibus* nos muestra cómo los epicúreos explicaban el afecto con razones extrañas al mismo afecto. Un sentimiento o una atención que se funda en el marco del interés o del hábito, sobre el «codo a codo», la atracción del sexo o de la edad, las funciones familiares, o cualquier otra cosa de este género, estarán por lo mismo alejados del amor en su esencia. Sería mejor reservarle otro nombre, que sería según el caso la camaradería, la satisfacción sexual, el sentimiento de equipo, la gratitud, etc., con las innumerables variedades de su fenomenología. Todo motivo exterior está por definición al lado de la reciprocidad. La hace nominal.

El término de «amistad» es, ciertamente, el más adecuado para designar el sentimiento que se dirige a la misma personalidad. ¿De qué otra inclinación podemos decir que ella es a la vez la más pura, la más profunda y la más libre de todas? Sin embargo, la amistad misma puede tener sus límites. Pues ella se vuelve frecuentemente hacia el alma desencarnada del otro, hacia su pura inteligencia, sin considerar su actualidad sensible, lo que es una estrechez. A veces incluso, ella no es más que la entrega a un valor impersonal percibido en el amigo, un poco como la adhesión que nosotros manifestamos a los grandes escritores y a las instituciones públicas, a la gloria de una casa o a los retratos de nuestros antepasados. La persona concreta juega entonces el rol del asno cargado de reliquias. No es percibida en ella misma y por ella misma. En la fide-

lidad que es mostrada a un amigo, se da la veneración de una cualidad general que está en él y se añade un sentimiento del honor, es decir, la voluntad de no repartirnos una cualidad general que está en nosotros. La nobleza de estas actitudes conmueve, como la del servidor que se dejaría matar por su amo o el soldado que tiene culto al ejército. ¿Es esto, no obstante, una relación de conciencia a conciencia? Está permitido dudarlo. En estos casos, la amistad se dirige a la representación que nos hacemos del amigo, a la fotografía mental que tenemos de él, más que a él mismo.

6. *La reunión social no produce jamás por ella misma comunión personal.*

La comunión personal no puede ser confundida con las formas sociales de la conciencia colectiva, que están todas viciadas por la exterioridad natural. La masa, con sus reacciones emotivas, su credulidad, sus desenfrenos, es una dimisión de mí y no una realización de su tendencia a perseverar en su ser. El *uno* anónimo, violento o tranquilo, es un suicidio de la personalidad, y como todos los suicidios, tiene una fuerza de contagio. Es una falta y una fusión pre-individual de los espíritus: psiquismo embrionario, querido en ciertos momentos por la especie, bueno para un estado de alerta donde la voluntad de uno solo se impone gracias a la descerebración de todos. Uno no sabría decir hasta qué punto la estupidez colectiva puede ser útil a los intereses generales de la especie. La conciencia de las comunidades sociales está psicológicamente por debajo del *nosotros*. Todo lo más se puede desear que tenga por misión servir al yo, regulándolo, reservándolo de la tentación que le acecha de pararse en él mismo.

Por debajo del psiquismo gregario y amorfo hay, en efecto, una organización social que prepara y alcanza, bajo formas múltiples, algún aspecto de la reciprocidad de las conciencias. Sin embargo, ésta tiene sobre todo un rol biológico. Si ella no decapita al ser humano, la yuxtapone a los otros seres humanos. El *nosotros* desigual donde domina la relación de hijos al padre o, *a fortiori*, de vasallo a señor, de comerciante a comprador, etc., no es lo que nos puede satisfacer al respecto. El *nosotros* fraterno o conyugal retiene en mayor medida la exigencia de igualdad recíproca, pero quizás menos espontáneamente los valores de entrega y de generosidad que resplandecen en el amor paternal y maternal. Todas estas adhesiones toman prestadas trazos de la comunión, pero ninguna le pertenece esencialmente. Éstas intentan modelarse sobre un amor más completo. Él puede estar presente en todas, pero éstas no lo traducen más que en parte.³

3. La demostración de este párrafo no se puede más que esbozar; haría falta recorrer una a una las formas sociales que von Wiese, por ejemplo, distingue bajo los títulos de *Massen*, *Gruppen* y *Abstrakte Kollektiva*.

El acercamiento del nosotros con la razón es otra cosa. La razón está al menos, en la dirección inmediata de la reciprocidad de los puntos de vista: ella es incluso un aspecto de la unión entre el yo y el tú divino. Se la puede concebir como la iluminación de que habla Agustín y que admite también Descartes. El parentesco de este nosotros y del sentido común de Lamennais es menos chocante, pues el sentido común es una conciencia colectiva, y el nosotros de la razón sobrepasa la naturaleza social. La convergencia mental de los positivistas atenúa asimismo la realidad racional. En fin, por un motivo análogo, el sentimiento colectivo de G. Gurvitch o G. Madinier hacen un nosotros verdadero, conserva un ser equívoco, parcialmente anónimo, donde se esboza para la naturaleza lo que será la sociedad personal.⁴ Es verdad que Gurvitch renuncia a llamar persona a esta realidad moral; pero la cree edificada por las personas. ¿Es así verdaderamente? Cuando examina el medio espiritual de la moral y del derecho, habla de una fusión de perspectivas recíprocas que llama el mundo «supra-personal». Es sin duda exacto que el nosotros no es separable de las conciencias que lo componen. La relación de alteridad está entre las conciencias, no está entre el nosotros y las conciencias. Pero la reunión objetiva de los hombres, sometida a la ley de cristalización jurídica e impersonal, no alcanzará nunca la comunión inmensa de la razón. La verdad biosocial no libera al yo respetando su interioridad. En definitiva, lo «supra-personal» de estos autores es una mezcla: por un lado, es la razón y, por otro, la confusa fuerza vital. Y si la razón realiza las comuniones, es que éstas se hacen en Dios, por el lazo que cada conciencia tiene con Él; no es consecuencia de una reciprocidad directa de las voluntades humanas.

7. *Ninguno de los sentimientos naturales es incapaz de conducir a la reciprocidad y contenerla; ésta no puede constituirse más que tomando como punto de partida un incentivo natural.*

Las diversas especies de atracción o adhesión que acabamos de recorrer están contagiadas de una limitación de la sensibilidad. Alguna cosa en ellas, incluso si éstas están muy acabadas, hacen de pantalla entre las conciencias y la máscara de la persona. No obstante, ninguno de estos sentimientos, por pobre, degradado y vil que uno suponga, es radicalmente inepto para ser conducido hacia el amor esencial o a ser acompañado por él. Éstos son esbozos que tienden a reunirse y a confundirse con él, pero que, por ellos mismos, son ineficaces y no pueden superar su limitación sin una gracia.

4. G. GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*, París, 1937; G. MADINIER, *Conscience et amour*, París, 1938.

La literatura ha designado estas cosas, quizás equivocadamente, con el nombre de «amor platónico». Ha asociado esto tanto a Parsifal como a Don Quijote. La razón es que está puesto al lado de la vida y fuera de las condiciones objetivas, como un sutil refinamiento intelectual. Lo que nosotros queremos sugerir no tiene deformaciones. Nuestra finalidad es separar los datos concretos del afecto recíproco para encontrar lo que constituye la esencia. Saber si esta esencia puede aislarse de toda vía de acceso bio-social es otra cuestión, y la respuesta a la que llama es ciertamente negativa. Por caminos de acceso difíciles, la naturaleza nos dispone a una comunicación espiritual. Ella nos protege, por otro lado, contra nuestros propios desfallecimientos; pues los sentimientos naturales son los marcos que retienen la caída del amor en la indiferencia; le cortan la retirada, le obligan al riesgo y a la dedicación meritosa y le aseguran una posibilidad permanente de resurrección.

Así pues el sentido común se opondrá siempre al desarrollo romántico para las formas tradicionales del encuentro interpsicológico, que son originalmente necesarias y que quedan siempre en ciertas consideraciones. Liberarse o despreciarlas es una actitud imprudente para la supervivencia de la reciprocidad.

8. *El átomo de amor personal es simultánea e inmediatamente bilateral, sea cual sea el destino ulterior en la experiencia psicológica.*

Decir lo que no es la reciprocidad puede ser quizás el único camino a escoger para hacer comprender lo que es. Pero, ¿podemos probar su existencia y expresar su naturaleza? La filosofía tiene por misión conducir la reflexión a las fuentes de la experiencia. Se debe reconocer, sin tergiversar, que se acuerda un punto de partida indemostrable. Esta regla no ha tenido nunca excepción y los dialécticos que han querido esquivarla han caído más duramente que los otros sobre el suelo que ellos habían querido ignorar. El punto de partida que tomamos en este estudio es la existencia de una reciprocidad humana. Si se rechaza hacer un salto de la naturaleza a la subjetividad, o mejor a la intersubjetividad, no podemos edificar ninguna filosofía de la persona. Ésta, como toda ciencia, tiene necesidad de recibir los datos que ella analiza. Al menos el dato que nosotros escogemos es inevitable: la relación mutua de las conciencias es un elemento imposible de quitar del campo del pensamiento y del campo de la experiencia.

Existe, creemos nosotros, una promesa de sinonimia, e incluso una sinonimia de base, entre la percepción del otro, la reciprocidad, y el amor personal. Para que exista percepción del otro, hace falta, en efecto, que el acto de mi yo no se pare en las *qualia* y que el tú se manifieste dejándose conocer y querer. Se debe admitir que esta apertura del alma no constituye explícitamente una

percepción de vuelta; pero una personalidad no puede ser conocida sin saberlo y quererlo obscuramente; y, por tanto, se puede afirmar que su pasividad no es nunca pura. Si, por otra parte, percibir una conciencia es estar de entrada obligado a promoverla, al principio de todo conocimiento personal hay una benevolencia que es a la vez recibida y acordada, es decir, un germen de reciprocidad. El amor personal tiene de entrada un lazo interpersonal, no solamente en el acto de querer al otro, sino también en el conocimiento que tiene la intuición de su presencia.

Preparadas por la exclusión de falsas reciprocidades, la justificación de estas ideas nos dará un conjunto de indicios convergentes que nos aportará el análisis. La comunión de los sujetos no se nos da solamente en potencia; ella está a veces presente en acto: nosotros la consideramos, bajo esta forma, en sus resplandores de entendimiento mutuo y explícito que interrumpen la soledad de los hombres. Es ciertamente imposible que la experiencia sea permanente y completa: son, como todas las cimas espirituales, instantes raros sembrados en un camino largo y banal. Su apariencia, a los ojos del psicólogo, es la de átomos discontinuos. Pero basta a veces con un encuentro, una mirada, o una palabra, o un servicio realizado, para que dos seres sepan inmediatamente que existe entre ellos una especie de comunidad metafísica y que a través de la mediación de sus cualidades ellos descubran ya una solidaridad de sus esencias personales. Así conviene considerar de entrada la reciprocidad, en estado naciente, sea cual fuere su destino ulterior en el desarrollo de la vida personal.

9. *Esta comunión tiene en cierta manera su fin en ella misma.*

El lazo que se descubre en el acuerdo amante de los espíritus es irremplazable y elimina así la conciencia de estar en relación mutua por cualquier otro motivo que esta comunidad misma. Ni las relaciones de superior a inferior, de esposo a esposa, de padres a hijos, ni la adhesión ni la entrega tienen una finalidad operatoria; nada, en una palabra, de lo que ha podido yuxtaponer a dos individuos o provocar su colaboración exterior, es retenido en el momento en el que ellos toman conciencia de su solidaridad íntima: ésta es para ellos sin modelo y sin ideal, pues es un modelo y un ideal ya realizado. No puede tomar de la serie cuál sea su carácter, pues es perfectamente única, y las categorías de los parecidos o de las diferencias no se aplican a ella. Está desprovista de significación, puesto que es cada vez un mundo por ella sola. Las medidas ordinarias de las relaciones humanas son suspendidas o como abolidas, porque han llegado a su término. Todo esto, que limita la presencia mutua en un acto determinado, desaparece súbitamente. Durante un breve instante al menos, y antes que las individualidades necesitadas recomiencen, no hay más finalidad ins-

trumental ni medios; no hay más reserva ni cálculo o avidez; no hay más que una unión psíquica que hace olvidar todo lo que no es ella o la hace idéntica a ella. Las conciencias no se piden nada; y no se vanaglorian más que por la conciencia de ser una en la otra y una por la otra. No es que el yo cese de ser él mismo, pero llegando a ser el tú, cesa de ser el centro suficiente de sí mismo, él no lo es más que por el otro.

10. *La reciprocidad es sabia. Es el conocimiento de la perspectiva del amado, o más bien la transformación de dos perspectivas universales en conciencia comunal.*

En el acto de la comunión personal se encuentra el germen de una nueva perspectiva universal: el mundo que es percibido en el momento de la fusión de las conciencias es conjuntamente percibido. Esta nueva visión modifica el mismo mundo: pues siendo los espectadores del universo también miembros del universo, la modificación de los espectadores es fatalmente una modificación del espectáculo y del universo. Y como el espectador humano es capaz de conocimiento universal, la modificación aportada no es solamente universal porque ocurra en el universo, sino porque se extiende, por así decirlo, a todo el universo. Ella emana de una mirada donde el horizonte está en el infinito y esta mirada ha sido finalmente cambiada. Es una doble mirada: no una unión de perspectivas, sino una síntesis compartida; no solamente «una fusión de perspectivas recíprocas», sino una aptitud para ver con los ojos del otro y prestarle los nuestros.

Sócrates objeta en el *Banquete* al discurso de Agatón que el amor no es sabio; es hijo, añade, de la precariedad y de la pobreza. Pero el amor del que habla Sócrates es previo a la comunidad ontológica; es un amor buscador, como lo confiesa el filósofo. Ahora bien, hay al menos una ciencia que debe encontrar encontrándose a sí misma: es la ciencia del punto de vista del amante, la raíz de su juicio sobre el universo y su interacción con este universo. Hay que verlo en este sentido. A la inversa, la pasión sustrae al amado al intercambio universal y aumenta los detalles que le gustan suprimiendo los otros; ella se condena a una ceguera que sólo la decepción puede curar.

El conocimiento del otro, asociado a éste, puede pasar por menos perfecto que el conocimiento propio del otro sobre sí mismo. Esto es así en la comunicación impersonal de la ciencia y en la transmisión pedagógica. Pero es lo contrario cuando es verdadero pues se trata de una unión mutua de conciencias: juntas se conocen mejor a sí mismas que si lo hicieran por separado. Incluso si el conocimiento comunal no es más que un principio de experiencia, le lleva enseguida en naturaleza, y no solamente en grado, sobre el saber de la indivi-

dualidad separada. En lugar de la contemplación objetiva que hace del otro un espectáculo, ésta es la intuición del otro como de nosotros mismos: conocimiento trans-subjetivo, que no tiene la debilidad y el carácter artificial de una introspección restringida, sino la fuerza enriquecedora de un manojo de luces unificado. Limitado, quizás, por la serie cronológica de los acontecimientos, e incapaz de acuñarse en un análisis, la puesta en común de perspectivas personales comporta, por una fuerza brusca y misteriosa, un ensanchamiento infalible, un *Mit-wissen*,* como decía Baader.

11. *En las conciencias recíprocas no hay solamente una síntesis del sentimiento y del conocimiento, hay también una modelación nueva de la actividad.*

Si el átomo temporal de la reciprocidad parece más un sentimiento que un saber, y un saber más aún que un acto, es que apenas interrumpe la trama de la vida psicológica según se puede observar desde fuera. Se desliza en la fenomenalidad del mundo con la discreción de un matiz que apenas aparece y se esconde. Escapa a la indiscreción pública. Por tanto, es de esencia totalitaria: es un sentimiento, si se quiere, pero capaz de penetrar y de mover en su sustancia todas las emociones orgánicas; es un nuevo régimen de actividad, invisible y eficaz, que cambia las actitudes del ser aislado y cambia su índice. Si bien no se le pueden aplicar enseguida los marcos y las reglas de la acción exterior, es un acto donde los actos vienen a confluir, no como las cosas que se juntan, sino como las intenciones que se separan superándose.

Como el ejemplo del conocimiento, la actividad es también comunal. Los querer es han sido creados conjuntamente para su conexión. Ya no es más el yo o el tú que actúan por su cuenta, la iniciativa es de un nosotros. La experiencia impone así la paradoja de una realidad original que se expresa por la independencia de sus constituyentes.

La modificación de los psiquismos por la contemplación no es más que un aspecto entre otros de la actividad. Será preciso notar todavía, y sobre todo, la voluntad de ayudar al amado a ser él mismo, el desinterés eficaz y el sacrificio bienhechor de sí por él: resumiendo, al lado del amor sentimiento o conocimiento, el amor entrega. Pero todos estos aspectos van unidos en la coincidencia consciente que nosotros hemos supuesto.

*. «Co-saber» o «saber-con». (N. d. T.)

12. *El amor-sentimiento y el amor-entrega no se distinguen más que en una situación donde interviene la ausencia.*

En el momento de la percepción interpersonal y delante de la ausencia no existe valor que se separe de la realidad. No obstante, ¿quién duda de que los humanos no estén horriblemente divididos entre ellos? Cuando una fisura desune el estado de alma comunal, es todavía la hora de la gracia, pero es sobre todo la del mérito. El combate del bien y del mal, la búsqueda laboriosa de Dios en el prójimo y del prójimo en Dios, la tendencia separatista de mi yo, he aquí lo que constituye la realidad trágica de la condición humana. Los conjuntos más estables en apariencia no se mantienen más que por un prodigio de equilibrio inestable. Por esto, desde el punto de vista pedagógico y moral, la entrega es superior al sentimiento y menos mentiroso que éste, pues corrige la debilidad y le añade el testimonio de una fidelidad operante. Pero esta superioridad no existe más que por el choque de un obstáculo que disgrega el acuerdo espiritual con el riesgo de pararlo.

La comunión no puede aquí abajo ser a la vez explícita y duradera; la ausencia física o psicológica intervienen fatalmente. Un matiz de alejamiento cuasi-permanente desgarrar las conciencias y se mezcla en el aire que ellas respiran. Amar se convierte entonces en un acto de pura voluntad que no se apoya sobre una presencia, sino sobre el recuerdo o la anticipación de la presencia. Es incluso una marcha al encuentro de preferencias naturales, una beneficencia para el enemigo. Al mismo tiempo que se difumina la percepción mutua, la idea de un valor ético aparece y se pone al servicio del impulso que flaquea. En nombre de la moral el sacrificio del egoísmo resulta un deber del amor, una opción que se puede elegir o rechazar, una ocasión de generosidad o de indiferencia.

13. *La consagración meritoria es, en la práctica, la piedra de toque de la reciprocidad.*

El principio de comunidad psicológica ofrecida por la naturaleza y su azar no es aún la reciprocidad verdadera; ella puede solamente conducirnos. Las afinidades súbitas son frecuentemente de orden cualitativo. Éstas son, en el mejor de los casos, sólo principios condicionados. No es que la rapidez con la que uno percibe una conveniencia sea inexacta, sino que las invitaciones o gérmenes a desarrollar no son todavía la colaboración de dos voluntades.

Sin duda, y hay que insistir, podemos a primera vista descubrir una conveniencia del prójimo con nosotros mismos; esta intuición es incluso mucho más fácil entre desconocidos que en la rutina de una comunidad oficial donde cada uno vive aislado sin parecerlo. Además, un afecto que comienza es siempre una brusca revelación, como una idea nueva. Pero éste no es verdadero más que si

el yo se transforma por la contemplación del tú; hace falta que él se entregue y renuncie por el tú a los fines de su individualidad separada. Hace falta que tome en su cuenta los fines del otro, como la madre hace suyos los fines de su hijo. W. Stern designa esta actitud con la palabra «introspección». Considera con buena razón que esto constituye el misterio más característico del problema de la persona.⁵ Es en esta transposición donde todo el ser se compromete, donde hay libertad y afinidad natural, siempre parcial y cualitativa, donde se abre paso a una sociedad personal. Preparada por los inicios de la naturaleza, ésta no se realiza más que por un consentimiento activo y generoso. Este acto, en la medida en que es compartido, supone que el amado hace por su parte una experiencia correlativa; y consiguientemente, el tú será modificado, no solamente por el hecho de que él es el fin de mi yo amante, sino más todavía porque él llega a ser a su vez un yo amante. No se puede negar que este intercambio pueda tener lugar en un corto instante. Pero es el intervalo el que, consiguientemente, mide y puede aumentar el valor de las uniones. El tiempo, que hace madurar misteriosamente todas las cosas, se sirve de la separación espacial para garantizarnos la realidad de nuestros sentimientos. La naturaleza cura aquí a la naturaleza. Es ella la que mima al espíritu y sucumbe a la tarea del espíritu, pero es ella, en revancha, la que le sirve de piedra de toque para mejor conocer lo que ha puesto de él mismo en sus andaduras.

El flechazo no es un acto personal más que en los espíritus preparados a encontrarse por un despojo espontáneo o voluntario de sus superficialidades y de sus quimeras, y entonces ya no es un flechazo. Lo más corriente no es más que una afinidad cualitativa y pseudopersonal. La percepción del otro es infalible y sin ilusión; pero esto no significa que uno no pueda hacerse la ilusión sobre el hecho de que la posea; ocurre que se toma por intuición lo que no es más que una imagen empírica y un impulso del instinto.

En principio no hay dilema que comporte que la conciencia deba escoger entre alegría y entrega, pues la reciprocidad desarrolla tanto uno como otro de los dos aspectos; es un sentimiento, un conocimiento y un acto. Pero, en efecto, el moralista tiene perfecta razón al despreciar la alegría, al sospechar sobre lo bien fundado de las pretensiones intuitivas, y al sólo tener en cuenta la renuncia. Su esquematismo brutal es un error que protege del error. El punto de partida que nosotros hemos tomado en este capítulo explica que hayamos bus-

5. Él le da, por otra parte, un sentido más amplio, donde tiene lugar también la incorporación de la naturaleza: «Por la unificación de la objetividad del mundo natural dentro de su propio mundo interior... asimilación»: W. STERN, *Allgemeine Psychologie*, Haag, 1935, vol. II, p. 102.

cado la chispa inicial de la reciprocidad en el acto de una simple percepción, independientemente de la prueba y de la generosidad meritoria que deben desarrollarla y encarnarla en la naturaleza. El recuerdo de este punto de partida no debe sin embargo pesar sobre el resto de nuestra exposición y hacer olvidar los límites que intencionadamente le hemos puesto.

14. *La reciprocidad amante se acompaña de una conciencia de eternidad en el sentido de que ella es capaz de colorear todas las experiencias psicológicas y de unificarlas, mientras que el resto no puede ni engendrarla ni alterarla. Por esto ella no es el efecto sino la causa de la identidad personal.*

Con las reservas que preceden, es verdad que la reciprocidad se sumerge en una atmósfera eterna, por breve que sea su manifestación en el orden temporal. La evidencia del parentesco y de la unión ontológica entre el amante y el amado es tan irresistible como la evidencia de una verdad primera: es, en efecto, una verdad primera, exenta de toda contestación, una armonía que no puede ser destruida en su fondo, aunque sea silenciosa y frágil. Todo pasa como si esta experiencia pudiese en lo sucesivo manifestarse o enterrarse, pero no ser herida ni morir. A diferencia de los otros acontecimientos, en que la exactitud factual es indestructible, pero en donde la naturaleza cambia en cada nuevo instante que viene a imponerle una interpretación, éste resta inmutable y resiste a los efectos que serían hechos para modificarlo o empañarlo: es él quien juzgará al resto, y no el resto quien le juzgará. Su fenomenalidad exterior está perfectamente acordada con su esencia.

Todo ocurre como si, extranjero en la disolución, estuviera también de alguna manera en el nacimiento, y no pudiera ser ocultado más que por los momentos psicológicos diferentes de él u opuestos a él. Pues el amor no es la obra de uno o del otro de aquellos a quienes une; ellos lo perciben o lo forman como el ser de su ser. Ellos son mutuamente precedidos y ninguno sabe de dónde ha venido ni a dónde va. Es posible que su presencia haya sido provocada en apariencia por un hecho extraño, o por un deseo confuso o por un encuentro de aspiraciones espirituales, a menos que no sea del antagonismo o del odio que haya surgido súbitamente. Pero cuando él ha surgido, todas estas causas parecen no haber sido más que ocasiones. El efecto hacia el que tienden es desproporcionado y trascendente.

¿En qué consiste esta experiencia de eternidad? La humanidad habla poco de estas cosas. Teme mucho exponer fuera lo mejor que tiene. Pero si pudiera librarse de este pudor y olvidar el temor de parecer lírico, el testimonio que daría no sería dudoso. La multitud de los incidentes comunes u hostiles de la existencia temporal toma de repente un sentido y una unidad, como un camino sembrado de obstáculos sobre el cual una luz viene a proyectarse. Estos

acontecimientos tienen en lo sucesivo una finalidad, o más simplemente, forman un solo inmenso acontecimiento. Un cambio de perspectiva histórica se ha operado. La experiencia de la reciprocidad no es más un efecto, un fenómeno perdido en la cadena de los otros fenómenos; ella llega a ser más bien una causa de la identidad personal, y se difunde en los intervalos mismos donde había parecido ausente. Se busca en vano el momento en que ella ha comenzado a ser y donde el amor era unilateral, pues es dado como un orden secreto que se entreabre sin que nadie sepa el origen separado. Es un destino eterno.

Así el pasado llega a ser una melodía continua y el futuro parece surcado ya por esta presencia invulnerable. Incluso los aspectos que hacen un penoso contraste con ella le son deudores de la unidad que reciben a pesar de ellos.

Ya en el amor humano se manifiesta esta consolidación del futuro que sorprende en la conversión al amor divino. Para quien desee conocer el estatuto metafísico de la personalidad, el camino más fácil es este de la reciprocidad humana, y es por esto que nosotros lo hemos escogido. Con mayor razón cuando el yo descubre que su esencia no es separable, sino que ésta se encuentra en Dios y por Dios se despertará al carácter unificador y transhistórico de la persona. Las mismas faltas de san Agustín componen su rostro definitivo y colaboran a su unidad. Y si uno busca dónde está la substancia de una larga vida, ésta se resume a menudo en algunos breves instantes de comunión por el espíritu y por el corazón. Vastas duraciones insignificantes se contraen alrededor de algunas horas privilegiadas y han recibido la huella inefable. La eternidad se establece en la conciencia que adquiere su identidad; puede acoger todo acontecimiento en ella en lugar de estar contenida en los acontecimientos.

15. *La comunión personal entraña el sentimiento de estar por delante de uno mismo, y quita al futuro la posibilidad de desconcertar. Generalmente lleva consigo la conciencia de una liberación recíproca.*

La comunión transforma el tiempo, porque recoge e ilumina la conciencia, y la hace cambiar de ritmo. El pasado solitario y quizás tenebroso del yo antes del encuentro del tú llega a ser inteligible por un efecto retroactivo. Lo que en él era miseria se ilumina y se explica, lo que era titubeo se fortalece. El pasado estaba inacabado y he aquí que madura. Al mismo tiempo parece tener lugar una fijación en el futuro: es el sentimiento de estar más allá de uno mismo y de gozar de una seguridad psicológica que nada ni nadie puede quitar. Los acontecimientos que vienen son alguna cosa que ya no nos pueden desconcertar, aunque nos traigan la muerte: el temor exterior es vencido. Este estado del alma es de la misma naturaleza que la profecía: pone boca arriba el tiempo transcurrido del pasado y el tiempo por venir.

El movimiento vital y la simulación inconsciente del instinto pueden hacer producir parecidas seguridades y hacer retirar una parte de su valor espiritual. La ilusión es tan común en este dominio que el futuro inflige frecuentemente un humillante desmentido a la fe que uno tenía en él. Las falsificaciones son más numerosas que el original; pero su misma abundancia es un homenaje que rinden a la realidad original. El ser humano es una mezcla: debe tomar partido, pero es la dosificación de los motivos y su evolución lo que importa.

La pureza de intención se descubre menos por la intensidad emotiva que por la libertad que comporta. Percibir y entregarse son en el orden interpersonal una sola y misma cosa. Las desviaciones y mis dudas se suprimen por la conciencia comunal, que recorta la duración de mi aprendizaje en la naturaleza y le enseña a separar su esencia propia.

16. *La comunidad personal, que enraíza siempre en un sentimiento previo, suprime rápidamente los límites cualitativos de este sentimiento.*

Después de haber sostenido que las situaciones naturales no son la esencia del amor, hemos declarado que éste se manifiesta descendiendo en ellas como en una morada. Cada una de estas moradas guarda mejor que otra sus huellas, pero todas pueden ser escogidas por él para hacer crecer la determinación personal. Pues sería falso imaginar que la ternura pura sea insensible y desencarnada. Cuando Vauvenargues escribe: «Antes o después, sólo se goza por las almas», comete al respecto un profundo desprecio. El sentimiento de comunidad espiritual no es sustractivo; concierne a todo el ser en el que la conciencia personal es el principio sintético. Puede ser sensible tanto como intelectual.

Pero quita los límites de las preparaciones psíquicas que lo esperan y lo albergan; reabsorbe la conciencia de las cualidades. Pues la cualidad es una determinación que es una negación; esta determinación es el límite dado por la naturaleza y ésta desaparece en la gracia elevante y transformante de la persona. Ella desaparece o más bien se salva. Vayamos más lejos: el contenido de los otros sentimientos es él mismo capaz de ser asumido por el amor; ellos pueden llegar a ser la materia que él transforma y de los que se alimenta; esta materia, menos el odio, puede contribuir al establecimiento de un lazo personal. La guerra no es, pues, el contrario lógico del acuerdo espiritual, que está por encima de los reproches y de las separaciones del orden vital.

17. *El amor personal no provoca ni ambivalencia ni pasión. Estos dos estados implican una especie de parálisis de la naturaleza en la cualidad intensa. Éstas no se acompañan de comunión, sino de soledad.*

El juego de los sentimientos previos es frecuentemente sometido a una oscilación entre las cualidades extremas y exclusivas. Es lo que los psiquiatras llaman la «ambivalencia afectiva». El amor podrá aprovechar al principio esta oscilación, pero tiende a suprimirla. No puede coexistir con la necesidad cíclica, y la sumisión a una ley extranjera, de orden natural, es el signo de su desfallecimiento.

La ausencia de límite cualitativo tiene como otra consecuencia quitarle los caracteres de la pasión. Es incompatible entre ésta y él. Sin duda se dice que nada grande se hace sin pasión. La unidad del espíritu es necesaria a sus obras y cada pasión tiene la fórmula que conviene a una obra. Pero el espíritu es síntesis abierta, y la pasión es cerrazón, injusticia. Ésta es necesaria para los grandes trabajos de la naturaleza. ¿Lo es para los otros? Ella caracteriza al espíritu que se somete a los métodos de la naturaleza y no a aquel que somete a la naturaleza.

Aunque ella se desarrolle alrededor de un núcleo diferente de las cualidades, la pasión se une a ellas. Es una enfermedad de crecimiento que deja a la conciencia en una sorprendente rigidez. Su enfermedad se debe principalmente a tres causas: en primer lugar a la «contingencia» de las adquisiciones mentales que opera en el psiquismo de lo pasional; después a la voluntad imperialista que el amante impone al amado, mientras que el amor verdadero es una liberación mutua; por último, al germen de destrucción que da paso hacia una pasión contraria, es decir, a la ambivalencia que resulta de los frecuentes fracasos y del peso de las preocupaciones cualitativas que soporta la pasión.

Ella crea así la soledad de la que quiere salir. La impaciencia que tiene es un esfuerzo por producir para sí una armonía. Es un déficit lanzado al destino por el querer individual. Pero en el momento en que se burla del destino, recibe cruelmente los golpes. Al fijarse en la apariencia del otro más que en el otro, deja de lado la variedad de la percepción espiritual y quiere conquistar una eternidad engañosa. La ilusión, incluso recíproca, de las conciencias apasionadas, no puede nunca contraer el ritmo de la duración, porque esta ilusión consiste precisamente en analizar y descomponer la duración. La pasión quiere la totalidad por un procedimiento celoso: impone así las condiciones, es decir, los límites, a un estado de alma incondicionado, el de la comunión personal. La pasión es una preparación que cae en su propia trampa y que, naciendo de la naturaleza, termina por considerarse como una realización de la persona. Es la caricatura dolorosa de la unión intensa; se fija en una forma aproximada al amor y no en su forma exacta. Con una inconsciencia frecuentemente patética, la pasión confunde su esperanza y la realidad histórica. Como un dictador, impone al amado una obediencia servil, si bien la mutualidad misma de la pasión no rompe el círculo mágico de la soledad.

Sin embargo, una actitud tal reposa en el rechazo de creer que el amor no pueda ser unilateral; por esto tiene grandeza e incluso una especie de implícita profundidad metafísica. La incoherencia de la pasión consiste, después de haber percibido una comunión, en quitar con violencia todo lo que la recubre en la exterioridad espacio-temporal.

El empobrecimiento del interés es otra señal de la pasión. Uno no puede pensar en otra cosa que en el ser amado. Sin la proyección continua de imágenes frecuentemente uniformes se considera que hay olvido e infidelidad. Pero la repetición obsesiva, ¿es la presencia eterna, que es renovación y progreso de la intimidad? En esta ilusión todavía hay, ciertamente, una voluntad heroica que viene a luchar contra la fuerza, finalmente más grande de las circunstancias. Pero no más que el alma del amado, la rigidez del tiempo no puede plegarse a esta impaciencia. La capacidad de atención termina por romperse y por ser indócil a ella misma. No hay paso hacia lo eterno que evite la historicidad de las conciencias. El tiempo no se pliega por el apremio, sino por irradiación interior; la duración no se reúne en lo eterno por la promoción cuasi-espacial de instantes privilegiados que dan caza a otros, sino por la complicidad y la involución de todos los instantes.

18. *La díada es la única forma directa de reciprocidad que es dada a la experiencia.*

Incluso desprovista de pasión la díada no acoge apenas un nuevo yo de cara a formar una tríada, que formaría a su vez una tétrada, y así progresivamente. Más allá de la amistad comienza la muchedumbre.⁶ Tampoco se constata que la

6. Litt y Geiger han traducido este hecho de experiencia en términos sabios: La díada (*Paargebilde*) no es una comunidad social (*Gruppengebilde*); «La intimidad de la díada es la que pone en marcha un modo de cooperación comunitaria. En nuestra relación diádica co-personal con el Otro-sujeto nos descubrimos como un estar mutuamente frente a frente, no como una colectividad de co-sujetos, sino como una conversión a la vida misma». *Handwörterbuch der Soziologie*, editado por A. VIERKANDT, Stuttgart, 1931, art. *Gemeinschaft*, por TH. GEIGER, p. 177.

Von Wiese y Vierkandt admiten, a diferencia de estos autores, que la díada tiene un carácter social, y, más precisamente, que es un grupo o una comunidad. Mas la diferencia es quizás menos importante de lo que se creará a primera vista. Porque los unos y los otros han su subordinado generalmente la psicología a la sociología. El yo y el tú, para Litt, no llegan a la reciprocidad personal de la manera adecuada más que por la incorporación de una tercera persona, es decir, por la formación de un círculo cerrado. El destino espiritual de la persona está pues estrechamente ligado a su inserción en una sociedad natural. «Ahora bien, como quiera que fuere, el tercero puede ser dejado fuera si se cumple la condición de vivir conscientemente con el Tú desentrañado, para volverse un segundo ser para un otro» (ibid., p. 174).

díada se una a otra díada. Tan sólo hay en esta dirección tentativas tímidas y vacilantes. El solo anuncio de estas hipótesis tiene algo de extraño que prueba que esto no se corresponde mucho con la experiencia humana. No tenemos, sin duda, razón alguna para creer que la conciencia comunal sólo existe en dos dimensiones, pues muchos indicios nos llevan a pensar lo contrario. En un sentido Dios reúne en una inmensa unidad todas las conciencias que él ama. El sueño de una ciudad eterna es el de un conjunto de conciencias en el que las relaciones innumerables forman una solidaridad viviente, un Cuerpo místico. Pero ningún ejemplo debido a la experiencia de este mundo nos muestra la realización de este sueño por el poder espontáneo del ser humano. Cada uno de nosotros puede entrar en la composición de un cierto número de díadas simultáneas o sucesivas; sin embargo, la reciprocidad de dos conciencias es ya tan frágil en sus mejores momentos que sería utópico creer en unidades de índice superior a la díada.

Nosotros llegamos al establecimiento de una conciencia comunitaria por un procedimiento netamente binario. Es frecuente pensar que los hábitos mentales son influenciados en este aspecto por la división de sexos. Pero esto sin duda no es más que una manifestación de una ley mucho más general. Las cooperaciones cósmicas son frecuentemente por parejas: hay en todo el universo una disposición a realizar la unidad por la dualidad. Así pues el punto de desarrollo psíquico en el que se encuentra la humanidad no parece permitir una conciencia directamente comunal que se extienda más allá de la díada. Cuántas moradas quedan inaccesibles en el *beloved community* y el *homo sapiens*, pues quizás no es la especie para la que están reservadas.

Nosotros llevamos en nosotros todas las presencias que nos son queridas; y éstas pueden encontrarse en nosotros y entrar, por así decirlo, en relación. Díadas múltiples componen la herencia de mi yo presente, pues todo acto interpersonal no se puede relacionar si no es con una díada a la vez en el presente. Nosotros no podemos hacer que todos aquellos con los que estamos religados nos lleven ellos en el mismo momento, ni sobre todo, que ellos estén unidos entre ellos mientras que sólo lo estén en nosotros. El ministerio del yo aislado, es decir, de la individualidad, es indestructible en las condiciones de nuestra experiencia. Esta fragmentación es una condición de la vida personal tal como no-

Bien entendido, el número importa menos por él mismo que por el diferente horizonte psíquico al que está frecuentemente unido. Geiger distingue de la díada puramente psicológica (el amor, la amistad), ciertas formas de dualidad como el matrimonio. Y Litt se niega a identificar la doble díada (a-b, a-c) con la verdadera tríada (*Dreiverbundenheit*) que constituye la relación comunitaria (a-b, a-c, b-c). Ver su libro: *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 1926, pág. 236.

sotros la conocemos. Ella nos obliga a guardar un camino oblicuo y a entrar con un incurable retraso en nuestro propio destino.

19. *El amor personal de la humanidad no está psicológicamente contenido en el amor de una conciencia humana.*

Bergson señala que hay entre el amor de los grupos naturales y el amor a toda la humanidad una diferencia de naturaleza, puesto que en el primer caso el amor al prójimo comporta odio para el extranjero, mientras que en el segundo caso, se ama al otro por él mismo y no contra nadie. Es verdad que se le podría objetar que el amor compensado con odio no es puro: no es, en todo caso, lo que nosotros hemos comprendido bajo esta palabra.

En principio no hay ninguna dificultad en reconocer en la generosidad de un *nosotros* una posibilidad indefinida de extensión, y una apertura posible hacia comuniones cada vez más largas. Pero es un hecho de experiencia que nosotros no podemos establecer y repetir muchas díadas. El afecto tiende a establecerse en algunas reciprocidades que las condiciones biosociales nos ofrecen y en las cuales nosotros reposamos con satisfacción.

No se puede negar que la díada se afirma más armoniosamente cuando dos conciencias toman como finalidad una obra común que estará al servicio de una tercera conciencia. Hay mantenimiento y desarrollo espiritual cuando hay ausencia de celos y un entendimiento activo que dispone para nuevas acogidas. La sociedad espiritual está abierta a cada uno de estos grados y une a sus miembros para una tarea cada vez más amplia. Pero esta disposición no constituye la díada; ella es solamente una condición de progreso. Y ella no implica la formación de una tríada, es decir, de un grupo donde el tercer término se une a los dos primeros como si ellos no fueran más que uno.

En suma, la existencia de una díada no excluye ni contiene el horizonte de una fraternidad universal, al menos *indirectamente*. Tampoco es posible afirmarlo. De la misma manera que la experiencia del amor compartido se presenta raramente y toma la forma de un átomo temporal de reciprocidad, al igual que el amor por un ser particular no conduce fatalmente al amor por toda la humanidad. Todas las formas de este mundo tienen un carácter de contingencia y de precariedad.

Sección II

Cómo se distinguen la participación, la asimilación y la comunión

20. (A) *La idea de participación es muy equívoca.*

La descripción psicológica de la reciprocidad sugiere a primera vista la idea de una participación entre el yo y el tú. Pero, ¿está bien escogida esta palabra? Las filosofías de la participación no tienen ninguna nitidez. La solución que pretenden aportar no es más que un enigma. ¿Qué significa «tomar parte»? Podemos participar en un banquete, en una discusión, en un voto, en una empresa financiera, en la pena de un amigo, en una idea general, etc. La misma palabra sirve para usos bien diversos. En el mismo Platón la participación de Protágoras no es la misma que la de Parménides. Pero, en todos los casos, uno aplica el mismo esquema matemático: el de la adicción y de la sustracción de una cuota. Participar es añadir una unidad a un conjunto homogéneo o quitársela. Tomar parte en una comida significa añadirse a la lista de los convidados para restar a una porción de platos. Tomar parte en una votación es añadir su voz a un grupo de electores y quitar un elemento de éxito al grupo adverso. Algunas veces los dos elementos se combinan más sutilmente: participar en la pena de un amigo es, podríamos decir, quitarle una parte de su tristeza y añadirla a nuestro estado de ánimo por una especie de transferencia o de desplazamiento.

En psicología la idea es compleja incluso en los casos elementales: así, la asistencia a un banquete no consiste solamente en contentarse con tomar una porción de alimentos; es, sobre todo, cooperar en el buen humor, mezclarse en la conversación, dar y recibir ideas que se comunican sin empobrecerse. Se trata no obstante de una metáfora cuasi métrica; uno describe o analiza por una medida el acto de la participación.

21. *En todas sus formas, ella está ligada a la repetición de un elemento homogéneo en una totalidad relativa, hipotética y pragmática.*

La suma y la sustracción son actos de repetición metódica. Se supone un todo y un elemento; nosotros añadimos o quitamos este elemento escogido y determinado previamente por el pensamiento. Es un prototipo a partir del cual uno calcula. Nosotros lo presentamos dos veces al menos a nuestro espíritu, lo repetimos. Las reglas según las cuales nosotros disponemos de él son variables según el plan matemático que adoptamos. Pero el todo más simple supone la reduplicación de su unidad y debe tomarse él mismo por elemento.

Finalmente, tres ideas son esenciales a las operaciones: la de un elemento, la de la repetición de este elemento la de un modo determinado en la repetición de este elemento. Por lo que se refiere a la naturaleza de la totalidad a la que traemos el elemento, ella es relativa, pragmática, y en un cierto sentido completamente imaginaria. Psicológicamente es difícil no representarse un todo que difiere de la matriz funcional o del modo de la repetición; pero el pensamiento de este todo artificial es confuso: o bien es un campo real vagamente delimitado, sugerido por la observación empírica, pero que no tiene los caracteres de un sistema; o bien es la imagen global de todas las aplicaciones posibles de la regla operatoria, pero que no es una realidad diferente del acto matemático. ¿Cómo se ha podido establecer una confusión entre una realidad que no es total y una realidad que no es real? Sin duda porque el matemático considera los casos psíquicos como los aspectos de una operación y la materia como un ejemplo escondido en las profundidades innumerables de una fórmula abstracta. Cada idea matemática sugiere el sentimiento de una totalidad porque, a diferencia de los organismos empíricos, por ejemplo de los cuerpos vivientes, las ideas matemáticas envuelven una serie infinita. Así, cuando hacemos una suma, sabemos que las unidades participan en una totalidad que es la serie de los números enteros y el juego eterno de sus combinaciones. Esta serie no está en ninguna parte numerada completamente, pero tenemos la posibilidad indefinida de aplicar el conjunto de las reglas que constituye la suma. Idealmente, nosotros hacemos así las aplicaciones a una realidad. Y cuando seguidamente ponemos esta suposición homogénea en el lugar de una percepción cualitativa, es decir, de una porción de experiencia que sometemos al cálculo, imaginamos que hay totalidades en la naturaleza. En realidad, los conjuntos matemáticos, o con mayor razón los sensibles, no son más que totalidades impropriadamente dichas e hipótesis de acción.

22. *La participación, que es un acto del espíritu, tiene su fundamento en una ralentización de la naturaleza.*

El ser de la participación es un acto. Pero este acto es de alguna manera estéril desde que se realiza; es incapaz de producir una novedad real; se limita a realizar la combinación de lo dado con él mismo, según un tipo determinado, que es la regla de su juego. Participar es entrar en un estilo de correspondencias y en un arreglo dialéctico. La actividad de la participación es el hecho del espíritu humano que piensa matemáticamente lo real y lo somete a sus proyectos prácticos. Trata entonces toda alteridad como una mismidad, o al menos no percibe al otro en tanto que otro, sino en tanto que lo mismo puede reencontrarse y ejercerse en él.

Sin embargo hemos considerado la participación en la naturaleza independientemente de las intenciones y de los conceptos humanos, en tanto que la naturaleza manifiesta un *nisus* incesante hacia la repetición y la homogeneidad; y esta distinción es legítima. Solamente la participación natural es menos el resultado de un *nisus* que el de una ralentización y de un abatimiento; está asociada a la negación y a la generalidad. Las especies y los géneros no son algo superior a los individuos, sino algo inferior; son los signos de una falta de individualización. Cuando digo que Pedro es hombre, proclamo que él no es enteramente Pedro y que su persona está gravada de una naturaleza impersonal. Lejos de constituir su esencia verdadera, su intimidad más esencial, la generalidad está instalada en él como un enemigo que le molesta y le aprisiona. En otros términos, la naturaleza es el lugar de las participaciones porque comporta una ralentización en la repetición homogénea, un detenerse en el límite, es decir, una preparación a las ideas generales.

23. *La participación se apoya sobre el brote de las cualidades naturales y a su vez lo favorece. De este modo hay en la cualidad un aspecto primitivo y un aspecto derivado, en el que el segundo se presta a la generalidad.*

Las cualidades sensibles o intelectuales están unidas a la inercia. No son una pura negación, ni un simple retraso en la posición del individuo, sino más bien el resultado de un choque y de un estiramiento. El movimiento hacia lo individual, amortizándose y acabándose antes de término, se da a sí mismo una especie de herida irracional, donde la experiencia nos impone la constatación y es lo que constituye el ser de la cualidad. La repetición contable del matemático es estéril, mas la indecisión del ser natural, a propósito de la cual ella llega a ser posible, es generadora del mundo de las cualidades. Ésta procede de una graciosa y trágica lentitud por la que la orientación individual desfallece. La cualidad hace enseguida posible el concepto, pues ella prepara en la naturaleza sensible la generalidad que hará a la naturaleza comprensible para el entendimiento.

Toda participación en las ideas generales, que traten de género y de especie o de cualquier otra categoría impersonal, es de este tipo: no es comunión de un ser con otro, sino desdoblamiento y empobrecimiento de un mismo ser que busca sin cesar encontrarse. La cualidad tiene dos aspectos. Uno, al inicio, tiende hacia la individualidad. Pero, al no conseguirlo, se generaliza y es cuando surge el segundo aspecto de la cualidad. La cualidad derivada surge de la cualidad primitiva como una fuerza que se desintegra; es una extraña para el individuo y no obstante ésta nace en la génesis torpe del individuo.

¿No es, por otro lado, en los extremos de las ramas biológicas (como ciertas series de moluscos e incluso en la especie de los cérvidos), donde la cuali-

dad se manifiesta y prolifera con la complicación más admirable? Frecuentemente se pretende que ésta es inherente a una substancia, pero ella no es la expresión natural de una substancia; es una oposición dependiente: hija y rival del proceso de individualización, traba la realización. Es mucho más una forma inherente que un desperdicio y una exterioridad en relación con lo individual. La cualidad primitiva es ya de tal manera; con mayor razón las cualidades derivadas, que están establecidas en la repetición y marcadas de generalidad.

Lo que se manifiesta a la observación empírica es, especialmente, la cualidad derivada: la existencia del aspecto inicial, que tiende hacia la individualidad, es fatalmente retrospectiva. De alguna manera no existe más que en un pasado hipotético.

24. *El parecido de los participantes va en detrimento de su singularidad.*

En la participación el individuo tiende a desaparecer en provecho de la forma general, es decir, en provecho del aspecto que se repite en la sucesión temporal. El arquetipo es un límite que absorbe y mata la vida; el individuo viene a morir en él como la ola sobre la arena. Es el signo de una fatiga y de un fracaso, es también la condena fatal e irónica del impulso hacia la afirmación individual. De aquí la trascendencia y la plenitud aparentes de la idea, el carácter de este tipo y la insignificancia de los mismos participantes. El desfile de los acontecimientos no tiene más razón de ser que la de un remolino. La singularidad cede delante de la invasión de la idea, y la participación es el instrumento de la idea, su método para extenuar la naturaleza.

Los participantes en las ideas generales, aun siendo ésta la repetición de su límite, se parecen por sus negaciones y sus insuficiencias. El parecido no es más que una amalgama de virtuales individuos en una forma común indistinta. El parecido es una enfermedad del mundo y no una perfección de nuestro ser. Los espíritus superficiales encuentran un encanto en la similitud que presentan los psiquismos: por ejemplo cuando encuentran en un niño algún rasgo inconsciente o alguna actitud de sus padres. Lejos de encantarnos, en un cierto sentido, esta similitud debería desesperarnos y hacernos sentir la avaricia sórdida de la naturaleza. ¡Cuán digna era la cólera del anciano Kant cuando escribía con impaciencia: «Estamos siempre en la misma primavera»!

25. *Desde el punto de vista de la participación, las conciencias personales son incomunicables e incognoscibles.*

Cuando uno se sitúa en el punto de vista de la participación, las personas resultan incomunicables. Y se llega a dos conclusiones que, conforme a la forma como se proponen, son erróneas: por un lado la distinción entre la esencia

y la existencia personal, por otro, la afirmación de que la persona es incognoscible.

Si, en efecto, conozco solamente al otro por las analogías que descubro entre él y yo, lo conozco por las cualidades que se repiten, es decir, por las ideas generales. Las esencias por las cuales podría imaginar que entonces nos comunicamos forman en realidad un mundo de generalidades que no comunican con la existencia real del otro o de mí mismo. Las existencias serán el feudo inviolado e inviolable en el que chocan brutalmente las esencias. Todo lo que yo diré del otro en estas condiciones será incierto o ilusorio: es una relación abstracta conmigo la que alcanzaré, y no a él. Tan imposible como la percepción del otro, me será la de mi existencia: lo que mi mirada tocará no será más que una multitud de cualidades y de conceptos que se yuxtaponen o se aglutinan.

26. *El razonamiento por analogía no nos hace conocer ni la existencia ni la naturaleza personal del otro, pues está fundada sobre la hipótesis de una participación cualitativa.*

Un individuo solitario no podría adquirir por un procedimiento de analogía la categoría psicológica del otro. ¿Cómo atribuiría a una conciencia extraña los comportamientos que él contempla? Th. Lipps ha puesto este punto en evidencia. Se nos quiere hacer admitir, dice, que la percepción de la cólera del otro viene de que vemos ciertas modificaciones de su aspecto (por ejemplo, el enrojecimiento de su mirada), y nosotros interpretamos en estos signos como parecido, con lo que observamos en nosotros cuando estamos irritados. Pero en realidad no tenemos más que una imagen óptica de la cólera del otro; y a menos de admitir que nos miramos en un espejo, no tenemos más que una imagen muscular de nosotros. Lo que vemos no está aclarado por lo que nosotros hemos sentido y serviría más bien para completar el conocimiento de nuestra propia cólera. Si lo imposible tuviese lugar y leyéramos de alguna manera un reflejo de nosotros mismos en la mirada de una persona irritada, ¿se seguiría que conocemos su cólera? De ninguna manera, pues no sabríamos nada de él; por hipótesis, ignoraríamos su misma existencia. Este espectáculo podría, a lo más, recordarnos, en virtud de las leyes de la asociación, una de nuestras indignaciones anteriores; o bien, nos dispondría a esperar inductivamente la reviviscencia de esta indignación. No se sacaría nada más de una psicología asociacionista; la verdad es que no hay nada en común entre la relación impersonal que podemos establecer entre el humo y el fuego, y la que existe entre los movimientos de expresión y la emoción.

Llegados a este punto, Lipps profundiza poco. La percepción de los ojos extranjeros no está para él fundada sobre un razonamiento, pero tampoco es intuitiva.

tiva; resulta de un instinto, y este instinto es el de la *Einfühlung* (empatía). Nosotros deslizamos los estados del alma en la apariencia sensible que nos presenta el otro, pero no sabemos lo que es el sentimiento mismo de la cólera o de la amistad, etc., más que por nuestra experiencia íntima. «Expresarse al exterior comporta una actividad... Yo no veo la actividad... No la experimento más que en mí y no la puedo experimentar más que en mí. Por consiguiente, es mi actividad lo que experimento de modo inmediato en la percepción de los gestos del otro». ⁷ El sentimiento que me capta viene de una imitación que se despierta en mí por un comportamiento foráneo al mío; pero soy yo quien se funde y se identifica con los movimientos de expresión física del otro. De aquí que experimento mi sentimiento no solamente en mí sino también en él; lo vivo con él.

Finalmente no se ve de dónde proviene en este análisis la categoría del otro. Imaginémosla siempre presente, puesto que así se nos pide, como un cuadro general y necesario de nuestro entendimiento o de nuestra fe animal. Todavía no se seguiría que podamos sacar el conocimiento *concreto* de una sola conciencia diferente de la nuestra. Podríamos quizás imaginar detrás de la cortina de un cierto número de apariencias sensibles la existencia de un centro personal distinto; pero esto sería por nuestra parte una simple invención de la fantasía, o quizás todavía una hipótesis cómoda para la acción, en resumen y en todo caso, una división arbitraria e incierta. Incluso, ¿por qué no miraríamos los grupos cualitativos que se ofrecen a nuestra experiencia externa como gestos sucesivos o simultáneos de un único inmenso sujeto? Si el «otro» no es más que un esquema indiferenciado, un tú en general, no hay ninguna razón para que exista un solo ejemplar o muchos. Hagamos todavía abstracción de esta dificultad. ¿Cómo escoger las cualidades del espectáculo natural que nosotros le añadiremos? ¿Sería que éstas, entre los objetos exteriores, se asemejan a nuestros propios objetos interiores? O bien, ¿será que aquéllas son contrapartida de las nuestras y responden de manera complementaria al juego de nuestros movimientos? La analogía, por hipótesis, supone parecidos y diferencias entre los términos que construye y compara. Ella se queda dudosa e indecisa. Sin duda recurrimos a ella en la percepción banal, que es indiferente a la singularidad

7. *Psychologische Untersuchungen*, 1 Band, 4 Heft, Leipzig 1907, «El saber del otro yo», p. 715. La misma tesis es presentada en suma más claramente por STRONG, *Why the Mind has a body*, New York, 1903. La creencia en la existencia del otro resultaría instintiva; pero lo que nosotros afirmamos de la naturaleza del otro se explicará por el razonamiento analógico. Ver un buen resumen de Strong en G.S. FULLERTON, «The doctrine of the eject», en *Journal of Philosophy*, 1907, n° 19, pp. 505-510; n° 21, pp. 561-567; n° 23, pp. 617- 627. Éste último admite, por otra parte, sin reservas la tesis analógica del sentido común.

personal. Pero lo que nuestras interpretaciones inductivas rastrean y así buscan determinar es la máscara del otro más que el otro mismo. El razonamiento análogo puede ponerse al servicio de la comunión de los espíritus y prolongarla en los intervalos donde la mediación del simbolismo es necesaria; es un papel que no es despreciable, pero es sin embargo un papel auxiliar. Volvemos pues a la tesis que, de golpe, nos había parecido inevitable: toda percepción del otro es una promoción intuitiva de su ser. Si ella no tiene para constituirse más que los recursos de un razonamiento, y especialmente de un razonamiento por analogía, nos conducirá a una configuración de cualidades naturales y nos dejará en el fondo en nuestro solipsismo.⁸

27. (B) *Al contrario que la participación, la asimilación expresa el movimiento por el que la individualidad se afirma en la naturaleza, reabsorbe las cualidades errantes, se somete a la idea general y le impone una historia.*

Al lado de la participación, y a menudo confundida con ella, habrá que hacer lugar a un proceso inverso que es la asimilación. Aquí, la individualización retoma su movimiento y se releva de su decaimiento. La cualidad se somete a la individualidad y desaparece en ella en lugar de serle impuesta por la naturaleza. El movimiento por el que la repetición llega a ser viva y la generalidad se particulariza, se manifiesta desde el punto de vista psicológico por el hábito: no aquella que es inercia, sino la que es memoria y promesa de desarrollo. La asimilación cambia el sentido de la participación. Las ideas de Platón permanecen, pero el mundo de Platón se gira. El centro de gravedad ya no son las ideas; las mismas ideas, en el individuo, se encadenan a su destino, les imprime un devenir, les da una línea de evolución temporal. Sin duda, a nivel biológico, la tentativa heroica de la individualidad que triunfa de su fatiga interna y realiza su proceso es siempre precaria y inacabada; la naturaleza termina por enterrar a todos los individuos y sus esfuerzos; es por definición el aspecto del

8. Lo que ha comprendido bien, entre otros, Mrs. DUDDINGTON, «Our knowledge of other minds», *Proceedings Aristot. Society*, vol. XIX, 1918-1919, p. 149. Ver también la discusión que se ha seguido en *Mind*, 1920, p. 446 (artículo de J.G. GREGORY), 1921, p. 195 (réplica de Mrs. Duddington, que mantiene su crítica del razonamiento por analogía). Consúltese: A.E. TAYLOR, *Elements of Metaphysics*, Londres, 1903, pp. 201-206; y sobre todo, la poderosa y definitiva síntesis de Max Scheler, en la última parte de *Nature et formes de la sympathie*, Paris, 1928 (hay traducción española). La posición de Scheler, opuesto al razonamiento por analogía, es también, contraria, en cierto sentido, al intuicismo; pues el amor que revela a la persona no es para Scheler un conocimiento, sino un movimiento intencional por el cual se alcanza el más alto valor de un individuo.

universo que comporta la quiebra de lo individual. Pero en el mundo personal se realiza la victoria absoluta de lo individual, donde la apertura elimina la generalidad. La reabsorción de la cualidad llega a ser total; en la conciencia personal las cualidades que subsisten son la expresión misma del querer, la obra del yo, y no más su condición inicial exterior.

La asimilación ha sido confundida con la participación porque supone la presencia primitiva de cualidades o de ideas. Pero ella es la reanudación y la concentración de cara a la persona. En lugar de que la idea sea participada, es aquí participante, y es el individuo quien es participado. Más aún, una misma idea puede participar en individuos diferentes. Esta nota permite introducir una precisión más que haremos seguidamente. En la participación se puede olvidar la unidad del espíritu y abandonarse al espectáculo de la dispersión conceptual; en la asimilación, por el contrario, este adiestramiento y los espejismos metafísicos que ocasiona no son posibles: los conceptos forman un sistema sometido a la iniciativa del espíritu. El hecho de que la ciencia pueda estar presente en distintos espíritus individuales sin ser empobrecida, manifiesta una comunidad que ya no es una pura indigencia de realidad. La ciencia contiene un elemento que no depende de la vida en el grupo. Ella no es aquello en lo que participan los espíritus, sino aquello que participa a los espíritus porque ella es su obra y su construcción. Ella es, pues, una cualidad expresiva de la persona y no un sistema natural. El paso de Platón a Kant simboliza al respecto la sustitución de un punto de vista asimilador a un punto de vista de la participación. Y podemos saludar con alegría, como una señal de progreso, la caída de las ideas generales y de las cualidades ocultas tal como se la representaba el pensamiento griego. En la especulación moderna se respira el aire vivo de una ciencia liberada y de una física transformada, elevada a fuerza espiritual. El ser humano sabe finalmente todo lo que lo inteligible le debe y secunda a la naturaleza que busca individualizarse.

28. *La asimilación puede ser la obra del yo, pero ella no exige, por así decir, más que a uno mismo y la conciencia de sí.*

De la misma manera que la participación, la actividad asimiladora se desarrolla en el espíritu, pero ella puede tener ya una forma inferior en la misma naturaleza. El sí mismo, que es la unidad sintética de la percepción individual, no es forzosamente el acto de una persona. En la reanudación que hace de las cualidades de la naturaleza, el animal, por ejemplo, llega a una media-singularidad psíquica que es un sí mismo que se sitúa en el camino de la subjetividad sin alcanzarla en absoluto. Nosotros mismos, muy frecuentemente, no vamos hasta nuestra intimidad esencial; descansamos en un esbozo de nuestro ser, no sola-

mente por nuestra actividad sensible, sino también por el trabajo de nuestro entendimiento, que permanece impersonal. El yo puede hacer sin duda lo que hace el sí mismo, es decir, asimilar la naturaleza; pero existe ya una asimilación en el conocimiento infrahumano; y hay todavía una en la conciencia humana que se desprende de su ipseidad y se limita a tomar o experimentar las cualidades en una operación de alguna manera somnábula.

Th. Lipps llama conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) a la percepción que nosotros tenemos de nuestra actividad vivida, y distingue una gama de cualidades que hacen contraste con la simplicidad absoluta de la conciencia de mí (*Ichbewusstsein*). «La conciencia de mí no tiene grados. Por el contrario, puedo tener una conciencia de sí más o menos en relieve, más o menos fuerte, y por otra parte más o menos rica. Lo vemos enseguida, aquí el sí no es entendido como el yo, sino como la intensidad más grande o más restringida de la actividad inmediatamente vivida por el yo, o bien como la riqueza más grande o más limitada de esta actividad. La conciencia de sí es tanto más rica o extensa según mis capacidades reales (espirituales o físicas) en los dominios más variados o en un círculo de objetos más amplio».⁹ El descenso del yo en el mundo, para Lipps, parece provocar la aparición de una actividad en múltiples grados, escoltada de sensaciones y de sentimientos cualitativos. Se puede discutir este punto de vista que no reconoce de sí más que a la actividad de un yo y no tiene en cuenta los ensayos de individuación en la naturaleza infrahumana; basta por el momento retener la diferencia muy nítida que ha establecido entre el yo y el sí mismo.

La expresión conciencia de sí queda, por otro lado, extremadamente imprecisa, ya que designa dos cosas diferentes en el lenguaje habitual: tanto la percepción del yo, como la de uno mismo. Pero el sí es a su vez un género muy extenso, aplicable a las individualidades prepersonales y también a la naturaleza, mientras que al yo considerado en tercera persona se le percibe en la síntesis que se da a sus cualidades. Añadamos que podría servir para designar además los conjuntos anónimos de la ciencia y del arte: una sinfonía, por ejemplo, tiene un sí, porque tiene una especie de unidad orgánica y tiene un centro expresivo; sin embargo no tiene evidentemente un yo.¹⁰

29. (C) *La comunión de los espíritus es todavía otra cosa: añade a la individualidad que asimila a la naturaleza una identificación, o si se prefiere,*

9. TH. LIPPS, *Psychologische Untersuchungen*, 1 Band, 4 Heft, Leipzig 1907, pp. 673- 674.

10. De la misma manera, las personas morales y las instituciones de derecho tienen un sí.

una coincidencia de cada conciencia con un aspecto total de la otra conciencia.

La asimilación y la comunidad que la prolonga en la ciencia no son todavía la coincidencia verdadera de los espíritus. La presencia espiritual es otra cosa que un encuentro objetivo. Difiere tanto que se necesita un término especial para designarla. El mejor que se puede escoger es, según parece, el de comunión.

Entre los espíritus que se conocen para odiarse, existe ya una comunión irreducible al juego de las ideas impersonales. Pero la pura comunión se encuentra en el amor. Mientras que la participación natural concierne a la cualidad y los atributos, en tanto que la asimilación es la desaparición de la naturaleza en el sí o en el yo, la comunión se establece de una personalidad a otra. Estar en comunión es tener conciencia del otro como de una singularidad y es al mismo tiempo sabernos idénticos a él: paradoja que ninguna sutileza dialéctica ni ningún espanto del entendimiento pueden suprimir sin aniquilar el dato mismo a explicar y sin volverse sistemáticamente del hecho principal. No se comprende nada en la percepción del otro si se rechaza el reconocer, por una parte, que la relación de alteridad entre el yo y el tú es fundamental, y, por otra, que el yo está puesto como idéntico de una cierta manera en el mismo tú.

Hay que renunciar a la idea capciosa de que el yo y el tú mantienen relaciones contrarias o contradictorias. Este error monstruoso consiste en tratar a las personas como conceptos de la lógica aristotélica. Una transposición tal está desprovista de sentido. Otro tanto supondría reducir las personalidades a tipos físicos, a porciones extensas calificadas, cuando cada una de ellas tiene una perspectiva universal y no puede ser reducida a una cualidad natural, ni a un atributo abstracto de otra conciencia. Decir que la relación de conocimiento es una relación de contrariedad (como los presocráticos), o de similitud (como Platón y la mayor parte de teóricos después de él), es situarse en la categoría del objeto y no en la comunión transubjetiva; es hablar de la naturaleza y no del tú.

Afirmando, pues, que el yo es en cierto sentido idéntico al tú, nos situamos en un terreno de la existencia y del saber que es extraño a la lógica de los conceptos y de los juicios por conceptos. Los pensadores de la tradición griega han sentido ellos mismos que se imponía una actitud de este género. Nosotros, en la historia de las ideas occidentales, lo captamos en el momento en que el racionalismo helénico encuentra la noción de persona, es decir, en la época de las teologías cristianas. San Juan Damasceno, resumiendo una enseñanza familiar a los Padres de la Iglesia, repite sin cesar que la naturaleza humana es una, aunque las hipóstasis sean múltiples. Existe para él identidad de naturaleza entre todos los hombres y también entre Cristo y los hombres: tan sólo la personali-

dad los distingue. «Si por consiguiente una hipóstasis sufre, toda la esencia respectiva es llamada a sufrir en una de sus hipóstasis... No es necesario sin embargo que todas las hipóstasis de la misma especie sufran con aquella que sufre».¹¹ Así, el realismo de la idea general fue utilizado por una teología personalista y el viejo lenguaje se adaptó a una especulación nueva. No se podía escapar más a la constatación de que las mónadas son idénticas de alguna manera, y que esta cierta cosa no es un concepto, sino una realidad psicológica.

Solamente que la identidad de que se trata no es un fragmento del ser consciente; es un aspecto, como la diversidad. Su estudio surgiría de una filosofía aspectual, por así decir, y no conceptual. «No conozco en el alma ninguna distinción de partes» escribirá Descartes en las *Passions de l'âme* (art. 68). Cuando una mónada nos está presente, el conocimiento global que tenemos tiene grados y se hace según una perspectiva determinada; sin embargo su presencia es total, en cierta manera. Apliquemos estas observaciones a la comunión de los espíritus: el yo ideal no es ni una parte ni un elemento del tú; sino que por una conciencia que ha penetrado vivamente la forma frecuentemente vaga y oscura revela su verdadera naturaleza, que es ser un aspecto del tú. Le es enteramente idéntico, ya que la personalidad, siendo indivisible, no puede comunicarse más que enteramente; pero esta presencia total no es más que uno de los múltiples horizontes de la totalidad; cada comunión de las conciencias expresa de manera original un encuentro indefinidamente renovable y perfectible; pues si cada aspecto es total, es por tanto inacabable y conduce a otros aspectos que lo pueden englobar o disolver. Sea lo que sea lo que ocurra, la dualidad subsiste en la dualidad, y no hay nunca entre los espíritus el menor riesgo de confusión como en la mezcla de las cosas materiales.

La identidad de la comunión podría ser llamada una coincidencia o una correspondencia, si los términos no fueran tan vagos y un poco débiles. El pri-

11. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, París, 1938, pp. 333-334. Hay que notar que en este texto la esencia no está considerada privada de conciencia afectiva. No es simplemente una licencia poética decir que sufre. San Juan Damasceno distingue, no obstante, el estado común de la naturaleza, derramado en nosotros (ἐν τῷ ἔϊδει), y su estado singular, donde ella se reúne perfectamente en la unidad de la persona theátrica (ἐν ἁτόμῳ). Pero él añade enseguida que bajo esta última forma ella queda idéntica a la primera; y las pone a las dos en revancha con la naturaleza nocional conocida por la pura especulación (ψυλῆ θεωρία). El Verbo no se ha revestido de una humanidad conceptual: οὐ γὰρ σάρκωσις τοῦτο, ἀλλ' ἀπάτη καὶ πλάσμα σαρκώσεως. MIGNE, Patr. gr. vol. 94, *De fide orthodoxa*, lib. III, col. 1024-12025. Cf. también col. 1001, 1004, 1008; vol. 95, *De natura composita*, col. 120-122.

mero indica una convergencia activa y el segundo un conocimiento, pero suprimen la acuidad del problema que nos impone la observación psicológica. La idea de correspondencia, en particular, no indica la causalidad recíproca en la comunión, ni el *condominium* que se remarca.

Comparar las nociones de alteridad y de identidad es difícil a causa de los hábitos de espíritu que hemos contraído en el contacto con la naturaleza y que nos han hecho admitir como una evidencia que el tú forma parte del no-yo, o que el otro es lo contrario del mí. La percepción de la naturaleza es hasta un cierto punto aquella del no-yo, y nuestras conciencias están encerradas en el vestido de la naturaleza. Pero no hay razón para confundir la conciencia del otro con la del no-yo que la desata de ella misma y la recarga. La conciencia del tú no comporta más de no-yo que aquella de mí.

30. *No hay conciencia de identidad más que entre dos seres diferentes; y a mayor identidad hay mayor diferencia.*

La creencia opuesta, tan extendida, proviene de que se ha confundido la identidad de los sujetos o de las conciencias con la identidad de los objetos, por ejemplo, de dos conceptos. Sería mejor llamar a esta segunda especie de identidad la indiscernibilidad, o la similitud completa. Es una vuelta a la unidad, pero por la ausencia del carácter único y con la exclusión de una influencia recíproca. Al contrario, la identidad personal supone una causalidad intersubjetiva que provoca la identidad: se quiere al otro como sujeto; es así nuestra voluntad, y nuestra voluntad se quiere por y para él. En la identidad impersonal no existe ninguna causalidad de los términos en presencia, ninguna actividad especial del sujeto que asiste a la identificación objetiva, sino tan sólo una caída en el juego de las pasividades formales y la aparición de una propiedad general. Nada es más extraño que esta confusión de formas en la identidad del *no-sotros*, que pide la diferencia de las conciencias. Mas la dualidad es señalada, mas también la unidad puede surgir; no se trata de disolver el yo en un océano, sino de revelarlo en un baño de luz. Tal es aquí la relación del uno y del otro.

Para Meyerson, la noción de identidad es contradictoria o lo sería si fuese realizable: se pone y se rechaza al mismo tiempo.¹² Lo idéntico, a sus ojos, es indiscernible. Lo define, pues, por uno de sus efectos: nuestra incapacidad de encontrar una distinción. Es una idea negativa; no concierne más que a los objetos. Ciertamente que se podría realizar un inventario de las razones por las que dos ideas son indiscernibles; es quizás porque estamos habituados a no se-

12. E. MEYERSON, *Essais*, Paris, 1936, pp. 187-208.

pararlas nunca; también puede ser que una nos aparezca transparente en la otra, o finalmente porque la vista de un proceso se confunde en el límite con aquella de su resultado. Pero en las causas psicológicas de la indiscernibilidad resbalan así fragmentos de experiencia marcados en la vida del sujeto; estos nos llevan hacia otra noción de la identidad, que es positiva, pues es la posición de un acto. Es la que se desprende de la comunión de las conciencias o del contacto de los espíritus, y consiste en el hecho que un *nosotros* une a un yo y a un tú de tal manera que son el uno para el otro y que cada uno queriendo al otro se quiere a sí mismo. En este movimiento, y en el acuerdo al que conduce, no hay contradicción, sino una realidad que sobrepasa la competencia de la dialéctica.

Una identidad completamente homogénea y negativa es impensable. Hay identidad porque hay diversidad y no hay más que seres diferentes que pueden ser idénticos. Sin pensar en el personalismo, pues sólo él puede aclarar las paradojas de la búsqueda de lo idéntico, Meyerson al menos ha señalado estas paradojas. Sólo que considera una forma inferior de la identidad aquella que es virtualmente homogénea. Sus aportaciones tan sólo tienen el valor de mostrarnos el rol espiritualmente subordinado del orden objetivo.

En cuanto a la identidad en Schelling, ésta es el punto de llegada de una ósmosis del sujeto y del objeto. Y puede ser considerada como el punto de partida de una metafísica interespiritual. El mismo Schelling ha creído en esta metafísica, pasó el último período de su vida construyéndola y juzgó que era la única parte positiva de su obra. El *Idealismo trascendental* concernía principalmente a la asimilación de la naturaleza por el espíritu y la realización del espíritu por la naturaleza. Cuando realiza la conciliación teórica de lo finito y de lo infinito en el *Bruno*,¹³ la situación no ha cambiado mucho. Permanece siempre hablando de la comunión real de los espíritus. Éste será, según parece, uno de los fines principales de su última filosofía. Por lo tanto no continúa con la conexión con el sistema de Jena. Si éste nos introduce en el mundo de los espíritus, no contiene más que señales esparcidas sobre su percepción mutua y subordina todas las cosas bajo el drama del devenir divino, que es su tema principal. Ella está directamente preocupada por la identificación que Dios se da a través de los acontecimientos de su historia y las leyes de su libre creación. La reciprocidad consciente se pierde en una epopeya cósmica, sin ser examinada por ella misma.

13. *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge* (1802). (N.T.)

Las dificultades de estas cuestiones crecen por la herencia inconsciente de la participación platónica que guarda nuestro lenguaje y, por consiguiente, nuestro pensamiento. Para Platón, sólo el modelo importa. Pero, en la comunión personal, es cada participación la que llega a ser ella misma el modelo. En lugar de ser un encuentro en un concepto o, con mayor razón, una invasión de dominios, la comunión es la penetración de dos actos que crecen cada uno en su carácter original por la coincidencia de su intencionalidad.

31. *La comunión se caracteriza por la supresión del no-yo; no existe no-yo más que en la indiferencia y es equivocado confundir el no-yo con la alteridad.*

El no-yo es un término que ha favorecido la pereza de los filósofos; ha servido de depósito a todo lo que molesta al idealismo. Mediante la interpretación de una negación, el idealismo ha intentado hacer surgir la materia, después la realidad del otro, después los valores e incluso lo divino. Se comienza haciendo una emanación o una división misteriosa del yo. Fraudulentamente se disimula una naturaleza; y finalmente el universo entero toma lugar en los engaños de esta antítesis del yo que participa en el yo, pero debería, con toda honestidad, permanecer vacía del yo y vacía de todo. El no-yo es un instrumento cómodo de transubstanciación y de creación *ex nihilo* al uso para los fabricantes de sistemas.

Estas proezas de prestidigitadores son desgraciadamente infantiles. Es el mal de la filosofía de Fichte al haber dicho que el yo comporta un no-yo y esto ha conducido a todo lo demás, como si fuese suficiente una antítesis para producir la alteridad y un trueque de conceptos para engendrar una conciencia. Quien ha comenzado en el aislamiento debe continuar encerrado en su fortaleza, sin puertas ni ventanas.

El único caso donde el otro puede ser juzgado equivalente a un no-yo es el de la ignorancia radical o de la indiferencia entera en relación al tú. Se considera al otro como un no-yo cada vez que uno le trata como una cosa de la naturaleza, como un medio. Pero basta para esto separarse de él, ponerlo a un lado: olvido y no utilización fatal. La indiferencia hace posible el conocimiento frío de la instrumentalización. La percepción banal, distraída, nos dirige ya hacia esta actitud, y solamente nos hace conocer al otro por analogías con nosotros mismos, es lo que hemos dicho ya anteriormente, el método más seguro para ignorar.

En la lógica de las cosas, *otro* es lo contrario de *mismo*. En la lógica de las personas, la alteridad se distingue de mí como una relación original, irreductible, que no se confunde con las relaciones de similitud o de contrariedad pro-

pías de las ideas generales. En la relación personal de alteridad una gran cantidad de matices son posibles, por ejemplo la simpatía y la antipatía, el respeto, el sentimiento de superioridad o de igualdad, etc. Toda esta fenomenología del *esse ad alterum* está por constituir. Está dominada por dos principios; el primero es que las relaciones de alteridad proceden, directamente u oblicuamente, de la comunión. El segundo es que su variedad psicológica comporta la introducción de puntos de vista naturales o generales que disminuyen así la pureza del *esse ad alterum* y han hecho corriente, en el lenguaje, la confusión de alteridad conceptual con la alteridad personal.

El yo que se opone a un no-yo es un concepto; es objetivo y representa al verdadero sujeto sin presentarlo. Es un marco teórico que lleva la marca de la naturaleza. Pero el yo que se relaciona con un *alter*; el yo intencional, no es un concepto, es un sujeto puro y no se opone a un *alter* como lo haría un concepto. La misma distinción podría ser hecha a propósito del *alter*; que es a la vez una presencia subjetiva, como una proyección objetiva, es decir, una representación del tú en términos de contraste natural, como en las deducciones de Fichte.¹⁴

14. «El concepto del tú se forma por la unificación del él y del yo. El concepto del yo es, en este sentido, relacional, mientras el concepto de individuo es la síntesis del yo consigo mismo. Como quiera que este acto peculiar, en resumidas cuentas no descansa en mí mismo, sino sólo mientras yo me aposento, yo soy; y como ese mismo acto no tiene lugar a través sólo de mí y no ser realiza por mí mismo, mientras yo existo, tú eres». *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Trad. esp. *Introducciones a la doctrina de la ciencia*), FICHTES Werke, edit. F. Medicus, Leipzig, s. d., vol. III, p. 86. Ésta deducción psicológica es pobre. Mucho más interesante, es verdad, es la deducción metafísica del yo del otro que Fichte ha intentado en su filosofía práctica, en particular en los *Grundlage des Naturrechts* (ver S. LEON, *Fichte et son temps*, París, 1922, vol. 1, pp. 493-495). «Él descubre que en su interior se encuentra este concepto [el concepto del derecho], de modo que es necesario que llegue a ser a causa de él; de esta forma, tiene la esencia racional no como si fuera la autoconciencia de otro, sino que él se fundamenta en sí y no por ser un individuo entre otros, como si su esencia racional descansara en algo que recibe y que obtuviera fuera de él, sino como quien la posee en sí mismo» (édit. Medicus, vol II, p. 12). En suma, el otro no es percibido intuitivamente por Fichte pero él es necesariamente conocido; sin él, la razón práctica no tiene el medio de completar su meta. El Yo supremo no puede manifestarse y vivir más que en una pluralidad de rostros recíprocos; por consiguiente, cada individuo razonable debe consentir limitar su libertad a fin de respetar el desarrollo del otro, en un reino de fines en sí. «Tú debes tratarlos a ellos como seres consistentes, libres, en sí mismos constantes y de esencia completamente independiente de ti». *Die Bestimmung des Menschen* (Trad. esp. *La determinación del hombre*), edit. Medicus, vol. III, p. 355.

En otra tradición intelectual, COLERIDGE, quizás inspirado por Baader, llega más lejos todavía y pone la anterioridad del tú en relación al yo y al él. «No puede haber ningún él sin un previo tú. Mucho menos puede darse un yo que exista por su propia causa, excepto cuando existe durante la suspensión de la voluntad, como en los sueños; y la naturaleza de los bru-

Una cuestión interesante sería saber si las teorías representativas del mundo material acompañadas de una creencia en la cosa en sí no proceden de la percepción simbólica de las personas. Dado que nosotros descubrimos a las personas por sus cualidades naturales, sin duda se ha trasladado esta distinción a otro dominio e imaginado que, detrás de las apariencias sensibles, había quizás una naturaleza en sí. La idea es bastarda y complicada, pues todo el *meaning* (significado) de una apariencia natural es horizontal y envía a otras apariencias, no a una pretendida substancia absoluta. La naturaleza impersonal ha sido así abusivamente hipostasiada.

32. *La comunión está más allá de la lógica ordinaria, mientras que la participación es prelógica.*

La comunión personal no es captada por la lógica que basta para la inteligencia de la naturaleza. También hay entre esta lógica y lo que Troeltsch llama una «metalógica» una distancia más considerable que entre la lógica y lo que los sociólogos entienden por prelógica. Atacando a la participación primitiva, Lévy-Brühl condena implícitamente a Platón. Mina la base de un edificio en la cima del cual se encuentran todas las filosofías de la idea. Desconozco si expresa esta consecuencia de su actitud. Y sobre todo si percibe la diferencia que hay entre la participación y la comunión. Quizás la permanencia de la mentalidad primitiva en las civilizaciones más modernas, que Lévy-Brühl constata con gracia, sería más comprensible si, en el mismo primitivo, la parte prelógica y la metalógica hubiesen sido distinguidas. La parte de lo prelógico se manifiesta principalmente en la importancia acordada por lo primitivo en el juego de los semejantes y de los contrarios, donde la concepción aparece como caprichosa. Un ejemplo sorprendente es la magia simpática, donde la creencia divide el universo en grupos de semejanza que cabalgan a la vez entre la naturaleza y la humanidad, lo visible y lo invisible. La noción de solidaridad social que resulta excluye la comunión, pues ésta no distingue las conciencias o no las distingue más que sometiéndolas al mago como instrumentos. La conciencia confusa de la comunidad que es anterior a la conciencia de sí es prelógica. Este

tos puede comprenderse adecuadamente si son considerados como sonambulistas. Ésta es una meditación profunda, y por eso esta posición es capaz de la prueba más estricta, —a saber, no puede haber ningún yo sin un tú, y que el tú es solamente posible por una ecuación en la que el yo se toma como igual al tú, aunque no sea el mismo—. Todo el texto, tomado de un *Essay on Faith*, merece una lectura atenta, y se adentra también en los estudios de la psicología del niño que se encuentran en Baldwin. Está publicado a continuación de los *Aids to Reflection en la Bohn's Library*, London, 1913, p. 343.

colectivismo introduce el principio impersonal en la sociedad humana y deja en un estado indistinto a las mismas conciencias. En el extremo opuesto se sitúa la comunión, más allá de la lógica y no del lado de ésta, en la consideración de los sujetos y no fuera de éstos.

33. *La simultaneidad de las conciencias que están en comunión se opone a la separación, pero no a la sucesión.*

La participación platónica es indiferente al tiempo, es una simultaneidad sin devenir. Su finalidad es introducir la sensación en la oscuridad de la caverna y de ocultar el cambio. Al contrario, la comunión personal y la asimilación de la naturaleza respetan la duración. La simultaneidad que estas comportan no suprime la sucesión, pero sí la separación y la ausencia, en una palabra, la soledad. La simultaneidad de las ideas puras es un orden, una especie de espacio inteligible que llena los vacíos del tiempo, es decir, la discontinuidad de las cualidades en el devenir y el retraso de la conciencia singular que no llega a advenir. Este orden lleno de ideas hace retroceder la personificación y le cierra el camino. Pero la simultaneidad en la comunión no es un mosaico de cualidades, ni una alienación de esencias en la cantidad suficiente de las relaciones. Es una intimidad activa que se despliega en una historia.

La simultaneidad de las conciencias disloca además el determinismo del carácter; hace cambiar el carácter para dejar aparecer progresivamente la totalidad creadora de un sobre-mí; cuanto más cambia el carácter, más se afirma esta permanencia de la personalidad eternamente activa, pues el carácter no es más que la primera etapa en el acto de ser uno mismo, y las resistencias que le aporta la naturaleza no le confieren ninguna dignidad, ninguna pertenencia suplementaria a la persona. No es más que un esbozo confuso del alma, una complacencia para los reflejos que la naturaleza le envía, un retrato inexacto e inexorable.

Capítulo segundo

El despliegue de la personalidad

Sección I

Principales caracteres de la personalidad

34. *Si las teorías precedentes son exactas, en lugar de caracterizar a la persona por la incomunicabilidad, es lo inverso lo que hay que hacer. Lo que es misterioso es que estemos frecuentemente sometidos a una tendencia antipersonal, y que la conciencia de sí busque su centro en la retractación individual.*

La definición que Boecio hizo de la persona ha sido interpretada secularmente de manera muy discutible. Boecio juzga con razón que la creatura racional es indivisible; ¿por qué se ha concluido que era incomunicable? Sin duda la persona jurídica es, en principio, incomunicable, como sujeto de derecho; pero el vocabulario de los juristas, que en un principio ha estimulado el pensamiento filosófico, enseguida lo ha contaminado.¹⁶ Desde el punto de vista psicológico, la persona no se define así; requiere incluso la definición opuesta, es comunicable, la única que lo es. Recibe su originalidad de su aptitud a conocer, a amar y a ser conocida y amada.

Las conciencias pueden en efecto gozar en común de su subjetividad incluso física; lo que es acción concertada de la naturaleza en nosotros, y que todavía se siente confusamente en la aurora de la vida psíquica, puede llegar a ser, por una reanudación de la conciencia claramente personal, una percepción interior de la comunidad. El espíritu se capta entonces en la pluralidad de su textura, y discierne las fibras donde, si se prefiere, cada espíritu es como una fibra que tiene conciencia de su textura.

Con mayor razón ocurre esto en la comunión de los espíritus por el amor. La comunicación que la persona da de ella misma es doble. Es en primer lugar la irradiación que le hace conocer o amar a la vez, de una manera brusca su veni-

16. *Causa, substantia, persona* son términos del derecho que han emigrado a la filosofía. *Persona* ha servido especialmente a los teólogos. A partir de la era cristiana, la teología y el derecho son las dos fuentes principales del diccionario filosófico de Occidente.

da y su presentación a la existencia. Después es el don voluntario que hace de su propia substancia y que lleva a acoger en ella el acto del otro como la estimulación a la que libremente consiente o responde. Ella no tiende a llegar a ser incomunicable más que por el egoísmo, renunciando a su naturaleza espiritual y a su conocimiento universal.

Si se asimila la comunicabilidad de las conciencias a un compartir, está claro que ésta no podrá realizarse sin arruinar la originalidad de las personas. Pero éstas no se difunden ni se pierden como un líquido en vasos comunicantes o como un elemento en una combinación química. La conciencia no solamente guarda su carácter propio uniéndose a otras conciencias, sino que lo adquiere y lo refuerza, por la misma comunicación, que es contemporánea de su interioridad. Por tanto su función normal y su apetito esencial la dirigen hacia el otro, sin cesar de dirigirla hacia ella misma. Está llamada a poseerse para darse.

La percepción reflexionada de la comunicación espiritual es, no obstante, rara; una vez u otra salimos del cerco y lanzamos en secreto una mirada afuera. Gozamos durante algunos instantes de nuestra identidad con el otro; somos a la vez él y nosotros mismos. Pero pronto la soledad, o la ilusión de la soledad, nos coge de nuevo. El punto a explicar es sin duda éste: ¿cómo la persona se representa tan a menudo como una mónada cerrada, cuando su característica es la de no poder ser más que siendo comunicación de su ser?

35. *La persona no es una máscara: ella es por el contrario lo que uno busca conseguir más allá de las cualidades, para desenmascararla en la exterioridad de la naturaleza y en la diplomacia social.*

Las primeras formas históricas de una noción son frecuentemente lo contrario de lo que llegará a ser y de lo que debería ser. El vocabulario conserva a veces el estigma de este contrasentido inicial. Es así que *persona* quiere decir etimológicamente máscara. Pero la persona es todo lo contrario a una máscara. Todo el esfuerzo por conocer es una voluntad de arrancar la máscara que la oculta a nuestros ojos. Lo que deseamos es conseguir el ser oculto que está detrás del muro extraño de las apariencias. Cuando la conciencia se desvela, tiene siempre por finalidad primitiva la penetración de mí y del tú, que resisten a la observación física pero se entregan a la simpatía final.

En las relaciones utilitarias de la vida el egoísmo se sirve él mismo de este querer y trata de captarse para sus fines a través de una táctica ingeniosa. Tratamos de esquivar nuestro yo a los ojos del otro y de desenmascarar a los demás. El yo que ofrecemos, la imagen a los demás, está maquillado y es lo que los psicólogos experimentales han denominado equivocadamente la personalidad, cuando es el vestido viejo y la falsificación. Es la máscara en el doble sen-

tido de lo que oculta y de lo que imita, o de lo que oculta imitando. Pero el comportamiento interesado que tenemos delante del otro prueba por sí solo que jamás el hombre concreto cree en la exactitud de la definición de la psicología experimental. El hombre concreto mira al otro con una curiosidad diplomática; intenta descubrir el mecanismo de máscara, tan complicado; se infiltra por las fisuras, atraviesa las corrientes contrarias y sutilmente agenciadas por donde se expresa una artimaña múltiple. Persigue la presa con el arte de un cazador que puede ser él mismo una presa, y que debe frustrar las maniobras de su émulo sin dejar adivinar las suyas.

El tú que busca descifrar un yo interesado no es absoluto; es interesante en la medida en que está él mismo interesado y comprometido en un trabajo de expansión individual. A pesar de la penetración de la que puede hacer gala, un conocimiento de este género no comunica con el otro más que condicionalmente. El alma secreta no se deja adivinar más que en la admiración y se entrega ingenuamente. La percepción natural no llega más que al alma animal; o al menos capta al otro en tanto que se construye un alma animal y que se disimula detrás de un andamiaje de cualidades.

Así, sin duda, este conocimiento se dirige contra la ilusión y rompe una esquina del velo. La percepción del otro no surge de un simple juicio por analogía. La apariencia o el silencio de la máscara son interpretados erróneamente en tanto que se permanece en una deducción lógica por semejanza o contraste; lo que hay de más penetrante en el juego del luchador es una intuición directa de los golpes nuevos del adversario.

Hay que reconocer que la evolución de la personalidad parece no ser más que la evolución de la máscara. Un comerciante arisco por temperamento llega a ser amable por profesión. Se actúa al inicio por interés, se termina actuando espontáneamente. ¿Nuestros cambios son siempre debidos a la coacción natural o resultan de una adaptación calculada? No, pues la verdadera personalidad del comerciante se forma por encima de la máscara: las alegrías, los fracasos, las decisiones maduran en la soledad del yo y esto es diferente del personaje profesional. Aunque la máscara se adhiere al rostro, no por ello es rostro. Lo que el personaje deja pasar en la persona es una consecuencia del consentimiento inicial de la persona. Es un capital que le vuelve con usura. En suma, pensar que el personaje hace al hombre es afirmar que no hay e incluso, que no existe el ser humano. No se puede explicar la personalidad por la dimisión de la personalidad.

36. *El amor es lo único que puede suprimir la máscara.*

En la conciencia comunal la dualidad de la máscara y de la persona se reabsorbe puesto que la persona se entrega ella misma con su secreto y renuncia a

la duplicidad que intentaba imponer al otro. Encuentra en el otro, a un nivel más alto, su propia unidad incondicional, mientras que ella anteriormente había desdoblado su ser y creado una exterioridad que, sin ser válida para ella, entraba en ella, porque estaba en su intención. En lo sucesivo la exterioridad física o social que es impuesta al yo por la naturaleza cesa de pesar sobre él y de tejer una membrana entre las conciencias. La exterioridad no existe más o al menos llega a ser inofensiva; está encadenada y dócil, como llega a ser toda naturaleza tocada por el espíritu. La máscara que oponíamos antes a la persona no es más que un conjunto de cualidades obedientes de las cuales el uno o el otro yo puede disponer y que están desprovistas de simulación.

Este resultado a veces puede parecer accesible al odio o a la avidez posesiva, ya que, ambos, intentan forzar y sorprender el fuero íntimo de la conciencia del otro. Pero hay una distancia entre la finalidad y el resultado obtenido. La conciencia forzada no es la conciencia que se libra enteramente; se deja sorprender en todos sus planes de acción utilitaria, pero no en su esencia. Guarda todavía su intimidad, y quizás su dolorosa rebelión. Por otra parte, el conocimiento del secreto que ha sido arrancado ya no es incondicionado: el tú se enfrenta al yo como un medio para el imperialismo del yo. Una conciencia comunal no puede, pues, formarse en tanto dura este estado: se destruye quizás un muro, pero se construye otro. Detrás de la confidencia uno se refugia en una nueva reserva.

37. *La personalidad no está verdaderamente constituida y comunicada más que si es asimbólica e inutilizable.*

El yo no puede ser perfectamente conocido si no es utilizado. Sometido al simbolismo interesado, se desvanece o sólo deja transparentar el símbolo interesado. En este sentido, uno no espera de un ser más que el ser que quiere.

Es por esto que no podrá ser presentado en términos generales o impersonales. Está por esencia desposeído de significación. No siendo ni un sustituto ni un instrumento, es indefinible. El viejo axioma es exacto: todo individuo es indescriptible, al menos cuando se trata de la individualidad expandida en personalidad. Mientras que el individuo se encuentra a nivel de naturaleza, la ciencia le puede orientar por una intersección de leyes y encontrarle un «carácter» uniendo varios grupos de cualidades generales bajo un esquema.¹⁷ La particularidad no llega a ser perfectamente única en los seres de la naturaleza porque

17. Los pragmatistas, que han definido la individualidad como un centro de intereses.

una sosia¹⁸ siempre es posible; definiendo lo individual como una vocación a la generalidad, la ciencia no hace más que constatar este fracaso de la particularidad y su compensación por un tipo. Pero en la medida en que la individualidad se busca ya en la naturaleza antes de encontrarse en cada conciencia humana, la conciencia de esta particularidad es inefable; ella no depende de los puntos de referencia, ni de contrastes cualitativos, ni de similitudes.

La verdadera particularidad es a la vez única y universal, capaz de todo porque es capaz de ella misma y no tiene nada que temer de la repetición. Es lo que tiene lugar en el yo y sólo en él, a condición que se le perciba en la orientación de su idealidad.

La díada que constituye el *nosotros* es menos instrumental todavía que el yo separado; marca el momento de liberación de este yo, donde cesa de poder representarse y ocultarse bajo la máscara como los seres en la naturaleza. Es en un fin en sí, inepto incluso a esta utilización limitada donde hemos constatado que el yo puede establecer el tú. La existencia llega así a emerger de su período de encarnación. La díada nace sin egoísmo, y el ser recíproco es immaculado. Es por esto que los yoes que están asociados, están libres de los celos. El amor se alegra de saber que otros seres todavía aman al amado; se alegra incluso de la respuesta que les da el amado; solamente le pide mantener la sociedad perfecta que es su relación única y constitutiva. No tolera los otros afectos del amado como un mal menor, y no solicita la preferencia; sabe que esta palabra no tiene sentido, y que toda reciprocidad es incomparable. La comparación sería la negación. Si pareciese un día que vuelve a su aislamiento primitivo, esta separación no sería completa, pues es negada por la persistencia de la herencia mutua que ha hecho cada conciencia y de la que nunca más se puede deshacer.

38. *El ens in alio tiene tanta dignidad metafísica como el ens in se; son dos realidades que dependen mutuamente en la comunión.*

La identidad no es la soledad espesa del panteísmo vulgar; ésta no acontece fatalmente a una separación o a una intimidad inicial, como si fuese necesario estar en primer lugar en sí para poder estar en otro. Subsistiendo *in alio*, un ser personal tiene la capacidad de existir *in se* o *per se*, e incluso *a se*. El dogma cristiano estima, por ejemplo, que la esencia de Dios se expresa por una trinidad de personas, y la realidad suprema está definida como un sistema de rela-

18. Según el diccionario de la Real Academia Española, *sosis* viene de Sosia, personaje de la comedia *Anfitrión* de Plauto. Persona que tiene parecido con otra hasta el punto de poder ser confundida con ella. (N.T.)

ciones subsistentes, en que todo el sentido, dicen los escolásticos, es un *esse ad* (lo que suprime incluso la noción de *inesse*, todavía contenida en el *esse in alio*). Se ve que las especulaciones relativas a la Trinidad están llenas de interés para quien quiere elucidar el problema del contacto entre los espíritus. Todavía ocurre que Occidente parte sobre todo de una noción de *ousía* impersonal, mientras que la teología griega toma directamente a las personas por objeto de sus especulaciones. De aquí que a veces hay más distancia entre la filosofía de la antigüedad griega y la teología bizantina que entre la filosofía y la teología latina.

El hecho de que estar en el otro o hacia el otro no implica ninguna dependencia humillante: es el aspecto que importa. El lenguaje sugiere muchas variedades: *esse in alium, in alio, ab alio, ex alio, cum alio, per alium...* La meditación de cada uno de estos términos podría enriquecer el conocimiento de las relaciones personales. Incluso, pese a que esta tarea sea fastidiosa, hay una fenomenología de las relaciones a establecer: de mí a mí, de mí a ti, de ti a mí, en fin, de nosotros a nosotros. Habrá también que distinguir: el tú en mí después del yo; el tú en mí después del tú; el yo en ti después del yo; el yo en ti después de ti; el yo en sí después del yo; el yo en sí después del tú; el tú en sí después del tú; el tú en sí después del yo. Este trabajo podría continuar siguiendo el punto de vista del nosotros. Y en fin, desde el punto de vista del conocimiento de una tercera persona, de un «él». Tales piruetas en el hielo parecen pueriles o extrañas. Sin embargo, son la materia de la psicología vivida, y las literaturas del mundo entero no tienen otra ocupación que la de intentar un análisis. La razón por la que estas clasificaciones no deben ser tomadas enteramente en serio, es que conciernen menos directamente a la comunión que los símbolos y las perspectivas abstractas de la comunión.

39. *La distinción entre máscara y persona está en parte en el origen de la distinción entre substancia y accidentes. Pero esta última sugiere una dualidad que, bajo esta forma, hay que rechazar.*

En el origen de la idea de sustancia existe antes que nada la observación de los nacimientos y de las muertes en la naturaleza; la inteligencia inventa este cuadro para explicar ciertos cambios. O mejor, cuando es sensible a ciertos cambios, es cuando inventa el cuadro. Pero existe también la reflexión sobre la experiencia interna, como la han sostenido Descartes y Maine de Biran. Entre las fuentes metafísicas de la idea, la diferencia entre la máscara y la persona ha debido jugar un papel importante. Sin embargo, la substancia y el accidente son conceptos impersonales que deforman los datos internos. La persona no es una substancia incognoscible, situada más allá de toda percepción. Si fuese así, se

podría, como ha hecho remarcar Lachelier, sustituir un sujeto por otro, sin que exista medio de darse cuenta del cambio. Nada permite saber que exista uno o varios sustratos para todas las conciencias y todas las hipótesis de pertenencia serían también fantasías, tanto las unas como las otras.

Pese a estar más allá de la cualidad y de los esquemas aritméticos de la cantidad, la persona no es un sustrato, sino la presencia única que encuentro en el otro y en mí por la conciencia. Ella es determinada, particular, irremplazable y sin ninguna común medida con una οὐσία δεύτερα (sustancia segunda) que estaría dotada de generalidad. Es inmanente a la misma máscara, pero para dirigir el juego, no se distingue de ella cuando me sitúo en su punto de vista.

Ella nos pone delante del caso en que un ser puede ser doble o único según el sentido de la lectura que adopte. La máscara se distingue de la personalidad porque es el conjunto de los fenómenos objetivos que constituyen el conocimiento del tú por el mí sin el nosotros. Pero la personalidad no se distingue de la máscara, porque se expresa por ella, la envuelve como una de sus manifestaciones, si bien no puede guardar delante de ella su apariencia de objetividad.¹⁹

40. *Lo que se llama substancia en la filosofía tradicional no es más que un accidente más sintético que los otros.*

La substancia ha sido caracterizada por Aristóteles en términos que no se inspiran para nada de la experiencia interior, pero sí en los títulos jurídicos necesarios para la independencia de un dominio terreno. Es verdad que este análisis se inspira también en las determinaciones de la naturaleza; la cualidad (por ejemplo, el color de un árbol) existe *in alio* (en este sujeto que es el árbol). Si el color desaparece, hay alteración; si el árbol muere, hay cambio sustancial. Lo que distingue al accidente de la sustancia es que el uno existe en un otro que él y no posee nada, mientras que la otra (es decir, la sustancia) tiene cualidades, cantidad, etc. y existe en sí. Se puede objetar que todo accidente es capaz de tener a su vez accidentes; y, por otro lado, ninguna sustancia tiene accidentes sin estar sometida de nuevo a la condición de un accidente y sin sumergirse en un entorno de realidades que la sostienen. La sustancia-árbol subsiste en y por los accidentes, así como en y por las otras sustancias naturales. Lo que se llama sustancia en este caso no es más que un accidente más marcado y más sintético que los otros, al menos en la perspectiva de conocimiento donde nos situa-

19. La noción de máscara ha sido descrita con una elegancia fácil y seductora por R. MULLER-FREIENFELS, *Die Seele des Alltags*, Berlín, 1925, págs. 243 y siguientes. Comparar con la noción de sombra y de doble, con la que difiere, en la interesante obra de CH. BAUDOIN, *Découverte de la personne*, París, 1940, págs. 63 y siguientes.

mos. Todo se reduce a una clasificación de accidentes, que, por más diferentes que sean, tienen todos en común el poseer los accidentes y ser poseídos por otros accidentes. Tales son las condiciones de la naturaleza y del objeto. La filosofía de la naturaleza tiene necesidad de la pluralidad de los accidentes; pero pasa cómodamente de la pluralidad de substancias.

¿Cuándo las ideas mismas de sustancia y de accidente le convienen al sujeto? Sin duda habrá que despojarlas de una concepción muy empírica y atributiva. Lo mejor sería abandonar un lenguaje tan equívoco. Los términos de sustancia y accidente están destinados al conocimiento de los objetos, y no al de los sujetos, a menos que sufran una necesaria puesta a punto.²⁰ También la filosofía anglosajona emplea en nuestros días el término de *enjoyment* (análoga al de *Erlebnis* de los alemanes) para designar el conocimiento del sujeto por él mismo y oponerlo al conocimiento de los objetos. Ya Locke distinguía de la sensación la reflexión, en un sentido cercano. Entre nosotros se dice en este caso intuición psicológica más que percepción.

En el conocimiento de la máscara el otro es visto como un objeto, es decir, como un paquete de accidentes, más allá del cual se supone una sustancia desconocida e incognoscible. Cada vez que se quiera representar esta sustancia, será indiscernible de un accidente. Y cuando se renuncia a representarla, marca el lugar vacío que podría ocupar otro conocimiento: el del mismo sujeto, en tanto que está esperando en la comunión de las conciencias.

41. *La noción de naturaleza exterior no está contenida analíticamente en la noción de persona y no se la puede deducir.*

Toda persona tiene sus correspondencias, pero ninguna tiene equivalencia, en el sentido de que este término indique una sustitución como si se tratase de objetos materiales y no de perspectivas espirituales. Es lo propio de una perspectiva tener una infinidad de correspondencias sin ninguna equivalencia.

El sistema de correspondencias que todas las personas podrían tener en común constituye más que una serie de perspectivas pasivas. Si, por ejemplo, actúo después de otro, todavía es a mí a quien obedezco, a un yo que el tú ha transformado y que se transforma en un estado comunal. Cada perspectiva es modificadora y activa. Pero lo es en el orden inter-subjetivo; y no constituye por esto una naturaleza exterior. En realidad nada se despegaría de las mismas personas en esta pretendida naturaleza, y no llegaría a una independencia obje-

20. La sustancia corresponderá en este caso al acto esencial del yo y el accidente a su máscara o aspecto visible.

tiva. Tendríamos quizás una red de comunicabilidad que se podría llamar una materia inteligible, pero la naturaleza que la experiencia nos impone es otra cosa, y nos ofrece una presencia brutal.

¿De qué manera la red intersubjetiva puede ser una objetividad? La vista que tienen todos los puntos de vista conscientes no es única: no forma, en todo caso, la naturaleza que conocemos y sólo se puede conocer porque el mundo de los objetos materiales ya esté formado por la aglomeración de los *enjoyments* individuales o colectivos; pues la mirada de todos estos puntos de vista será fatalmente un nuevo punto de vista y no una mirada, es decir, una comunidad de conocedores y no una naturaleza.

Si creemos que hay una naturaleza, es porque efectivamente se impone a nuestro asentimiento. La noción de persona no la contiene. Es una constatación de hecho la que nos muestra la conexión de nuestra vida personal con una exterioridad o, lo que es la misma cosa, el carácter encarnado de nuestras personalidades. Pues esta encarnación no es una deducción necesaria del espíritu. No hay paso dialéctico del espíritu a la naturaleza, si bien hay un choque del espíritu con la naturaleza y una asimilación posible de la naturaleza por el espíritu, al menos parcialmente.

42. *Si bien no se puede deducir la naturaleza de la persona, hay entre ambas una conexión que se expresa en el carácter encarnado de la persona.*

Esta tesis resume tres hechos:

1) Nunca la personalidad, tal como de ella tenemos experiencia, puede desarrollarse sin haber tomado su punto de inserción en un principio cualitativo y natural.

2) Esta naturaleza, transformable por la llamada de la vida personal, es incapaz de alzarse ella misma al rellano siguiente al que se encuentra: todas estas estructuras son en este sentido contingentes, y cada estructura tiende a parar el impulso que le hace surgir, pues ella es inercia y conservación.

3) Una vez asumido en la persona el principio natural que no había sido más que una causa ocasional, una condición necesaria e insuficiente de la conciencia encarnada, se integra en la misma personalidad. Este principio se conserva bajo la forma de recuerdo, y se espiritualiza en la duración personal; la memoria elimina la psicología del principio en tanto que acontecimiento, volviéndolo inútil.

Recíprocamente, el espíritu no llega a su propio destino más que por una encarnación y un desarrollo en la naturaleza. Este hecho es sin justificación dialéctica, pero no conocemos otra ley del advenimiento personal aquí abajo.

La venerable fórmula de Platón, según la cual la materia es la prisión del alma, o, como dirá Bergson, una pantalla del espíritu, es sin duda exacta. Pero

hay en la encarnación algo más misterioso todavía, y que supone una relación más íntima entre el organismo y la conciencia. El origen del espíritu en la naturaleza supera las fuerzas de la naturaleza y, de entrada, depende siempre rigurosamente de ella. La finalidad sola puede aportar alguna pequeña luz sobre este enigma sugiriéndonos que todo ocurre como si el espíritu quisiese hacer espiritual a esta misma, que le es extranjera y hostil, sabiendo el límite y la brutalidad exterior, y, por tanto, su propia debilidad.

43. *Con toda precisión de términos, la persona, siendo manifestada por la conciencia comunal, no puede pasar del singular al plural o viceversa; es un orden de realidad universal. Para designar estos aspectos y sus componentes, sería mejor hablar de personalidad.*

La persona es conciencia comunal; no es un yo separado. Se puede parecer más al conocimiento que adquirimos de un objeto por la visión binocular; el objeto contemplado es el mismo para los dos ojos, pero su unidad está en relieve y deja percibir las propiedades nuevas.²¹ Existe, sin embargo, la diferencia que, en la conciencia comunal, la visión tiene por así decir conciencia de ella misma y de su pluralidad: es un *nosotros*. En conjunto la persona tiene alguna cosa plural; cada uno de sus actos, si una extensión le fuese posible, aumentarían nuestras dimensiones sin modificar la comunidad fundamental. El nosotros es síntesis; no es una tesis que deba experimentar una antítesis.

Entonces, la cuestión de saber si, en su principio, hay un singular o un plural no tiene sentido. Los diferentes yoes que componen la conciencia comunal pueden ser distinguidos como muchas líneas en la persona, pero todas las diádas reunidas forman un ser que es a la vez único y plural. Y sin embargo cada diáda está hecha de personalidades diferentes.

La personalidad no está determinada con precisión cuando uno se contenta con decir que ésta reside en la conciencia de sí; exige una forma especial: aquella que consiste en tener conciencia de sí al menos virtualmente en el otro y en tener conciencia del otro en sí.

Para no chocar con las costumbres del lenguaje, hemos consentido en contar las personas, y confundido el empleo de persona y de personalidad. También hemos asimilado la personalidad a la conciencia de sí. Pero un vocabulario preciso prohibiría estas equivalencias que tienen el peligro de ser muy favorables al yo separado o incluso al tú de la naturaleza.

21. Esta metáfora ha sido curiosamente explotada por C. DESLISCE BURNS, *The Contact between minds*, London, 1923, p. 70.

44. *No hay idea general de la persona.*

Dos especies de conceptos deben ser distinguidos. Los unos están destinados a traducir en el pensamiento un éxtasis de la naturaleza, un trazo cualitativo que se repite: así las formas o tipos de ser de la sistemática, y también las relaciones psico-matemáticas. Estos conceptos pueden ser designados con el nombre de ideas generales; así, en el caso más importante, el de las sustancias químicas o de las especies vivas, es exacto decir que ellas expresan un carácter común a diversas realidades naturales, un límite a su tendencia a la individualidad. Componen con la particularidad empírica la realidad de la naturaleza. Expresamos con dos elementos contrarios, la particularidad y la generalidad, lo que en la naturaleza existe bajo la forma de compromiso; el ser concreto es a la vez particularidad y generalidad, o más bien, semi-particularidad y semi-generalidad. Esta semi-generalidad no es incognoscible; está en el límite inmanente hacia el cual tiende la idea general que la expresa.

Pero, al lado de estos conceptos que son ideas generales, hay que distinguir las nociones, que tienen otro contenido. Podemos llamar nociones a los conceptos que, situándonos a nivel de la naturaleza, intentan cercar un aspecto de la vida personal. Así, hay una noción de persona, pero no hay una idea general de persona. La persona es una palabra que puedo repetir, pero no designa directamente un marco de vida que se repite. El orden personal es, por el conocimiento según la naturaleza, un límite trascendente, y no inmanente; es un incognoscible del que solamente puedo decir lo que no es, cuando me sitúo en el punto de vista de la naturaleza. Tampoco podemos definir las personalidades como si ellas fuesen ideas generales.

Se sigue que las filosofías muy deseosas de conceptos han olvidado la persona como si ella no fuese un objeto de estudio para éstas. La costumbre de los criterios cosmológicos y del conocimiento de los objetos les ha impedido considerar el mundo interior bajo su forma más concreta y más interesante. Si bien la persona es universal, no es general; y no siendo general, ha sido rechazada con toda la subjetividad psíquica en el dominio de la fantasía y de la insignificancia. Cuando la persona ha sido introducida en filosofía, lo ha sido normalmente sesgadamente o por contrasentidos. Se le da un lugar en psicología en la medida en que puede ser el objeto de una percepción simbólica, es decir, donde está revestida de cualidades y provista de automatismos. O todavía se la tolera en metafísica, porque se confunde su universalidad, que es la de una perspectiva particular, con la generalidad de los tipos naturales, que son los residuos del movimiento de individuación. Renouvier tuvo la sospecha de este estado de cosas. Escribió por ejemplo: «Fichte pone como primer bosquejo el nómeno de un yo universal; como si pudiese haber una existencia real para

esta esencia lógica fuera de una conciencia positiva, de una persona, Dios u hombre...». ²²

45. *Las conciencias y el conocimiento de las conciencias no comportan partes ni elementos, pero sí aspectos y grados.*

Conocer el fondo de un ser parece quimérico; y sin embargo, si de un tiempo a otro, esto no se produce, ¿cómo podríamos incluso sospechar su presencia? Tal es el carácter extraño de todo conocimiento absoluto para el hombre: alcanza la esencia de las cosas, pero por una especie de fraude; toca ligeramente y es condenado a ser rápidamente alejado, a no poderse instalar.

Se sostiene a veces que nuestro pretendido conocimiento de las personalidades se hace un esquema de cualidades fijas por el que nos las representamos. Siendo así que tendríamos la ilusión de conocer la personalidad misma, mientras que no conoceríamos más que un andamiaje natural e impersonal.

Este procedimiento ciertamente basta para representar las personalidades como cosas; pues la individualidad que discernimos en las cosas es frecuentemente la serie de sus interacciones que concuerda mejor con nuestra exigencia pragmática del momento. Pero está desprovisto de sentido aplicar este procedimiento utilitario a la percepción del otro o de nosotros mismos en tanto que somos conciencias. Una persona no se divide; se deja penetrar más o menos, pero en conjunto, debe ser conocida como una originalidad total bajo pena de no ser conocida en nada. La percepción del otro tiene grados, pero no tiene partes; tiene aspectos, pero son las proyecciones todavía imperfectas y simbólicas de la perspectiva universal que constituye la conciencia. Por esto en el más humilde intercambio personal existe ya obscuramente una llamada a una perfección de conocimiento.

Esta llamada puede ser infructuosa, puesto que si bien toda comunión tiende secretamente a extenderse, no llega siempre a constituirse en lo que la sobrepasa, e incluso en lo que la constituye. Frecuentemente, el conocimiento y el amor se detienen, y el deseo de universo se sacia antes de ser colmado. La conciencia comunal era, con todo, la revelación de una dimensión universal de la conciencia. Para realizar su destino absoluto e igualarse a su impulso inicial, debería recorrer toda esta dimensión. El paro del amor es también el paro del

22. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, París, 1901, (pp. 356-357). Encontramos la misma crítica, en términos casi parecidos, en Kierkegaard; y llega a ser banal en los fenomenólogos alemanes. No es nueva, puesto que Fichte intenta refutarla con cierta impaciencia en *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*.

saber: laxitud irracional que recae en la captividad banal del sentimiento apasionado o del conocimiento impersonal.

Si el conocimiento de la persona es indivisible, la realidad de la persona lo será con mayor razón. No tiene partes propiamente dichas, y no puede tampoco «formar parte» de otro centro personal,²³ precisamente porque su personalidad se enraíza en la presencia eficaz de otras conciencias y porque toda comunión particular tiene lugar en una atmósfera total.

Sección II

Las etapas de la conciencia comunal: el yo, el tú y el nosotros

Vamos ahora a retomar más en detalle el análisis del devenir por el que la conciencia personal triunfa sobre la exterioridad: después del advenimiento del yo, que asimila las cualidades naturales, llega a la percepción explícita del tú, y forma finalmente la reciprocidad del nosotros.

46. *El yo de la percepción empírica es un paquete de cualidades: la percepción natural de este yo se funda sobre el parecido y lleva a la imitación.*

Como lo hemos indicado más arriba, es raro que el yo no sea degradado por el conocimiento vulgar y reducido a sus cualidades. La percepción de uno mismo comporta frecuentemente un intervalo que es el cuerpo; en lo que podría ser un medio transparente se desliza casi siempre una opacidad de donde nacen las imágenes deformantes. En lugar de una intuición que coincidiría con el acto mismo de la existencia íntima, la conciencia de uno compromete su subjetividad pura en los prolongamientos equívocos y semisubjetivos de la sensación. El sujeto recibe en efecto el esbozo imperfecto de su interioridad en el sentimiento orgánico, bajo la forma de impresiones cenestésicas.²⁴ Después se hace

23. En contra de lo que cree W. STERN en *Person und Sache*, Leipzig 1906, vol.I, pp. 165 ss.

24. Conjunto de sensaciones internas que contribuyen a la percepción que un sujeto tiene de su cuerpo sin el concurso de los órganos sensoriales. Por ejemplo, el hambre y la fatiga son sensaciones cenestésicas. (N.T.)

espectador de su cuerpo y le atribuye una especie de individualidad autónoma; lo delega a una pseudo-subjetividad que es la misma conciencia cenestésica, rodeada de una serie de objetos sensibles que corresponden ser censados en su sensibilidad. El yo psíquico es así construido por la personalidad y le sirve de compañía; está provisto por ella de aptitudes íntimas y de estimulantes apropiados, como si fuera un mundo en miniatura, intermediario entre el centro espiritual de la persona y el gran mundo exterior. Él es el doble del yo en la naturaleza.

Las sensaciones internas y los sentimientos cualitativos no son propiamente hablando la subjetividad pura. En el origen son los signos avanzados de la conciencia personal; y enseguida llegan a ser una expresión objetiva de esta conciencia, que intenta transformar su exilio en la naturaleza en ocasión para explorar y dominar la naturaleza. Pero a diferencia de los objetos cósmicos, los objetos orgánicos tienen un calor privilegiado: nuestro cuerpo representa el esfuerzo por el que nos expandemos en la exterioridad para sostener la atribución y hacerla nuestra. Detrás de todo objeto imaginamos una sustancia; pero detrás de los objetos orgánicos, es nuestro yo lo que transferimos y de lo que hacemos una sustancia. Nos desprendemos de un aspecto de nosotros mismos y lo instalamos, como si fuera toda nuestra subjetividad, en el interior mismo de la esfera más amplia de los seres cósmicos. Así elaborado, el sentimiento de nuestro cuerpo nos permite esta operación inaudita y de una sorprendente complejidad: dar un lugar a nuestra subjetividad en el conjunto de los objetos, es decir, lograr hacer un sujeto-objeto. Reposamos tan bien sobre esta ficción que llegamos frecuentemente a confundir nuestra conciencia y nuestro cuerpo, haciendo de nuestro yo un grupo de cualidades sensoriales. ¿No creyó Ribot que podía conducir casi toda la personalidad psicológica a la cenestésica?

Si esto es así en la percepción de una conciencia por ella misma, con mayor razón el conocimiento de una conciencia por otra estará expuesto a una desviación cualitativa, incluso si estas conciencias se han acercado por una afinidad natural. Es raro que un ser humano sea percibido y buscado por él mismo, es decir, por su carácter personal. ¿Se quiere un ejemplo? El encanto que muchos adultos, y quizás parientes, encuentran en el susurro de un niño, no tiene nada que ver con el niño en sí mismo. Lo que gusta es el susurro, sin ninguna preocupación por la personalidad embrionaria que se manifiesta. ¿Es al hecho, en su particularidad espacio-temporal, al que uno se une? ¿No es más bien al esquema genérico y al reflejo funcional que provoca? No es el niño quien es querido, es la amabilidad de la infancia. Cualquier otro niño que realice lo mismo, produce la misma satisfacción. Un pobre campesino expresaba con una serenidad cercana a la naturaleza el cinismo de este amor que se adhiere a una

función más que a un ser cuando dice: «Dios es bueno: cada vez que se me lleva un niño, me envía otro».

Las relaciones interpsicológicas, cuando no tienen otra base, comportan el conformismo, cuyo rol es tan importante en el amasamiento de muchedumbre. La imitación prolonga la onda de invención que parte de una personalidad influyente; pero parece también que la naturaleza prepara de esta manera un terreno homogéneo para la propagación de las originalidades futuras. Es un soporte: conserva la adquisición pasada, hace más fácil un nuevo progreso. En ambos muestra la pobreza de la especie humana, su método económico. Esta infecundidad provoca, desde otro punto de vista, mucho despilfarro y nuevos intentos sin resultado.

47. *Si bien el yo no parece ser otra cosa que un acontecimiento, es de entrada un acontecimiento que incorpora y juzga los otros acontecimientos, y que se incorpora él mismo en primer lugar como acontecimiento.*

La espacio-temporalidad está estrechamente unida a la cualidad natural, en ella comienza el yo por ser sumergido. De entrada es prisionero del acontecimiento. Cada acontecimiento, moviendo el acontecimiento que le precede, desplaza al mismo tiempo el estado de alma anterior y pone al yo en una puntualidad nueva tan caduca como la precedente. No solamente el yo está obligado a soportar esta pasividad múltiple y caótica, sino también comienza a no ser incluso más que una representación-fenómeno, una especie de instantánea del mundo. Parece que haya tanto de yo como de instantes.

El fenomenismo de Hume sería conforme a la experiencia si el yo-fenómeno no fuese más que un dato inmanente a todo otro dato. Pero al darse cuenta que es un fenómeno se está también obligado a reconocer que este fenómeno, a diferencia de los otros, es comprensivo. Es un instante que es perspectiva del universo, corte cósmico. ¿Es tan huidizo, frágil, sin pasado y sin futuro como parece? Es un punto-instante que tiene la propiedad de percibir en un relámpago todos los puntos-instantes, comprendido él mismo.²⁵ Esto basta para destruir su continuidad, para arruinar la disparidad radical que Hans Driesch, por ejemplo, pone entre el «Ur-Ich» (yo originario) y el «abgeleitet Ich» (yo derivado), e incluso la «Seele» (alma).

25. Sobre la hilazón de la perspectiva y de la subjetividad y sobre su ausencia en el mundo de los objetos puros, ver las notaciones de TH. LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, 3e Auflage, Leipzig, 1926, págs. 83-86 y 108. Se remarcará también la diferencia que establece entre las perspectivas temporales y espaciales: éstas admiten una cierta exterioridad estable de sus elementos; aquéllas implican un deslizamiento recíproco de las dimensiones: todo *ayer* ha llegado a ser un *mañana*; todo *mañana* llegará a ser un *ayer*.

En el primer segundo de su existencia empírica y dividida, no solamente la originalidad del yo, su carácter único e indefinible, está ya presente, sino también su continuidad y su virtual totalidad. Arrojado a la discontinuidad adquiere fatalmente la forma de su continuidad en la medida de su presencia en la existencia: pues incorpora la naturaleza y asimila necesariamente las cualidades. La conciencia está encarnada peligrosamente, expuesta a la ruptura; pero, mientras dura, nunca se repite radicalmente y da continuidad en ella misma a la naturaleza, que es por una parte su matriz limitada, y por otra su espectáculo ilimitado.

48. *La conciencia de sí mismo transforma la generalidad espacial en continuidad temporal por la asimilación de las cualidades.*

Si en el espectáculo las estructuras de las cualidades y el curso de la naturaleza están temporalizados, las cualidades tomadas una a una son elementos arrancados a la temporalidad por el hecho mismo que pueden ser repetidos. En este sentido el espíritu los separa y comienza por situarlos en el espacio de la generalidad.

Pero el yo, en la medida en que incorpora psicológicamente las cualidades, transforma su generalidad espacial en continuidad temporal. Esta acción del yo hace de la cualidad una expresión de la conciencia y no una impresión. Así se revela y se afirma la continuidad del yo. Al principio había aparecido como un fenómeno instantáneo, como un acontecimiento entre los acontecimientos. Pero su acción capta y subyuga al acontecimiento que parecía contenerlo. La personalidad llega a ser continua por el acto inevitable de la incorporación o asimilación cualitativas.

Es verdad que hay dos especies de continuidad. Una no es más que un llenar imaginativamente el vacío: así el ignorante que estudia la historia saltando los siglos cree tener un conocimiento continuo de los hechos. La continuidad es la tela de fondo que se construye; ésta le da la ilusión de conocer lo incognoscible. Pero a la inversa de esta continuidad homogénea, hay una que está llena y frecuentada por una multitud; es el alma del devenir; a ésta el yo se da por la asimilación de las cualidades naturales, y cada vez que se afirma así en el acto, interrumpe el imperio suspecto de la imagen sensible, destruye alguna cosa de la continuidad homogénea unida a la espacialidad habitual de la naturaleza. ¿Existiría conciencia de una continuidad vacía si no fuese capaz de la entrada del otro?

49. *La continuidad del yo exige el rechazo de la repetición.*

Nosotros hacemos nuestra continuidad, es nuestra obra. Estamos obligados a quererla, y quererla libremente. Estamos situados en una serie de impre-

siones que son menos que nosotros mismos, y llamados a formar una serie de expresiones que serán más que nuestro carácter inicial. Nuestra continuidad no está solamente en la mediación que aseguramos entre lo sensible y lo eterno, sino también en la herencia de nosotros mismos que ponemos en nuestros actos: la apropiación de las cualidades es un acto que nos sigue, una especie de naturaleza, a su vez implantada en nosotros por nosotros-mismos, y desprovista en lo sucesivo de la exterioridad propia de la naturaleza virgen.

Esta memoria elemental que retiene al yo en él mismo en el transcurso de su expansión puede ser llamada hábito, a condición de no ver en la segunda naturaleza, que es el hábito de una repetición, sino una continuación. El yo no se repite nunca sin perderse. Su perfección consiste en estar enteramente presente con sus actos pasados en un acto que será siempre imprevisible y nuevo. Lejos de asociar la verdadera continuidad a la repetición, hay que oponerlas; la repetición de los actos degrada al yo y rompe la línea perceptible. Por el predominio del automatismo se debilita y se escinde una personalidad.

Sin duda que los «desdoblamientos» tienen en apariencia muchas otras causas, tanto orgánicas como psicológicas o sociales. Ante la variedad de las descripciones clínicas, la sabiduría aconseja el eclecticismo.²⁶ Pero sean las que sean las formas de la enfermedad, tienen por caracteres comunes el desarrollo de una pasividad mental y el encarcelamiento del psiquismo en las estructuras por las que se deja absorber, aunque él quizá las haya construido. En este sentido muy amplio, el yo está sumergido por la repetición y por el automatismo.

Éste es el fondo de verdad que resiste a todos los ataques en los trabajos clásicos que, desde Ribot a Bleuler, nos han ayudado a considerar las enfermedades del espíritu como relajaciones de la asociación. No obstante, la subjetividad psíquica no está, propiamente hablando, dividida en su fondo por el automatismo; el yo está recluso por los grupos de ideas inasimilables o discordantes, interpreta de manera delirante un complejo psico-orgánico en el que ha perdido el dominio: se manifiesta así su agotamiento, afirma en esto mismo su supervivencia. La discontinuidad puede situar al sujeto, pero no invade más que al sujeto-objeto. Ella compromete y disgrega la obra de la personificación, pero no puede suprimir el acto radical. Pues mientras perdure una mentalidad,

26. La patología del yo social, por ejemplo, ha dado lugar a estudios brillantes pero en realidad muy parciales como los de Charcot. Pienso en J. ROYCE, *Studies of Good and Evil*, New York, 1918, pág. 176; y en CH. BLONDEL, *La conscience morbide*, París, 1914. Cf. nota 1.

es decir, una objetivación de mi yo, el sujeto está todavía presente a él mismo y al mundo; guarda su vocación en su miseria.²⁷

50. *La personalidad no tiene necesidad de límite para existir; al contrario, la singularidad de la conciencia no llega a ser totalmente real si no es universal.*

La autonomía del yo no podría realizarse por un individualismo solitario. No puede realizarse siendo sólo para sí y por sí, por la simple razón de que uno no puede lograr impedir el ser conocido, odiado o amado. Sin duda hay en cada escalón del universo una tendencia a la secesión perezosa, a la satisfacción inerte e incluso al reposo en lo inconfortable y lo intolerable. Pero el yo no puede cumplir su destino en favor de esta inclinación general hacia el límite, que no le es esencial. Es una equivocación el creer en la necesidad de un intervalo para la existencia personal; la característica central e indefinible que hace a cada uno de nosotros no tiene nada en común con un límite material. De la misma manera, la comunión con otra conciencia, al menos en el amor, no tiene punto de parada, sino que es la caída de la barrera natural que aísla la conciencia. No hay intervalo más que en la naturaleza y en el tipo de conocimiento que se dirige a ella, es decir, en la objetividad de las percepciones y de los conceptos.

La naturaleza de donde surge el yo le es dada para contemplar y asimilar. Es una realidad equívoca, que es por una parte un espectáculo y por otra un incorporable. La naturaleza es dada para tener y es dada para ser. Por el hecho que se despierta a ella en cada instante el yo contrae una alianza con la soledad, con el abandono y la muerte. Un elemento de limitación material prepara su misma confección; esta fase inicial y recurrente, esta exterioridad insistente, es a la vez una gran amenaza y una esperanza para él. Le impiden encontrar a nivel de la individualidad separada la salvación a la que aspira y la plenitud de la experiencia.

Sin embargo, incluso en los seres naturales, la particularidad de un objeto no llega a ser totalmente real más que si se suprimen los límites de este objeto. Esta disociación de la individualidad y del límite va en contra de los hábitos de pensamiento elementales; y no obstante es necesario para el progreso de la ciencia. Una tendencia de espíritu reprochable ha retrasado por mucho tiempo el progreso de la citología dando más importancia de la que convenía a la exis-

27. Esta permanencia del yo está bien observada por M. MIGNARD, *L'unité psychique et les troubles mentaux*, París, 1928, y por T. K. OESTERREICH, *Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich*, Stuttgart, 1928. Su monadismo no parece tener suficiente en cuenta, es verdad, desarrollo y duración inherentes en la vida subjetiva.

tencia de una membrana periférica. ¿No es esto lo que intenta parar actualmente la microfísica? Con mayor razón, la conciencia debe quitarse este espejismo. La particularidad de los seres de la naturaleza no está nunca completa; no es más que un aspecto compensado por el encuentro de la generalidad o por la oposición de otras particularidades. Pero el yo, escapando de las pertenencias naturales, no tiene fronteras que temer. Puede hacer que los obstáculos que le sobrevienen sean una supresión de sus límites y no un nuevo límite.

Lo universal es la capacidad de extender la presencia de una conciencia a toda la realidad, y de hacer presente toda la realidad, según una perspectiva singular. Universal y personal son dos nociones inseparablemente unidas a la conciencia humana.

Lo general no es más que la presencia de un intervalo, es decir, de una ausencia. La determinación de lo general supone siempre una exclusión, una negación de la realidad. Incluso si, en un cierto sentido, se extiende a todas las realidades bajo la misma forma, una generalidad no será universal, ya que en lugar de poder incluir todo quitándose ella misma, debe excluir alguna cosa para quitarse ella misma; y se aniquila en el caso contrario, incapaz de soportar una profusión ininterrumpida.

Sostener que lo universal no es más que la suma o la síntesis de los aspectos generales es erróneo. Pues adjuntando parecidos y lagunas, no se obtiene nada. Una objetividad que se extiende no equivaldrá nunca a una subjetividad, o a una intersubjetividad. Sólo hará todavía más sensible todavía la necesidad de una contrapartida positiva de su ser, es decir, la existencia de una singularidad, y finalmente de una comunión.

51. *El otro no es un límite del yo, sino más bien una fuente del yo.*

El análisis de los primeros desarrollos de la conciencia infantil probaría sin duda que es en el interior de una percepción del otro donde se desarrolla la conciencia del yo: el niño se sitúa en relación con su madre, con su entorno inmediato, se revela en un círculo que lo sobrepasa. Esto es lo que ha deducido uno de los primeros autores, J. M. Baldwin, del cual conviene recordar, por este propósito, su idea maestra. El desarrollo mental pasa por tres fases. En el estado inicial, o «proyectivo», el niño conoce a los demás antes de distinguirlos de él mismo; después, en la etapa subjetiva, adquiere un sentido distinto de su propia existencia; finalmente, bajo la forma «eyectiva», concibe a los demás después de él mismo.

Partiendo de una conciencia solidaria que ignora todavía su propia individualidad y vive con el otro antes de discernir sus propios estados psíquicos o psiquismos, Baldwin cambia completamente el orden tradicional aceptado a

propósito de la percepción de los seres exteriores. Ya no da más al razonamiento por analogía un lugar esencial tal como se le concebía comúnmente. Sin embargo, concedía un rol fundamental a la imitación motriz,²⁸ y por ahí una forma de búsqueda analógica que no va ya del yo al otro, sino del otro al yo, o, más exactamente quizás, del grupo al individuo. La conciencia proyectiva considera de entrada a toda la naturaleza como animada confusamente, sin hacer diferencia entre las personas y las cosas; ésta se adquiere sin embargo rápidamente, pues el niño distingue el carácter más incierto y caprichoso del comportamiento de las personas. En segundo lugar, cuando el dualismo del objeto y del sujeto comienza a establecerse, el niño descubre de una manera colectiva, por decirlo de alguna manera, su subjetividad; imita las reacciones del medio social donde está inmerso, y la conciencia de él mismo que en este momento emerge en él es la del yo viviendo en el grupo. Después construye el mundo: es la representación «eyectiva», tal como deriva del conocimiento rudimentario que tiene ya en sí mismo; tendrá tendencia a comprender a las otras personas y a la personalidad en general a partir de su propia experiencia, y es por esto que sólo atiende a la individualidad social y práctica del otro.

Pero la representación de sí y la del otro que ha adquirido continúan evolucionando y afinándose a su vez: el mundo eyectivo va a enriquecer el mundo proyectivo del principio y el circuito recomenzará indefinidamente. De esta manera llegamos nosotros a la noción del mundo humano en la edad adulta; esto no ocurre sin pasar más de una crisis de crecimiento mental. Pues el niño que crece choca con las resistencias de las gentes y de las cosas; debe frenar sus tendencias de fantasía ilusoria o de individualismo impotente y de protesta. El establecimiento de una percepción fina del otro y de él mismo, la creencia neta del dualismo del alma y del cuerpo son conquistas laboriosas.²⁹

Baldwin ha tenido el gran mérito de llamar la atención sobre el problema de la percepción del otro, constantemente sacrificado hasta entonces al del conocimiento del mundo material. Por otra parte, ha puesto en evidencia una cierta prioridad cronológica de la conciencia del otro en relación con la con-

28. Algunos autores han utilizado en este sentido el esquema motor de Bergson, combinándolo con sus puntos de vista bien conocidos de la simpatía intuitiva. El dato externo penetraría progresivamente en el yo en la medida en que traduzcamos en movimientos una intuición de entrada global. Ver G. FINNBOGASON, *L'intelligence sympathique*, París, 1914.

29. *Interprétation sociale et morale des principes du développement mental*, traducción de G.L. Duprat, 1889. Se encontrará un excelente resumen del propio autor sobre el punto que nos interesa en otra obra, *History of Psychology*, New York, s.d., vol. 1, cap. VII, pág. 134 y siguientes.

ciencia de sí. Por esto va más allá de las doctrinas de la analogía, e incluso de la imitación, a las que les da enseguida un gran lugar en el desarrollo mental.

Es verdad que en último término da a la imitación un deseo de continuación espiritual y de ascensión hacia la bondad suprema. La imitación es recorrida desde esta situación por una fuerza que la trasciende y que diversifica sus formas: si comienza por no ser más que la búsqueda orgánica de un estímulo favorable y la persistencia de un movimiento, llega a ser cada vez más libre a medida que nos elevamos en la organización psíquica y social. Hay un paralelismo a establecer entre la función que le es asignada y aquélla, que otra filosofía, pancalista a su manera, la de Ravisson, atribuye al hábito.

En fin, para Baldwin, una de las fuentes del yo es el tú. No obstante no nos podemos contentar con su análisis, pues está exclusivamente limitado a la descripción empírica de la individualidad natural. La personalidad tal como la concibe se afina y se desprende a partir del grupo comunitario; pero, ¿nunca se libera de la sujeción a una generalidad? Ciertamente que la persona del otro en la infancia está frecuentemente con un sistema de cualidades objetivas por utilizar: entonces la percepción es una señal que pone en marcha los reflejos o las tendencias interesadas. Pero si el niño no percibe nunca de otra manera al otro, tendrá conciencia de *sí* y no conciencia de *mí*. Hace falta que descubra, al menos intermitentemente, la prioridad bienhechora de unicidades absolutas, y la conciencia de su propia unicidad se desarrolla también en esta intuición beneficiosa. Ésta le es dada en su inevitable bipolaridad: un yo empírico que busca su ideal en un tú, mientras que éste protege la originalidad del yo positivo y promueve la libre subjetividad. Así, nosotros insistimos, mucho más que lo hace Baldwin, en la intuición liberadora que se manifiesta en un determinado momento de la actividad proyectiva. Sin negar la importancia auxiliar de las distinciones cualitativas, ¿no hace falta superarlas para llegar a la percepción del otro o del yo verdadero? El conocimiento personal se obtiene por mediaciones naturales, pero sin reducirse nunca a éstas. Un sujeto es una persona que, atravesando la objetividad bruta propia del saber animal, toma la subjetividad misma por objeto, es decir, quiere conocer al otro y conocerse como un centro que está más allá de la cualidad. En este momento elimina la necesidad del objeto por el sujeto: en principio, cesa de tener necesidad de una exterioridad para ser consciente de un orden subjetivo y para realizarlo. Sin duda que recurrirá a las mediaciones cualitativas, puesto que está encarnado; pero esto ocurre imponiendo a la objetividad nuevas funciones que no son de la naturaleza; introducirá, por ejemplo, en el modo primitivo homogéneo e indiferenciado de la objetividad animal, la distinción de la cosa y de la persona, gracias a la cual el yo y el tú sobrepasan la cualidad, mientras que ésta se sobrepasa ella misma en

la finalidad interior que recibe en ellos.

52. *Quererse a sí mismo, es querer al menos obscuramente un tú. Es por lo que el secreto de la irradiación espiritual proviene de eso que cada uno descubre en una personalidad influyente: un aspecto de su yo ideal que ignora.*

La conciencia del yo reposa sobre bases frágiles en las que la independencia relativa y previa no es dudosa: choque centrífugo de la naturaleza, tendencia de los individuos a la dispersión. En cada momento de su realización la existencia es a la vez original y caduca. Pero la etapa del yo es particularmente importante. En cierto sentido, no se la puede trascender: pues quererse a sí mismo es ya querer a otros seres, aunque uno intente atrincherarse. Más allá del yo estoy ligado al yo. La revelación de la *seducción* está suspendida a un acto transitivo.

El yo puede intentar realizar solo su destino y en este esfuerzo consiste previamente su independencia; pero no puede rechazar esta voluntad antecedente más que en una voluntad consecuente de comunión. Lo que hace posible la misma voluntad antecedente, es la voluntad consecuente que hace imposible la separación completa. En definitiva, la secesión individual, siempre posible *in voto*, no lo es jamás *in re*.³⁰

El yo puede ser concebido sin la ayuda de un límite o de un no-yo, pero en desquite será concebido sin un tú. No se trata en esta relación ni de una antítesis, de un *Anstoss* (impulso), como en la filosofía de Fichte, ni de un Otro amenazador, a la manera de Kierkegaard, ni en fin de una yuxtaposición o de un «paréntesis» como en la percepción indiferente. En la comunión personal, la idea trascendente del yo comprende al mismo tú y es él quien le hace ser a su vez. Esta coincidencia de las conciencias no tiene nada que ver con el ejemplarismo clásico. Está en la línea de la intuición paulina, cuando el apóstol profirió esta palabra desconcertante para el idealismo griego, que «vivir, era el Cristo». Ser, conocer, amar llegan a ser entonces sinónimos. Así se explica la influencia espiritual ejercida por las personalidades de elite. El examen de las biografías célebres es al respecto instructivo. La simpatía universal, por ejemplo, que despertaba Newman, cuyo secreto, que no procedía de ningún procedimiento publicitario, de ningún prosopopismo cualitativo, ha sido para muchos críticos un hecho incomprensible. Pero si se consulta el testimonio de los amigos de Newman, de edad muy diferente a la suya, la situación, las creencias, nos damos

30. La contingencia de los destinos no está aquí en cuestión, ni el hecho que un orden armonioso y superior no está nunca contenido en estados inferiores y elementales de la conducta. Una humanidad egoísta es, por desgracia, concebible.

cuenta que cada uno percibe en él su propio yo idealizado. Les ofrece la intuición de lo que ellos desean ser en el fondo de su alma. Sin saberlo, este yo oculto, purificado despegado de su encuentro y es por esto que tienen por él una atracción invencible. Llevaba en él un aspecto de ellos mismos que era más real que su yo cotidiano y del que habían vivido hasta ahora separados. Este yo desconocido no obstante les había sido familiar desde el primer momento; era al mismo tiempo más nuevo y más antiguo que todas las máscaras de la existencia ordinaria. Y esta identidad no impedía que su amigo fuese diferente a ellos: no desarrollaba, ni en su existencia exterior, ni en su vida privada, el plan de lo que él les aportaba; no era un acontecimiento ni una cualidad o un ejemplo lo que les unía a él: era algo que no existía más que en la perspectiva de su encuentro.

También sería una psicología muy fácil de explicar los hechos de este género por una imitación. La comunión de conciencias no consiste solamente en una especie de admiración por una cualidad de la que el amigo está mejor provisto que nosotros y en presencia de la cual nos sentimos estimulados a hacer un esfuerzo de adquisición o de copia. La verdadera intimidad y el cambio que ella aporta son otra cosa que una emulación de camaradas o que la hipnosis ejercida por el yo más fuerte sobre un yo menos fuerte. El mecanismo banal de la admiración (ayudado del amor propio, de la humillación, etc.) que acompaña los casos de imitación moral no juega para nada en la circunstancia. El amor no es una exhortación, sino una complicidad súbita e irresistible. No nos podemos contentar con el punto del lenguaje de Bergson sobre el valor contagioso del ejemplo, a pesar de su admirable análisis de la persuasión y del arrastre provocados por la personalidad de los místicos. La mejor prueba es que la percepción del yo ideal en el tú es hasta un cierto punto independiente del valor moral del tú y del yo empíricos. ¿No es un tema suficientemente conocido aquel de la renovación posible que el afecto establece entre dos seres culpables o decaídos? De igual modo, la generosidad que encuentra los ojos de la miseria es reconfortada tanto o más de lo que ella reconforta. Hay pues una cualidad reservada en el psiquismo individual que se transmite a otro psiquismo. El tránsito de los estados del alma no explica suficientemente la actuación recíproca que hace aparecer la imagen eterna de la conciencia. No son solamente los fines del otro los que el yo está llevado a favorecer, a hacer suyos. La introspección es más profunda de lo que ha creído W. Stern: es incluso el otro quien llega a ser el ideal del yo y se integra en su esencia.

53. *En el yo ideal hay siempre la presencia escondida o la construcción simbólica de un tú.*

En su poema *The Blessed Damozel*, Rossetti pone una pregunta curiosa, de donde parece salir de nuevo la identidad de cada personalidad que está, en cierto sentido, en otra personalidad:

*Shall God lift
To endless unity
The soul whose likeness with thy soul
Was but its love for thee?*³¹

El descubrimiento del yo ideal en el tú es un problema lleno de dificultades. Tomemos de nuevo en su comienzo la génesis de las nociones. El hecho primitivo de la relación recíproca es la promoción de un yo positivo por un tú (o de su creación si se trata de nuestra relación con Dios). Esta influencia recibida modifica el ser del yo positivo y por consiguiente su intencionalidad. Se sigue una modificación del ideal que se hará de él mismo. La respuesta libre que la conciencia individual se da en la existencia es a su vez la fuente de un ideal de actividad donde se expresa su actitud de cara a los otros centros de conciencia. Todas estas formas de ideal constituyen pues o bien la conciencia de un origen o bien la de un destino comunal del yo. Pero, si, en lugar de dirigirse intencionalmente e inmediatamente hacia el tú, la conciencia lo hace indirectamente en la representación de un yo ideal, es porque, en ciertos casos, la recepción del tú está todavía escondida; en otros casos, ocurre que el yo se da una construcción simbólica de las alteridades que quiere promover. Bajo otro aspecto, en fin, el yo ideal es la anticipación de aquello que otra personalidad quiera que el yo positivo llegue a ser por sí mismo. Estas hipótesis son, por otro lado, complementarias; y en todas ellas se traduce el hecho de que la existencia de un sujeto envuelve siempre un mínimo de conspiración recíproca.

El yo ideal da cuenta, entre otros, de un cierto número de rasgos propios en la personalidad encarnada y en la mediación de la objetividad en su desarrollo. He aquí los principales:

1) La desigualdad inicial y unilateralidad real de las iniciativas individuales. Cada conciencia puede inaugurar verdaderamente intercambios interpersonales

31. El término *likeness* lo sustituiría con agrado por el de *correspondencia*, si bien es muy débil, o el de *identidad*, si bien parece muy fuerte. Los dos nos ponen al menos en el camino, mientras que la noción de *semejanza* nos aleja.

N.T.: El texto puede traducirse como: «¿Deberías, Dios, elevar a interminable unidad el alma cuya semejanza con la tuya no era sino su amor por ti?».

y tomar ventaja sobre sus compañeros humanos. Toda iniciativa, incluso sobre el plano de las relaciones humanas, comporta un mínimo de respuesta eficaz, pero no puede permanecer lejos de un máximo: y es esta situación mediana la que expresa el yo ideal, situada entre la individualidad positiva y el tú.

2) El riesgo de ilusión, para quien percibe al otro, y el riesgo de inercia o de hostilidad en la respuesta del prójimo, muestra que las conciencias pueden abrirse o cerrarse en gran manera en el cumplimiento progresivo de un estado comunal. Este hecho se expresa por la noción ambigua del yo ideal, que traduce la ambigüedad de la misma realidad.

3) Si bien existe un colegio metafísico de los espíritus en Dios, nuestra universalidad eterna no está completamente realizada. Si un germen de comunión total es inseparable de la condición personal, cada esencia está eternamente dedicada a desarrollarse libremente y, en particular, a inaugurar estas interacciones mundanas. En efecto, la respuesta que la esencia se da forma todavía parte de ella misma, y es contingente. Esta situación se expresa de nuevo por la mediación del yo ideal.

4) Finalmente, haga lo que haga, la esencia está avisada por el poder de Dios: en el futuro, es decir, en el don de Dios, todos los posibles de la existencia humana están dados. Estos posibles suponen un cuadro de relaciones objetivas, una naturaleza inteligible, que toma lugar en el desarrollo ideal del yo. Estamos seguros de encontrar en el futuro un orden de mediaciones y de valores donde trabajaremos en la promoción del orden personal. Así proyectamos la objetividad que debemos atravesar en un yo ideal que nos advierte de nuestro aislamiento natural y de su supresión en las comuniones futuras.

54. *El yo ideal es el lugar metafísico de todos los túes y su unidad manifiesta una continuidad de la esencia personal.*

Mientras que las relaciones humanas son esporádicas, y los túes múltiples, el yo ideal tiene sin embargo una forma de identidad: los diferentes seres con los que el yo entra en contacto no lo rompen; le están siempre presentes, al menos en potencia, pues son inseparables de su historia. El yo ideal es un cuadro constante de la experiencia psicológica. La idea de una ruptura continua del yo responde a un error de la imaginación sensible que cree que las variedades de intensidad y de contenido en un ritmo de duración son análogas a los desplazamientos espaciales de las moléculas impenetrables.

No obstante, si no hubiese un tú divino, el yo positivo y, con mayor razón, el yo ideal no tendrían más que la unidad de formas contingentes, expuestas a la ruptura de la muerte, y compatibles con la incoherencia de contenido de los actos físicos. No seríamos más que la unidad compuesta y sedimentaria de to-

dos los aluviones que han resultado de nuestro contacto con los otros espíritus, y el sistema entero de estos espíritus formando un colegio sin futuro garantizado, una coincidencia accidental de líneas físicas. ¿Cómo incluso en esas condiciones la esencia del yo podría parecerle única y continua? No habría más que variaciones infinitas sin tema obligatorio al que se las podría traer de nuevo. El yo sería un manajo de intersubjetividades momentáneas: encontraríamos en él la pluralidad horizontal de estos elementos comunales, pero finalmente, ¿su ipseidad no se desvanecería?

Nos es imposible, en el mismo análisis de la reciprocidad humana, no hablar del destino trascendente de la conciencia; es Dios quien le da una identidad y fija eternamente su esencia. Se comprende pues que el yo ideal haya sido considerado en definitiva por los Padres de la Iglesia como una imagen de Dios y que después de ellos nosotros no podamos unificarnos en ningún otro, que es nuestro fin supremo.³² La imagen, siendo divina, no puede nunca ser completamente empañada: Clemente de Alejandría y muchos otros la conducen a una idea eterna que es diferente para cada alma humana. Desde este punto de vista, la identidad de un hombre no existe radicalmente en él, sino en la divinidad que le da la misma espontaneidad; no hay más diferencia absoluta entre el yo ideal o super-yo y el tú divino; son el aspecto irremplazable y total que Dios ha querido darnos especialmente de Él mismo y que nos ha creado.

55. *La comunicación total de las conciencias es posible y ésta no suprime, sino que acentúa, su interioridad respectiva.*

¿Encontrar la «máquina de leer los pensamientos» sería destruir la conciencia de sí? ¿Sería transformar la humanidad en un hormiguero, donde cada individuo no subsistiría por sí mismo ya que habría perdido la posibilidad de aislarse y de guardar su secreto?

Es verdad que el dominio público y el dominio privado son rivales: toda invasión de uno, es una retirada del otro. Es por tanto necesario evitar trasladar los hechos de la naturaleza y las relaciones jurídicas al análisis de la relación personal. El conocimiento curioso o maligno tiene por correlativo la estrategia defensiva de la opacidad y del disimulo físico. Las conciencias en el mundo son máscaras, pero la máscara no es la personalidad, y la aniquilación del personaje o su transparencia son necesarios en la percepción mutua. La comunión no tiene límites, y si ella concluye en una co-presencia total, no tenemos ninguna

32. Su doctrina se apoya en el relato de la creación en el Génesis. Distinguen entre la *imago Dei* de la *similitudo Dei*; la primera es innata, la segunda adquirida. Esta distinción no tiene ninguna garantía exegetica.

razón en pensar que la intimidad del yo desaparece; tenemos todas las razones para creer que será más profunda puesto que será una estimulación de la diferencia.

La idea de perspectiva reconcilia la comunicabilidad y la incomunicabilidad, pues uno no puede ponerse conscientemente en el punto de vista del otro más que guardando el suyo. Solamente desaparece la forma de conciencia de sí cuando se pretende pasar del otro. Pero es posible tener conciencia de sí por sí y para sí en la misma voluntad del otro y por otro. En la personalidad, ya esté activa o recogida, la conciencia de sí es un halo permanente. Las formas más ricas de la atención nos muestran que el espíritu cesa de considerarse como un centro de interés exclusivo cuando se entrega a una gran tarea y se absorbe en la idea que contempla. Pero la personalidad que sacrifica su egoísmo y la hiperconciencia de sus cualidades, llega finalmente a tener su verdadero lugar y a conocerse exactamente. La conciencia de sí puede parecer apagada a una mirada superficial, puesto que la primera etapa del progreso es la renuncia al yo cualitativo y en las tareas materiales o intelectuales esta etapa parece bastar para la buena ejecución del trabajo. Pero no hay que juzgar sobre estas medidas. La tarea más sintética del espíritu no es ni la acción sobre la naturaleza ni la contemplación de las ideas impersonales. Es una percepción interpsicológica. No solamente la conciencia de sí no está exiliada en los contornos de la atención, sino que, en un cierto sentido, la actualidad perfecta la acentúa; al sí mismo se le sustituye el yo; al conocimiento vago del yo, por el egoísmo, la precisión formal de la conciencia que sabe a qué querer está ligada.

Se podría incluso sostener que si el yo separado está conducido a la desaparición, no desaparece verdaderamente y renace sin cesar como una virtualidad. Es un principio de muerte en la naturaleza, pero es perpetuamente levantado por la comunión. Pues resucita en la medida que muere a su aislamiento y a los límites de su exterioridad. El fracaso se immortaliza por el don; y el yo que debe a este fracaso el no poderse terminar, le debe también el poder recomenzar. El límite llega a ser así digno de subsistencia.

La posibilidad de una comunicación total de las conciencias es un punto tan importante que debemos insistir y abordarlo todavía desde otro aspecto. En la percepción intersubjetiva, el contenido de las conciencias pasa del uno al otro; y, por consiguiente, en este aspecto, la personalidad es comunicable. Muy bien, se dirá; pero la forma misma de cada centro personal debe ser absolutamente incomunicable bajo pena de confusión; lo que me es propio no puede ser alienado; y si lo fuese, cesaría al mismo tiempo de existir en tanto que persona distinta. Tal es el argumento y sentido común a propósito de la percepción del otro. Pero el sentido común es superficial y se equivoca. La verdad es que en efecto

la misma forma del yo puede comunicarse sin daño para él. *Pues la comunicación es un acto y todo acto es un cambio*; pues el yo que se comunica es querido en su forma por el yo en el que es recibido; no puede ser dado al conocimiento de otro más que si es querido por él al mismo tiempo. Percibir una conciencia personal, es querer su originalidad: las dos cosas no hacen más que una. No me identifico con el otro si no lo prometo; su querer propio es mío en la medida en que yo quiera que le sea propio. La diferencia de dirección en las casualidades del tú y del yo no tienen de ninguna manera por consecuencia que el tú y el yo sean formalmente incomunicables. Se ha conocido mal esta verdad porque no se ha comprendido bien que, para la conciencia, llegar a ser immanente a otra conciencia, es ser promovido por ella y promoverla.

Los corolarios de esta tesis fundamental son de una importancia mayúscula, pues nos hacen comprender cómo los espíritus pueden ser continuos siendo a la vez heterogéneos. Por otro lado, una relación estrecha aparece entre la percepción de las mónadas y su influencia recíproca. La primera contiene ya el problema que pone la segunda. Leibniz, al contrario, examinó en suma el problema de la influencia sin detenerse en la percepción. Y lo que hay de inaceptable en la idea tan profunda de una armonía preestablecida proviene, en una gran parte, de esta negligencia psicológica. Hamelin, que expone la cuestión de la misma manera,³³ disimula mal la dificultad que le causa. Quisiera sacar la mónada de su aislamiento, pero no se atreva hacerlo. Localiza el debate y se limita a determinar las relaciones de la conciencia del universo (entiende por esto preferentemente la conciencia divina) con la libertad del individuo. ¿De qué manera, se pregunta, la iniciativa de un ser dependiente resonará en la conciencia del universo y en el universo, sin influencia real, sin transitividad, y en el respeto del determinismo total? Responde: o bien el individuo actuará tal como la conciencia del universo lo ha previsto, y su acto coincidirá entonces con ella; o bien actuará más allá y al encuentro de las previsiones de esta conciencia, y no le dejará a esta más que el recurso de ratificar su acto contingente, de hacerlo ser a su vez por ella; de este modo la armonía de las sustancias se salvará, el mundo y la conciencia del mundo tendrán la misma ley.

Pero la argumentación es especiosa, y el pluralismo amenaza con hacer saltar un edificio tan laboriosamente construido. Se supone admitido que el yo puede percibir el tú: que esta admisión es gratuita en el sistema. Es incluso un dato de una novedad inusitada, que no prepara nada. ¿Por qué no examinarlo

33. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2ª edc., París, 1925, págs. 497-501. Sorprende ver que consideraba, pág. 491, la representación de otra conciencia como un caso particular del «problema general de la comunicación de los seres».

más de cerca? Se habrá constatado que contiene ya el problema de la interacción de las monadas, y que éste no puede ser estudiado sólo de entrada sin correr el riesgo de transformar las relaciones personales en problemas de mecánica. Es pues a la percepción intersubjetiva a la que somos remitidos; por no considerarla de cara, Hamelin deja la impresión de haber recurrido a expedientes que no pueden convencer al lector. Si hubiese aceptado hacer este trabajo psicológico de apariencia insignificante, ¿no hubiese enriquecido y reorientado el análisis final de su *Ensayo*?

56. *La conciencia explícita del tú supone finalmente la percepción del nosotros.*

J. E. Mac Taggart sostiene que la esencia del amor es la conciencia de una especial pertenencia ontológica del amante y del amado.³⁴ Es en suma la posición de Aristófanes en el *Banquete* de Platón: propone el mito de un ser humano cortado por en medio por el demiurgo y por tanto en búsqueda de la mitad de la que ha sido separado. Dejando el aspecto mítico aparte, esta opinión siempre ha reunido muchos sufragios, ya se trate de san Agustín, santo Tomás o de Hegel.

Quedaría por determinar la naturaleza de una unión que no tiene ciertamente por efecto una confusión de psiquismos. El *nosotros* se produce como un resultado, y por tanto es recibido como un dato. Es uno y el otro: cuando se produce se da uno cuenta de que está presente en potencia. Ya se encontraba en la soledad como una piedra de espera y por el efecto de una complementariedad eternamente atenta a realizarse. El yo, para realizarse, llama obscuramente a un tú todavía inconocido: esta orientación indeterminada no es evidentemente una percepción comunal, puesto que esta palabra no conviene a una impulsión preparatoria e imprecisa que ama *sin saber a quién*. Pero cuando la reciprocidad comienza a ser explícita, desplaza los campos de acción y de conocimiento aislados. La interioridad de cada conciencia recibe entonces lo que retira a la exterioridad de las percepciones naturales. El yo no vive más en él mismo ni incluso en el tú, lo que implica una distancia a reabsorber, sino en el nosotros. El elemento característico es, en este proceso, la modificación efectiva del querer a consecuencia de una presencia del otro. ¿El tú es el objeto del yo, o más bien es la subjetividad misma? Estas dos concepciones son a la vez verdaderas e insuficientes, ya que la relación en donde los dos se encuentran no es finalmente el yo ni el tú, sino el nosotros. La distinción primera del sujeto y

34. *The nature of Existence*, Cambridge, 1927, vol. II, pág. 154.

del objeto bajo su forma inicial es superada y abolida. El verdadero sujeto y el verdadero objeto del yo están en el tú, pero más fundamentalmente todavía en el nosotros hacia el que tienden el uno y el otro. En esta comunidad el yo se distingue como pasivo y como activo; igualmente el tú será doble desde este punto de vista, y aparecerá en el yo: serán percibientes y percibidos, actuantes y actores. Pero la conciencia de estas funciones se producirá en el interior de una potencia de juicio que no es la de los espíritus aislados, ya que es la del nosotros que la unión ha formado. Es una especie de división prismática que el análisis percibirá también en el estado comunal. Hay una segunda. Sabiéndose expuestas a los asaltos del individualismo, las conciencias personales aparecen en el nosotros como empíricas o como ideales según sean consideradas en estado separado o en estado de comunión. El empirismo no es en suma más que la limitación de la experiencia al azar y a la exterioridad de la naturaleza. La identidad parece ideal a la conciencia según la naturaleza que está sumisa en la soledad y en el automatismo.

La percepción del tú revela, pues, al yo la distancia que puede haber con él mismo. Correlativamente, gracias a que amamos al otro distinguimos en él un fondo de ser inmaculado e immanente incluso a sus manchas: en lo que dirá y hará, veremos lo que la percepción banal no percibe de ninguna manera. Pero esta dualidad introducida en el yo y el tú no es en ninguna manera un desdoblamiento de la personalidad y una ruptura de la comunidad; es más bien la consumación. Pues tiende a reunir aquello que ella distingue y a suprimir una separación, es decir, renovar mutuamente los espíritus en un *nosotros* que no se desarrolla en ellos como un principio distinto más que si surge en cada instante del crecimiento de sus iniciativas, y este crecimiento revela una especie de armonía preestablecida que muestra ya en nuestro destino humano el acto de un ordenador eterno.

También la reciprocidad es otra cosa que un contrato, si bien tiene su apariencia. Es un estatuto de confianza inicial y una llamada a un don complementario en el que el contrato es a lo sumo la consecuencia. Por otro lado, si el compromiso contractual está destinado a suplir los desánimos, mientras hay reciprocidad el pensamiento de una promesa es por sí mismo extranjero. La comunión es un estado metafísico en el que el contrato no es más que una ratificación hecha necesaria o deseable siguiendo la condición natural. La intersubjetividad del *nosotros* puede fortalecerse con protecciones exteriores, pero no puede ser su resultado.

57. En la reciprocidad no existe más el yo o el tú propiamente dichos, sino un nosotros que los eleva y los estimula impidiendo el regreso a la individualidad separada.

La relación del yo o del tú puede adoptar diversas formas.³⁵ En su polo inferior, el *nosotros* es una representación natural que no interesa a la reciprocidad amante y no establece más que una unión extrínseca entre las conciencias. Ocurre así, por ejemplo, si pretendo situar mi yo en relación con el vuestro en el espacio, imaginando que tu espíritu y el mío se contienen o son determinables a la manera de objetos físicos. De estas relaciones será verdadero decir con Boecio que no atribuyen nada a la realidad; pues son relaciones teatrales y la realidad que intentan recubrir no es tal. Conciernen a los cuerpos y no son más que una apariencia ilusoria de carácter psicológico. A través del *nosotros* de la localización se expresa, por tanto, la conciencia de un conjunto psíquico que es una actitud un tanto residual, un tanto incoactiva, de un comercio entre las personas encarnadas.

Más interesantes serían las formas diferenciadas de la comunicación interconsciente: ofrendas o resistencias de los individuos en el interior de un campo operatorio común en el que se escalonan todos los matices del encuentro, después de la resistencia hostil del yo y del tú o su guerra declarada hasta su dedicación ilimitada del uno al otro en vistas de un mismo fin objetivo que explica su encuentro. La nomenclatura de estos *nosotros* sería inmensa pues uno encontraría el análisis de todas las situaciones biosociales. Sin embargo, esto no sería todavía propiamente el nosotros de la reciprocidad personal. En la comunicación, la tarea objetiva a realizar está en el primer plano, e incluso si los asociados se prestan a compartir de alguna manera su interioridad consciente, no lo hacen más que en parte y condicionalmente; no es más que un acerca-

35. Sobre las diferentes relaciones del yo con el tú y sobre las formas del *nosotros* se pueden consultar los ricos análisis de R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, París, 1939, cap. IX, donde, a propósito del acuerdo entre los espíritus, distingue la comunicación, la colaboración, el concierto y la comunión; *Traité de morale générale*, París, 1942, págs. 542-545 (La relación del yo con el tú es comparada con originalidad a aquella de los hermanos siameses; comporta siempre una interioridad y una exterioridad relativas, así como una determinación objetiva de encuentro, sobre la necesidad de la cual insiste el autor); págs. 665-668 (distinción del nosotros involuntario y del nosotros amical; distinción, en la relación del yo y del tú, de tres posiciones: el antagonismo o la guerra; la yuxtaposición o la tolerancia; finalmente la reciprocidad o la amistad). Ver también su artículo «La unión humana», en la *Revue internationale de philosophie*, octubre 1939, pág. 66; y una comunicación en la Sociedad Filosófica del Oeste del 30 noviembre 1939.

L. LAVALLE por su parte ha desarrollado vías análogas, al menos de manera implícita, en *L'Acte*, París, 1937, cap. XXVII, y en varios ensayos. Parece sin embargo que asocia menos estrechamente la relación intersubjetiva a las mediaciones de la objetividad natural. «Ocurre que se tiene que hacer un comercio tan puro que es imposible discernir en él ninguna materia, y cuando la reflexión la encuentra, la comunicación es menos perfecta». *L'erreur de Narcisse*, París, 1939, pág. 182.

miento de las máscaras, y detrás de la máscara permanece un secreto. El don de ellos mismos se separa de su intimidad puesto que está sometido a un plan que no es el don.

Por el contrario, en la comunión la tarea objetiva es subordinada a la intención intersubjetiva, y este cambio de orientación caracteriza la verdadera reciprocidad. En conjunto, la relación constituye un aspecto total y sin vuelta atrás. El nosotros remonta el declive del yo encarnado. No puede compararse a un «entre-dos» separable como lo sería una pieza mecánica. Considerarlo aparte del yo o del tú no tendría sentido; pero todo su sentido consiste precisamente en contrarrestar la fuerza centrífuga de los psiquismos que une, y oponerse de paso a la insuficiencia anterior. Como es la llegada de las conciencias a una plenitud personal, su nacimiento está de pleno derecho por encima de la naturaleza, si bien puede tener lugar con ocasión de la naturaleza. Pero no es más que el encuentro de las intencionalidades del yo y del tú; su esencia no es más que su unidad mutua y no tiene, desde este punto de vista, ni más ni menos consistencia que la que ellas tienen. Es por esto que la comunidad de las conciencias, si bien es una fuerza de cohesión y un centro nuevo de iniciativa, tiene grados que corresponden al *status* metafísico de los seres que une, y veremos más tarde que los *nosotros* humanos son incluso el aspecto menos denso del absoluto personal.

Finalmente, hay que destacar una última característica del nosotros de la reciprocidad: se distingue de sus componentes, pero no se separa de ellos. Si pues, en cierto sentido, es otra cosa que el yo y el tú, sería abusivo y gravemente erróneo tratarla como una esencia impersonal. El nosotros es la esencia de la identidad de los sujetos, como el yo y el tú lo son de su singularidad. En el orden personal, tanto una como la otra cara son inevitables e iguales.³⁶

36. La teología cristiana nos propone en la Trinidad el ejemplo de los centros personales divinos: es decir, que para ella en el absoluto de las singularidades corresponde una unidad no menos perfecta e infinita de su asociación. Lo que nosotros denominamos el *yo* y el *tú*, el dogma lo llama persona, y aquello que en nuestro lenguaje era el *nosotros* será en el suyo la naturaleza de Dios, en la cual las tres personas tienen un ser simple e idéntico. Pero, ¿no vemos como la naturaleza o esencia de Dios es diferente en la tradición religiosa, de lo que ha llegado a ser en el vocabulario de los filósofos occidentales? Ella no es de ninguna manera impersonal, en el sentido que estos últimos emplean este término. La doctrina de la *ousía* trinitaria en los Padres griegos es muy original y está admirablemente preservada de las contaminaciones impersonalistas, muy frecuentes en los latinos. Sería comprenderla mal si se vieran señales de triteísmo y con mayor razón la idea de un cuarto elemento que se juntaría desde fuera a las tres personas, como se ha hecho a veces. Mejor sería aclarar por la noción de *ousía* los esbozos que ofrece ya la intersubjetividad en el nivel de las presentaciones humanas.

58. *La comunión interrumpida puede ser prolongada por una representación simbólica que juega un papel mediador entre la percepción del yo o del tú, por un lado, y la comunión del «nosotros», por otro.*

Cuando la unidad de las conciencias no se ha realizado todavía o cuando caen en sus caminos separados, surge una imagen representativa del otro. El pensamiento puro de la alteridad ya no es posible: entonces reencontramos el cuadro espacial en el que escapa la comunión personal. El conocimiento representativo del yo y del tú tanto unas veces encamina hacia la comunión, como otras le sucede.

Si le sucede, ella está, es verdad, llamada a jugar un papel mediador, pues prolonga en la existencia banal la eficacia de la comunión personal. La imagen representativa del tú llega a ser, en particular, un sustituto que modela nuestra historia. Produce cualidades expresivas. La intuición perfecta es rara, pero su beneficio subsiste en el psiquismo simbólico que le sigue. Una noche oscura sigue a toda experiencia de una cima espiritual, ya sea humana. El individuo se dirige entonces como puede; vive de esperanza y de recuerdos, pronuncia sus votos, actúa por el otro con el riesgo de equivocarse. Pero en esta presencia nostálgica e incierta, permanece mensajero de la intuición en los intervalos en que está expuesto al olvido. La imagen mediadora tiene una fuerza operatoria que está en la medida de la generosidad. El yo separado, o más bien exiliado, llega a ser responsable él mismo de los destinos del nosotros. Es la más alta función a la que puede acceder el yo, a pesar de su apariencia solitaria, o más bien a causa de ella. Lo que él desea es mucho más caro que un simple deseo. El origen y el destino no son caprichosos. Y es también en otro dominio, lo que permite comprender un aspecto esencial de la oración no-intuitiva: el creyente tiene razón en estimar que le es necesaria y que ella es una fuerza. Separada de Dios, contiene en ella un sacramento de presencia eficaz.

La imagen mediadora es una comunicación que suple la comunión y nos preserva de la exterioridad en la misma exterioridad. Ella vuelve a las personalidades y rompe el intervalo roto por la naturaleza, ayuda al yo a conseguir una unidad espiritual por encima del obstáculo del espacio y el tiempo. Tiene así, siguiendo la comunión amante, e incluso en su eclipse aparente, una expresión de sí en el otro y del otro en sí que permanece posible. Constituye una especie de naturaleza que surge en el encuentro y la operación de los quereres.

59. *La percepción simbólica del tú y del yo, y la comunión propiamente dicha se diferencian en que la primera es representativa, mientras que la segunda es pensamiento puro.*

Al conocimiento objetivo se une la representación. La intuición del sujeto puede ser preparada y ayudada por la representación objetiva, y se acompaña quizás

siempre de este andamiaje natural; pero para un conocimiento según la naturaleza, la presencia del yo o del tú aparecerá siempre como un milagro injustificado. Puede haber imágenes subyacentes, pero son discontinuas, intermitentes; a menudo incluso estarán desprovistas de relación natural o convencional con el verdadero objeto mental; el psiquismo se divide en dos líneas que no tienen parentesco ni proporción. En el acto por el cual el pensamiento se expande en intuición, capta una realidad que sostiene las imágenes y no les pide nada prestado.³⁷

La superficie agitada de nuestro ser oculta el centro activo: no es fácil superar los hechos periféricos y los elementos secundarios de la conciencia. Las sensaciones, y en particular la cenestesia, nos sitúan en una multiplicidad de estados que no son ilusorios; los desdoblamientos del pensamiento al interior del yo, y las separaciones o ignorancias que compartimentan las distintas experiencias internas, no son el resultado de una división puramente arbitraria o cómoda: están fundados en la realidad. Pero la realidad los funda a su vez más allá de ellos mismos y no les deja más que una discontinuidad relativa en el seno de una continuidad absoluta. La dificultad está en salir entre la conciencia y el objeto envolvente que la suplanta o la dispersa en un grupo desordenado de cualidades.

Si uno busca dónde se encuentra un pensamiento puro de imágenes, no lo encontraremos nunca en el esfuerzo objetivo de la inteligencia, por más refinado y etéreo que se le suponga, sino en el conocimiento subjetivo o intersubjetivo. El error de la mayoría de los psicólogos, a partir de los trabajos de Binet y de la escuela de Würzburg, ha sido desplazar la discusión, en la mayor parte de casos, a un terreno donde nada de perentorio se desprende, e incluso lo más sabio es concluir en algún residuo perpetuo de imaginación sublimada, a saber, en el terreno de la ideación impersonal y del conocimiento de las cosas por los conceptos.

60. *La definición de la caridad es circular y tiene muchas consideraciones, lo que muestra la necesidad de recurrir a la intuición del nosotros.*

La dáda contiene un círculo: La iniciativa es bilateral. Las manifestaciones que parecen unilaterales tienen ellas mismas por finalidad hacer posible la espontanea-

37. M. DESBIENS, «Le symbolisme verbal et l'expression de la pensée», en *Revue philosophique*, mayo-junio 1932, págs. 450-451.

MAX SCHELER es el único autor que claramente ha sustraído para la zona vital de la comprensión de la persona del prójimo. Pero separa la vida y la persona con tanta fuerza que no parece dejar contacto posible entre la psicología y lo que él llama la noética (*Nature et formes de la sympathie*, págs. 326-327). En realidad si el conocimiento de los sujetos está por encima de las imágenes vitales, éste los puede también transformar y asimilar. En este sentido, el pensamiento no es solamente puro, es también purificador.

neidad de una respuesta; tienden a inducir la reciprocidad por la revelación de una presencia. La tradición cristiana ha ilustrado esta fuerza eficaz de la unilateralidad con la imagen de un crucificado victorioso.

El carácter cíclico del amor aparece más directamente en una multitud de otros rasgos. Amar a alguien, no es solamente alegrarse de su felicidad, como dice Leibniz, es contribuir a hacerlo. Pues, ¿cómo definir la felicidad sino por el bien, y el bien como la fuerza caritativa con la que una conciencia es amada? Nos encontramos ante una definición circular: amar al otro es buscar tornarlo amante, y si ya lo es, alegrarse de que lo sea. En ambos casos se introduce en la definición la cosa a definir.

Finalmente, la transformación que la contemplación del tú comporta en el yo, incitándole a desprenderse de sus límites, tiene por correlativo la modificación que el tú tiene cuando toma conciencia de la acción que él ha producido en el yo; se encuentra cargado de un elemento nuevo y se puede decir que no es amable más que en la medida en que es amante, al menos en potencia.

De igual modo, si uno se priva de una ventaja para dársela a otro, este sacrificio no se debe concebir de manera que disminuya la generosidad del otro. No se trata de mimar a los hombres sino de suprimir las miserias. Ya que la caridad no tiene por finalidad favorecer el egoísmo del beneficiario, tiene por finalidad hacerlo a su vez capaz de caridad: nos encontramos también aquí delante de una definición circular. El placer que produce es frecuentemente neutro moralmente; es bueno porque se produce y tiende a producir el desinterés.

Este estado de cosas alarma a los logicistas. Prueba simplemente que nos encontramos en presencia de un dato nuevo e irreductible, el de la conciencia comunal. Se reconoce que el recurso a la intuición es legítimo cuando la reflexión no puede evitar, para designar el objeto, la vuelta del lenguaje sobre él mismo.³⁸

61. *Hay más perfección en la pluralidad armoniosa que en la soledad.*

La filosofía griega de la época clásica opone lo uno a lo múltiple y lo asocia en revancha a la causalidad. Lo uno y lo otro postulado son rechazables. Hay más perfección en la pluralidad armoniosa que en la soledad. Y ningún lazo esencial existe entre la soledad y la casualidad; pues la unidad solitaria no es sinónimo de suficiencia y de plenitud. Nada me impide que el *nosotros* sea a la vez más uno que el yo, pese a su dualidad, y más capacitado de poder causal. La fijación activa hacia la que tiende la reciprocidad tiene por efecto dar al *nos-*

38. Esto no quiere decir que los datos intuitivos estén siempre a la cabeza del desarrollo discursivo; pueden haber verdades intuitivas en todos los procesos de un razonamiento.

tros un lugar cada vez más grande. Las iniciativas, siendo las más comunes, son también las más nuevas.

Para Renouvier tiene una función con distintas variables. Esta comparación se aplica mal a la conciencia interpersonal, pues sería imposible, a partir de las variables, prever los valores de la función que es su unidad. La creatividad común es otra cosa que la suma de factores de invención separados y es la que tiene el índice más considerable de imprevisibilidad.

En conclusión, la asimilación de la naturaleza, que era la empresa del yo en sus comienzos y que continúa indispensable para la percepción primitiva del tú, puesto que su presencia se da con ocasión de un encuentro espacio-temporal, ya no es un punto de partida indispensable del nosotros, pues se establece por encima de la naturaleza. Es un hecho más comprensible que aquel de la individualidad separada y tenemos el derecho de considerarla como un principio metafísico, no como una apariencia novelesca o una simple construcción del moralista.

Capítulo tercero

El descubrimiento del Absoluto divino

La reciprocidad humana de las conciencias comienza en una armonía sin principio; antes de ser una respuesta que se desarrolla, y a fin de llegar a serlo, es un don que viene de una región de mi yo, a la vez esencial e incapaz de ser dominada por el otro. Por otra parte, cada nosotros terrestre consolidado por las circunstancias más favorables parece el reflejo en movimiento de un principio inmutable. ¿El orden personal es capaz de construir siempre su continuidad o bien permanece un poder incapaz de actuarse totalmente? Pensar en estas preguntas es plantearse el problema del absoluto y el de Dios. Éstas son inseparables de nuestras experiencias relativas.

Y de repente, es otra relación de las conciencias la que se descubre: la de mi yo con Dios. Esta relación theándrica, a la que hemos hecho más de una alusión, ¿puede llamarse por ella misma una reciprocidad? Lo examinaremos; pero de entrada estamos preparados para una respuesta afirmativa: pues la reciprocidad no es fatalmente la igualdad originaria. No impide el predominio temporal o eterno de iniciativas que se ejercen sobre cada yo. Dios es la infinita trascendencia, pero también es la infinita condescendencia que eleva gratuitamente hacia ella el ser que nos da. El lazo que nos une a Él es todavía una reciprocidad, pues la relación de los espíritus no puede ser otra cosa si no es esto; pero es la reciprocidad accesible a la criatura, que no puede pensar y actuar en Dios más que por una gracia incesante.

Tal es al menos el horizonte concebible. ¿Es el horizonte real?

62. *El grado de realidad de un ser no se mide por su capacidad de inclusión y de conexión, sino por su capacidad de sostener y de promover a los otros seres.*

No tenemos otro medio, se dice frecuentemente, de probar la realidad de una forma de ser más que mostrando su capacidad de inclusión activa. Una cosa es superior a otra y tiene más realidad que ésta si es capaz de contenerla. Pero en una filosofía del espíritu, ¿conviene hablar de inclusión? ¿No es esto tomar en serio para la misma persona el predicado aristotélico que conviene en todo caso a la ciencia de las cosas? Capaz de incluir no puede significar de una manera aceptable sino ser capaz de sostener y de promover. El contenido total de la experiencia no puede ser de forma individual más que ejerciendo una acción co-

munal. Hablar de una conexión total sería incluso un lenguaje muy estático: la relación subsistente es una diferenciación fértil de las conciencias.

El criterio de sostén promotor es, sin embargo, de difícil aplicación. No conocemos *a priori* cuál es la extensión de la conciencia comunal; a juzgar por la experiencia humana, ésta es mínima, puesto que la comunidad personal ocupa muy raramente la escena de los acontecimientos. No llega a dar una continuidad al presente. No más que los contenidos naturales del instante, no parece capaz de renovar desde el interior el destino del devenir. Ella misma resbala y se esconde en el pasado, confundida con el resto de las horas que han huido. Llena o vacía, la conciencia se hunde y su pasado nivela todas las cosas. Si el yo está perpetuamente inserto en una sociedad espiritual, esto no puede ser más que sobre otro plano que había escapado hasta el presente a nuestro examen. Si no la comunidad de la conciencia sería siempre granular y su acción volvería a la fuerza para envolverse de olvido. No tendría continuidad absoluta sino que sería siempre expulsada de la percepción por el futuro cercano. Hay que ver si la inestabilidad y la involución decadente de la *dáda* son una apariencia o una realidad. Ahora bien, intentar descubrir una alianza de los espíritus que está siempre en acto, es preguntarse si hay una inserción del yo en Dios. Este aspecto de la conciencia comunal está sin común medida con los otros, de entrada porque cierra por hipótesis el dominio personal, y además porque no es un punto fronterizo que se añade al itinerario, sino una forma que penetra todo el itinerario.

Por otro lado, si hay un Dios, ¿es él el que es absoluto? Y si el absoluto tiene diversos grados, ¿cuál de estos grados designa a Dios?

Sección I

El nosotros creado y el nosotros divino

63. *La aparición del yo y del nosotros como perspectivas universales es una emergencia que está sin proporción con los recursos de la naturaleza.*

La naturaleza muestra una variedad extrema de formas. En sus búsquedas podemos discernir la aparición de novedades incontestables. Las propone con insistencia en las especies vivas e incluso en las existencias individuales. Más aún, todo nuevo instante es para ella la ocasión de adquirir y eventualmente

mantener una propiedad inédita. Separándose de los otros rompe la homogeneidad de la forma anterior y la renueva rompiéndola. En el fondo no hay continuidad natural, sino una serie de erupciones y de rellanos. La representación que nos hacemos del espacio-tiempo es quizás continua, pero ella es en gran parte vacía. Los seres y los acontecimientos que la llenan se instalan como sobresaltos e interrumpen las rutinas. Sin duda que hay conexiones cronológicas entre los hechos. Pero su legalidad no impide que cada uno de estos sea un progreso o una decadencia y el orden mecánico no los determina más que en la superficie. A veces el desplegamiento sobrepasa en mucho las capacidades anteriores: se producen entonces las emergencias; se situará la nueva forma en su contexto, y por tanto desbordará la combinación hereditaria.

A pesar de estas innovaciones, que son tan densas cuando se llega al nivel biológico del mundo, la distancia de las estructuras naturales no es nunca tal que uno no encuentre los mismos motivos estructurales. Un ser de la naturaleza es siempre aparente para los otros. La aparición misma de la conciencia animal y su desarrollo no lo liberan de su exterioridad: es una conciencia casi completamente localizada y rodeada. Incluso si formase conceptos y aplicase un cuadro general de pensamiento a un número indefinido de casos, la conciencia animal no será nunca capaz de universalidad; no se distinguiría de la naturaleza al tomarla por objeto, juzgándola como forma de ser y uniendo la conciencia de sí a la noción de totalidad absoluta. La perspectiva universal caracteriza por el contrario al yo. Pese a ser el hombre un animal limitado en su conocimiento de los demás seres, lo sabe todo, en cierta manera, por el hecho que sabe que no sabe nada.

Aquí se encuentra la diferencia fundamental entre el ser según la naturaleza y el ser según la persona. Sócrates, o la ignorancia que se sabe ignorante, es casi idéntico a Platón, o la ciencia absoluta. Desde el momento que uno tiene conciencia de ser un universo, incluso si uno ignora tanto como la bestia lo que hay en el universo, uno es liberado de la bestia. Esta liberación no es posible por la naturaleza. Las formas emergentes experimentan el límite cualitativo y son un límite cualitativo, porque no tienen conciencia de experimentar un límite y de serlo. Su conciencia ahogada en el mundo gime y exulta sin sobrepasar el mundo y sin situarlo por el hecho mismo que la sobrepasa. La determinación consciente de lo indeterminado es lo que le falta al ser natural para llegar a ser un ser personal.

Por el contrario, el yo trasciende e incorpora las cualidades y se presenta como perspectiva universal. Su advenimiento es por definición una sobrenaturaleza desde el punto de vista de la naturaleza, y no puede encontrar su fuente en ella misma. El acto por el cual se constituye no puede ser más que una de-

claración de ingratitud en relación a la naturaleza. Quien juzga no tiene más padre ni madre.

Las emergencias biológicas son una discontinuidad limitada, comportando relaciones de semejanza y de contraste. La emergencia del yo, o con más razón la del *nosotros*, es la de una perspectiva del universo en la que las nociones de límite, de semejanza y de contraste no se aplican ya, lo que explica que la vida personal no tenga una definición objetiva.

64. *La naturaleza no puede explicar el desarrollo ilimitado de la esencia inicial del yo o del nosotros.*

Si se objeta que la vuelta de la esencia inicial se puede explicar por una preferencia de la naturaleza, no se explica el tipo de progreso ilimitado que el yo puede realizar en su esencia particular siendo fiel a su pureza primitiva. Cuanto más influye efectivamente sobre su esencia obedeciéndole, más descubre también que tiene una vida propia y una carrera infinita. El alma que uno respeta crece como una planta; tiene en su desarrollo un contenido y una línea que no se dan por el esfuerzo que hace en ella misma, si bien este esfuerzo forma parte de las condiciones de su desarrollo. Es una entrada en una hermosura sin límites y en una juventud sin decadencia. La atmósfera espiritual no es la de la naturaleza; pues si la naturaleza pudiese promover al espíritu, lo haría según su ley, que es el desarrollo por compensación y no de una prolongada explosión. Procedería por simetría y por contradicciones alternantes, pues no tiene preferencias sin interrupciones. Porque la percepción que nosotros tenemos de nosotros mismos es la de un ser capaz de crecer indefinidamente en su identidad, por esto aceptamos no machacar este yo, faltando a la fidelidad de su impulso. El desarrollo íntimo, en este sentido, evidentemente no es de fuente natural, y tenemos delante de nuestra esencia el sentimiento de deferencia que se debe a un ser sagrado; pero lo que es de fuente natural, es quizás la fatalidad con la que nuestro querer se desvía del yo inicialmente percibido y aceptado para recubrirlo o extinguirlo. El misterio no está en que tengamos una esencia, consiste también en que intentemos romperla y salir de ella.

Que la naturaleza no sea apta para mantener la armonía de las conciencias y darles una identidad progresiva, es lo que se pone de manifiesto y no reclama demostración, a causa de la fragilidad temporal de las conciencias comunales. La posibilidad de desarrollo infinito no es de orden exterior. Cuando nos apoyamos en la naturaleza, ésta desiste y nos devuelve a nosotros mismos.

65. *La reciprocidad humana es creadora de cualidades expresivas, pero no crea la presencia inicial de un centro de personalidad.*

En un sentido, el ideal del yo está constituido por las voluntades favorables que incluso sin saberlo lo han rodeado y continúan actuando espiritualmente en él. Pero si las ayudas humanas enriquecen las conciencias y producen en ella una serie de cualidades expresivas, encuentran sin embargo el germen personal como una realidad, no lo sacan de la nada. Su causalidad ratifica o promueve, pero no hace surgir de todas las piezas la esencia personal.

El misterio de la procreación humana no puede ser invocado en contra. Pues es falso que el amor mutuo de los padres sea la causa de la venida del niño. Este amor está psicológicamente alejado de toda previsión de este género; se produce en su orden expresivo. Los análisis de Max Scheler al respecto parecen muy convincentes. Una prueba de las más sencillas de que la reciprocidad y la comunión personal no son causa de la procreación, está en que la concepción, fenómeno sexual y psicológico, puede tener lugar en su ausencia. Y cuando los padres intentan desvelar el espíritu del niño, lo encuentran ya determinado radicalmente antes de su intervención o independientemente de ésta. Alguna cosa del otro se nos escapa siempre, no hay nunca paternidad completa. El *ingenium* es irreducible. Nosotros no hacemos más que cooperar en la vida de los espíritus; el golpe inicial no viene de nosotros. En el fondo, el amor no existe más que entre criaturas ya constituidas en el ser. A causa de esta evidencia psicológica, Mac Taggart no ha temido concluir con intrepidez que las personas no tienen principio ni fin, sino que forman una sociedad eternamente subsistente. Para quien no crea como él en la metempsícosis y en las vidas anteriores, queda abierta una sola salida, y la adivinamos desde ahora: como el hombre no nace del mundo ni del hombre, nace pues de Dios. Por esto la idea de creación, pese a sus oscuridades, es tan importante en la determinación de toda nuestra experiencia.

66. *La posibilidad de desarrollo sin límite del yo y del nosotros es una experiencia independiente de las relaciones humanas e inexplicable por éstas.*

En la derelección³⁹ sufriente como en el retiro y la recesión voluntaria, acontece que ciertas individualidades encuentran su grandeza. Vivir según el espíritu exige siempre el noviciado de la soledad. Tienen que cesar las habladurías para que el yo descubra su significado eterno. Este silencio no tiene virtud en sí mismo, pero es el medio pedagógico para suprimir la ilusión, es decir, para escapar de la pseudosociedad de las conciencias todavía esclavas de un diálogo puramente natural y de un juego de intenciones cualitativas. Mientras que el yo

39. Estado del ser humano abandonado a sí mismo, privado de toda asistencia divina. (N.T.)

continúe tomando por la personalidad del otro lo que no es más que un principio cualitativo puesto por la naturaleza bajo la máscara del otro, no ha descubierto ni su propia esencia ni la del otro. Es renunciando a la fantasmagoría como uno puede tener la suerte de tocar la substancia de su destino; y esta fantasmagoría le es ofrecida preferentemente desde el exterior; le tienta menos cuando está solo delante de él mismo. Así se explica que una mutilación aparente y supuestamente inadmisibles de la individualidad pueda ayudar a entrar en el reino de la totalidad.

El espíritu disfruta entonces de la libertad y de la amistad del universo. Se siente compañero y expresión de lo eterno; puede ponerse de acuerdo con su propio querer y con todas las cosas. En la misma desesperación vital, ocurre frecuentemente, uno no encuentra ayuda ni fuerza en sí mismo para rebotar y retomar con coraje la carga que ha llegado a ser insoportable. Nos ha salvado el que surja en nosotros una energía que es más que nosotros, y por tanto ésta nos viene de otro.

Por otra parte, la conciencia comunal no se nos presenta a nosotros como el resultado de un simple contrato. El crecimiento de la identidad tiene una regla interior que no proviene de nuestros decretos. Si fuese de otra manera podríamos hacer variar la condición de perfeccionamiento de la comunión, pues sólo estaríamos nosotros. Pero sabemos, tan pronto como percibimos la conexión de los espíritus, que estamos encerrados en una vocación común por un *ordo ordinans*: él pone y quiere nuestra intimidad al mismo tiempo que nosotros y no se deja ni desviar ni doblar. De la misma manera que el yo solitario, también la díada humana tiene una esencia recibida; la identidad personal, tanto en uno como en el otro caso, deriva de un principio desconocido que nos quiere. Hay una graciousidad y una gratitud de la esencia. Si los grados de presencia dependen de nosotros, la presencia misma es un don.

67. *Hay un tú divino creador y promotor indefinido de cada conciencia y de cada díada humana.*

El intimo meo interior no es tan sólo una regla que me obliga a juzgarme moralmente; es una fuente que me obliga a constatar me metafísicamente. Existe pues una doble fidelidad del yo en relación con su destino. Lo uno es una gracia, y lo otro un mérito.

Nuestra vida es como la sugestión de un proyecto que hay que desarrollar: se desarrolla con una mezcla de imperatividad y de respuesta autónoma. Es lo que simbolizaban tan bien los *comédie dell'arte* donde, sobre un tema dado, los actores debían improvisar y hacer la obra que representaban. El tema no es dado; la fidelidad radical es un hecho antes de ser un deber y una libre adhesión.

La relación del yo consigo mismo supone la creación continua y la posición voluntaria del yo por un tú divino. No basta pensar que la identidad es un lazo orgánico, una continuidad de recuerdos o una asimilación de atributos: es además y finalmente la presencia inalterable de un δαίμων en cada uno de nosotros antes de todo encuentro interpersonal. Y este δαίμων, como un Proteo, se insinúa todavía en la reunión de las conciencias, les impone su anterioridad, está inmanente a toda la ingeniosidad psíquica. Es una especie de ley interior y viviente que nos habla de nosotros mismos y nos juzga. Así es el yo primitivo querido en nosotros por un Otro que nosotros. Desde que tenemos conciencia de nosotros mismos, percibimos y experimentamos, en este sentido, que somos una voluntad de este dios. En la construcción imprevisible de nuestra esencia particular afirmativa, hay algo de recibido. Toda la sucesiva actualidad de esta construcción está ligada a la recurrencia de un choque inicial que nos hace ser a nosotros mismos. Lo que llamo mi conciencia es, en el fondo, el producto de una inmanencia en una trascendencia, la conciencia de una relación, sea armoniosa o contrastada. Por un lado estará lo que podría ser, o lo que podría haber sido, o lo que tendré que ser; por otro lado está lo que soy en realidad, en mi intervalo o en mi limitación y en mis realizaciones expresivas. En el corazón de mi yo está la percepción del juicio de otro que siempre nos acompaña. Este compañero que no nos podemos quitar, como Jacob del ángel, nos propone una perspectiva de creación de nosotros mismos, una vocación. Y si cedemos, todavía nos lo encontramos cuando intentamos encerrarnos en nosotros mismos.

Una antinomia parece surgir de esta situación. El yo hace su propia realidad por su libre decisión: padece la ruta que emprende. Y al mismo tiempo recibe su esencia de una manera casi pasiva: ésta le es dada en la medida de su experiencia. Pero la voluntad de ser fiel a la esencia es la solución completa de la antinomia; e incluso cuando el yo se esconde del tú increado, subsiste un acuerdo parcial entre el querer que está en *mí más que yo mismo* y la respuesta que yo doy a este querer. Hay acuerdo incluso en el rechazo.

68. *La conciencia puede comunicar con su Dios por una revelación brusca, por cortocircuito del conocimiento.*

Si bien nuestro dios es conocido en la trama del acontecimiento, es captado siempre por una especie de cortocircuito intelectual. Conocido en un solo punto de la creación, se entrega al acceso total del alma que lo busca. Éste es el misterio del orden personal, donde lo encontramos pese a ser indivisible y, no obstante, puede comportar una profundización. Incluso si un hombre está solo, prisionero, abandonado, puede progresar en el conocimiento y el amor de su dios. No tiene necesidad de dar la vuelta a la humanidad o a la naturaleza para

recoger alguna idea suplementaria sobre la totalidad absoluta. Cualquier punto de partida, por mínimo que sea, basta para la elevación del espíritu. El espíritu forma con su dios una díada que no tiene necesidad de otra díada para ser definitiva y constante. En rigor, para estar con otro, la unión con nuestro dios nos dispensa de tener necesidad de otro. No tenemos necesidad de los hombres más que para amarlos gratuitamente, cosa que no podemos hacer en relación con nuestro dios, pues el amor nos supera y hace nuestra deuda insalvable. Es amando al prójimo como este dios lo hace, es decir, amando primero, como podremos quizás pagar nuestra deuda en relación a la divinidad.

Dios es, para toda persona, la posibilidad anterior de amor y de salvación universal: reconozco en esto que la salvación del alma está siempre abierta; estoy avisado por él y todo encuentro salvador es en él una anterioridad. Es pues la fuente de una armonía preestablecida y de una invención espiritual que descubro progresivamente, pero hacia la que puedo acceder tomando donde quiera mi punto de partida, puesto que está mezclado en toda mi perspectiva del universo y en todas las comuniones de mis perspectivas con otras perspectivas.

En este sentido, es verdad que la idea de *perspectiva* universal reconcilia la comunicabilidad y la originalidad. Es de origen leibniziano y se completa bien con la de *potencia* en Schelling, que evoca la imagen de una transposición del infinito.

69. *El Dios de la conciencia es personal.*

¿Cuál es la naturaleza del *nosotros* formada por el alma temporal y por su ideal?
¿La providencia del yo es una personalidad?

No parece, de entrada, que considerarse *sub ratione boni*, sea nombrar a alguien, y uno está tentado a sostener que la díada formada por el yo y su divinidad se distingue de las relaciones terrestres por su asimetría. Cada uno puede venir al festín de los místicos, pero nadie está convidado, ni siquiera el mismo Dios. La presencia divina que encontramos en nosotros no es personalizada como aquella de un hombre en el que vemos la mirada.

Es cierto que considerando el yo ideal como un tú (o quizás la relación sostenida por el yo empírico y el yo ideal como la presencia personal y la obra de un creador de estos dos yoes), debemos reconocer que el tú divino es muy diferente de todos los otros. No obstante no hay que abandonar la esperanza de acercar el espíritu supremo y la persona. Creernos aquí en los límites de la razón y no esperar más luz que de una Revelación, será sin duda dejar una gran parte a lo incognoscible, a pesar de la incontestable oscuridad de nuestra experiencia. La misma filosofía puede dar a este problema una respuesta de una probabilidad tal que equivale a una certeza.

He aquí algunos motivos para sostener el carácter personal del principio supremo de nuestro yo:

1°. El mundo impersonal de la existencia, que aparece en la cualidad natural y en la idea general, está concebido y dominado por la conciencia personal. Ésta se despliega en seguida en su relación con otra sin dejar su relación con ella misma. Suponer un punto de inflexión en el supra-personal será volver pura y simplemente a la naturaleza elemental y no subir hacia la espiritualidad. Un divorcio de la persona y del espíritu no tendría otra razón positiva que una limitación de la naturaleza.

2°. Si la espiritualidad divina no es infrapersonal, de repente no puede ser más que suprapersonal, pues ella contiene la razón de toda la conciencia y no se agota ni por nosotros ni por otro en nosotros mismos. El dios de cada conciencia es al menos tan personal como cada conciencia puede serlo; está despierto cuando ella está en sueños.

3°. El respeto infinito que reclama nuestra esencia y la responsabilidad que tenemos de su acto son las actitudes religiosas que se dirigen a una personalidad y no a un ideal objetivo. Así los afinamientos que reciben en el progreso de la conciencia no los despojan de esta intencionalidad, sino que la hacen más pura y más aguda todavía, tanto que sufriría al dar testimonio de la delicadeza del sentimiento de autonomía y de la dignidad en el mismo racionalismo.

Todos estos índices convergen hacia una misma conclusión: la relación del yo empírico con el yo ideal es sostenida por un tú divino, o más bien es el mismo tú. Nombrado o innombrado, el dios de la conciencia es considerado por la conciencia fina como un Otro al que se identifica.

70. *No hay más que un sólo Dios para todas las conciencias.*

El tú eterno que cada conciencia encuentra en ella misma y que le precede, completa, termina la acción creadora ejercida sobre ella por aquellos que la aman, ¿es el mismo (el tú eterno) para todas las conciencias? ¿Hace falta llamarla como Sócrates un $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ quizás variable para cada individuo? ¿Hay que creer en mi dios, en los dioses o en Dios?

El politeísmo tiene muchos aspectos interesantes y profundos. Ofrece un alto y un compromiso a aquellos que no osan proclamar la personalidad del último principio espiritual. Da cuenta del pluralismo de la naturaleza y de la humanidad, pues el orden moral le parece también disparatado, incoherente y en lucha intestina. Es una solución al menos fácil. Y sabemos toda la importancia que tuvo, por ejemplo, en la última filosofía de Schelling.

Pero es una solución demasiado fácil. No existen tantos dioses personales como yo es o nosotros, pues Dios es la realidad brusca, la presencia total en el

aspecto que surge y que pasa; su presencia es una unidad indivisa, es la que se ve a través del amor de sí mismo y del otro.

Dios es el ser al que somos llevados cada vez que contemplamos al otro; es una vuelta al mismo punto, sea la que sea la periferia de la que uno viene. La situación divina es enteramente privilegiada. Su unicidad consiste en ser, por así decirlo, la unicidad de las unicidades, la forma de absoluto más capaz de propulsar las existencias.

El politeísmo conviene a una filosofía de la participación, pero no se impone, a pesar de su gran interés especulativo, a una filosofía de la comunión. No se puede comparar la comunión a una idea platónica participada por otras ideas o por el devenir de las cosas; con mayor razón el pluralismo de los dioses deformaría la tabla de las reciprocidades. Éstas se comunican por la realización brusca del conocimiento de Dios. Cuando uno se acerca a esta última idea, el hecho que el dios de la conciencia es personal, llega a la conclusión de que la persona divina es única para todas las conciencias. Esto es lo que confirma igualmente el análisis del alma abierta, no solamente en el sentido en que la entiende Bergson, sino también en el que el *nosotros* es una forma de ser con un crecimiento conjunto ilimitado. Lo seamos nosotros poco o mucho, el nosotros se mantiene único; se parece a una categoría inmutable inclusiva, puesto que conduce a una conciencia suprema donde todos son acogidos al mismo tiempo.

La debilidad del politeísmo estriba en suponer que existe una idea general de la divinidad. Entonces es llevado a romper esta divinidad en pedazos, en atributos participantes. Pero Dios es un ser sin atributos distintos de él mismo; hemos visto que no hay idea general de la persona. Nada impide, entonces, la unicidad divina. Si bien Dios está presente en todas las conciencias, es el mismo Dios en el que todas se encuentran.

71. *La persona que se expresa en nuestras personalidades debe ser considerada ella misma como una sobre-personalidad.*

Dios no solamente es personal porque se exprese y se manifieste en seres personales, es decir, capaces de situarse en el punto de vista de los demás y concebir el punto de vista de todas las perspectivas. Lo es además porque los aspectos personales de él mismo, que dirige hacia cada conciencia, están reunidos e interiormente personalizados. No es solamente una Palabra dicha, es persona dentro de su divinidad.

Ciertamente que nos podemos preguntar si el principio de una cosa es fatalmente homogéneo en relación a esta cosa. Así el principio de la conciencia de sí es conciencia de sí, pero ¿es un sí o una conciencia? ¿El principio del amor

es el amante? La respuesta negativa estaría justificada si se tratase de acontecimientos naturales donde uno es la condición determinante del otro. Pero esta relación de legalidad, que ha tomado un lugar excesivo en el espíritu de los filósofos después de A. Comte, no tiene sentido cuando se trata de la persona. Aquí, la heterogeneralidad de los términos no es incompatible con su penetración total. Nada se opone a que la causa de las personalidades sea una personalidad.

El caso de Dios es único. Pues él no se une al yo o a los *nosotros* creados, él está en ellos como la luz en una vidriera. De la misma manera que, en Aristóteles, la idea de ser no es un género que se comparte entre los géneros, sino un trascendental que es inmanente a todos los géneros, así la idea de Dios es inmanente a todos los centros de relaciones personales; constituye la *persona* en sentido estricto y no es una personalidad individual como las nuestras.

No hay que concluir diciendo que la persona no puede ser una superpersonalidad y que su pureza espiritual la privaría de la misma conciencia y de todas las cosas.

Muchos hechos sugieren la conclusión opuesta y ya hemos señalado varios:

1) El orden personal es una mutualidad de conciencias. Así nuestro espíritu tiene una inevitable actitud personal hacia Dios. Si estuviera sin reciprocidad, el nacimiento y el progreso de nuestro espíritu estarían fundados sobre una ilusión fatal. Pero si la experiencia del espíritu se vuelve contra el espíritu, esto no es solamente el carácter personal de Dios que se desploma, sino también el orden del espíritu entero. No sería más que mentira.

2) El progreso hacia la totalidad es un progreso hacia la personalidad; y pasando de la naturaleza al yo, después a la percepción del tú, y después a la del nosotros, hemos constatado una dosis cada vez más importante de conciencia personal. Sería extraño que la impersonalidad se encontrase al término final de esta línea ascensional. La impersonalidad de Dios sería una caída inverosímil de la función de la naturaleza.

3) La naturaleza, para acabar las formas, debe destruirlas. El espíritu muestra un proceso inverso; completa lo que es imperfecto, mantiene una conducta positiva. La llegada de Dios no se parece a un golpe de viento que unifica la arena y borra las huellas; recapitula en él todas las cosas, las anima bajo su aliento. No se pone en su lugar, las hace ser.

4) Si el creador de las cualidades expresivas del yo es un yo, ¿cómo mi creador no tendrá las prerrogativas de un yo? La perfección el espíritu debe gozar de prerrogativas de las que están provistas sus manifestaciones.

5) Las conciencias son, por completo, otra cosa que los acontecimientos o que las cosas; y la comunión no es una relación de legalidad, el principio pro-

ductor de un ser espiritual es capaz de llegar a ser este ser manteniéndose él mismo. Por consiguiente, debe tener conciencia de él mismo y de sus obras.

6) La esencia de la personalidad no tiene un ser limitado; por consiguiente, un principio sin límite, como el orden personal, puede ser una personalidad e incluso una personalidad más pura que la nuestra, es decir, una superpersonalidad. Es la creencia de Lotze en que la personalidad perfecta es infinita. El ser finito es imperfectamente personal: el ser infinito sólo puede serlo totalmente.

72. *La persona, es decir, la superpersonalidad, es Dios.*

No podemos, en efecto, considerarla como un alma del mundo o como un dios entre los dioses: hipótesis excluida por el rechazo del politeísmo.

No podemos tampoco distinguirla de Dios, como comunidad de personalidades humanas en lo que tienen de creadas, puesto que esto sería cortar esta comunidad de sus fuentes absolutas, quitar al yo y al nosotros su imagen ideal, aniquilarlas.

Queda pues que la personalidad se extienda a la divinidad entera y recubre perfectamente todo el dominio: es el último movimiento de una prueba que hemos creído que teníamos que desgranar, aún a riesgo de ser acusados de timidez o de lentitud.

«El mundo», dice Renouvier, «puede ser concebido como un conjunto de conciencias coordinadas y su unidad es claramente inteligible como una conciencia que engloba todas las relaciones constitutivas y que es Dios».⁴⁰ La persona, el espíritu y Dios son tres palabras que conducen a la misma realidad.

Puede parecer que este sinónimo de la persona y de Dios es el hecho de un panteísmo de bajo rango. Pero hemos visto que la distinción de los centros personales es una exigencia de la persona y esta exigencia está tan marcada como la distancia entre el *nosotros* creado y su fuente amorosa increada que es infranqueable. Nuestra radical immanencia en Dios es la garantía de su radical trascendencia.

Por otro lado, la persona, que penetra toda personalidad, no está modificada por la adición o sustracción de las diadas que están en comunión con ella y que comunican con ella. El número no tiene nada que hacer con la persona, que es independiente de la pluralidad o de la unicidad de sus manifestaciones. La persona se comporta a este efecto como una idea general en referencia a sus participantes. Pero ella no es una idea general.

En cuanto a la independencia de la persona por el número de sus comunicantes, no significa *indiferencia* de Dios para los comunicantes, pues los cen-

40. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, pág. 237.

tros personales se enraízan en Dios y constatan su manantial en Él; capaces de influir de una cierta manera sobre este amor, perciben que su presencia es inalterablemente dueña de su ser y que Él no es simplemente el presidente honorario de la sociedad de las almas.

73. *La unicidad divina no excluye la posibilidad de una pluralidad de centros suprapersonales en Dios.*

No tenemos, filosóficamente hablando, medio de decidir si la hipótesis de los centros suprapersonales en Dios es una realidad. Pero no existe yo que, querido y queriendo, no sea consciente de estas dos cosas, pues no existe la Persona más que siendo social. Esta constatación nos lleva a concluir que Dios, si es una suprapersonalidad, puede ser también pluripersonal.

La *circumincision* de centros suprapersonales debe ser total: es la condición de una vida múltiple en Dios. Sin ésta, caeríamos en el politeísmo, que, pese a su seducción, no nos ha parecido estar en la línea de una conciencia completa.

No se trata de fragmentar el dominio de la divinidad ni de desparramarla en atributos separados. Y ya que la comunión, incluso la humana, no es un obstáculo para la presencia de una identidad en el nosotros creado, con mayor razón será así en el nosotros increado.

Esta pluralidad en Dios es incluso una afirmación inevitable si se cree en una creación temporal de las personalidades humanas. Nuestra relación con Dios revela que Dios es personal; pero no hay experiencia del yo sin el tú.⁴¹ Pero si Dios es independiente de las personalidades que somos y si nosotros hemos tenido un comienzo absoluto en relación con él, Él será eternamente solitario y privado de tú. ¿Cómo, en estas condiciones, a menos de recurrir a la hipótesis de un modo de conciencia completamente incognoscible, es decir, a un agnosticismo muy cómodo, podríamos sostener que Dios es intrínsecamente

41. Se puede concebir el yo sin un no-yo y la dificultad relativa de la personalidad divina no proviene de que Dios no tenga un no-yo, sino que parece no tener un tú. La célebre discusión de Lotze en el libro IX de su *Mikrokosmos* a propósito de la personalidad infinita supone siempre que la objeción es la siguiente: Dios no puede ser personal porque no existe personalidad sin un no-yo; y lo infinito no tiene un no-yo. La objeción siempre se pone así, pero equivocadamente. La respuesta de Lotze consiste esencialmente en mostrar que la naturaleza es a la vez una prisión y una condición simultánea del crecimiento de las personalidades finitas, pero que ella no es para nada el acto personal en sí mismo. Esta respuesta es interesante; lleva a disociar la idea del no-yo o de la naturaleza y ésta de la persona. Pero la mitad del trabajo y la más temible, queda por hacer: pues no hay yo sin *alter*, no hay conciencia de sí, si no existen dos polos. Entonces parece que Dios, a primera vista, es un ser sin un tú; y de esta dificultad Lotze no dice nada.

personal? Si lo fuera después de la llegada de las criaturas, no podría crearlas personalmente. Su unicidad incluso sería impensable; pues una persona es indivisible y de esta manera tendría dos dioses: uno creador e impersonal y el otro promotor de las personalidades creadas y personal. Pero esto no es conciliable con el testimonio de la conciencia creada; pues nosotros sabemos que nuestra imagen esencial es idéntica en su principio y en su desarrollo: no es por ésta que la dualidad existe en nosotros. La determinación de nuestro yo ideal es constante.

Siendo Dios personal, hay que admitir o bien que nosotros somos coeternos y necesarios a Dios, o bien que la divinidad es en sí misma una comunidad de conciencias. Esta segunda hipótesis es la más plausible; pues si aceptáramos la primera, las conciencias humanas serían criaturas eternas de Dios y no imágenes esenciales para Él. Éstas están sin duda llamadas por Dios a ser una cierta igualdad virtual con Él; pero Él no podría reflejarse totalmente en ellas si éstas llegaran a crearlo a su vez, es decir, si hubiera una encarnación de Dios por ellas. Y entonces, esta encarnación de Dios supone su designio creador y no tiene inteligibilidad sin esta condición previa. No se soluciona el problema por este camino.

74. *El yo solitario es una apariencia ficticia.*

La primera etapa de la conciencia humana es la llegada del yo; pero el yo no parece estar aislado de un nosotros más que si se le considera aislado de la naturaleza. El rol que juega el yo no es un *a parte* en relación con las vanas tentativas de lo infrahumano para tener una perspectiva universal, o incluso, a causa de la tristeza y del desvanecimiento de las pseudo-presencias que las decepciones de la existencia traen a la conciencia desgraciada.

El aislamiento personal es una ficción, al menos en relación con la unión privilegiada de Dios y del alma.⁴² La conciencia insular permanece eternamente

42. Incluso en las enfermedades mentales creemos que sería posible mostrar que si la conciencia del yo persiste, ésta envuelve siempre la conciencia de una alteridad o de una totalidad que supera al yo. La objeción más grande que se podría hacer en favor de un autismo absoluto de la conciencia mórbida se podría sacar del síndrome de Cotard: el enfermo está afectado por una melancolía caracterizada por ideas de negación: se imagina que no tiene cuerpo y que el mundo entero ha sido suprimido; tiene una impresión de eternidad, y de eternidad dolorosa. La turbación de la percepción es profunda desde ciertos puntos de vista. Sin embargo, ¿no es una falsa interpretación de las percepciones que permanecen a menudo correctas? Sea como sea, la ilusión deja todavía a la conciencia la asunción de un destino que reconoce diferente de ella misma y con el que choca su querer. El paciente no está solo a sus ojos, y la mayor prueba es el carácter trágico para él de su error. Se juzga falsamente y se equivoca sobre la

destinada a acercarse a Dios. Tiene un aspecto increado que sobrevive a todos los nosotros creados de los que puede haber sido despojada.

El yo que no es más que generalidad e indeterminación es un pseudo-yo. La verdadera personalidad es una conciencia que se particulariza llegando a ser universal y que ha encontrado su ser en otras personalidades. La conciencia exiliada en la temporalidad y anterior a la respuesta activa que ella debe proporcionar no es más que una sugestión; la señal de la naturaleza se mezcla con la idea primitiva y divina del yo. Pero esta señal va desapareciendo poco a poco con la apertura voluntaria del alma cuando Dios se manifiesta. Por esta respuesta que constituye su ser, precisa su esencia y la reconcilia consigo misma; ésta le confiere una libertad que forma parte de su destino necesario. El yo contingente es querido y puesto como una interioridad autónoma. Es una esencia, y lo propio es que no puede aparecer sin modificarse por la conciencia de sí y completarse como esencia. Y esta dualidad es la misma señal de la alianza divina.

En otros términos, hay que distinguir netamente cuatro formas del yo: 1) el yo objetivo: conjunto representativo de imágenes que tanto consisten en cualidades naturales tomadas equivocadamente por una subjetividad,⁴³ como simbolizan la acción por la que el sujeto se expresa fuera de las cualidades que llevan en adelante su marca.

2) El yo positivo o empírico, es decir, la conciencia de sí en lo que tiene de temporal, de fragmentaria, pero también de irreductiblemente original, contiene más allá de las cualidades, una subjetividad pura. Solamente este yo, que nunca está solo, busca siempre superarse. Podríamos llamarlo un yo, en tanto que su fuente está en Dios. Del yo hay que decir a la vez que es Dios, si se le considera una iniciativa causada, y que no es Dios si se le considera como una iniciativa causante.

3) El yo ideal que se descubre en la percepción del otro y que es equivalente al tú que recibimos y escogemos como más allá de nosotros mismos, por «introspección».

suerte que le es dada; pero encontramos, incluso en este caso extremo, la inserción del yo en una trascendencia. Las ideas de culpabilidad, tan frecuentes en la melancolía, harían más fácil todavía la demostración de este punto.

Muchas enfermedades mentales lo son a base de agotamiento. No hay que sorprenderse de que el espíritu abatido se separe del universo o haga girar todas las cosas alrededor de sí mismo, por una especie de vuelta o saber egocéntrico de la individualidad biológica. El *cogito* puede ser cambiado por el sueño; puede desaparecer completamente por la observación exterior. Pero si hay un *cogito*, hay un mundo. El solipsismo es imposible.

43. Solamente este pseudo-yo es solitario; es el único que pretendemos coger; las otras formas de yo no se captan, se presentan.

4) El yo ideal que nos envuelve totalmente y que es el tú divino. Sin él, la vida personal no sería más que un ensamblamiento de fenómenos diádicos, pero siempre temporales y precarios. Por el tú divino, las conciencias humanas aparecen como criaturas que tienen una esencia eterna.

Su eternidad ideal no basta sin embargo para probar la inmortalidad del yo positivo o empírico, pues éste como ha tenido un inicio temporal puede tener también una desaparición, si ninguna otra cosa nos asegura que sobrevive.

75. *La conciencia pura de la presencia divina no es un acontecimiento.*

La conciencia pura de Dios no es un acontecimiento. Es la diferencia entre Dios y nuestro pensamiento, que permanece como un acontecimiento pese a su vocación a la universalidad. Cuando nuestra conciencia se ve a ella misma y reflexiona en su temporalidad, se cambia de lugar y de ritmo. Así, siempre tiene un muro, una especie de retro-trascendencia que viene a frenar su reflexión agresiva y su apetito especulativo. No existe para ella ni situación original en la que ella sea dueña, ni demostración puramente *a priori*. Dios no es así; tiene una eternidad de tipo único, que no comporta pasado ni futuro, puesto que no tiene situación original dada independientemente de su actividad y de su absoluta espontaneidad. Un modo tal de conciencia es presentado por nosotros en la comunión personal, pero no nos acontece a nosotros en la vida según la naturaleza, incluso cuando nuestro yo tiene continuidad, por la memoria, de los momentos sucesivos de su historia exterior. El tiempo es una dispersión en la naturaleza; es una irreversibilidad en donde es imposible modificar el pasado; no se evapora y no llega a ser eternidad pura más que en la realidad divina. Siendo la imagen de Dios, llegamos a ser idénticos a Él, pues nos pide engendrarlo en nosotros; pero al mismo tiempo somos inferiores a Él, pues esta génesis del tú divino por el yo es una voluntad graciosa de Dios y no puede realizarse sin Él.

76. *Si se las separa de la prueba de Dios para la promoción personal, las pruebas sacadas de la experiencia interna, o de la contemplación del otro, o de la contemplación de la naturaleza no dan más que probabilidades.*

¿El camino que hemos seguido hacia Dios es de orden moral? No, si entendemos por esto que exigiría de nosotros la sumisión previa a un valor positivo impersonal, mientras que aquí se nos pide más bien reflexionar sobre el aspecto religioso que está implicado en la conciencia de sí. Tampoco si para probar la existencia de Dios fuese necesario practicar antes muchas virtudes, mientras que basta superar sinceramente la intencionalidad de nuestra esencia, que es un *esse ad Deum*. Con ciertas reservas, es verdad que la prueba a la que hemos re-

currido es la de un personalismo moral. En la pureza inicial de la conciencia y en su llamada a un desarrollo ilimitado podemos reconocer la presencia necesaria de un ser que no es la naturaleza y que nos da nuestra persona. Que tal ser sea una caridad subsistente, es lo que nos ha parecido como una certeza. Que esta caridad sea digna de ser llamada personal o más bien suprapersonal, es, al límite de una demostración racional, la mejor manera que tenemos, y la más segura, de expresarnos. Misericordia exigente, autoridad absoluta y amor que eleva: Dios es esto o no es nada.

Este argumento no está encerrado en el presente psíquico. Puede tomar como base una porción de nuestra historia. Si por ejemplo cada diez o quince años nos volvemos hacia la profundidad de la memoria, podemos captar la presencia de Dios como la de un amigo: una protección que ha madurado, un sentido dado a situaciones incomprensibles en el momento. No se trata aquí sólo de Dios que nos da sus gracias y que distribuye momentos de placer o de felicidad; se trata también de momentos muy dolorosos. No es tanto una finalidad en el sentido ordinario, cuanto la constatación retrospectiva de un sostenimiento. El Espíritu nos reconforta, cualquiera que sea el color aparente de los acontecimientos ocurridos, y nosotros tenemos conciencia en ciertas horas, independientemente del contenido de estas horas. Así se desprende todavía una relación del yo ideal que es un acto divino.

Especialmente bajo esta forma, el argumento tiene algo de incomunicable; hay que poner alguna cosa de sí. Pero desdeñándolo, ¿no tenemos el sentimiento de cometer una indelicadeza?

Cualquier otra prueba de Dios parece conducirnos hacia una pendiente peligrosa hacia la dialéctica y llevarnos al dios de la imaginación natural, situado «más allá de la última estrella» —brevemente esta pseudodivinidad ha sido exorcizada justamente por la *Crítica de la Razón Pura*—.

1°. Los argumentos sacados de la causalidad de la naturaleza (el reloj y el relojero de Voltaire) no son convincentes. La idea de causa, así entendida y aplicada, no tiene sentido. La posición brutal de la existencia exterior muestra sin duda que a cierto nivel, la aparición de hechos está determinada por otros hechos. Pero esta solidaridad no es verdadera más que a cierto nivel de la naturaleza: el de los agentes de transmisión. Considerada en su conjunto, ¿es ésta un efecto que exige un fabricante? La cuestión carece de significado. Responder afirmativamente, es postular el primer motor para demostrar que será la fuerza suprema de la naturaleza, o su causa trascendente. Nosotros no tenemos, de entrada, ningún medio de probar que la espontaneidad material pone un problema de origen y que Dios, es decir, la Perfección, tenga alguna cosa que hacer en este pretendido origen. Si existe un Dios, ciertamente que todo será de

su dominio. Pero el origen de las cosas no es una cosa: es quizás solamente una ilusión que tenemos sobre las cosas.

2°. Los argumentos sacados de la finalidad del conjunto de los fenómenos, es decir, de una tendencia hacia la realización de un plan en la historia del mundo, dan la esperanza en Dios más que la fe en Él. Los acontecimientos del impulso vital o humano, considerados en la experiencia exterior, no contienen la esencia de Dios y no nos hacen creer en Él. No dando ni más ni menos que una esperanza. De hecho el plan no parece ser único, si es que exige uno. Y por hipótesis, el plan no está terminado. Haciendo abstracción de estas incertidumbres, suponiendo un designio muy neto y legible, tendríamos todavía que examinar de qué género es este «poder» divino que le conduce.

3°. La percepción de lo bello, de lo verdadero, del bien, nos pone por contra en presencia de lo divino. Ésta atesta que hay una perfección ya realizada, una zona del universo donde todo se reconcilia y se unifica. Estamos aquí por debajo de nosotros mismos, en el reino del espíritu. Es lo que expresa el himno de Cleantes el estoico: «Por ti lo que es excesivo entra en la medida, la confusión se convierte en orden, y la discordia armonía. Así tú fundes de tal manera lo que está bien con lo que no lo está estableciendo en el todo una ley única, eterna, que sólo los malos abandonan y desprecian». Pero no es verdad que la existencia de Dios me pruebe su valor, es la existencia de una cima del universo: la de lo *divino*.

4°. Al mismo Dios no lo encuentro directamente más que en mi alma: él es quien la sostiene. Tengo un yo ideal: es el nombre todavía oscuro del tú que es Dios para mí. Encontrándome cada vez más como persona, me percibo que soy prevenido. Soy *querido*. No es solamente lo divino, es decir, el Dios de los filósofos, es un ser que es la fuente voluntaria de lo mío y del que no podría librarme aunque lo pretendiera. No puedo captarlo plenamente saltando fuera de mi esencia, sino a través de mi perspectiva universal. Por tanto, el principio de mi yo, debo afirmarlo al mismo tiempo y ya como principio de todos los otros yoes. Es la energía infinita y «extramundana» de la caridad, que explota quizás con más fuerza en la miseria del universo y de la debilidad aparente del espíritu.

Este camino que llega hasta él es ciertamente el de la causalidad y de la finalidad, pero de otro tipo que si hubiésemos tomado apoyo en la exterioridad natural. La prueba de Dios es *per ea quæ facta sunt*. Solamente hay causas en las personalidades, por ellas, o para ellas.

77. Ciertas o probables, las diferentes pruebas muestran que no hay un camino hacia Dios que no pase per ea quæ facta sunt. Nuestra presencia en Dios es inmediata, su presencia para nosotros es mediata.

Dios no aparece nunca, en un cierto sentido, más que mediatamente, incorporado en el mensaje expresivo de sus criaturas. Descubriéndolo en nosotros, podemos descubrirlo enseguida en la presencia del otro e incluso en las cualidades de la naturaleza. Es perceptible por todas partes en función del frescor de nuestra mirada: no existe prueba de su existencia que no pase por nosotros, es decir, por este frescor que es un efecto de su actualidad y una renovación de la creación. Pero Dios pone sobre toda nuestra perspectiva la totalidad, por un contacto súbito y simultáneo de todos los puntos de la perspectiva con Él. Como él extiende la totalidad sobre todas las cosas, nosotros contraemos el hábito de creer que todas las cosas son totalidad al ejemplo de Dios, pues han recibido el vestigio.

«El hombre no es hombre más que entre los hombres», y no es religioso más que en el mundo. Contemplar a Dios en él mismo, es unir en él los aspectos de todas las demás realidades, y es encontrarlo a él mismo, a condición de mirar las existencias y no simplemente los objetos. No es conocido como un ser personal más que en los seres singulares o en las particularidades que tienden hacia la singularidad absoluta. Mientras que si es conocido por ideas generales, no es más que el Dios de los filósofos: un velo es lanzado sobre la persona y no nos la deja percibir más que bajo la forma de un valor todavía anónimo. No puede ser conocido verdaderamente más que en su criatura real, y antes que nada en nuestro fuero íntimo. La mediación de nosotros mismos hace que su presencia para nosotros sea inmediata. Pero esto no disminuye su proximidad. Es la simple expresión del hecho que somos una criatura y no podemos hacer nada sin la creación. Nada impide que hablemos de una intuición de Dios, aunque sea mediata. Es una presencia en la otra cosa y, sea cual sea nuestro estado, no se concibe que esta mediación cese.

Se ha confundido equivocadamente la intuición y el conocimiento inmediato, así como el razonamiento y el conocimiento mediato. La intuición es el conocimiento de una cosa. El razonamiento es el conocimiento de los alrededores de una cosa. Más tanto una como la otra comportan la mediación. Se puede tener la intuición de Dios, es decir, conocerlo a él mismo, y esta intuición será mediata si se le conoce por transparencia en otra cosa que él mismo. Así, ¿cómo se evitará la mediación a un ser creado, puesto que ve a Dios según una perspectiva singular? Solamente es verdad que esta mediación no será necesariamente como la del conocimiento discursivo, es decir, un pensamiento simbólico, inadecuado para captar las esencias personales sin deformarlas.

La intuición de Dios por él mismo es solamente inmediata, pues se hace en la misma constitución de la realidad; coincide con el acto generador de esta realidad, y su perspectiva singular es la misma totalidad. Vemos todo a través

de nosotros mismos; sin duda que Dios ve también todo a través de él, pero como él es la totalidad creadora, su acto compone a la criatura sin componerse y sin atravesar en él un solo punto. Leibniz dice que la mónada es una «parte total». Debe estar atenta a dos cosas a la vez, cuando ésta se eleva a la totalidad. Esto es que no existe más que por Dios. No hay más mediación verdadera en él. Nuestra presencia en Dios es pues inmediata, mientras que la presencia que él tiene para nosotros es mediata.

No podemos negar *a priori* que una mediación personal sea siempre posible en Dios, pero ésta no tendrá el mismo carácter, puesto que por hipótesis será *totaliter totalis*. Concebida así, la mediación no será una marca de inferioridad; lo que la hace inferior en nosotros, lo que en efecto nos lleva a hablar de la mediación, es la obligación de pasar por la criatura y por la finitud para conocer la realidad.

78. *El cortocircuito del conocimiento de Dios no quiere decir que capturemos a Dios saltando fuera de nosotros mismos y de la creación, sino que, conocido en un solo punto, la creación puede siempre revelar la inmanencia de Dios.*

La mayor parte de las discusiones sobre la necesidad de recurrir a la intuición o al razonamiento para encontrar a Dios son bastante vanas. Frecuentemente se confunden dos cosas muy distintas: el carácter inmediato y el carácter directo del conocimiento. Conocer a alguien en su noción, que es indirecta o simbólica, no es conocerlo a él mismo, es solamente señalar su presencia probable. Y es por esto que una de las dos escuelas, de tendencias más místicas, rechaza la ayuda del razonamiento o de los encadenamientos sistemáticos del análisis. Pero pretender que Dios es captado inmediatamente por una evasión de nosotros mismos y del mundo, es desconocer la condición creada y quizás lo que hay de único en la relación de la criatura con Dios. De ahí las desconfianzas legítimas de los partidarios de una prueba discursiva para la pretendida intuición de Dios.

En realidad, el método de acercarnos que conviene a este problema es diferente de todos los demás. La reflexión que toma su punto de partida en nosotros no obstaculiza a la intimidad. Si el conocimiento de Dios es posible por una especie de cortocircuito, es que Él se comunica totalmente en nuestra perspectiva de existencia; y nosotros no tenemos en ningún otro caso el ejemplo de una tal comunión.

Se sigue que será falso separar en la práctica el servicio de Dios y el de la creación, puesto que las criaturas son su voluntad. El humanismo que expulsa a Dios del horizonte es un error análogo al fanatismo que se une a Dios contra

la humanidad. En ambos casos, Él está asimilado a una conciencia entre las conciencias, mientras que es fuente de toda conciencia. El equívoco es particularmente peligroso en el fanatismo, puesto que es más oculto y más sutil. Amar al prójimo por Dios, amar a Dios por él mismo, estas fórmulas son causa de muchos contrasentidos. Es normal que uno se sacrifique por los hombres sin atender a éstos, en tanto que no los conoce, y que esta entrega no tiene necesidad de ser psicológica. Pero Dios que hace nacer esta filantropía pide que la desarrollemos uniéndonos también a los otros por ellos mismos. Es intolerable que la beneficencia sea utilizada como un simple medio de levantarse hacia Dios. ¿Quién quisiera ser amado así, «por causa de Dios»? Sería preferible la indiferencia. El verdadero Dios no sufre a no ser que se tenga de él una tal concepción: sería conducirlo a la estatura del hombre natural y juzgarlo separable o exclusivo, mientras que es la confluencia de todas las actividades.

79. *El nosotros formado por el yo con Dios está aparte de todos los otros y este nosotros puede comportar una extensión indefinida de diádas, a diferencia del régimen binario estricto que es impuesto de hecho en el amor humano.*

Hemos dicho que existen diádas, pero que no hay reciprocidad cuya amplitud sea más grande. Una excepción existe sin embargo: es el mismo Dios, que es immanente en todas las comuniones y las hace confluir en su eternidad. Al mismo tiempo es por esto el mediador rítmico de las duraciones universales. Todos los yoes humanos se reúnen en la Persona suprema y constituyen una adoración silenciosa e ininterrumpida. Pero la conciencia del *nosotros* así formada escapa a la percepción según la naturaleza y no le sería posible sin la encarnación de Dios, es decir, introduciendo su totalidad en nuestra parcialidad, de manera que le encontremos allí mismo donde le creíamos excluido: en el límite.

De la trascendencia divina surge, es verdad, una dificultad seria. Hemos sostenido que la comunión de los espíritus es la reciprocidad. Pero el *nosotros* formado por el yo con Dios es diferente de todos los otros, pues se ve menos en qué admite la reciprocidad. Una desigualdad radical separa las dos conciencias asociadas. ¿Qué exige de común entre la relación de uno con el otro y de uno con Dios? ¿No se está jugando con las palabras relacionando estas dos situaciones? Existe sin duda un *nosotros* que el yo empírico intenta formar idealmente con Dios, más esta conciencia comunal siempre no es más que un pobre principio. Y es otro aspecto nuestro, no *consecutivo* sino *antecedente*, que es anterior a nuestra respuesta y que hace posible nuestro yo empírico. Domina y desarma nuestra suficiencia, pues el yo no se alimenta solamente del ideal común en sus encuentros con el otro; se siente totalmente querido y creado en su misma originalidad inicial.

La reciprocidad existe por tanto en este caso, pero no es fatalmente una igualdad, como si estas dos nociones fuesen siempre sinónimas. Lo que es verdad, es que la adecuación divina es un voto que no podemos realizar solos. Del lado de la conciencia creada, la reciprocidad igual o perfecta exigiría que igualando su imagen ideal ésta engendrarse al mismo Dios. No solamente debería manifestar totalmente el infinito en su finitud, sino que debería crearlo. En una tal aspiración es también inevitable que su cumplimiento sea imposible, pues ésta está dedicada a la mediación. Para que la hipoteca fuese levantada sería necesario que la mediación llegase a ser divina.

La relación de Dios y del yo es más fundamental y continua que cualquier otra, y al mismo tiempo es la menos igualitaria de todas. Para que termine en la igualdad, sería necesaria una encarnación de Dios: entonces la creación que somos no sería incompatible con la identidad que seríamos. Si la mediación llegase a ser un mediador, la divinidad de nuestro yo no tendría límite. La mediación que es eterna sería por una lado otorgada y por otro adquirida; la diferencia no sería por tanto más una desnivelación absoluta.

¿Cada conciencia personal para este fin debería llegar a ser divina directamente en su perspectiva? No lo parece. Si una de entre éstas es divinizada, su propia mediación puede llegar a ser comunal para los otros yoes según el tipo de reciprocidad igual a la que tenemos experiencia. Pero hace falta que al menos en uno de sus miembros la humanidad haya franqueado la distancia de lo finito a lo infinito.

Estos términos que todos empleamos frecuentemente sin duda tendrían necesidad de ser precisados también. El infinito, en matemáticas, es un substantivo: designa el conjunto de relaciones variadas que tienen caracteres netos y una configuración original. En filosofía, el infinito no es más que un adjetivo: no designa una realidad, sino un atributo, el de no tener límites; y en este sentido no importa qué conciencia personal es infinita ya que es una perspectiva universal. Pero ocurre que designamos con la misma palabra —es lo que hacemos a propósito de Dios—, una inmediatez de la esencia, una universalidad que es singular, que no está contenida en una perspectiva, puesto que es la misma totalidad. Infinito equivale entonces a trascendente. Es una manera negativa de caracterizar lo que es imposible a toda conciencia humana: noción que se aplica legítimamente a Dios, pero que no nos aporta ninguna información positiva sobre Él. Dios es infinito porque Él se da a sí mismo y nos da la finalidad que nadie puede darle ni darse.

Así la mediación de las relaciones de la conciencia con Dios concluye por la constatación de una huida inesperada. Comenzada en la immanencia, la relación se muestra repentinamente divergente. El *intimo meo interior* es también

summo meo superior. Esto es lo que explica la desorientación del hombre en el infinito divino que le es por otro lado tan próximo. ¿Pero la altura de este infinito no constituye al mismo absoluto?

Sección II Dios, Absoluto supremo

80. *El Absoluto es la suficiencia.*

Encontrar a Dios al final de la línea personal de la experiencia no basta para resolver automáticamente el problema del Absoluto. Podría ser que el Absoluto no fuese Dios, o que tuviese distintas formas y que solamente una convenga al ser divino.

Cuando se intenta definir al Absoluto, sorprende constatar que, en la mayoría de los filósofos, está determinado por una especie de decreto-ley y que su contenido varía con cada autor. La ilusión en este dominio es fácil; tiene por origen el deseo de diseñar los trazos de una experiencia humana que se pretende que sea típica. ¿Si en la realidad, sobre diez experiencias, cinco no son conformes al tipo que se estima normal, en qué se reduce el valor de la definición que se ha escogido? Hay artificio en la generalidad que prolongamos a partir de nosotros mismos. Si estamos solos, no experimentamos más que una sola perspectiva y deberemos resignarnos a una cierta forma de pluralismo. La filosofía, es la filosofía. Todo pensamiento es un arte.

El problema del absoluto está en saber si hay una suficiencia y cuál es. Pues la mayor parte de los sistemas, después de constatar la existencia de momentos donde la conciencia se siente satisfecha, intentan establecer lo que debe ser desde su punto de vista el contenido de estos momentos. Pero lo que esto prueba en conjunto es que hay en el absoluto lugar para una variedad y para una jerarquía de suficiencias, quizá incluso para los destinos erróneos y malvados, a condición de que todas estén religadas a un Absoluto de los absolutos y reciban su promoción de una suficiencia suprema.

81. *Existen tantas candidaturas a lo absoluto como etapas de la conciencia.*

El idealismo parece haber propuesto la concepción más rigurosa del Absoluto. Sin embargo, nada es más fugaz que esta concepción en aquellos incluso que

han hecho la teoría. Oscilan entre una idea psicológica e insular del absoluto y una idea lógica y totalitaria. Así Bradley nos invita especialmente a una especie de contacto, a la vez místico y sensual, a una integralidad de la experiencia. «El ser y la realidad no hacen más que uno con el sentir (*sentience*); no pueden ni ser opuestos ni en definitiva distinguirse».⁴⁴ Pero para defenderse de la acusación de ceder al irracionalismo, pone un criterio de lo absoluto que es la no-contradicción. Y pese a declarar que la realidad es un «*individual*», añade que es un sistema. «El absoluto encierra todo el contenido posible en una experiencia individual donde no puede haber ninguna contradicción».⁴⁵ Ésta supone «la unión y el acuerdo de la existencia y de contenido».⁴⁶ Bosanquet, espíritu más pacífico y para el que no existe enigma doloroso o insoluble, habla de golpe de una totalidad que incluye todas las cosas. «Por lógica entendemos, con Platón y Hegel, la ley suprema o la naturaleza de la experiencia: el impulso hacia la unidad y la coherencia (el alma positiva de la no-contradicción), gracias a la cual cada fragmento llama al todo del que forma parte y cada yo tiende a realizarse en el absoluto, siendo él mismo a la vez una encarnación y una satisfacción».⁴⁷ Desde este punto de vista, resucitando el eleatismo, alargándolo y suavizándolo, puede escribir: «Lo que nosotros llamamos “individual” no es entonces una esencia fija, sino un mundo de vivo contenido. Representa una cierta dosis de exterioridad que se esfuerza por ser una unidad y una verdadera individualidad o por tener un carácter completo, pues tiene en ella el espíritu activo de no-contradicción, la forma de la totalidad».⁴⁸ Pero en esta definición en la que intenta disolver magnificando las diferencias entre el yo y la misma naturaleza, de manera que sólo persista una perfecta continuidad, Bosanquet no puede dispensarse de reconocer una ruptura al menos aparente de la única realidad infinita.⁴⁹ Que existe un misterio en esta filosofía sin misterio, es lo que se ha puesto de manifiesto una vez más. La carta que lo contiene es, es verdad, el único texto de este género que ha surgido de él, por esto tiene más importancia. «Cómo pueda haber ahí algo en definitiva de la finitud —sueño o disociación— es, a lo que parece, el misterio fundamental. Pero se puede ver que si no la hubiese, no podría existir nada».⁵⁰ Si el absoluto reúne infinitamente

44. *Appearance and Reality*, Oxford, 1930, pág. 129.

45. *Ibid.*, pág. 130.

46. *Ibid.*, pág. 403.

47. *Principle of Individuality and Value*, London, 1912, pág. 340. Cf. pág. 263 y siguientes.

48. *O.c.*, pág. 289.

49. *Value and Destiny of the individual*, London, 1923, pág. 258.

50. *Bosanquet and his friends*, Londres, 1935, pág. 169.

en él los fragmentos finitos, estos fragmentos tienen por tanto una tendencia opuesta a la unidad lógica y en ellos se designa una especie de contra-corriente, un contra-absoluto. Hay dos absolutos, uno que está en totalidad y en acto, el otro es la discontinuidad y la tensión parcial. Este dualismo ciertamente es rechazado vivamente por Bosanquet; pero cuando describe la aptitud del *experienced* y del *enjoyment* que tienden a formar un solo bloque, no vemos por qué este bloque no será un islote particular que se para en él mismo. Él insiste sobre la permanencia de los valores y de los resultados históricos,⁵¹ y critica el devenir de Croce o de Gentile que elimina los seres a medida que se van produciendo. ¿No es esto un indicio de que la pluralidad frecuenta el más unitario de todos los sistemas y que en el interior de la totalidad absoluta se resiste a admitir los todos relativos que son sus rivales?

Lo más sencillo sería reconocer que existen grados de suficiencia y, por consiguiente, absolutos de índices diferentes. La satisfacción elemental, las satisfacciones modestas de la conciencia, por ejemplo, son ya una forma de absoluto. La inercia o la pereza son quizás un signo de notable inferioridad; pero constituyen también un capital testimonio y un homenaje a la perfección. Desde el momento que un ser reposa en sí mismo, ¿en nombre de quién podemos rechazar la posesión de una suficiencia, es decir, de una absolutidad? Nos queda por realizar una escala de estas suficiencias, una lista de los tipos de absoluto. Lo finito puede a su manera ser perfecto e incluso el mal puede tener una positividad; pero el absoluto superior será aquel que domina las formas estrechas o más pasajeras de la suficiencia y se apropia de su dominio. Si existe un absoluto supremo, explicará incluso que sea posible a la conciencia equivocarse absolutamente. En una palabra, deberá hacer insuficientes muchas de las suficiencias y ser capaz de guardar su forma en todas las migraciones de la experiencia.

82. *El primer grado del Absoluto es la satisfacción elemental y la inmediatez de la conciencia empírica que se realiza destruyéndose.*

En la inmensa y embarazosa variedad de absolutos, el grado elemental es el de la espontaneidad sensible, vegetativa —la limitación en lo inmediato y la conciencia de esta limitación—. No se trata solamente de «buenos momentos» de la vida, sino más fundamentalmente todavía de un presente frenado que está inerte, donde la conciencia está bien adaptada y no existe tensión ni desgarramiento. Estos estados están asociados a la alegría beatífica; se encuentran tam-

51. *Ibíd.*, pág. 239. Cf. *Value and Destiny of the individual*, pág. 303 y 314.

bién en ciertos grandes dolores y quizás en el despojo de la misma agonía, cuando no existe más esfuerzo consciente para hacer predominar un momento sobre otro o para salir del sufrimiento. La conciencia está entonces en un reposo y una completa pasividad; está de acuerdo con uno de sus contenidos sin que la tendencia a cambiar determine su actitud. Su abandono al objeto inmediato es total.

El bajo grado del absoluto natural, accesible a todos, consiste en el puro consentimiento y este consentimiento se encuentra a veces en el fondo de la rebeldía, como un lecho duro y neutro por debajo de la desesperación. Es una resignación donde hay sin duda el sentimiento inicial de una dependencia total y de un acontecimiento que nos somete; pero el acto de abdicación termina con la actividad. Un tal estado es la realización de la indiferencia; es un estoicismo espontáneo. El sujeto logra hacer extranjero al objeto y tener una distancia confortable. Por otro lado, si nos situamos en el punto de vista de un absoluto superior, esta suficiencia puede parecer una satisfacción paradójica, una sensación anestésica. La saciedad en lo elemental será, al límite, vacía y puramente formal. Ya no tendrá más un contenido sensible, aunque en su inicio fuese un entorpecimiento vegetativo.

83. *El segundo grado de absoluto es aquel que tiende a mantenerse y contenerse en el seguimiento intencional de una cualidad o de un valor excluyendo otros aspectos de la experiencia.*

Es un absoluto que implica una selección y una supervivencia, un mínimo de contenido activo. Tales son los absolutos de la vida según la naturaleza. No tienen más límite que una pura forma de suficiencia. Encontraríamos ejemplos en el niño que juega, el deportista que ama sentir la perfección de su gesto, el artesano absorto por su obra y, en general, el hombre que cumple su *officium*. Es todavía el contentamiento obstinado del anciano que contempla el pasado y se acantona en la vueltas íntimas de sus recuerdos privilegiados. Todas estas experiencias, vueltas hacia fuera o dentro, forman esferas estancadas e islotes de quietud. Que soñemos, entre otras cosas, en el ciclo de la infancia en una vida humana: es una cosa aparte, *self-contained*.

Separados o entregados al devenir, ¿qué es lo que distinguirá a cada uno de los absolutos que componen los estados de alma llamados superiores: el gozo de la Quinta sinfonía o el arrebató de los santos? ¿Qué diferencia hay entre Plotino meditando las *Enéadas* y el placer del niño goloso, o la satisfacción de una limpiadora que barre su casa? ¿No actúan todos con el mismo éxtasis?

Como los islotes de satisfacción se suceden, y a menudo según un devenir reglado, el absoluto supremo podría ser el devenir de estos grupos. Y este de-

venir podría incluso no ser más que una simple conexión, una soldadura y no una lógica inclusiva. Hay que buscar pues si no hay un absoluto supremo y si difiere en grado o en naturaleza de lo que aquí venimos describiendo.

84. *Por debajo de los absolutos insulares, la forma suprema del Absoluto es la totalidad o el deseo de totalidad.*

Las formas superiores de la percepción del Absoluto, las de la vida espiritual y personal, implican una acción que no se duerme y no se contenta en perseverar en su ser. Buscan sobrepasarse, quieren siempre un más allá, y nos obligan a tener una intención enriquecedora. Es un descanso en la apertura del alma y no en la clausura del alma. No se trata del absoluto insular, sino del deseo de la totalidad; no pararse en un plano o un aspecto, sino la voluntad de ir hasta los límites de la unidad sintética posible a nuestro yo. La voluntad de comunión universal y de simultaneidad personal no es compatible con el bloqueo en la limitación y el aislamiento.

Vemos que el universo no es una noción idéntica a nuestra pereza o nuestras costumbres; a no ser que el absoluto se vacíe de contenido y se pare en una forma pura. La totalidad absoluta no es una totalidad finita; no es la suma de las insularidades, el devenir conjunto que los grupos sucesivos pueden designar. Es un acto que trasciende los resultados limitados; y su continuidad en él no es una repetición, sino una animación de las inercias materiales y un crecimiento de la vitalidad finita.

Existe un Absoluto supremo ya que tenemos una noción de totalidad. Pero esta totalidad no es una yuxtaposición de actos, es en ella misma un acto.

85. *El Absoluto supremo es aquel que llega a tapar el presente con todas las presencias y que sostiene todas las formas de ser, comprendiendo todas las otras formas de absoluto.*

¿Cuál es el signo que permite reconocer que forma de experiencia es menos absoluta? Sin duda es éste: las formas inferiores de absolutidad tienen un desfallecimiento, no pueden permanecer y mantener al resto de las experiencias; son transitorias y exclusivas. Toda criatura comienza por una presencia con la que intenta llenar los vacíos que atraviesa; y se reconstruye temporalmente enseñada con lo que ella es. Pero para hacer siempre presente su presente, hace falta que sea capaz de ser salvado en él mismo o en otro que no sea él. La cuestión es, pues, determinar la forma de absoluto que llene esta condición de ser absoluto por él mismo y poder salvar a los demás por sobreabundancia. Esto anuncia la derrota de la naturaleza y de la vitalidad que no llegan a la interioridad de una conciencia.

El relleno de los absolutos elementales no quiere decir que el absoluto supremo destruya temporalmente su fuerza de exclusión, sino que está eternamente dispuesto a salvarlos un día de su inevitable caída y a recoger en el crecimiento que da a los seres el recuerdo de la misma exclusión. Respeta el carácter factual de la experiencia, como la memoria respeta a la sensación, no sin transformarla en luz.

Como ha sido dicho anteriormente (§ 62), la superioridad no consiste en un poder de inclusión, lo que supondría una organización del universo conforme a la lógica e Aristóteles o vecina de la suya. Un lenguaje así no tiene mucho sentido. Y es esto lo que ha deteriorado la noción de absoluto que señalábamos en los pensadores anglo-hegelianos. Bosanquet sin duda ha distinguido de la implicación sistemática, tal como la concibe, la inferencia lineal que el silogismo formal nos ofrece, el tipo más puro: «El apriorismo no tiene sentido más que si indica una conexión con el sistema de la experiencia en tanto que él está organizado y comprendido».⁵² «Se deriva de la naturaleza de la implicación que cada inferencia envuelve un juicio fundado sobre el conjunto de la realidad si bien se relaciona solamente con un sistema parcial».⁵³ Ha intentado también hacer sitio a las individualidades relativas y al elemento de novedad que transciende a cada instante la experiencia inmediata. Pero este alargamiento de la comprensión absoluta parece hacerse en detrimento de la claridad y de la precisión. Quizás hubiese sido preferible abandonar la dialéctica en lugar de guardar el nombre atenuado la cosa. Le hace falta proclamar para terminar que la realidad suprema, que es la experiencia, está más allá de nuestras posiciones. La implicación última escapa entonces a la lógica.

La forma superior de Absoluto es en realidad mucho menos la que implica a los otros que la que sostiene y realiza todas las otras suficiencias. Incluso cuando la promoción de los seres la obliga a destruir las pseudo-suficiencias, les hace el más grande servicio que le ha sido posible hacerles y les otorga el máximo de estabilidad que podían obtener eternamente.

86. *La naturaleza no es una candidatura posible para el absoluto supremo, pues no realiza una forma de ser más que destruyéndola.*

La derrota de la naturaleza no es dudosa. No obstante la naturaleza explica las complacencias de lo real por el límite; explica así la aparición de muchas determinaciones negativas que forman un cuadro de cualidades generales. Pero si

52. *Implication and linear inference*, Londres, 1920, pág. 160.

53. *Ibíd.*, pág. 4.

la naturaleza es la clausura del Absoluto, no puede por esto mismo ser el Absoluto. Y la prueba es que no puede desarrollar el destino individual; lo suprime o lo desplaza; cuando parece que promueve o favorece su desarrollo positivo, es finalmente para suprimirlo o desplazarlo de una manera más segura. El crecimiento de una forma lleva fatalmente a su desaparición: si la naturaleza no tuviera más que montañas, no existirían más montañas. Los seres exteriores no son más que retrasos y distancias en relación con la conciencia que los mide; y su desmesura, que aseguraba su primacía, les imponía al mismo tiempo una pérdida completa de su figuración anterior.

La naturaleza es incapaz de conservar lo que transforma. El principio de la conservación de la energía expresa simplemente el hecho que conserva aquello que no puede cambiar: la cantidad de energía. En cuanto al aspecto cualitativo y estructural del mundo material forma un mosaico en movimiento que no solamente se degrada, sino que se disipa y desaparece. En la naturaleza hay la muerte; pero la muerte es una especie lujosa de aniquilamiento, no es más que una anodación parcial y atenuada que deja subsistir a los elementos y sucede a una lucha por retardar la disolución final. Más radicalmente que la muerte existe en la naturaleza el mismo aniquilamiento con su prontitud, que se extiende a todo e incluso a las trayectorias geométricas de los átomos o de los astros: la figura de este mundo pasa. La desaparición es mucho más segura que la promesa de desarrollo individual que había sido mucho más neta y la insolencia debe ser castigada por la justicia mutua de las cosas.

87. *Las tres candidaturas posibles para el Absoluto supremo son las personas creadas, los valores y Dios.*

Esta derrota de la naturaleza parece ser también la del espíritu portador del Absoluto supremo. Esto sería sin embargo una conclusión precipitada. El fracaso de la exterioridad puede hacernos temer muchas otras:

1) Podría ser más sabio renunciar a la noción de Absoluto supremo. ¿No podríamos permanecer en una pluralidad de absolutos elementales, sin nada que les domine?

2) O más aún, la tendencia de los absolutos elementales hacia un ideal sería inacabada e imposible de concluir; este mismo ideal sería inconsistente y débil. En definitiva, no habría en el universo, o no habría todavía, una suficiencia total de todas las suficiencias relativas.

3) Finalmente, el Absoluto supremo podría ser secreto, no manifestarse él mismo, sino solamente en la distribución de los contentamientos naturales que son sus sucedáneos.

Estas afirmaciones, es verdad, no nos han parecido probables *a priori* (ver § 84). ¿Pero existe una razón positiva para repudiarlas? Después de la caída de la naturaleza, el espíritu no puede en todo caso más que presentar tres candidaturas particulares para el absoluto supremo. Éstas son las personalidades creadas, los valores y Dios.

88. *Las criaturas personales no son el Absoluto supremo.*

Examinemos primeramente el caso de la conciencia aislada. Ésta no es la suficiencia total. Un yo que se replega en el gozo de su análisis o de sus sensaciones, o en su voluntad de poder, y que no se hace transparente a la voluntad o a las voluntades de la creación, no es el absoluto verdadero. Le hace falta comprender primero su dependencia, es decir, que es efecto, y comprender que coincide con su causa, es decir, con los quereres creadores de donde emana. De manera complementaria, el yo que se limita a él mismo y que no contribuye a la causa de un tú no ha comenzado su desarrollo. Dios y el prójimo son fatalmente un absoluto para el yo, especialmente Dios, en el sentido que es la causa siempre presente de cada hogar de vida personal y el sostén de la imagen esencial que tenemos de nosotros mismos.

Por otro lado, las conciencias humanas unidas por la comunión personal, ¿son una suficiencia total cuando se considera su conjunto? No parece que su solidaridad comunal pueda desarrollarse sin el culto y la práctica de los valores, y finalmente sin el apoyo en Dios. Para hacer llegar a toda la riqueza del orden humano hay que adquirir más que él. Por esto, la comunión prueba una vez más que su realización es extremadamente laboriosa. El absoluto creado está sujeto a la ruptura, a la fatiga y a la incertidumbre natural.

La comunidad de las personalidades, se objetará, puede ser el absoluto supremo, ya que desarrollándose prueba la revelación de los valores y de Dios. Así dirige toda la realidad espiritual. Pero se puede replicar que se están confundiendo dos ideas distintas. Los valores, y principalmente Dios, no son solamente necesarios para el desarrollo de la reciprocidad, lo son todavía más en la constitución de la personalidad; ésta exige una posesión divina anterior, de tal manera que se tendría ser capaz de Dios para llegar a ser capaz de sí mismo y de los otros.

89. *El hecho de encontrar nuestro futuro como recibido es el signo de nuestra dependencia.*

Existe en toda filosofía que se esfuerza en ser racional puntos de partida que son irracionales, es decir, misteriosos. La matriz de lo irracional, es el hecho de

ser una conciencia creada, es decir, de tener en Dios una comunión que depende totalmente de él antes de depender parcialmente de nosotros.

Incluso si tuviéramos que padecer condena o insuficientes relaciones humanas, resultaría que los *yo*es y los *nosotros* aislados a este nivel son criaturas de Dios. Cuanto más se ama a Dios más disminuye y se adormece el velo, pero romperlo no ha sido dado al hombre nacido en la naturaleza. Si se escinde, no puede ser más que en la muerte. Es el árbol prohibido en el corazón del paraíso, y el único. Estamos comprometidos en una realidad que no podemos comprender totalmente.

Así el estado de criatura consiste en que encontremos un futuro delante de nosotros antes de hacerlo y llenarlo. La recepción del futuro es la señal de la criatura, el límite que nos separa de la condición de absoluto supremo. El futuro es a la vez remedio y mal. Marchamos en la noche; sabemos que hay una finalidad y sobre todo una luz para ir, pero no podemos tomarla en nuestras manos. Estar obligados a atrapar el pasado para el futuro y aceptar el futuro sin poder adelantarlo, como los niños reciben el alimento: ésta es la materia metafísica, que es la señal de lo creado.

90. *Los valores no son el Absoluto supremo pues estos están siempre faltos de cualidades, de generalidad y de soledad. Son el velo de Dios e indican un más allá.*

¿Un absoluto no-personal, un divino antes que un Dios no son estos capaces de suficiencia total? El Absoluto supremo sería entonces el mundo de los valores. A parte de las personas y, en particular, de la persona divina, no existe otra candidatura seria a lo Absoluto que pueda ser presentada, si no es la de los valores. Ya que estos ofrecen al yo una carrera de desarrollo ilimitado y no lo adormecen en el aislamiento. Ellos solos son una experiencia que puede dar impulso a la personalidad.

No ha llegado el momento de tratar explícitamente el problema de los valores. Pero debemos despejar desde ahora la razón por la cual no pueden ser considerados como un Absoluto supremo. Esta opinión implicaría efectivamente la creencia en que el amor es impersonal. El amor de los valores es un estado de alma que no sabe decir el nombre que reclama. Por otra parte es exacto decir que nos sitúa más allá de nuestra individualidad empírica; es una elevación todavía vaga hacia lo divino, es por esto que frecuentemente se ha confundido el valor y Dios; es por lo que también otras críticas han insistido sobre el carácter «subjetivo» del valor. En realidad los valores son la noción larvada que tenemos de Dios. Si son, pues, impersonales, es porque el yo que los contempla permanece en una niebla donde su propia naturaleza, la del otro y la de Dios están

faltas de nitidez. Son superiores al amor de las criaturas porque nos despiertan al orden de las causas y los efectos divinos de nuestro ser; pero, hablando claro, no van hasta el fondo. Están, según el aspecto considerado, por encima o por debajo del orden humano. Son la divinidad más que Dios. El artista, el intelectual, el moralista son profetas parados a mitad de camino. No tienen nada preciso que decir sobre las personas que unen. Por tanto, el espíritu que contempla los valores estará siempre libre de generalidades y de cualidades, de soledad también; y conocerá un límite. No se gusta de lo bueno y lo verdadero más que si uno está solo. No se es moral si uno no se expresa totalmente. Los vestíbulos del absoluto no son el Absoluto. Los valores no pueden dar razón completa en nosotros de lo que es personal ni promoverlo totalmente. No reconcilian totalmente la exterioridad y la interioridad, el yo ideal y el tú creador. Por otro lado, para sostener que se bastan y nos bastan, haría falta tomar su partido desde las tinieblas inferiores de la naturaleza; salvan sin curar, pues se desinteresan del escándalo de la sombra.

El mismo veredicto golpearía al valor que llama a los otros y que es llamado por ellas: el amor a las personas. Para realizarse, debe antes realizar ciertamente lo bueno, el bien y lo verdadero; pero está ya en el lado del mismo Dios y de su presencia. Hay por lo menos una realidad a la que no podrá dar apoyo, pero de la que tendrá que recibir apoyo, y ésta es la personalidad de Dios. Confundir el valor y el Absoluto supremo es cesar de admitir que la esencia y la conciencia se recubren perfectamente en Dios. Pero dejando escapar una parte de una, se baja la otra.

91. *Dios es el Absoluto que es llamado en todas las cosas y que las sostiene. Él es quien es el Absoluto supremo.*

Dios es quien promueve todo amor y que está presente en todo amor. Él es la doble ley del devenir humano: ley de sostén a partir de su absolutidad suprema; ley de llamada a partir de las absolutidades inferiores.

Una primera razón para apelar a Dios había sido para nosotros la imposibilidad de dar cuenta por la naturaleza de cada aparición nueva de un yo ideal. Dios es el creador de las almas. Así revela Él su papel de creador, y no tanto en función de que Él tenga una naturaleza. Nosotros no somos capaces de hacer surgir de la nada un yo, sólo podemos influir en él cuando ya existe o ser influenciados por él. Las diadas temporales no lo hacen mejor que el yo en este aspecto. Esto es lo que da a Dios una abrupta trascendencia. Dios es la experiencia de lo que está por debajo de la experiencia.

Además, como es el salvador de las conciencias, Dios, es necesario. A cada instante el yo empírico muere. A cada instante también, puede resucitar y en-

contrarse más alto que donde había llegado. El camino del descubrimiento ideal es siempre libre. No podría ser así si una voluntad eterna no sostuviese a la nuestra. La aparición de nuestra conciencia personal es imposible explicarla por la naturaleza, pero su desarrollo todavía lo es más: tiene su crecimiento autónomo por encima de todos los condicionamientos de la generalidad y del instinto. Esta permanencia absoluta del yo ideal no ha tenido hasta el presente ninguna excepción, puesto que la santidad ha estado siempre abierta hasta el presente a toda conciencia según su conciencia. Es la presencia activa de Dios. Puesto que nuestro yo ideal no es solamente una correspondencia o un efecto separable del tú divino, es querido por este tú como una perspectiva subsistente. Conocido y realizado perfectamente, será la expresión viviente, el punto de vista animado de este tú absoluto.

Estos hechos autorizan a decir que el Absoluto supremo es Dios. Viviendo en él, tenemos la suficiencia que se extiende a todos los universos personales. Dios es el tú presente en todos los yoes; el centro de todas las conciencias, el compañero invisible de todos los contratos, el nosotros increado que precede a todos los nosotros creados y los hace idénticos a él. Inmanente a todas las miradas personales, es de otro orden que los puntos de vista que reúne: si no sería más que un nuevo punto de vista añadiéndose a los demás y modificándolos desde fuera, es decir, una síntesis que llega a ser un elemento de un nuevo análisis posible.

Se sigue que el nosotros formado por el yo ideal y por el tú divino deja detrás de él a los otros. Es increado, los otros son derivados. Toca desde su formación la totalidad misma de los yoes, los otros no captan esta totalidad en la que estos están ya constituidos en su armonía preestablecida.

92. *Dios es un Absoluto que puede soportar la prueba que lo piense como Absoluto o que piense que no es el Absoluto, sin que esto le haga venir a menos en su absolutidad. Es la sola forma de Absoluto que puede contener sin derrota esencial el yo erróneo y la naturaleza.*

¿Cuál es el principio absoluto capaz de encontrar el error y el mal sin cambiar de dirección? ¿Quién puede soportar la caducidad y el cambio desordenado permaneciendo supremo? Un Dios personal y amoroso puede llevar este peso, ningún otro puede.

Pues un ser impersonal tendría entonces que sufrir una división de su reino, un encorvamiento y una sustitución al menos parcial. El error sobre el absoluto, por ejemplo, hace cambiar la situación de todo absoluto impersonal: es por lo que, para salvar la naturaleza que él diviniza, Spinoza está obligado a negar el error. Las filosofías impersonalistas no pueden profesar la existencia del Ab-

soluta más que rechazando el considerar la totalidad de la experiencia, o bien condenándose a antinomias insolubles. Es una apuesta peligrosa para éstas buscar la unidad. La sombra del mundo es una proximidad intolerable para su Dios que no nos conoce y que nosotros conocemos.

El Absoluto personal al contrario puede tentar la empresa de una conciliación; quizás será trágica, pero no será imposible. La conciencia tiene el privilegio de penetrarlo todo. Sin ella no hay coexistencia, sino tan sólo existencias que el abismo separa. Un Dios personal puede sufrir la prueba que lo piense como absoluto: los otros no lo pueden, pues desde entonces mi juicio invade su dominio. Puede triunfar en esta otra prueba: mi ignorancia en su derecho, mi error que me hace atribuir lo absoluto a otro diferente de él. Pues él sabe ya lo que yo sé o lo que no sé; cuando me deja, no pierde nada; cuando me imagino escapar, él lo ha previsto.

Hace falta todavía que la persona suprema no sea reducida a una inteligencia o a una voluntad puras; pues ésta sería ridiculizada de alguna manera por el desorden de su primogenitura y no podría intensificarse sin medida en su ser. El absoluto invencible no puede ser más que una caridad. Pues sufre entonces todas las cosas al continuar sosteniéndolo todo y su orientación no cambia. Comulga con cada conciencia para completarla. Conociendo todo conocimiento, introduce la identidad; uniéndose a todo amor, provoca y ratifica la diversidad, cualquiera que sea; finalmente queriendo todo querer, anuncia la universalidad, ya que su querer es infinitamente bueno. Así se salva eternamente en la salvación y el respeto que ofrece a todos. Así es a la vez mandato y liberación, comienzo y fin.

93. *El amor de Dios es también el Absoluto supremo, pues es Dios amando en nosotros.*

La persona y todo lo que tiende hacia ella, el universo entero, están llamados por la comunión al Absoluto supremo. Doctrina aceptable, puesto que ni en Dios ni en nosotros hay egoísmo y avidez.

En el orden creado, y como una filigrana, descubrimos a Dios por la fidelidad a la esencia inicial que podemos seguir en todos los instantes de nuestra perspectiva. Pues cada instante es en el mismo una función universal. El acto que nos acerca a nuestra esencia primitiva y que realiza así una nueva elaboración es divino. Es contrario al Absoluto en el mismo Absoluto el acto que oscurece la representación del yo ideal o que produce un salto de cualidades separadas de nosotros; en otras palabras, toda conducta que nos mantiene en el círculo mágico de la naturaleza y en el camino paralelo o divergente de los destinos sin comunión.

Es verdad que existen dos obstáculos a la percepción del absoluto: unos toman muy pronto el descanso y alardean de tener una intuición definitiva; otros sienten siempre una decepción y una inquietud, sea a propósito de ellos mismos, sea a propósito de Dios. Pero la divinidad es siempre visible para el hombre que acepta el peso del mundo sobre sus espaldas. Su grandeza para la que no intriga es saberse y quererse responsable. No es una responsabilidad social, como si el rebaño fuese Dios. Es una responsabilidad metafísica: no responde más que del propio acto, pero la extensión de un acto es el universo. Lo que hace que un acto sea bueno o malo es la humanidad interiorizada en él. La libertad moral se expresa por la interioridad que damos a la humanidad en la persona, o por la exterioridad reflejada que damos al yo en la humanidad. Una tal liberación es nuestra obra original y no lo es más que encontrando al Absoluto divino de donde procede. También tomando conciencia de nuestra tarea en el orden personal somos elevados por nuestro impulso espiritual al absoluto de Dios, puesto que este impulso no es más que la gracia de Dios descendiendo en nosotros para asociarnos a él.

94. *Para Dios, el futuro es una creación, para nosotros es también y sobre todo una criatura.*

El futuro es para nosotros un don; se nos ofrece como un acto que recibimos quizás y como una reserva hipotética de valor. Incluso si abordamos el instante nuevo con nuestras virtualidades más inventivas, la operación que estamos a punto de efectuar está suspendida a la concesión de un futuro. El sabio piensa en el futuro pero no piensa el futuro, pues no quiere equivocarse y sabe que la idea de un límite, es decir, de una homogeneidad, se mezcla fatalmente para él en lo que será mañana, como una mentira posible, sino cierta. El futuro contendrá el pasado, pero el pasado no contenía lo que hace la mejor parte del futuro. También ocurre siempre en una esperanza opulenta que la eternidad se nos comunica en la gracia de un mañana. Pero lo que funda la dignidad del futuro, es lo que nos recuerda nuestra indignidad o nuestra impotencia para crear lo absoluto, cuando precisamente lo absoluto se descubre más tarde a la mirada. La espera expresa este encuentro necesario de lo mejor y de lo peor, esta asociación de riqueza y de indigencia.

En revancha, la creación es una creación pura de Dios: si está en Dios, seguramente es en un sentido que no es el nuestro y que no atenúa el absoluto eterno, pero manifiesta una operación totalmente activa. Contrariamente a un error muy extendido, la totalidad, que es el patrimonio de Dios, no es homogénea: se extiende perfectamente por todo, pero en lugar de sumergir las formas que unifica en un atmósfera átona, las hace centellear en todos sus aspectos.

Siendo infinitamente infinita, se extiende en cada cosa de una manera que es en cada ocasión nueva y única. Su presencia en la materia, por ejemplo, no es del mismo género que su inmanencia en el espíritu, y no obstante, la diversidad de los caminos no es obstáculo a la perfección de su imperio. Apliquemos esta idea al problema del tiempo y busquemos cómo un tiempo total podría realizarse. No debemos imaginarnos que la invasión del futuro por la totalidad es un calco de la invasión del pasado o del futuro por ella. El único modo de concebir un ser total en el futuro, no es recorrerlo como un camino totalmente hecho, no es preverlo, sino innovarlo totalmente, es decir, crearlo. La total invención o actualidad pura es la única presencia absoluta en este dominio. Llena el futuro de su fecundidad y, no aportándole nada más que ella misma, esfuma nuestra concepción corriente del futuro. Es decir, que transforma también el tiempo en una divina eternidad, pues retira en la conciencia del futuro la homogeneidad representativa que la hace servil en nosotros.

95. *La creencia en la predestinación es frecuentemente diferente de la identidad de la esencia personal. Las teologías o filosofías de la previsión son sistemas de baja tensión intelectual.*

El punto de interrogación que está suspendido en el futuro del destino espiritual, si bien está protegido por una Providencia, muestra hasta qué punto la identidad y la fidelidad personales comportan imprevisibilidad. Es una teología o una filosofía de pocos vuelos que especula sobre la predestinación como si el comportamiento de una persona estuviese calculado. No existe previsibilidad más que en una identidad inerte, material, sometida al principio del tercero-excluido. La identidad por arriba, la de la conciencia comunal, no se realiza más que por la heterogeneidad y creatividad constantes en la refundición de los caracteres. La única previsión que no suprime la libertad, sino que la funda, es el éxtasis divino que crea y dirige continuamente la imprevisibilidad de las conciencias.⁵⁴ Comporta rápidamente la imprevisibilidad de las acciones, puesto que cada acto verdaderamente personal es una innovación y rompe la repetición sobre la que se funda el cálculo.

54. Tal es la predestinación verdadera para el filósofo: esta consiste en decir que Dios es la causa esencial de cada conciencia y que solamente él tiene el secreto total. Pero ordinariamente se utiliza en otro sentido la manera de comprender la palabra, como lo prueba abundantemente las disputas de escuela. Jacobi ha percibido y deplorado la confusión que se sigue entre la previsión y la providencia, como si la ausencia de una autorizase a negar a la otra. «Porque el hombre no sólo obra como autómatas, él puede desaprobador una favorable Divina Providencia; precisamente porque descubre que en sí nada es automático». L. MATTHIAS, *Die Schriften F. H. Jacobis in Auswahl*, Berlín, 1926, pág. 89.

El sentido común es frecuentemente en estas materias confuso. Mezcla en sus juicios la racionalidad y la rutina, la visión de la persona y la previsión de la naturaleza. Es por lo que por turno alaba y desprecia la constancia, sin darse cuenta que se encierra en nociones disparatadas. Rechazando todo endurecimiento del absoluto supremo, podemos esperar que en él se abra y se salve el destino infinito de cada unicidad y de cada reciprocidad.

Segunda parte

El lazo perdido

El lazo perdido

96. *El sistema personalista encuentra dos obstáculos muy graves. Uno en su fuente en la travesía de la naturaleza, el otro en la ruptura o revuelta del espíritu mismo.*

Parecía que el personalismo había triunfado sobre todos los obstáculos, en el capítulo que acabamos de leer. En realidad ofrece dificultades que todavía no hemos considerado. La primera es la existencia de la naturaleza como espectáculo y como tendencia. La segunda es la actividad del mismo yo cuando se separa de la comunión, ya sea por el sufrimiento, ya sea por la rebelión.

1º. La naturaleza de la que debemos hablar no es la naturaleza dócil, del «buen niño» de O. Hamelin, ni tampoco la *apariencia* de Bradley. Ésta es exterioridad y espectáculo, o lo que es aproximadamente lo mismo, es sensible;⁵⁵ pero, por otro lado, es un fracaso, una negación que se divierte con el orden personal y lo humilla, si bien en otros aspectos lo prepara y la infanta.⁵⁶ Lo incompleto, lo equívoco, el espíritu adormilado, no es simplemente condición. Todas estas bonitas comparaciones, tan queridas por los idealistas, son medias verdades que pueden llegar a ser bromas siniestras. La verdadera naturaleza abole la esperanza de construir una filosofía de domingo por la tarde. Es una incompatibilidad insultante para el espíritu. Está a parte del espíritu y es contraria a él. La equivocación del idealismo ha sido endulzar estos hechos, desechar el testimonio de la experiencia cuando discrepa del ser personal o intelectual.

En la parte que precede, la naturaleza, salvo en algunas alusiones anticipadas, designa un instrumento o un germen del espíritu ya orientado hacia él, un pre-racional, una tierra habitable. La misma muerte ha sido domesticada para acallar la conciencia. En lo sucesivo, hay que mantener, de otra manera, un contacto concreto y cruel al que hay que tener la lealtad de consagrar nuestro exa-

55. La *hyle* griega, y la materia de Bergson, el movimiento que se deshace, son las notas más interesantes del idealismo del que hemos hablado; pero estos términos no designan todavía más que una parte de la antítesis experimentada por el Espíritu.
56. Frecuentemente lo que es sensible es exterior (es decir, agregado al no-yo) pero no lo es siempre. Por otra parte, la naturaleza no es fatalmente una exterioridad *espectacular*; tendremos que examinar también su tendencia a la interioridad. En una palabra, la naturaleza no tiene el monopolio de la separación de las conciencias; el yo se puede extraviar por la rebelión o el odio; hay obstáculos de la armonía puramente espirituales. En suma, la naturaleza es el encuentro de lo sensible y del no-yo.

men. La naturaleza de la que hemos hablado era principalmente un principio ascensional, permanente pero dócil. Ésta de la que nos vamos a ocupar está en relación con dos hechos: por una parte la muerte o la caída final y fatal que parece aniquilar al mismo espíritu; por otra parte el desgaste de los individuos, que no pueden subsistir juntos en la estrechez del mundo y que parecen condenados a una lucha incesante.

2°. No es solamente la exterioridad indiferente u hostil de la naturaleza la que se tendrá que considerar como un obstáculo para la persona. El mismo espíritu puede volverse contra el espíritu. De entrada, el yo puede ser contaminado por la naturaleza: está permanentemente expuesto a la captura, a la degradación y al sufrimiento, a consecuencia de la continuación del entorno que sufre o que ama. También, y es el obstáculo más serio de todos, puede buscar construirse espiritualmente fuera de la comunidad o contra ella. El odio y la rebelión son antítesis inmateriales del espíritu. En definitiva, la naturaleza no puede realizar por ella misma ni la interioridad ni la exterioridad. Permanece al lado del orden personal en esta consideración. Pero la conciencia puede intentar prolongar la exterioridad de la naturaleza por la rebelión. El máximo de la exterioridad no es natural, es espiritual.

A. LA TRAVESÍA DE LA NATURALEZA

Capítulo primero

La naturaleza como espectáculo

Sección I

El espacio-tiempo

97. *El espacio y el tiempo son sistemas de distribución de las cualidades naturales que tienen por resultado aislar la conciencia.*

La conciencia experimenta el espacio y el tiempo natural; descubre el límite de su encarcelamiento. Y, lo que es peor, parece intrínsecamente afectada por los puntos-instantes donde se detiene. En verdad, el espacio-tiempo actúa mediáticamente sobre la conciencia, puesto que ya está al producir la cualidad psicológica o lo que deba ser la materia.

El espacio y el tiempo están distribuidos en los seres de la naturaleza; incluso, precisando más, son los sistemas de distribución o de repartición de la existencia. Por consiguiente, el yo que los contempla tiene la impresión de estar separado por ellos de toda presencia espiritual. Se siente también sumergido en la indiferencia en relación con los valores: pues el espacio-tiempo objetivo es neutro; deshace nuestras diferencias y nuestras preferencias.

De la misma manera que el espacio euclidiano es el que el espíritu adopta más fácilmente, así el sistema de objetividad temporal que predomina en la representación ordinaria es newtoniano; o al menos, la representación matemática de Newton descansa sobre los presupuestos más espontáneamente simpáticos a nuestra inteligencia.

Sobre un punto, y uno solo, el tiempo que transcurre equitativamente es menos terrible para la conciencia vital que el espacio: el individuo empírico percibe mejor las longitudes del espacio donde puede perderse, que las longitudes del tiempo donde está comprometido. La continuidad de la extensión es la misma para todos; cada uno siente la inmensidad en el entorno. Al contrario, el tiempo siempre permanece menos puramente objetivo y separado de nosotros;

su esquema científico evoca todavía en la imaginación un inevitable acompañamiento de duración subjetiva. Mientras que el espacio es rápidamente despojado del elemento afectivo debido al entorno, el tiempo se mantiene mezclado con la emoción, que por otra parte es correlativa a la percepción de los objetos espaciales. En una palabra, como se observa frecuentemente, el tiempo tiene dos caras; pone juntos el yo y la exterioridad. Es por esto que es un nido de dificultades metafísicas.

98. *La angustia de la conciencia en el tiempo parece más viva que la angustia de la conciencia en el espacio.*

Cada hombre tiene su tiempo, que es corto. La duración puede concentrarse en la eternidad, pero el tiempo exterior se injerta siempre en una dispersión que lo desborda a medida que se va realizando. Nuestra porción de tiempo, si nos contentamos con vivirlo sin reflexión, guarda entonces una intimidad protectora y este retiro en ella misma le da una especie de placidez. La complacencia en el engranaje de los instantes o en la visión de los recuerdos no es trágica: el desarrollo de la vida tiene más dulzura que el viaje en el espacio. Pero, con la reflexión, el tiempo nos aísla y nos pierde en el silencio infinito de los siglos. La contemplación del tiempo infinito nos turba profundamente. Mostrándonos las edades que no fueron las nuestras, y que no lo serán nunca, la imaginación amenaza directamente lo que es nuestro; y atacar nuestro tiempo es atacarnos. Este sentimiento ha sido admirablemente expresado por Lucrecio: el pensamiento de los tiempos donde seré reducido a la nada.

¿Verdad que el terror ante el tiempo es otra cosa que el temor del espacio bajo otra forma? Cuantas veces el tiempo desfila ante nosotros como un ejército visto desde lo alto de una torre, según la comparación de santo Tomás. Un espectador bien situado podría percibirlo por entero y prever todos los acontecimientos. Pero el tiempo mezclado con el espacio multiplica el espacio y los males que podemos temer. Y la imaginación lanzada en esta dirección pierde toda medida. Mil hombres repartidos en el espacio son, en realidad, más soledades que cien hombres situados en la fila en la duración. Por tanto, estas cien existencias sucesivas, si las soñamos en su totalidad, nos dan un vértigo que la multitud de nuestros contemporáneos no nos da. Los siglos pasados, incluso si hubiesen pocos habitantes en el planeta, nos dejan la impresión que la humanidad está sola, abandonada; pero el hecho de que existan millones de habitantes en una de nuestras capitales nos turba poco. No basta con decir que esta anomalía se explica debido a que la comunicación en el espacio es siempre posible mientras que volver a remontar las generaciones no lo es tanto. La existencia temporalizada nos da miedo de una manera irracional, por un mecanismo

análogo a aquel que hace el universo más grande y siniestro por la tarde que en pleno día.

No obstante la angustia del tiempo tiene otras causas que un reflejo biológico. He aquí algunas de sus raíces verdaderas, que son solamente intelectuales y religiosas:

1) Sabemos poco del pasado y no percibimos nunca la profundidad de un débil rayo de luz. ¿Qué es la historia en relación con las vastas extensiones prehistóricas? Es este peso de ignorancia el que nos turba.

2) Para la ciencia el hombre viene de abajo; es preparado poco a poco por la cadena de los vivientes y accede lentamente a un estado de civilización. Por el contrario, él viene de lo alto para la mayor parte de las religiones, que enseñan una caída o un pecado original. Esta doble perspectiva y el conflicto que parece resultar nos conducen a una misma impresión: la de un largo silencio de la divinidad. El deseo inconsciente de que la divinidad rompa su silencio nos hace impacientes frente al tiempo. Resultamos más sensibles a este barrote de nuestra celda que a los demás.

3) Esperamos siempre a que Dios intervenga al cabo de un cierto tiempo, cuando hayamos terminado nuestros trabajos profanos y completado nuestras recreaciones. Existe un instinto de la parusía en el hombre, pero se parece a la espera que tiene un niño de su madre: el niño pasa bastante bien algunos minutos, incluso si tiene algunos disgustos; pero desea ardientemente su vuelta y su intervención cuando no la ha visto desde hace mucho tiempo o cuando sus disgustos sean muy serios. La ausencia de Dios en el instante o la serie de instantes nos parece normal y a menudo incluso preferible; nos choca y nos irrita, o nos desespera, cuando se prolonga o nos encontramos en dificultad.

99. *El silencio de Dios y el abandono de la conciencia durante milenios parecen un escándalo; pero lo son también durante un solo instante.*

Que esta actitud sea pueril, es evidente. Si el aislamiento y la decadencia de la humanidad provienen del silencio de Dios, el problema metafísico de este silencio comienza en realidad desde el primer instante. El alargamiento por los siglos de los siglos no cambia nada; no es más que una diferencia de grado, un matiz nuevo. Si el hecho de esperar una presencia durante cinco minutos no es un escándalo para el espíritu, poco importa desde el punto de vista filosófico que la prueba sea prolongada durante milenios: todas las torturas de la creación y sus gemidos de parturienta son poca cosa en estas condiciones. En verdad, la dificultad se encuentra ya entera desde el primer minuto de la ausencia de Dios. La largura de la historia del mundo no pone problemas nuevos. El problema es

que haya una historia. Para el creyente, la estructura del devenir es la siguiente: ausencia de Dios, miseria del hombre sin Dios, vuelta del yo hacia Dios y consolación inesperada. Este esquema debe ser discutido y justificado, sean las que sean las duraciones en causa.

100. *La única razón válida por la que el tiempo es una antítesis perniciosa del orden personal es que engendra el triunfo matemáticamente progresivo del número de muertos sobre el número de los vivientes.*

Una razón más legítima por la que la longitud del tiempo nos desconcierta más que el espacio, es que no aísla solamente la conciencia, destruye la vida. Cuanto más se prolonga la vida, más cadáveres hay. La prolongación del mundo aumenta sin duda el número de los vivientes; pero la multitud de tumbas poco a poco y fatalmente saca ventaja a las tasas de los nacimientos. Los muertos no pueden ser nunca atrapados por los vivos, pues los vivos son ellos mismos mortales. Cuanto más corre el tiempo, más inevitablemente desesperada es la causa de la vida, incluso si el número de los vivos aumenta, ya que el número de los candidatos a la muerte aumenta al mismo tiempo y, finalmente, la vida trabaja por un centímetro ya superpoblado. La vida es vasalla de la muerte. Si consideramos el tiempo como una sucesión natural, es necesario concluir que es un factor de destrucción: fabrica materia inerte con la vida.

Pero el tiempo así concebido está unido al espacio: Es la historia de los espacios con una doble característica: la sucesión irreversible y la degradación mortal de los individuos. En su representación hay un retroceso del yo: no se mira más el universo desde el punto de vista comunal sino desde el punto de vista aislado. El espacio es la perspectiva de aislamiento ante la comunidad. Hace impermeable el reino de las conciencias y es la condición de «mi» representación del mundo. En él el individuo exclusivo tropieza con la objetividad. Esto es así no solamente en mi espíritu cuando mira su entorno, sino también en los animales y los objetos materiales de este espacio, sumergidos en su sustancia disolvente: de aquí las propiedades relativas a la no ubicuidad, a la impenetrabilidad, al choque, etc.

101. *El elemento no-espacial de la duración es, es verdad, un filón de curación espiritual, un camino hacia la comunión reencontrada.*

El elemento no-espacial de la duración es, por el contrario, el camino que seguimos para encontrar al otro y para insertarnos en una comunidad espiritual. Mientras que antes el tiempo, que era una cuestión, era una mezcla donde predominaba el espacio, ahora es una mezcla donde predomina la duración, es decir, la concentración progresiva del sujeto, partiendo, para ser vivida, del yo, no

en la objetividad indiferente y exterior de la naturaleza, sino en la inmanencia recíproca de los espíritus.

El tiempo de los relojes nos pone de acuerdo porque no es ni lamentable ni agradable, sino indiferente e impersonal. Las sucesiones pueden acordarse de otra manera por el encuentro de actos espirituales y la penetración consciente de ritmos diversos. En los dos casos el tiempo es un término de unión: es el viajero que desciende de la eternidad en el espacio o que sube del espacio a la eternidad.

La duración propiamente dicha no tiene la vulgaridad empobrecedora de la naturaleza; no es más una prisión, sino el símbolo de la sociedad de los espíritus. ¡Cuánta distancia entre la duración rescatada, liberadora, y el tiempo que hemos considerado como una de las coordenadas de los acontecimientos exteriores! El tiempo-espacio pasa y nos dispersa, pero la duración espiritual lo devuelve y lo salva, pues la memoria no tiene límite; y si un recuerdo acompaña todo acontecimiento, nada impide que el espíritu mantenga en él toda la vida mortal.

Se comprende que la duración así definida haya sido contemplada como la categoría más comprensiva y que sea la misma personalidad. En el desparcamiento temporal, es un contra-movimiento victorioso que se abre a la eternidad.

102. *Para que esta curación sea completa no necesitaremos sólo una máquina para remontar el tiempo, sino un medio de hacerlo polifónico, diversificarlo, hacer comunicar todos sus ritmos y actuar en cada uno.*

La esclavitud en la que nos tiene la naturaleza se mantiene potente, sean las que sean las virtualidades teóricas de la memoria. Se ha soñado con una máquina para remontar el tiempo, y la duración espiritual puede ciertamente modificar el pasado en el futuro.⁵⁷ Pero para curar la dispersión del tiempo natural, habría que inventar todavía una máquina para diversificar el tiempo. La acción realizada por nosotros en la naturaleza es unilateral. Simultáneamente: es la limitación que el espacio impone a la duración, incluso cuando la duración trabaja contra el espacio. Pues el alma quisiera ser capaz de polifonía. Desea estar atenta y activa en todas las cosas. En lugar de realizar una pobre cancioncita con

57. Bergson insiste con derecho sobre la irreversibilidad. Pero ésta es más sutil que lo que se dice. Ésta tolera una recuperación, una refundición perpetua, una animación del pasado. Distintos conceptos y vocablos nuevos estarían aquí por descubrir. La relación del antes y el después es intangible, pero no hay que confundir la irreversibilidad del pasado y del futuro con la incommunicabilidad del pasado con el futuro.

una flauta, desearía que la duración fuese una simultaneidad inmensa y variada, un órgano con distintos teclados.

Recobrar estas dimensiones perdidas de la conciencia es pasar del yo al nosotros, del espacio a la eternidad. El *nosotros* roto por el aislamiento espacial ignora su identidad, pero no llega a perderse totalmente. Las circunstancias separadoras dejan todavía vestigios de comunión. Nuestro yo individual es un nosotros exteriorizado y degradado, pero no abolido.

Y la duración que se renueva o se interioriza, a pesar de su mirada equívoca y sus poderes todavía limitados, es la trabajadora de nuestra salvación.

103. *La persona sumergida en la espacio-temporalidad está conducida, pese a sus recuperaciones parciales, al equívoco, a la humillación y al fracaso.*

El avance de la materialidad experimentado por el espacio grava siempre nuestro yo en este mundo; es por lo que toda personalidad está sometida a la negación. Nuestra vida está sometida a la prueba terrible de la fuerza de las circunstancias. Una corriente de exterioridad cambia la conciencia, termina siempre por triunfar sobre nuestros querer y por romper las comunicaciones personales. Nadie puede resistir a esta antítesis poderosa. Esto es lo que se les escapa a los teóricos del heroísmo, y lo que Th. Hill Green reprocha a Carlyle, con una perspicacia que frecuentemente falta a los anglo-hegelianos. La voluntad heroica es vencida necesariamente por la naturaleza; su fracaso es fatal. Es proclamado en el simbolismo de las mitologías por los Titanes y por Sigfrido. Así se afirma contra la conciencia la fuerza de la materia y de la sociedad. Pero la naturaleza nos inspira con astucia la ilusión de que el individuo puede disponer de la naturaleza; es así como ella se sirve de nosotros para trazar su camino. Por ejemplo, muchas voluntades jóvenes frecuentemente se han inmolidado en vano para satisfacer el deseo político de «cambiar alguna cosa» en el mundo. Hay frecuentemente mucha ilusión en este querer; no se osa creer que la aspiración social pueda contener la profecía de la natividad de Dios; y no se le puede reprochar a Bergson el haber ahondado demasiado profundamente la fosa que separa «las dos fuentes de la moral y de la religión». Un problema análogo ha marcado también a Ch. Peirce; por su parte lo resuelve diciendo que todas las colectividades limitadas son decepcionantes, que sería tonto creer en ellas y que hay que inmolarsé por la colectividad ilimitada.

Sumergida en el abismo espacio-temporal, el alma está pues revestida de la ropa envilecedora que es el suplicio de su exilio. Está condenada de entrada a sufrir el equívoco. La naturaleza es una semidistinción y una participación más que una comunión. Es un estado en el que la relación tiende a separarse de la cualidad, mientras que en el orden puramente personal la relación tiende a con-

fundirse con la conciencia. En el estado de naturaleza, por consiguiente, una lógica de la predicación es posible, y al lado de ella, todos los demás cuadros matemáticos se aplicarán igualmente. La conciencia desciende en un conjunto de relaciones indefinidamente reemplazables. La indecisión de la naturaleza es un primer paso hacia la sustitución.

Hay que asumir seguidamente la impotencia y la inestabilidad. No solamente el individuo material es equívoco y su valor incierto, sino que el yo es incluíno de un agregado material. El propietario rescinde el arrendamiento cuando lo desea. Ninguna configuración mecánica está amparada. Sin duda que la materia es perpetua como el espíritu, más los agregados tienen una estructura perecedera. El yo está hecho para la muerte. Desde antes de la tumba, conocerá el final del conocimiento y del amor, la reducción del uno y del otro a las vecindades y a las atracciones de la apariencia. Conocerá la existencia sin el valor.

Sección II

Las cualidades y las ideas generales

104. *La pululación de las cualidades es otro de los desmentidos que sumerge la conciencia.*

El espacio-tiempo limita la actividad del yo poniéndole desde fuera un obstáculo. E incluso se insinúa también en el interior de la conciencia. El hecho de vivir en este siglo nos marca hasta las profundidades de nuestra personalidad y no es simplemente una influencia exterior.

La fórmula por la que Taine define el genio y la manera en que estudia las obras de arte han puesto en evidencia la parte del momento en la constitución de cada espíritu. Ésta no debe sin embargo ser tomada al pie de la letra: los grandes espíritus sobrepasan su época y algunos entre ellos sobre todo parecen tener una juventud que se extiende sobre muchos siglos. ¿Fidias hubiese sido en nuestra época diferente a lo que fue? Del mismo modo el estilo de san Agustín o de Pascal se mantiene en ciertos aspectos igual. Por el contrario, ¿cómo un Tales de Mileto o un Beethoven los podríamos separar de su tiempo? La técnica que les es indispensable ha cambiado mucho para que se les pueda reconocer fuera de su época.

Pero admirando un autor antiguo o lejano se descubre en él alguna cosa de sí mismo que uno ignoraba todavía. Nuestros gustos no son siempre satisfechos por nuestro entorno vital, y existen en nosotros anacronismos o anticipaciones que nos hacen ciudadanos de otras civilizaciones. Estricta o no, la influencia del *hic et nunc* sobre el individuo contiene pues otra cosa que el espacio o el tiempo propiamente dichos; proviene de las cualidades del individuo enquistadas en su obra. Entonces estas cualidades no son producidas por el espacio-tiempo; son sólo distribuidas por él y ofrecidas fuera de la historia. ¿En qué consisten éstas? ¿Y cual es su relación con la personalidad que está revestida?

105. (A) *Las cualidades son los componentes de los acontecimientos; son particulares en el origen, pero no son simples.*

Las cualidades, calderilla de la naturaleza, son los componentes de los acontecimientos. Son particulares, si bien propiamente hablando no son simples y siempre en ellas hay una síntesis. Su mundo impersonal está desprovisto de sí mismo. Son el flujo de los fenómenos, y cada apariencia está separada de las demás. Son montones fiables.

Su síntesis elemental consiste en su encuentro. No se concibe una cualidad sin otras cualidades. Su pluralidad es inicial.

La naturaleza es una rapsodia de cualidades, afectadas todas de anonimato y desprovistas de residencia: imágenes errantes y sin embargo particulares, accidentales perpetuamente en búsqueda de substancia. Estas cualidades no son primitivamente y esencialmente generales, en el sentido corriente de la palabra. El ladrido del perro no existe más que en un acontecimiento. Lo que existe es el ladrido. La cualidad por sí misma es un acontecimiento o un fragmento de acontecimiento. Como puede entrar en composición con cualquier otro fragmento es susceptible de abstracción, pero no está directamente impregnada de generalidad cuando está en estado de nacimiento o que se yuxtapone a otra cualidad.

La pululación de las cualidades, afectadas todas de anonimato, su salto desordenado, se acompaña de su asimilación recíproca; es un grado nuevo de su síntesis. Supone un elemento comunitario que no es todavía más que la aptitud para la metamorfosis por asunción en un grupo.

Si les es aplicable la generalidad, es por otra razón, puesto que la cualidad se puede repetir y ponerse de nuevo en el tiempo, es decir, espacializarse. En efecto el espacio no es más que el desplegamiento de las cualidades en un estado de indiferencia a los valores.

La cualidad por ella misma no es fatalmente sensible, y la repetición no es espacial. Pero sin la repetición de la cualidad, no habría espacio sensible.

106. *Por la repetición y la persistencia, la cualidad llega a ser general; y por la generalidad, las cualidades están en afinidad o en pugna.*

La repetición o la persistencia temporal de las cualidades tiene todavía otra consecuencia: éstas son finalmente, por la reflexión, ideas generales. Es así como la inteligencia aplicada a la naturaleza hace una cosecha de ideas y transforma los hechos en bruto en hechos científicos. Pero esta generalidad no comporta substancialidad: Nos deja en una cabalgata de accidentes. La ciencia, desde este punto de vista, es fenomenista.

Cuando las cualidades se espacializan o se generalizan, están sometidas a una crisis de alojamiento. La profusión de las cualidades no les molesta en sí misma; pero su hostilidad recíproca comienza con su ralentizamiento que algunas entre ellas realizan: desde este momento son exclusivas y resistentes, o buscan serlo. Las cuestiones de equilibrio o de limitación recíproca comienzan a planterase. La naturaleza se convierte en un campo de batalla y una balanza, un racionamiento y un lugar de batalla. Deja de ser una imaginación divina. El mundo infra-humano es una expansión de imágenes agresivas. También da la impresión de titubeos ritmados. Finalmente, *per itus et redivus*, se produce la calma. Pero es la calma que sigue a los combates.

El stock de cualidades incluso visibles y combativas es ilimitado. Y para reducir su antagonismo, la naturaleza las trata por la repulsión y por la afinidad, en particular por la metamorfosis y la asimilación como las combinaciones químicas son un ejemplo manifiesto. Sin embargo, es propio de la naturaleza no presentar nunca un aspecto sin su contrario. Todo es posible en su dominio; unas veces las cualidades se funden, otras se separan. Ya se funden o se neutralizan, ya forman una jerarquía. Frecuentemente tienden a una composición donde subsiste un elemento que predomina. A veces su síntesis forma por el contrario una emergencia donde los antiguos fragmentos desaparecen completamente de la forma nueva. El reino vegetal y el reino animal presentan todos estos modelos diversos. En los tipos inferiores, los términos en que se componen se conservan mejor. En los tipos superiores y más evolucionados, la estructura por emergencia supera la estructura por federación.⁵⁸

Pero la naturaleza no se esclaviza en nada porque no se determina absolutamente en nada. Ofrece todo lo que se quiere. Incluso en las combinaciones químicas de una sola serie, ocurre que a veces que las propiedades se conservan y

58. Las doctrinas de la Edad Media sobre la pluralidad de formas en los compuestos no han perdido actualidad. Y son todas verdaderas: la profusión de actitudes de la naturaleza puede dar razón en ciertos casos a los escotistas, en otros casos a los tomistas.

otras veces no lo hacen. La posición de la existencia es, bajo este aspecto, arbitraria.

107. (B) *Las ideas generales no dan paso a la realidad, sino que son retrasos para el asentamiento de la realidad.*

Existen dos maneras de conocer la cualidad; o bien se vive con ella dejándose llevar por su ola; o bien se la domina por la ciencia, conociéndola como relación y como forma.

Esta segunda especie de anonimato es la más precisa y la más determinada. Hemos mostrado más arriba que la cualidad por ella misma es particular y que no es general en el sentido de los platónicos. La repetición y la espacialidad le dan por tanto este último carácter. Es un ralentizamiento, una tardanza de la naturaleza, que es la causa de la génesis de los universales. Estos no son lo individual más alguna cosa, sino el freno de lo individual, es decir, su insistente empobrecimiento. Las ideas generales son negaciones de la realidad más que posiciones de realidad. Son debidas al retraso del movimiento de individuación, que se pierde queriéndose guardar. Pero la misma causa explica que sean comparables también a las bifurcaciones. Las especies y los géneros son variaciones sobre un tema dado.

Las cualidades pueden ser asimiladas y tomadas por una persona, porque en ellas un querer oscuro e indeterminado prepara la decisión o el encuentro personal. Son marcos de expectación. Cada especie y cada género de la naturaleza representan una encrucijada privilegiada para el punto de partida de las perspectivas personales, es decir, universales. Lo general, que no es de ningún modo lo personal, favorece por tanto en este sentido su impulso. Se concibe que los seres personales estén ocupados frecuentemente ideas generales y de objetividad como de un camino que puede conducir al descubrimiento de la subjetividad absoluta. Así, percibir al otro es comenzar por encontrar la máscara natural de su personalidad y después atravesar esta máscara donde las cualidades pueden ser un obstáculo, pero también un instrumento de nuestra percepción.

108. *El determinismo físico constituye un cuadro de correspondencias operatorias; no nos da más que uno de los niveles y uno de los aspectos de la naturaleza.*

La esencia del determinismo físico es el darnos un sistema de correspondencias; la física determinista es pragmática. Esto es una serie de conmutadores: interviniendo de una manera determinada, se provoca la aparición o la desaparición de un hecho. La técnica explota las repeticiones constantes de las cualidades. Es un teclado que construimos sobre las correspondencias experimenta-

les. Por esto, el espíritu se junta a la naturaleza y trastorna el orden espontáneo. Cuanto más conozcamos científicamente el mundo, menos es él mismo y más se convierte en un instrumento de nuestro querer. La inteligencia se modela sobre los cuadros de la naturaleza para destruirlos. Salida del impulso vital, se vuelve contra él para hacerlo inútil. Es un aumento de la rapidez de la ingeniosidad artificiosa, a propósito y en contra de una pérdida de rapidez, que es la naturaleza. Al final Descartes tendrá razón: la naturaleza tiende por así decir a volverse cartesiana en la medida en que la técnica fundada sobre la ciencia está ya operando; pues el pensamiento quiere hacer del mundo que la sostiene un instrumento dócil a sus fines.

Pero existe en la naturaleza sitio para muchos otros puntos de vista que el del físico y en la física misma para otros fines distintos de la técnica. En una hoja muerta, el físico y el poeta ven dos espectáculos diferentes: tienen los dos razón. Los partidarios de la interpretación científica estarán sin duda tentados a decir que las cosas les responden a ellos solamente y que no responden al lenguaje del artista, sino solamente al de las matemáticas. Por la técnica surgida de la física, añaden, se puede mantener o hacer desaparecer el espectáculo y el espectador: prueba de que la ciencia ejerce una prioridad inconstatable. Pero no hay que señalar que la respuesta del físico no es una respuesta de la naturaleza. Es el signo de nuestra intervención en la naturaleza que se deja dominar. Es un género especial de respuesta más que una capitulación: cuando tratamos mecánicamente la naturaleza, se deja dividir y someter, se separa de ella misma.

Por otro lado, el dominio del físico es siempre limitado. La ciencia es más que la naturaleza, pero no es toda la naturaleza. Es objetiva, es decir, parcial. La misma naturaleza avanza en su conjunto los actos operatorios que realizamos con esta intención. Ella es para nuestro espíritu una oscuridad que renace; es para nuestro querer un dios *bifronte*, inacabado, que comienza por darnos la vida, pero que termina siempre por declararnos una guerra a muerte, como en el mito de Saturno. La naturaleza es incapaz de acabamiento, puesto que es el lugar eterno de las criaturas que pasan y que ella se conserva destruyéndolas. Si cesara esta masacre sería aniquilada: si las cualidades cesaran de repetirse no se podría dar lugar a la previsión física. Desaparecería al menos el mundo de los físicos. Sólo permanecería el de los matemáticos puros, que es artístico.

109. *Todos los niveles físicos no son transformables, pero existe uno con el que se tiene todos los otros.*

Vemos que es igualmente legítimo declarar: la naturaleza es el caos de las estructuras contingentes, y la naturaleza es la ley. Esto depende de lo que se mire en ella. Incluso desde el punto de vista físico, debe juzgarse matizadamente. Lo

real físico está hecho de niveles distintos. ¿Estos niveles son transformables? En caso afirmativo, ¿en todos los sentidos o bajo una forma privilegiada? Entre el electrón invisible y las cualidades sensibles, entre la realidad teórica de los elementos y de las apariencias tangibles que el físico desprecia al considerar que son empíricas, hay una relación precisa: actuando sobre el electrón, realizo modificaciones de superficie, físicas y químicas, mientras que si actúo en la superficie, ignoro lo que realizo sobre el electrón e incluso si actúo sobre él. Para conocer al electrón, hay que conocer e ir más allá de las apariencias comunes. Uno de los dos métodos, el de la microfísica, es superior al otro. Todos los niveles no son transformables e idénticos, pero hay uno con el que se influye sobre los otros.

La física de la experiencia inmediata es la más pobre de todas, es incapaz de contenerse en sus propias deducciones y, con mayor razón, contener el resto.

110. *Si el determinismo estadístico del físico deja lugar a una contingencia de la naturaleza, es bajo una forma muy diferente de la que encontramos en la causalidad personal.*

El cálculo de las probabilidades es cierto. Los descartes son por ellos mismos una necesidad; y si la posibilidad de los descartes tiene a su vez descartes, las previsiones matemáticas extenuan progresivamente la incerteza. Sin embargo este determinismo implica *a priori* que una excepción sea siempre posible y que una suerte de evasión teórica subsista siempre.

Aplicado a la naturaleza el cálculo de las probabilidades permite anticipaciones muy rigurosas a condición de que se suponga constantes los datos iniciales sobre los que se realiza. El sistema previsible forma un mundo cerrado; si no interviene ninguna perturbación exterior, el resultado no es dudoso. La aguja que dejamos caer un gran número de veces sobre una serie de líneas paralelas que tienen una distancia igual a su propia longitud tocará una raya según una frecuencia bien determinada, indicada con la fórmula ($\pi/2$). Pero esto será así a condición de que un golpe de viento o cualquier otra perturbación no cambie la posición de la aguja y del papel rayado... Sin duda que se puede hacer entrar en el cálculo el número medio de perturbaciones que se pueden prever. Es así como los estadísticos tendrán en cuenta, para el lanzamiento de un nuevo producto, a un conjunto de circunstancias, comprendiendo la diferencia que han constatado entre sus previsiones y los resultados de los productos precedentes. Pero la reducción total de las contingencias no se realiza jamás: incluso la realidad material no es susceptible de estar perfectamente encerrada en la vida sistemática que nosotros hacemos.

También se ha podido escribir que el determinismo estadístico era una organización inteligente de nuestra ignorancia. Lo es además desde otros puntos de vista: hace abstracción de la manera cómo los fenómenos han caminado y están encadenados el uno con el otro; no se ocupa mucho de lo que las ciencias experimentales tienen costumbre en denominar causalidad. Si en el cruce de dos grandes rutas se puede prever cuantos accidentes habrá de automóvil, la manera cómo cada víctima habrá sido conducida a este cruce es indiferente al cálculo, que se contenta en establecer la tasa anual de los choques. Cualquiera que sea el desarrollo de los acontecimientos particulares no influye sobre el resultado de los acontecimientos particulares, no influye sobre el resultado del conjunto, entonces la determinación sólo concierne a la estadística.

En estas condiciones, ¿no podríamos ir más lejos todavía y negar que de hecho existan conexiones «causales» entre los elementos particulares de la naturaleza? Esto no sería más que una inmensa colección de hechos cíclicos que ocurren a través de todo el espacio-tiempo sin otra ley que su posición misma, y escogiendo por otro lado un número de períodos disparatados. Las correlaciones en sí mismas no implicarían ninguna causalidad entre los fenómenos. Pero una tal opinión exige que la colectividad de los hechos históricos sea completamente analizable por el cálculo de las probabilidades y este postulado sobrepasa en mucho los datos de la experiencia. Por el contrario, la experiencia nos muestra en la presentación temporal de los hechos la llegada de emergencias nuevas donde explotan las estabilidades iniciales del cálculo. Con ingenuidad, se podrá sin duda discernir en los acontecimientos de apariencia irregular la mezcla sutil de distintas series en distribución normal; mas en este procedimiento hay un artificio.⁵⁹ No es razonable reducir la naturaleza entera a un juego de azar. Tampoco lo es eliminar totalmente las conexiones «causales» de los acontecimientos. Si lo hiciésemos, ¿habríamos ganado el derecho de considerarlas como más contingentes que en el esquema ordinario de la ciencia? El determinismo estadístico sería más que nunca una necesidad infrangible para cada uno de estos; lo excepcional en sí mismo no haría más que recibir y seguir su suerte.

59. Cuando se puede descomponer una curva plana en curvas normales de Gauss parece que nos encontramos en presencia de una mezcla de casos individuales pertenecientes a variedades diferentes. Sin embargo, existe siempre un medio de percibir una realidad irregular a través de una selección de regularidades; el entendimiento que es la facultad de los procedimientos más que de la contemplación o de la deducción espacial, se emplea felizmente en este género de necesidades.

Pasando a otro extremo, ¿imaginaríamos que el proceso real subyacente a las redes de la previsión estadística es una república de elementos libres? Esta vía antropomórfica sería también enteramente desplazada y tenemos ya la sospecha para alguna de las consideraciones precedentes. La constancia de los acontecimientos periódicos no es conciliable con la afirmación de una libertad más que si los elementos de lo real pueden concertarse y designar con autonomía a los que de entre ellos satisfacerán a la exigencia del destino. Así un calculador hubiese podido prever con certeza antes de la proeza de Teseo que cada año catorce jóvenes venidos de Grecia serían ofrecidos al Minotauro. Y no obstante esta delegación era al mismo tiempo un acto libre, si ésta había sido formada por un sacrificio voluntario o un entendimiento amigable de los ciudadanos griegos. Pero cuando se trata de la naturaleza, evidentemente que nada de parecido puede tener lugar. Si cinco accidentes de automóvil tienen que tener lugar en un cruce, las futuras víctimas están ya marcadas; ignoran su suerte pero se apresuran desde ahora con una seguridad infalible hacia su muerte; ninguna deliberación libre parece poder alegarse en este caso. El encuentro de series independientes tal como lo entiende Cournot es en sí mismo, desde este punto de vista, un expediente poco aceptable y un asilo de nuestra ignorancia. Por este camino, el tornillo del determinismo no se desenrosca. El cálculo de las probabilidades no cambia nada.

¿Es necesario, a despecho de la cuasa, mantener pura y simplemente la necesidad natural que nos había enseñado la ciencia clásica? Esta vuelta a la antigua concepción ha llegado a ser a su vez imposible. Muchas razones se oponen: la conexión de los acontecimientos es mucho más complicada de lo que se pensaba antaño. Puede ser a lo largo plazo o retroactiva. Puede manifestar una correlación no-unívoca entre los antecedentes y sus consecuentes: una misma «causa» puede dudar, por decirlo así, entre varios efectos divergentes y se escoge uno, excluye los otros.⁶⁰ Finalmente y sobre todo, los fenómenos de la microfísica nos prueban que la realidad del elemento individual en la naturaleza no está transcrito exactamente por la noción que nos hacemos en el estado actual de la ciencia. En resumen, la constante de Planck nos ha hecho entrar en una región en la que nos faltan todavía categorías intelectuales que sean satis-

60. L. de Broglie, en una comunicación en el Congreso Descartes de filosofía en 1937 (fascículo VII), ha opuesto en cierto sentido la «causalidad débil» de la nueva física a la «causalidad fuerte» de la antigua.

Insisto en que para mí el término de causalidad es aquí impropio. Se trata en verdad de un régimen de conexión legal entre los acontecimientos. Se espera y se localiza más o menos bien los cambios y las exclusiones, más no hay interacción propiamente dicha.

factorias. La opción que acostumbramos a hacer entrar, la contingencia de las cosas y su necesidad, está quizás desprovista de significación. Una distancia subsiste entre los factores naturales y el contenido o la repartición de los elementos que construimos en nuestros cálculos. Así quizás de una manera fatal la naturaleza es conocida como un espectáculo, más la crisis de la física contemporánea nos habrá dado una conciencia más aguda.

111. (C) *Las estructuras naturales, es decir, los tipos de ser y su emergencia, forman una jerarquía de casi-substancias a las que conviene la lógica de la predicación bajo su forma estricta o inclusiva.*

Las cualidades se agrupan y se asimilan las unas a las otras. Constituyen centros de atribución a los que se aplican los cuadros de la lógica de la predicación, así por ejemplo: esta hortensia, este perro, etc. No dejamos todavía el dominio cualitativo y la agrupación de los fenómenos.

El mundo de las formas o los tipos de ser es completamente contingente. Constituye una proliferación sin ley, una historia que va en todos los sentidos. Busca es verdad compensarse y equilibrarse; es la supervivencia de la costumbre en el plano de la invención indeterminista que es el suyo. Si está sometido aparentemente a las leyes (por ejemplo los ritmos, la muerte), es en virtud de esta única ley de compensación. La ley lleva, cuando se la mira de cerca, a un condicionamiento de cualidades elementales. No hay leyes de la estructura, hay la presentación de una novedad y con frecuencia se sigue de la detención de la naturaleza en la forma en la que acaba de intervenir.⁶¹ Es en el momento de esta parada que la clasificación predicativa se hace posible.

112. *Las estructuras son una historia no legalizada. A diferencia de las conexiones de las cualidades, las estructuras que utilizan las conexiones representan la naturaleza sin determinismo, la floración contingente, casi fantástica, donde todo es posible.*

Las conexiones constantes de las cualidades son un tejido de superficie. En todo caso, no explican ni las estructuras ni las emergencias de las cualidades nuevas. Los ladrillos y las piedras son determinadas, mientras que la forma de los edificios no lo está. Existe una técnica para demoler las estructuras, no exis-

61. G. Simmel remarca que la alternancia de la creatividad y de la forma hacen posible la historia. Si no hubiese más que creatividad o forma, ya no habría historia (*Rembrandt*, Leipzig, 1919, págs. 136 y 197). Esta observación no es sólo válida para la humanidad, lo es también para la naturaleza.

te para formarlas, sino solamente para repetirlas y utilizarlas. Los tipos de los seres son de entrada una novedad histórica.

Esto es la prueba de que el mundo de las cualidades es un sistema inmensamente diverso donde todos los regímenes se encuentran. El sistema físico en sentido estrecho, es decir, la región del determinismo, no es más que un aspecto que se aplica a las repeticiones. Si el acontecimiento es complejo, las cualidades tienen dificultad en encontrarse fijas, y las posibilidades de fluidez o de metamorfosis serán más grandes.

No se puede prever más que disfunciones finitas. El cálculo de las probabilidades se volatiliza cuando el número de casos y el de los golpes son infinitos: entonces todo es posible y nada es previsible. Esto es el índice del dominio totalmente hecho y de las proporciones mecánicas donde debe permanecer el entendimiento disyuntivo.

113. *La única ley de los tipos y de las formas de ser es que la naturaleza tiende a equilibrarse, a compensar sus proliferaciones por un juego de contrariedades. Esta tendencia no parece sin embargo absoluta, pues debe comportar ella misma, para permanecer absoluta, una denegación, una compensación.*

La naturaleza como espectáculo es un desbordamiento graduado, una abundancia de prefiguraciones personales en donde una parte permanece siempre inutilizada. La hierba crece por crecer, es decir, para jugar su rol en la dramaturgia del conjunto; y no obstante su rol no se realiza nunca completamente. Los acontecimientos dejan fatalmente la impresión de una feria de las vanidades, donde todas las cosas tienden, por su caducidad y su enemistad al menos latentes, a darse reparación de su mutua injusticia, según la palabra profunda de Anaximandro.

Precisamente porque es desordenado, este mundo exige aparecer en ciertos aspectos como ordenado: esto forma parte de su desorden y compone su misma compensación, pero el equilibrio es menos esencial en la naturaleza que la marcha incierta y la posición pura de la cualidad.

El enunciado de este párrafo muestra por otra parte que el espectáculo es inseparable de la tendencia y viceversa.

114. *Cada uno de los niveles naturales es contingente y puede existir sin los niveles superiores. Había un mundo antes que existiese un hombre, y la existencia de la naturaleza no parece, en conjunto, que tenga lugar pensando en el hombre.*

El idealismo clásico no ha rendido suficiente justicia a los hechos siguientes: 1) la naturaleza, si bien no es substancia, tiende a y busca serlo; figura al espíritu y, como tal, goza de un atrincheramiento semi-autónomo.

2) Ella es un brote que nos envuelve. Su sombra está perpetuamente delante de nosotros y su fuerza detrás de nosotros.

3) Ella nos invita a detenernos: sus resistencias nos indican el grado de nuestras capacidades.

4) Si bien la conclusión de la naturaleza no está en la naturaleza, el principio que ella constituye es, en un sentido, capaz de pararse en él mismo y de ser para sí. La naturaleza sub-humana no es imposible sin nuestro espíritu. Es ridículo creer que el *Diplodocus* no existiría más que con vistas a un advenimiento futuro del hombre: por la observación puramente filosófica, el mundo mineral o viviente ha existido en cada una de sus etapas sin que el espíritu humano haya estado presente. La naturaleza ha pasado de nuestro conocer y de nuestro ser. Las cualidades existen incluso si el hombre no está allí para contemplarlas, y éstas no existen entonces humanamente.

La finalidad de la naturaleza para el hombre existe al menos como un hecho, bajo un aspecto retrospectivo. ¿Pero cuál es la significación y el alcance real?

1) Esta reside en parte en la línea interior del impulso vital, es decir, en el apoyo que nos presta la vitalidad infrahumana y con nuestra solidaridad con el animal y el vegetal, sobre todo si la hipótesis transformista es justa.

2) Enseñada, el hombre encuentra en el mismo espectáculo de la naturaleza un momento y una expresión privilegiada de su interiorización. La naturaleza-espectáculo es un espejo del alma humana que la mira. Esto constituye otra finalidad, más espiritual que biológica, de lo infra-humano para nosotros.

3) Ya sea como tendencia ya sea como espectáculo, la naturaleza no parece estar ordenada enteramente hacia nosotros. Únicamente esta ausencia de finalidad, este grito en el desierto que representa la existencia de los seres de la naturaleza, quizás todavía es para nosotros una finalidad, si descubrimos nuestro propio abandono amplificado como un misterio cósmico. La mecánica de la naturaleza que nos tritura tiene por finalidad revelarnos mejor nuestra sumisión a la mecánica, y especialmente el hecho de que no podamos encontrar en ella nuestra razón de ser.⁶²

4) Este género de finalidad es también el del sufrimiento. El fracaso puede servir si se le mira desde lo alto. No se trata de una finalidad continua, inmanente, sino de una recuperación, de una trascendencia que utiliza la perdición incluso del inferior. La única finalidad continua que permanece, el hilo tenue de solidaridad que subsiste incluso en lo inferior, es entonces la aptitud a ser uti-

62. Quizás tengamos entre otras cosas la esperanza de darle una finalidad, de curar en una suscepción la inutilidad de su pasado, y conferir un precio eterno a sus expresiones abolidas.

lizada: finalidad de subordinación, condicional, suspendida en una gracia, en resumen una simple fuerza obediente. En este sentido el mismo *Diplodocus* sirve al horizonte humano.

5) Por otra parte, si todo lo infra-humano en principio puede ser utilizado así por nosotros, nada impide que existan destinos de los que nosotros seamos totalmente ignorantes.

En conclusión, hay que decir que por ella misma la naturaleza no está hecha integralmente para el hombre. La utilización de sus recursos por nosotros no impide la fragilidad, la contingencia profunda de cada nivel vegetal o animal.

115. *A cada nivel de la realidad natural corresponde un nivel de conocimiento: lo mineral comporta en sí un conocimiento elemental.*

A la inversa de los realistas, se puede estimar que el ser y el conocer coinciden en un cierto sentido. Para cada nivel del ser corresponde un nivel de conocer. En el mismo mineral hay un saber obscuro que consiste antes que nada en el contacto, envuelto de torpeza e imprimido de brutalidad. El psiquismo elemental del mineral conoce y contempla por decirlo así; y se ofrece a todos los seres por la contigüidad.⁶³

Pero si la piedra que toco y que veo es más pobre por ella misma y por la naturaleza que la apariencia con la que la revisto, ésta está por tanto preparada para el encuentro con mi mirada. Hacer de la cualidad sensible una pura construcción representativa, efectuada por uno o por otro acto humano, es no tener en cuenta la anterioridad y la originalidad material; es suponer también que el conocimiento llega tan misteriosa y tardamente gracias al hombre en una naturaleza que no sería capaz de recibirlo.

El conocimiento de la materia inanimada se reduce inmediatamente al contacto. Este nivel de ser-conocer se basta en un cierto sentido, y se pasa al escalón siguiente por emergencia. Pero, al lado del conocimiento inmediato, hay ya lugar en el mineral para una preparación indirecta para el conocimiento eventual, es decir, para un conocimiento lejano, bajo la forma de afinidades, de repulsiones, etc. La generalidad de las leyes mecánicas está encerrada en un solo átomo: todo el destino que le pueda ocurrir está inscrito ya en cierta manera en él.

Pero la solidaridad mecánica de las partículas de la naturaleza no es universal propiamente hablando: pues el mineral ignora y excluye los otros modos del

63. Este contacto es siempre imperfecto: el orden físico exige la distancia y no hay continuidad más que en el vacío, es decir en la representación conceptual que nosotros le añadimos. Sólo en la idealidad matemática, el contacto se realiza: se expresa, por ejemplo con dos curvas, en la comunidad de las tangentes y de sus derivadas.

ser-conocer y de la acción; es el más pobre de las formas de la realidad, si bien su ser-conocer tiene ya alguna cosa de ilimitado a su nivel. Por otra parte, este conocimiento no es singular; pues lo que existe es la red mecánica entera, es ésta la que tiende a existir, y cada porción material está pasivamente en ella. El conocimiento elemental, en los choques, los contactos o las líneas de fuerza, es apenas digno de ser llamado así y de dar lugar a la noción de presencia o de ausencia, que es la más justificada en el caso del animal.

Sección III

El expresionismo natural

116. *La naturaleza cuanto más se desarrolla y se diversifica, más llega a ser manifestación, espectáculo, expresionismo por ella misma.*

Debido a que cada estado de la naturaleza comporta su grado propio de conocimiento todos estos niveles forman verdaderamente una expresión y un espectáculo, incluso si ningún ojo humano lo mira. Diciendo que la naturaleza se profiere y encuentra en ella a sus personajes, no se añade nada a la finalidad en que se contenta Goethe cuando escribe: *Der Lebenszweck ist das Leben selbst* (La finalidad de la vida es la vida misma). Pues la vida es una pieza dramática y ella se siente como tal, en el juego inmanente de sus presencias y ausencias parciales.

117. *Gracias al hombre la naturaleza alcanza la exterioridad y el expresionismo completo. Sólo por el hombre ella se convierte en objetividad y no-yo.*

Es, en todo caso, para el hombre para quien el espectáculo aparece en todo su esplendor y merece mejor su nombre. La percepción es el acto común del sentiente y de lo sentido: esta definición, que simboliza en la realidad infrahumana la conciencia comunal, es ya verdadera en dos guijarros que se tocan. todavía lo es más en la percepción del yo por la naturaleza, y después sobre todo con la percepción de la naturaleza por el yo. Mas la culminación de la naturaleza no se hace más en la naturaleza; es en el yo que la toma por objeto. El ser de las cosas es creado de nuevo por el entendimiento humano, y es del yo de quien reciben sus atributos definitivos (es la tesis tomista del concepto) inclu-

so sus definitivas cualidades sensibles (como lo han sostenido en sentidos diversos Suárez y Kant).

La perfección del no-yo es pues debida al yo. La naturaleza no se realiza como naturaleza más que en y por el hombre. Aparece entonces con toda la nitidez de su dramaturgia y de su exterioridad que ignora en parte si se la deja a ella misma. Pues la dramaturgia se compone de dos elementos: *a)* una sucesión irreversible a la historicidad; *b)* una expresión o puesta en escena en una imagen que es percibida desde fuera por un sujeto.

118. *En ninguno de sus niveles tiene la naturaleza nada de sí y substancialidad completada; pero por una de sus direcciones tiende sin conseguirlo hacia la posición y la reciprocidad de las conciencias.*

Las cualidades forman un conjunto impersonal y desprovisto de en sí. Éstas no tienen inherencia, si bien tienden a conseguir un sucedáneo en ciertas de sus alianzas y jerarquías (por ejemplo en las substancias complejas de la química y de los organismos vivientes). Es un devenir a la búsqueda de una forma que no encuentran nunca totalmente. Las cualidades son impersonales y es absurdo preguntarse si la naturaleza tiene un en sí, pues ella no tiene yo; ella es esto que se tira y se convierte en un obstáculo de sí mismo; en resumen, es un mundo de objetos que retrasa el advenimiento del sujeto.

Pero es la reserva de cualidades humanas posibles; precede por consiguiente en este sentido al orden humano. Ella no llega jamás a término, es decir, a la conciencia de sí como perspectiva universal. El animal llega a un grado de «inteligencia» que puede ser remarcable, a un enjambre de sentimientos que, tomados uno a uno, tienen a veces una agudeza extremadamente penetrante. Pero no da el espectáculo del *cogito*. No hay que buscar la diferencia esencial entre el hombre y el animal en el mínimo grado de cualquier facultad (pensamiento razonante, imaginación, etc.). Pues incluso si los poderes psíquicos de estos dos seres fuesen iguales, se mantendría un abismo entre ellos: el de la conciencia de sí como persona. El animal es capaz de individualidad, no de personalidad; de generalidad, no de universalidad. Él forma parte de un conjunto que no existe en sí puesto que no existe en otro y estas nociones son a lo sumo medio reales en él. Cuando el animal existe en sí y en otro, está en nosotros; y la naturaleza entonces aparece como un no-yo, no como un otro, ya que ésta no puede ser un otro más que por nosotros.

Por otra parte, ¿el concepto venerable de en sí por el que hemos definido la substancia tiene derecho a un sitio en la filosofía? No hay en sí, si no «en-mí», «en-ti» y «en-nosotros». La pretendida cosa en sí es muy nómada; tiene prisa en negarse en la naturaleza donde el sujeto de inherencia es siempre transito-

rio: las medio-conciencias animales intentan siempre pasar a otros centros mejores más que quedarse en ellos mismos.

Es por lo que, pese a la finura intermitente de sus percepciones, las conciencias animales ignoran entre ellas y con nosotros la reciprocidad propiamente dicha y manifiestan más bien un sincronismo o un ajustamiento sonámbulo en un entorno limitado. Pero, cualitativamente, su psiquismo nos ofrece el esbozo a veces sorprendente de todos nuestros estados de alma e incluso de sentimiento de la trascendencia: para ciertas especies domésticas al menos, el hombre es una divinidad que asombra la cercanía y conquista.⁶⁴

119. *Si no alcanza nunca la universalidad, sino la generalidad compensa, ésta es una revancha asimilable y incorporable hasta un cierto punto por el yo. Constituye para las conciencias personales una inmensa reserva de ropajes, el granero de elecciones posibles y las antecedentes.*

Considerado en toda su amplitud, el mundo de las cualidades representa para la persona un inmenso almacén de ropajes, un stock de todos los estados que podríamos tornar eficaces. Encontramos el anuncio de lo que podríamos incorporar y expresar por una elección. De la cualidad como espectáculo, hacemos la cualidad personalizada, brotando de nosotros con la señal de nuestra libertad. Y es por esto que la naturaleza es el claustro de nuestra eficacia externa. Es por lo que también nuestra libertad es una libertad de elección, por su aspecto externo; esto es finalmente lo que nos hace creer a menudo que estamos determinados. Lo estamos en efecto: nuestra libertad eficaz sobre la naturaleza tiene sus límites. No podemos crear una sola cualidad totalmente natural; escogemos solamente por la atención un mecanismo más bien que otro, con el fin de desviar un tropel de cualidades donde la fuente no es nuestra obra. Ésta ola es el paraíso de los posibles; los posibles tienen una realidad, pero no tienen más que esto. Ésta es la suerte que tiene una realidad natural de ser integrada en un acto humano, y la naturaleza es el granero de estos seres virtuales.

64. Sobre la reciprocidad humana con el mundo animal y con las cosas, ver algunas indicaciones en el artículo *Gemeinschaft* de TH. GEIGER (*Handwörterbuch der Soziologie*, herausg von A. VIERKANDT, II, pág.178).

Sobre la diferencia esencial el animal y el hombre, y sobre la inaptitud del animal a elevarse hasta un estado verdaderamente recíproco, ver el artículo remarcable de F. J. J. BUYTENDIJK, en *Vues sur la psychologie animale*, París, 1930 (*Cahiers de philosophie de la nature*, IV, editados por R. Collin y R. Dalbiez). Buytendijk confunde sin embargo bajo una misma palabra el problema de la objetividad y aquél de la alteridad, el conocimiento del no-yo y aquél del nosotros. Parece que niega muy pronto al animal el poder de reflexionar en sus propias operaciones, que me parece en una cierta medida inseparable del juego.

120. *La personalidad no puede mantenerse en el expresionismo de la naturaleza; debe evadirse o reabsorber, es decir, imponer a la exterioridad un destino y una finalidad imprevistos que son vivir en el otro.*

Para el expresionismo una paradoja se desliza en la constitución del ser según la naturaleza. Si el yo entra en el juego de las cosas, abandona en ellas una imagen de sí mismo; se va enseguida con su verdadera mirada como alguien que ha dejado su ropaje. Persona y personaje se separan tanto más cuanto el yo no puede pasar enteramente fuera, allí donde las cualidades son errantes. La naturaleza es el vestido del alma; comienza una personificación que terminamos gracias a otra cosa. De aquí esta consecuencia extraña: por un lado el medio de salir de la prisión es la expresión; pero, por otro lado, la expresión favorece los malentendidos e incluso la hipocresía de la conciencia. ¿Nos evadiremos para caer después en la trampa?

La conciencia evadirá el equívoco suprimiéndolo y no prestándose a su juego. A la expresión objetiva que es la de la máscara, el yo sustituirá una expresión operante e intersubjetiva que es su presencia en las cosas, es decir, su encarnación en ellas y su redención en él mismo. Es imposible aniquilar la cara externa de la expresión personal, que permanecerá una fuente de equívocos para los espectadores; más es necesario guardar un lazo íntimo entre esta expresión y el acto subjetivo en que ella asume la huella. Por esto, la naturaleza llega a ser un instrumento de unión espiritual, no es una preparación ni un exilio en la multiplicidad incoherente.

121. *La personalidad no sería confundida con la naturaleza si no tuviese en ella una tendencia a negarse y si no estuviese sometida a una encarnación.*

Visto desde fuera, el yo podrá siempre ser desmontado en piezas impersonales por los biólogos, los psicólogos experimentales, los juristas y los sociólogos. La individualidad es una función interina en la naturaleza. Esto es perfectamente exacto con la máscara dada en espectáculo e interactuando con otras máscaras.

El yo verdadero es otra cosa. Sin embargo, ¿cómo es que pueda entrar, aunque sea ilusoriamente, en muchos seres de la naturaleza? Esto es, hay en él una tendencia a abajarse, a fundirse en su entorno y agotar su subjetividad en el mundo de los objetos. Se inclina a buscar el absoluto en una necesidad retroactiva de *enjoyment* instantánea. El yo puede renunciar al menos en parte a su movimiento de perspectiva universal; puede estancarse en la insignificancia y la pobreza cotidiana. La persona que entra en el espectáculo del mundo recibe una inversión de su impulso. Está encarnada, no es pura, sino solamente

purificable; y puede preferir a su purificación la adhesión a un objeto. Cesa entonces de mirarse y de mirar al otro con amor; se separa de su esencia.

Su poder de elevar a ella la naturaleza le hace correr el doble riesgo de ser considerada como una máscara y de complacerse en la máscara. Está llamada a llegar a ser el contrario de lo que es naturalmente; lo que supone que estar en este mundo es para ella una negación y que ella debe negar esta negación. Un J. Böhme, un Schelling han comprendido admirablemente la diferencia que hay entre el cumplimiento directo de sí mismo y el cumplimiento que pasa por esta doble negación. Esto es todo el misterio del mal en la criatura terrestre. Pero es más limitado de lo que se pudiera creer; no concierne a la libertad primitiva de nuestra esencia, que nace de golpe, por encima de la ocasión espacio-temporal.

122. *El paralelismo psicofisiológico tiene por medida de verdad la medida de servidumbre y de reducción de la conciencia por la variedad natural.*

En parte podemos caer de la condición espiritual. La conciencia hipnotizada por el objeto puede seguir una línea paralela a la vital. El paralelismo psicológico no es simplemente una hipótesis o un método de psicología experimental; es también una manera de representar el destino de las conciencias mediocres. No obstante la representación es aproximativa, incluso en este caso. El yo es más que el no-yo, su relación es asimétrica y sus términos no pueden ser rigurosamente alienados el uno frente al otro.

Es innegable que existe en la posibilidad de abajamiento del yo alguna cosa preestablecida e incomprensible. El descenso hacia lo irracional no puede ser más que irracional en sí mismo, pero es un misterio limitado.

123. *La personalidad encarnada no puede renunciar totalmente a la percepción espiritual, incluso en el espacio-tiempo y en la objetividad cualitativa. La sumisión al espectáculo no es pues para ella un fracaso ni una pérdida en una exterioridad completa.*

La percepción de los objetos no puede destruir un mínimo de impulso hacia la interioridad. Mientras que tenga conciencia de sí, hay hambre y sed de asimilación subjetiva. Es por esto que la percepción incluso exterior es todavía una especie de amor indigente. La admiración de la infancia ante la novedad del espectáculo bien nos lo prueba. La invasión de los objetos en la conciencia sería un comienzo admirable y un enriquecimiento si nos dejase un alma desacomtumbrada. Sin una alegre avidez por la naturaleza, ¿con qué pobreza llenaría el yo su tiempo! Sin duda que se limitaría a repetir algunas imágenes estereotipadas y algunos instantes miserables... Una personalidad no puede florecer si no dispone de una sensibilidad explosiva y variada, si no se pone intensamente en

la multitud de objetos. Pero esta condición previa no es evidentemente suficiente, del mismo modo que no basta tener imaginación y palabrería para tener pensamiento.

Visto desde fuera, el individuo humano sale de la naturaleza y de sus grupos generosos. Forma parte del manejo de las cualidades impersonales e insubstanciales. Pero cuando se proyecta en la naturaleza, el yo se siente enseguida superior a ella. Se siente capaz de existir sin límites y sin significación simbólica, en el ejercicio universal del conocimiento y del amor, asociado a la forma suprema del absoluto. Existe la libertad de unificar existencialmente las formas más bajas de su participación natural y las exigencias de la comunión espiritual: *a radice ad verticem*. En una palabra, el yo es siempre capaz de incorporar y asimilar la naturaleza por el hecho que él la contempla.

Incluso cuando parece que está sumergido por las circunstancias, éstas no le matan: el solo hecho de que haya podido establecerse en ellas una primera vez le asegura una especie de derecho inalienable sobre sus pretensiones brutales y provisorias. Sacar de la psiquiatría un testimonio favorable a esta permanencia del espíritu parece paradójico. Y sin embargo, diversos observadores competentes —los que viven con los alienados y no se contentan con entreverlos— afirman que la personalidad profunda no puede ser nunca enriquecida, incluso en los peores naufragios aparentes de la razón. La conciencia herida y disgregada guarda extraordinarias capacidades de resurrección; cuando ha llegado en otro momento a un nivel de desarrollo, puede reencontrarlo. Por esto Esquirol habla prudentemente de una supresión de facultades en la locura, y no de su destrucción. Lo que está tocado, son sobre todo los medios de expresión y de control. En el transcurso de las grandes psicosis como la esquizofrenia, Bleuler y Minkowski reconocen la persistencia posible de una vida psicológica y a veces incluso de un pensamiento bastante complejo.⁶⁵ Muchos autores insisten, es verdad, sobre el carácter incoherente de este mórbido pensamiento y para Ch. Blondel, los principios le parecen de otro orden que los del pensamiento normal. Pero, detrás de la fachada, más allá de las apariencias, la conciencia puede velar todavía. En todo caso, sucede que se despierta súbitamente de una manera emocionante. Y allí donde una mirada superficial percibe de entrada una pérdida total del espíritu, permanece lo esencial del psiquismo en un examen más atento, por encima de la vida animal. «Las reacciones de los alienados incluso de los más turbados son a veces de una seguridad sorprendente: sienten bien la fuerza o la debilidad, la justicia o la arbitrariedad, y juzgan muy exac-

65. E. MINKOWSKI, *La schizophrénie*, París, 1927, págs. 91, 138, 171, 184, 250.

tamente la autoridad y la consideración que va unida a tal médico, tal interno, tal enfermo. Perciben igualmente bien lo que se piensa de ellos y serán muy sensibles, por ejemplo, a la humillación, a la falta de miradas, y a la menor falta de tacto, y sobre todo a la burla y a la mentira. Estas manifestaciones suponen pues, no solamente la persistencia posible de una vida psíquica, sino además una vida psíquica adaptada, habiendo conservado las posibilidades de juicio, de conciencia moral y de carácter, pues cada enfermo no reacciona de la misma manera, y guarda esta marca que le es propia, que pertenece a sus orígenes, a su formación, el sello que le ha dado la vida y que constituye por consiguiente su personalidad». ⁶⁶ Quien ha escrito estas líneas ha dado una brillante y abundante demostración, especialmente a propósito de la muerte psíquica aparente o de los estados delirantes que acompañan ciertas catatonias tóxico-infecciosas.

Esta tesis se opone a la corriente de ideas que ha triunfado a partir de los estudios de Kraepelin sobre la demencia; pero no debemos olvidar que el mismo Kraepelin estaba lejos de dar a sus esquemas, hacia el fin de su vida, la validez absoluta que les había atribuido.

Así, la descripción exterior de los hechos autorizaba ya a decir que el espíritu no decae nunca. El orden personal no asume un fracaso total cuando se le somete a la prueba espectacular, ni cuando es conducido por una corriente hostil de desequilibrio orgánico. Al contrario, lo que sorprende es la trascendencia del sujeto en relación a la naturaleza. Ésta es levantada y sobrepasada por las conciencias que, para ella, no son más que una inmensa floración estéril. La jerarquía de las formas cósmicas se completa por la llegada de síntesis personales: es una especie de superabundancia magnífica e inútil del humus natural. La esterilidad del orden espiritual por la naturaleza es el mejor testimonio de su originalidad y de su supremacía. La vida no se equivoca nunca; odia al espíritu e incluso a las imágenes que el espíritu le ha arrancado para adornarse.

66. H. BARUX, *La personnalité profonde* (extracto de un tratado inédito de psiquiatría moral, individual y social). Cf. entre otras publicaciones del mismo autor, un artículo sobre los «Facteurs moraux en psychiatrie», en la *Évolution psychiatrique*, 1939, fascículo II. En la tesis de uno de sus alumnos, TH. OWSIANIE, *De la conception de l'aliéné*, París, 1940.

Capítulo segundo

La naturaleza como tendencia

Sección I

La particularidad

124. *La naturaleza nos sitúa en una medio-soledad, y no en la soledad ni la sociedad.*

Hemos contemplado la naturaleza como un espectáculo. Lo es ya en el interior de ella misma, para los seres subhumanos que la componen; lo es sobre todo para el hombre que la contempla. El despliegue de la exterioridad acaba en el conocimiento científico: el espíritu parece entonces llevar al máximo la fuerza de la oposición y sin embargo la suelda, ya que se asimila a las cosas y se junta a ellas conduciéndolas hasta la expresión conceptual. La objetividad sensible era una aportación; la objetividad estudiosa es un informe. Pero ni en el uno ni en el otro caso la naturaleza es una alteridad. Es impersonal y no podemos evocarla más que poéticamente. Si no nos deja solos, tampoco nos da la presencia de otro yo.

Pues, no es solamente un espectáculo; es también una tendencia. Está parcialmente orientada hacia nosotros, como una madre que nos lleva en su costado y nos pasea. En resumen, es pues semi-contemplada y semi-incorporada, semi-sujeto y semi-objeto. Este estado indeterminable es muy conforme al carácter fundamental de la naturaleza que es una confusión y un caos de aspectos donde la causalidad personal encuentra ella misma una analogía. Se encuentra en el punto de partida de un conocimiento de todas las cosas: Dios y nosotros. Es por esto que no nos sitúa ni en la soledad ni en la sociedad; nos pone en una media-soledad inicial e inevitable. Los filósofos en general han profesado doctrinas colectivistas o por el contrario solipsistas; pasan de un extremo al otro como si el no-yo fuese fatalmente el otro o como si el mundo exterior nos fuese tan cercano como un amigo. Han analizado poco la media-soledad. El animal ignora que está solo, pero vive en la media-soledad y ésta es también en ciertas ocasiones el estado donde nos sitúa la naturaleza.

125. *Hay en la naturaleza una tendencia hacia la singularidad compensada por una tendencia hacia la generalidad y la expresión espectacular.*

La tendencia a la singularidad se afirma desde el nivel de la cualidad elemental. Continúa haciéndolo, con sutilidad, en la jerarquía de las formas. Pero la participación frena la fuerza de afirmación del individuo. Mientras que la generalidad existe, lo irremplazable no existe, la persona no ha sido constituida.

La especie es quien para el impulso individual en biología. Los hechos de regeneración, por ejemplo, bastarían para probarlo. Cada fragmento de la hidra reconstituye un individuo entero; dos hidras que han cortado los tentáculos y unido los cuerpos mutilados formarán pronto un solo animal conforme a su modelo específico. Estas experiencias, la última sobre todo, sugieren imperiosamente al espíritu la finalidad de lo viviente que busca realizar su tipo; pero muestran al mismo tiempo que el individuo no cuenta por él mismo: las dos hidras injertadas, no están solamente acordadas fisiológicamente, han llegado a ser un mismo ser.

La tendencia natural a la singularidad no solamente permanece caprichosa y deja sobre nosotros una amenaza, sino que juega en un sentido inverso de ella misma. De entrada la subjetividad no se realiza nunca enteramente; después los individuos, que combaten entre ellos, se dedican a una proliferación hostil y destructiva. La materia no es solamente un movimiento que se deshace; produce una cantidad de cualidades nuevas y virulentas: la astucia de la serpiente, la timidez del cordero, etc. Fértil en invenciones rivales y crueles, el mundo se hiere y se devora a sí mismo: sus novedades no lo liberan de ninguna manera.

La naturaleza es una expresión que se busca. Las determinaciones bio-sociales de la humanidad son ellas también un principio: su apremio prepara a la persona, pero no la constituye. Inclínándonos a ser y a subsistir, la naturaleza nos promueve obscuramente; nos ama la primera, pero su sostén es una suerte que puede quitárnosla en cualquier instante y se puede trasladar sobre otras cabezas. Es un favor ciego y pasajero. Anuncia la venida de nuestro ser y lo nutre una vez que está presente; la única promesa a la que no falta nunca no es sin embargo la vida, sino la muerte.

126. *Por este aspecto, la naturaleza no es ya más el objeto de la ciencia en sentido estricto, sino de la filosofía de la naturaleza.*

La ciencia en sentido estricto es mecanicista. Pero las estructuras y las asimilaciones de las cualidades, sus luchas y sus evoluciones son aspectos que escapan a la determinación mecánica. Toda forma es una emergencia histórica; se construye y se afirma de una manera contingente. Aristóteles estuvo genial-

mente recurriendo a la metáfora de la creación de una obra de arte para comprender la naturaleza. Despojada del ejemplarismo que la viciaba, su concepción se vuelve a encontrar en la evolución creadora de Bergson y es admirablemente desarrollada por E. Le Roy.

El desarrollo de una tal «finalidad» no es el objeto de la ciencia propiamente dicha, sino de la filosofía. Ésta es llevada a constatar, entre otros caracteres extraños de la vida, su actitud vacilante que se fija frecuentemente en costumbres específicas. Todo ocurre como si la vida no pudiese nunca llegar a sus fines de un solo golpe, sin hacer embrollos. Construye los órganos por etapas comenzando por los modelos más rudimentarios, reemplazándolos progresivamente por formas perfeccionadas. Incluso cuando ha llegado a éstas, cada vez se obstina en volver a empezar la serie de bocetos previos. Así, en el embrión humano, el ojo y el riñón son al principio análogos a los del pez, pero la naturaleza rompe lo que acaba de hacer y reemprende su trabajo sobre una nueva base.⁶⁷ La vida de un individuo es una sucesión de ciclos relativamente cerrado; se pasa al siguiente por una crisis.

Un ejemplo basta para mostrar el género de dificultades que comporta la interpretación de los hechos. Que la filosofía de la naturaleza sea difícil y esté expuesta a tomar posibilidades o probabilidades por certezas, es un hecho que hay que reconocer. No podemos estimar la historia del mundo sin traer a nuestro destino las intenciones que creemos discernir. Más aún, no podemos juzgar a la naturaleza sin prolongarla, y no será definitivamente ella misma más que por el juicio de la humanidad. Debemos continuar y reorientar sus caminos inacabados: ésta es la esperanza en parte libre de un futuro que ya esbozan. La particularidad no concluye jamás en la misma naturaleza: el equívoco que podríamos reprochar a la filosofía está en las cosas.

67. Este punto de vista está bien desarrollado por M. Shea GILBERT, *Biography of the unborn*, Baltimore, 1938. «Es como en el tiempo en que se construyó la moderna locomotora; el constructor hizo primero la locomotora más vieja, la más simple que había hecho, y tomó este artefacto después, y utilizando partes del viejo y partes nuevas, construyó una nueva locomotora; y después de varios ensayos similares, finalmente construyó una locomotora nueva, quizás usando unos metales que había utilizado en la primera» (citado en el *Reader's Digest*, agosto 1939, pp. 126- 127).

Sección II

La hostilidad de la naturaleza hacia el yo

No hablaremos aquí del mal que proviene de la persona, querido por ella, o sufrido por ella como viniendo de otra persona; se tratará solamente de los males de la naturaleza que se reflejan sobre nosotros y los probamos a causa de la solidaridad que nos une a ella.

Hay que examinar pues lo que se llama el mal físico; la fatalidad del sufrimiento y de la muerte, la repartición desordenada de la vida y de la sensibilidad, la ausencia incluso de dolor anunciado, las alegrías engañosas, el mal de la contaminación.

En grandes trazos, la situación se resumiría así: 1) no existe el mal propiamente dicho, o en todo caso no hay problema del mal, en la naturaleza considerada independientemente de las personas; 2) por el contrario, el problema del mal es muy desconcertante y grave si se considera la naturaleza y su destino en el hombre.

127. *No existe el mal propiamente dicho en la naturaleza, considerada independientemente del hombre.*

Separada de los centros personales, el mal de la naturaleza no es más que un concepto relativo. Negando el carácter absoluto del bien y del mal, Spinoza tiene casi razón: no hay problema del mal en la naturaleza *in sensu diviso*. No hay más que un drama que se ignora. Todos los gemidos del reino animal no son comparables a una sola lágrima conscientemente vertida por un ser humano, o la tristeza que este ser siente observando la masacre natural. La existencia del reino animal, quiero decir del sistema nervioso, ciertamente complica mucho las cosas, y la filosofía sería mucho más simple si el mundo no tuviera más que minerales y vegetales. Pero en fin el mal está sobre todo ligado a la conciencia de sí. Los mismos gritos de un niño en la cuna no ponen ningún problema comparado al dolor de sus padres, que sufren del sufrimiento, y a lo que ello conduce. En el hombre hay una tragedia. Antes, el mal es una parábola sangrienta más que una realidad. El animal muere: sería más justo decir que se disuelve de una manera patética. El verdadero dolor está reservado a la singularidad lúcida y el animal o el bebé no tienen más que un imperceptible inicio. No tienen conciencia del yo por el tú ni del tú por el yo; están sin perspectiva ilimitada. Por el contrario cuando el hombre muere es incomprensible; es ya un dios que perece.

128. *El carácter inocente de la naturaleza pura legitima la actitud de los artistas y de los místicos en su lugar que encuentran en su espectáculo incluso sangrante un mensaje y un reposo divino.*

La tragedia de la naturaleza es inocente. Un espanto y una alegría cualitativas sobrepasan impersonalmente. He aquí la razón por lo que es posible mirarla en un prolongamiento estético o místico. Viviendo en el orden personal, incorporamos la naturaleza y la orientamos hacia el bien que no estaba en ella; contemplándola, dejamos el orden de la acción y de la moral, entramos en la categoría de lo bello y de lo sagrado. San Francisco de Asís se abisma en amor de Dios escuchando los pájaros, habla a los peces y convierte a las bestias feroces a la dulzura. Con el santo, el artista puro entra en el espectáculo como en un baño de absoluto frescor. Estas actitudes son perfectamente legítimas. Todo admirador de la naturaleza busca por otra parte instintivamente a considerarla lejos del hombre, a poner al hombre a parte. Se podrían espigar una multitud de testimonios al respecto en las obras de Rousseau, de Wordsworth o de Ruskin. Basta con acudir al juicio espontáneo a todas las almas finas: un paisaje no es hermoso si no está virgen de toda intervención humana. Por este divorcio la belleza natural es amable e incluso continúa cándida incluso cuando es trágica. Existe un entusiasmo por el mensaje de la naturaleza que no está hecho con inocencia o ceguera moral, sino con una sana interpretación de su ser estético, es decir, una contemplación de su belleza. El conocimiento es el acto que eleva y hace existir la naturaleza sobre el plano de los valores: no había más que yemas en el mundo infra-humano dejado a sí mismo; cuando un espíritu humano lo contempla, la yema se vuelve flor.

129. *La situación del hombre en la naturaleza pone al contrario un problema del mal. En el hombre el espectáculo de la naturaleza es desconcertante, a la vez porque le impide realizarse y porque no puede realizarse sin ella.*

Cuando el hombre entra en la naturaleza, entiende su misterio sobre ella. La relación de filiación armoniosa que parece reliarse con ella no es más que un fenómeno que se contradice con el conjunto de otros fenómenos. Estamos traqueteados en un océano donde se juntan fuerzas enemigas. En esta mezcla, la individualidad termina siempre por ser dislocada y ensombrecerse.

La incorporación del espectáculo de la naturaleza en la conciencia humana basta ya para poner un problema que no existía para la naturaleza. Las cosas toman para nosotros una fase personal y no es posible esquivar la cuestión de su significación en nuestro destino.

La obsesión por nuestra perdición resulta inevitable. Por un lado la naturaleza que se nos asocia no puede realizarnos realizándose a su vez. Todo su es-

fuerzo de realización personal, en la medida parcial donde presenta esta tendencia, conduce a la negación y a la muerte, antes de tocar la finalidad ni un solo instante. El método posesivo de la naturaleza no es más que un método de acercamiento. No puede llegar a la persona por ella misma de la misma manera que no se puede hacer un círculo doblando los lados de un polígono inscrito. Y no obstante la naturaleza es soliviantada por las emergencias que le hacen realizar las aproximaciones cada vez más precisas; pero nunca ninguno de estos sobresaltos creadores es capaz de pasar de lo vital a lo espiritual. Son agitaciones en el seno de la cautividad.

Por consiguiente, y aquí está lo que constituye la dificultad, no es posible a la personalidad encarnada realizarse sin realizar la naturaleza. Dar la espalda a la materia y eliminar de sí toda tendencia posesiva, sería dejar de actuar y de vivir. Una tal deserción es una muerte, moral y psíquica. La presencia de nuestro yo comienza en el condicionamiento sensible. No hay percepción espiritual que se forme sin percepción natural o su ocasión. No podemos abandonar un aspecto de nuestra esencia que pese a su humildad es la provisión de ruta del espíritu.

130. *La modificación de los seres de la naturaleza no es completamente real más que en nosotros.*

El conocimiento subjetivo del aniquilamiento es imposible: La conciencia no puede evidentemente tener conciencia de no existir. Nadie puede alardear de saber en qué consiste la experiencia de la muerte: una anestesia de la que se despierta, un síncope del que se vuelve no llegan exactamente hasta el punto más decisivo, e incluso el único decisivo del acontecimiento. El alma y la vida, dice Platón, están indisolublemente unidos el uno con la otra. Lo son al menos en el lenguaje de nuestra observación íntima. Se puede prever su propia desaparición y sentir que se va a partir, pero no se sabe a dónde se va. Tampoco ninguna personalidad tiene el derecho de identificar la muerte con un aniquilamiento. Ignora si la muerte será para ella una pérdida absoluta.

Nuestro conocimiento de la muerte es pues siempre espectacular. Es un acontecimiento exterior, la desaparición de ciertos objetos de nuestra percepción. ¿En qué consiste justamente la aniquilación implicada en toda muerte? Podemos dejar de lado la disolución en elementos: no es una aniquilación, ya que la energía molecular se conserva. Lo que se destruye es una forma o serie de acontecimientos particulares a la que atribuimos una interioridad al menos en embrión. Un pájaro que muere, por ejemplo, es un principio de conciencia que muere. La carne que no se mueve más no resucita. Hay una pérdida absoluta en el transcurso del tiempo y de la naturaleza. El aniquilamiento es pues

uno de los aspectos de la contra-creación; la producción está limitada, caduca, pero es positiva a su manera. El perro, o este pájaro, yo, todos, en tanto que seres de la naturaleza, moriremos y estará bien terminado. No hay un fantasma que volverá. Todo lo demás es literatura. Lo mismo la onda que desaparece sobre las aguas del lago es un acontecimiento totalmente perdido, a menos que un ojo no mire y que una memoria no recuerde. Y es por esto que la negación de lo irreparable es un hecho de esperanza, y no es un hecho de experiencia. Las torturas que un niño inflige a un animal no son reparables. Él sufre dolor, sufre su dolor y ha muerto; su destino ha concluido. ¿Qué hacer?

Sin embargo, el aniquilamiento se refiere a un ser dado en el interior de un espectáculo. Este pájaro muerto, por ejemplo, no puede de entrada, constatar su *post mortem*. Por otro lado, no hay personalidad: sólo hay un suyo. Su desaparición y su escándalo no pueden ser absolutos más que en otra conciencia, y especialmente en la conciencia personal que asiste al drama y lo comprende. La muerte del animal, en tanto que es esta muerte y este pájaro, ciertamente puede tener significación para mi ser. ¿Pero lo es para el mismo pájaro? ¿Es que su aniquilamiento es absoluto? Creo que lo es, pero *en mí y para mí*, como sobreviviendo el pájaro en mi punto de vista, y no el pájaro en el punto de vista del pájaro. En definitiva es absoluto para el pájaro en mí: es una fase de exterioridad y un paso en mi propio desarrollo. La vida del pájaro es real, independientemente del conocimiento que se tenga; su desaparición es real aunque un espíritu sea testigo. Su existencia es un argumento para el realista; pero su aniquilación no tiene realidad más que para el idealista, pues no es una aniquilación más si una conciencia asiste a la muerte y contiene el contraste sobrepasándolo.

131. *Las formas de la decadencia y de la disociación de los seres de la naturaleza son tan variados como las de su génesis (quizás salvo la decadencia de las civilizaciones que parece menos monótona que su impulso en la especie humana).*

La aniquilación de las cualidades tiene formas tan variables como su génesis. La realidad que se deshace es rica; llega a su término por descomposiciones inatendidas y espléndidas. Toynbee, en una página profunda de su monumental historia de las civilizaciones, ha sostenido sin embargo que la decadencia de las sociedades era monótona. Penélope, dice, cuando compone su tela, inventa motivos nuevos y su genio tiene una carrera ilimitada. Pero cuando viene la noche, deshace su obra, ejecutando gestos uniformes; la maniobra de destrucción es simple y previsible. «Por muy complicada que sea la serie particular de movimientos requeridos para tejer el modelo durante el día, un único movimiento

simple, y éste solamente, conviene a la naturaleza de la tarea que consiste en deshacer el trabajo diario». ⁶⁸

¿Las enfermedades y el desfondamiento de los grupos humanos tienen un mismo proceso? Y, por otra parte, ¿su impulso es siempre tan original como parece? La tesis de Toynbee reposa sin duda sobre un conjunto impresionante de documentos y sería impertinente borrarla de un golpe de pluma. Pero, en biología y en psicología, no parece exacta. Las monstruosidades y las enfermedades vitales son de una variedad y de una fuerza admirables. Las mil y una maneras de estar mal y de desaparecer constituyen una enorme y fecunda contra-creación, más abundante quizás que los matices del bien-estar y del bien-vivir. Algunos han juzgado que es desde el punto de vista estético superior a la otra. La materia que la tradición griega frecuentemente ha identificado con el mal es más complicada que las ideas eternas. Y Bergson sigue en cierto modo a Platón cuando propone la comparación de una mano que mueve las limaduras de hierro, para hacernos comprender la multiplicidad de la trayectoria material, sometida al análisis, por oposición a la simplicidad del movimiento. Se puede ir más lejos y revelar la existencia de rivalidades asesinas entre los aspectos de la realidad: el espíritu come la vida, y recíprocamente; lo que se da a uno es pérdida para el otro en muchos casos. Es por esto que los valores morales comportan una masacre de los valores naturales: Liszt, por ejemplo, a comprometido una parte de su genio musical porque fue modesto y bueno, desapareciendo ante Wagner. La existencia nos pone frecuentemente en demora de hacer sacrificios definitivos. No se pueden tener todos los rostros que uno desea: hay que escoger. Algunos optimistas, muy satisfechos, han endulzado el duelo severo que se libra entonces. Es falso que los reinos moralmente prohibidos estén poblados de sombras sin consistencia; es falso, en particular, que el mal sea una simple ausencia de bien.

En suma, toda criatura, ya viva ya muera, es creadora de cualidades: es su función y la ejerce haga lo que haga, incluso si se acoge en el proceso de su pérdida. Pero la desaparición de un acontecimiento, que no existe sin una conciencia expectante, es un mal si se parte del postulado de que todas las formas deben permanecer; la conservación de un acontecimiento es un mal si uno acepta el postulado inverso. Pues todo esto no tiene sentido más que desde el punto de vista de una persona o de un «tener-derecho» a que tal aspecto de la naturaleza sea aniquilado y tal otro salvado. La constatación reposa pues finalmente sobre una pretensión.

68. A. J. TOYNBEE, *A study of history*, vol. VI, Oxford, 1939, pág. 323.

La naturaleza contiene una pérdida y un desgarramiento. Pero éstos no se echan de menos más que por la conciencia. En este momento, aportan al yo un mensaje, y un posible veneno. La naturaleza es justa en ella misma; ha recibido la justicia del espíritu. Pero es injusta para el espíritu cuando se espera de ella que le reemplace.

Sección III

Pragmatismo y maquiavelismo de la especie

132. *Hay un pragmatismo y un maquiavelismo de la especie en relación al individuo; en el orden humano, este hecho no atañe solamente al aliento vital, sino también al aliento espiritual, aparentemente desinteresado.*

Para desplegarse, la especie se sirve del individuo.⁶⁹ La promoción del orden personal puede ser debida a los intereses de la naturaleza, y la especie ejerce en este caso un dominio perverso. Cuando favorece al espíritu, se divierte de él. El punto culminante del destino de la naturaleza, su triunfo supremo es crear así la ilusión en la conciencia guardando el anonimato.

69. La especie es frecuentemente la verdadera individualidad. La suma bien separada del germen es un refinamiento que no se encuentra más que en la fauna y la flora superiores. Todavía el individuo permanece en un estado de sujeción profunda e invisible, análoga a la de los miembros en el cuerpo. Pues la relación de los miembros y del cuerpo reproduce a otro nivel el del cuerpo y el de la especie. La definición no es un obstáculo radical a la docilidad.

Por otro lado, ¿la especie es utilizada por una unidad más amplia? Seduce el pensarlo; pero las clases, las ramificaciones, etc. no tienen la determinación positiva de la individualidad viviente. Más que la especie, estas divisiones coinciden con las ideas generales. Su base de abstracción las hace pasivas. Lo que es verdad, es que las especies forman conjuntamente, en una región y época dadas, un sistema de equilibrio natural. El mecanismo de estas alianzas puede dar la impresión de que la especie está sometida a grupos más vastos. En fin, la lucha y la cooperación de las especies lleva a veces en la simbiosis a la formación de una especie nueva; pero este caso está de todos modos al margen de los procedimientos habituales de la naturaleza.

Por especie, designo, en este capítulo, de una manera más general, las «formas» de las que hablan Vialleton y Cuénot, es decir, los tipos de organización concreta alrededor de los que oscila la evolución y a los que vuelve como un péndulo a su posición de reposo.

Hay necesidades individuales que están hechas para el interés general, como el individuo al morir. Este arreglo de la vida con ella misma la concierne y no humilla al espíritu. Pero hay más. El aspecto por el que la naturaleza parece frustrada su espera (es decir, el orden de las personalidades y de los valores) es todavía en realidad la obra de la fuerza específica a la que el espíritu parece escapar y contra el que lucha. La vida tiene necesidad de aquellos que incluso que pretenden no ceder a los sortilegios de la vida. La más grande de las ilusiones es imaginar que uno no la tiene. La renuncia del Eclesiastés, que se aparta de toda alegría vital, es todavía un dispositivo pragmático de la especie. Pues, siendo dado el tipo de organización biológica que ha escogido, no conviene que los individuos usados conserven las plazas activas; hace falta que se sientan llevados a coger su retiro, y solamente un sentimiento de sabiduría eterna es capaz de este resultado. Por otro lado, la censura de los ancianos corrige ligeramente la inexperiencia de los jóvenes y los mantiene en una tradición. La naturaleza encuentra bien su cuenta en las diferentes edades de la inteligencia: el ciclo de la madurez y de la vejez le es tan útil como el de la infancia.

Es por lo que ella ha fundado la metafísica y la moral. Su astucia consiste en mimar a el espíritu suscitando el aliento de las ideas generales y de los valores eternos. Se sirve de la personalidad para los destinos del grupo. Animalidad y sabiduría, bondad y crimen son los elementos de la sutil mixtura humana. Los sentimientos privados que parecen desprovistos de finalidad exterior y ulterior, son en realidad todavía instrumentos de acción. La unión y la entrega interindividuales pueden dirigirse en apariencia contra las exigencias colectivas; en conjunto permiten a la especie obtener un rendimiento mejor, ella les animará pues. De la misma manera, un jefe de empresa tiene interés en defender en ciertos casos la independencia de sus obreros, en darles una propiedad privada y distracciones. Es excelente para su manumisión que sus subordinados disfruten de una autonomía. No hay peor dueño que el que sabe ser liberal.

133. *Los errores de la percepción del otro son un ejemplo banal, pero poco analizada, de esta utilización sufrida por el individuo.*

Las rivalidades que desarrolla la naturaleza tienen por efecto en la especie humana hacer crecer la conciencia del aislamiento individual. Pues la hipertrofia de este sentimiento conduce a la desesperación. Es peligrosa para los destinos colectivos; lo es mucho porque, según su costumbre, la naturaleza no proceda a una enmienda y a retoques de su proyecto primitivo. Es sin duda imposible, sin romper el cuadro humano, lanzar un tal movimiento de simpatía que cada individualidad sea realmente sostenida por todas las otras. Pero entre la guerra de todos contra todos y la paz universal, la naturaleza ha descubierto un com-

promiso, que es la tendencia oligoflica. El hombre será feliz en los pequeños grupos; en el límite de este aliento restrictivo, pondrá su alegría en un amor único, y esto será la monogamia familiar. Esta clausura del horizonte es acompañada de errores y parcialidades; sin embargo, por ésta la sociedad será más pacible y más próspera.

Es verdad que no puede ser completa. Si el círculo intenta cerrarse sobre él mismo, la realidad, más fuerte que la ilusión, le obliga a abrirse. Es por esto que los grupos cada vez más largos se escalonan entre el individuo y la humanidad; constituyen esferas de acción que no agotan nunca nuestra actividad, y la misma humanidad no es un límite que lleva en ella una razón para pararse. En definitiva, uno no se libera de un error más que adheriéndose a un error de más grande envergadura.

La naturaleza, que se da cuenta de sí en el impulso de la individualidad, impide al individuo, por todo un conjunto de trampas, no soñar más que en él mismo. Una llamada primitiva y poderosa le lleva de entrada a fundar un hogar. El hombre está hecho para ser atraído y decepcionado por la mujer, y recíprocamente. Los mecanismos de este proceso son complementarios. Antes de la unión, el hombre se une a la mujer y esta intenta guardarse libre; enseguida, el esquema de la relación cambia: la mujer se une a aquel que ella ha admitido y es el hombre quien quiere liberarse, pues debe, para realizar su destino, ocuparse de otra cosa que de la mujer y de la casa. Los dos, medio satisfechos por su imperfecta reunión y no pudiéndose ni separarse ni contentarse, se proyectan hacia el amor del niño; no habían previsto en un cierto sentido este alargamiento de la sociedad inicial. Y la tarea parental será evidentemente una fuente de nuevas ilusiones, en el detalle de las cuales es inútil retardarse. Es un error cruel creer en un ser que está hecho para separarse poco a poco. La educación de los niños es una decepción sistemática. Todo podría resumirse finalmente en este epigrama: el hombre ama la mujer; la mujer ama al niño; el niño ama los juguetes.

Para escapar a la recurrencia del desespero, un círculo más amplio de aspiraciones morales debe ofrecerse al individuo, sobre todo cuando entra en su madurez. Al principio del atardecer de la vida es según Jung la época donde se sitúa la crisis más terrible de la existencia. Serán las agitaciones profesionales o cívicas, la necesidad de transformar la naturaleza exterior y la sociedad, con el cortejo de ilusiones e inconvenientes correspondientes. La ciudad contiene o tolera bien las formas de actuaciones que responden a esta necesidad. Pero constantemente hay que negar y sobrepasar el límite de los hechos para satisfacer el querer. La inquietud humana debe atravesar un infinito para evitar ser frustrada. Y esta religión incluso del hacer es un instrumento de la especie, una

mística montada por una política. La percepción que tenemos del hombre debe acabar por transformarse en sueño para ser tolerable. Los individuos concretos y sus fines son trampas y la adhesión natural que tenemos hacia nuestros semejantes contienen siempre un elemento de engaño.

Este impulso infatigable conduce al obstáculo que se pretendía evitar: nos hace caer en el pesimismo. Lo sería menos si la naturaleza misericordiosa no nos hubiese dado la ilusión que curaba a los demás y que no es, como se dice tontamente, la esperanza, sino la alegría de descansar en una obra terminada. La satisfacción de haber terminado su trabajo es el último refugio del alma desengañada. No espera nada del futuro y disfruta del eterno presente, en la operación que ha conducido al bien y que le permanece finalmente adquirida. La vanidad es entonces el más magnífico éxito de la especie en el individuo: logra situar la felicidad en la exterioridad y enmascarar la lógica del infinito por una psicología del reposo, es decir, por la formación de absolutos elementales. La conciencia que no tiene la fuerza de esperar tiene frecuentemente todavía la alegría de «actuar bien». Incluso si su acto no consistiese más que en replegarse sobre su pereza, la encontraría probablemente una excelencia no comparable a ninguna otra y la más espiritosa de las pequeñas satisfacciones naturales.

134. *Las ilusiones relativas a la vida colectiva son aún más difíciles de evitar que las de la vida privada.*

El hombre apenas llega a liberarse de los engaños en el dominio de las relaciones interindividuales. Los errores de la percepción de la materia son poca cosa al lado de los errores de la percepción de los otros, sobre los cuales ningún libro *ex professo* ha sido escrito. Las simpatías o antipatías personales, las adhesiones, los rencores son la mayor parte de las veces el fruto de nuestras ilusiones. Uno llega quizás a desprenderse a fuerza de ejercicio. Por el contrario es muy raro que el individuo se libere de las quimeras sociales y colectivas; las utopías políticas de la masa de los individuos, incluso algunos muy inteligentes, son uno de los espectáculos más dolorosos que la vida ofrece al filósofo. Cuantos discursos en este dominio son, generalmente, ridículos. Cuando por ejemplo un malestar o una desgracia colectiva se producen, las explicaciones más lamentables circulan rápidamente entre la masa. Los moralistas, en particular, se ponen a charlar para no decir nada. Cada uno quiere encontrar responsables, las causas, reaccionar, «hacer alguna cosa», según una fórmula cruelmente vacía de contenido. Incluso el arrepentimiento de las faltas cometidas, que conmueve tanto, está lleno de ingenuidades. Descansa necesariamente sobre condicionales pasados que no prueban que se pudiese escapar del desastre por una conducta diferente. Todo lo que se dice entonces es verdad, pero

inadecuado. Se supone que las situaciones tienen siempre un remedio y que los catástrofes tienen siempre una razón inteligible. Esto es darles mucho honor. Lo trágico de la naturaleza es mucho más profundo. Consiste precisamente en el hecho de que el fracaso se debe producir y que los grandes males son un fenómeno inevitable. La agonía es un hecho que concierne a los grupos tanto como a los individuos, y los remedios no hacen nada a los moribundos. Es de una ligereza inconcebible olvidar que el *homo politicus* es una marioneta. Pocos espíritus llegan a este punto de lucidez, al «desencanto» (en el sentido sabroso que este término reviste en la historia de Don Quijote). Se imaginan que tienen un poder mientras que son conducidos y utilizados como juguetes por un vaivén sin fin. La verdad es que estamos sumergidos en los ensayos turbadores de la naturaleza, este arquitecto extraño.

La ilusión política es un juguete destinado a la conciencia que se adhiere a las cualidades inmediatas sin tener el coraje y la positividad de pensar su situación, es decir, de renunciar a moverse en la categoría de la obediencia y del mandato.

135. *El estudio de los valores y de las actividades que se desprenden (por ejemplo, el arte) puede ser tomado desde el mismo punto de vista.*

Es grande la sutilidad con la que la naturaleza utiliza al espíritu bajo las formas aparentemente más desinteresadas. El círculo mágico no se cierra en el horizonte de las tareas humanas. En el mundo de los valores, en la religión y la filosofía incluso, uno puede caer en la trampa cuando uno creía escapar. El interés de la especie es, por una parte, el desinteresamiento del individuo. Le hace falta los sueños nostálgicos y las abstracciones de quinta esencia, pues son un condimento muy útil para hacer una sociedad bien equilibrada. La evolución del arte, por ejemplo, y sobre todo del arte plástico,⁷⁰ manifiesta la imaginación secreta de la sociedad, que «tienta el viento» para saber cómo realizarse. Las escuelas jóvenes, los anarquistas y las «fieras» están orgullosos de su inconformismo; pero ellos son también agentes inconscientes de la especie. Le sirven de antenas para seguir su ruta.

La naturaleza toma así los pensamientos de los hombres y se los arregla para que encuentren en estos una respuesta ficticia a sus preguntas ficticias. Diciendo que hacíamos una interpretación de la experiencia, hemos hecho sistemas que son impermeables a la experiencia, verdades consoladoras que son bellas mentiras.

136. *La utilidad específica inherente a las creencias provoca una plasticidad*

70. Esta forma de arte parece ser que es la más fácilmente adulterable por las esclavitudes sociales.

psíquica y material capaz de producir prodigios. Éstos siempre han abundado en los grupos sociales donde se cree.

Por otro lado, la fuerza del psiquismo colectivo, vasto crisol de reflexiones individuales, es capaz de hacer recular hasta un cierto punto las apariencias sensibles. La persuasión que es compartida puede operar prodigios, —y la mentalidad primitiva es en este aspecto una fuerza temible—. Las academias de sabios simulan negar lo bien-fundado de las taumaturgias pero desprecian muchos testimonios irrefutables. Sería más sabio reconocer que hay un margen de plasticidad en la naturaleza. Poderes todavía mal analizados existen, si bien usan otro método que la técnica de los físicos modernos. Los prodigios siempre han abundado en las civilizaciones donde se cree. Sin duda que desaparecen cuando se deja de creer; pero esta constatación, lejos de suprimir la objetividad de los prodigios, la confirma. Para que el psiquismo del grupo sea capaz de modificar la materia, hace falta una convicción espontánea donde la fuerza no haya sido desflorada por la duda.

El prodigio es una eficacia exterior de la conciencia colectiva, es también uno de los procedimientos más grandes para mantener la adhesión del individuo a los fines del grupo. Sin embargo en los ambientes primitivos, la creencia general en los prodigios retira a cada uno de estos el poder de confirmar una doctrina particular. Los misioneros que intentan probar, por ejemplo, la verdad del cristianismo apoyándose en los milagros no interesarán a un aldeano de la India, pues todo el mundo allí está impregnado en las maravillas y cree hacerlas. El prodigio es apoloético para una mentalidad racional que ha sobrepasado el asentimiento natural. El primitivo tiende a hacer prodigios sin sacar pruebas; el civilizado tiende a no fiarse de ellos y no realiza ninguno.⁷¹

137. *Las «intenciones» de la naturaleza no son, sin embargo, ni limpias ni infalibles.*

Los procedimientos de la naturaleza son frecuentemente interrumpidos. ¡Cuántas yemas no florecerán nunca! A este número inmenso de virtualidades impedidas el espíritu humano debe sin duda haber acordado dar tanta importancia en metafísica a la idea de posibilidad. En todo caso la naturaleza tiene más intenciones que resultados. Sus caminos son ordinariamente tortuosos y se entrecru-

71. El prodigio no es el milagro; pues para que haya milagro hace falta que el prodigio tenga un significado religioso y que *suscite* una creencia razonada en lugar de *mantener* una creencia ciega. Pero muchas cosas que hemos dicho sobre los prodigios convienen en parte a los milagros. Así, es claro que las sociedades racionalistas que se vanaglorian de explicar las curaciones milagrosas harían bien en constituir un centro parecido a Lourdes.

zan. Finalmente el fenómeno que surge es misterioso; hay algo de brutal y de incomprensible. La fantasía y la astucia, un asombro embrutecido e impenetrable acompañan en particular la existencia animal; es por lo que uno no se puede dispensar ni contentar de percibir en ella la oscura persecución de un fin.

Analicemos, por ejemplo, qué intención se oculta en el charla de un bebé que forma parte de su entorno alborozado donde le lleva la vista de objetos exteriores. Una primera finalidad es fácil de sacar: la alegría de la especie humana por la infancia. Está ligada a una ley general de renovación: cada retoño desciende al mínimo vital y no puede comenzar su carrera individual al nivel adquirido por sus padres. Hay enseguida una intención subjetiva, la del niño, que se manifiesta en el interior del dispositivo objetivo de la naturaleza: el niño intenta conscientemente comunicar su éxtasis, quiere dar al otro y darse el mismo la alegría de una percepción común. Equivocadamente, se imagina que esta percepción será para los adultos tan nueva como lo es para él. Cree interesar al otro por un espectáculo que tiene todos los boletos para enojar al otro profundamente. Esta intención subjetiva sobrepasa la finalidad natural, y el error que se añade es un acontecimiento accidental que no molesta al funcionamiento pero que manifiesta ya la incoherencia de la naturaleza. Finalmente, en ocasiones se obtiene un resultado retroactivo: los padres se enternecen, pierden el peso de sus costumbres, y reencuentran su juventud mirando el mundo con los ojos de su pequeño. Pero este sabotaje de su alma está desprovisto de toda utilidad vital: cuando eran niños ellos mismos, importaba para el bien de la especie que su mirada se fijara sobre el mundo con avidez y que aprendiese su profesión de hombre. Ahora la renovación de su visión no tiene más que un interés estético o espiritual. Han franqueado desde hace ya mucho tiempo la etapa del crecimiento natural. La finalidad no es del mismo orden: éste está después del de la naturaleza y por encima de ella. Hay pues en este simple hecho que acaba de ser propuesto a examen un enredo de intenciones y una ausencia de rigor que muestra que el mecanismo, de hecho, está determinado; lo demás está compuesto de variaciones psíquicas que se disponen alrededor de él con más o menos abundancia y nitidez.

138. *Hay en la vida del espíritu, sobre todo en el conocimiento y el amor personales, anomalías que no pueden servir a la especie y que revelan la existencia de otra fuente de toda la vida espiritual.*

El sabotaje de el individuo y de la especie da lugar a discusiones ciertamente tan apasionantes como las del cerebro y el pensamiento. ¿Las iniciativas del individuo pueden cesar de obedecer a la voluntad de la especie? En el duelo trágico de la exterioridad ilusoria y de la verdad desnuda, ¿en provecho de cual de

los dos maestros se realizan los actos humanos?

Una revisión inductiva de estos actos llevaría probablemente a esto: el conocimiento y el amor universales no son ídolos. La fina conciencia escapa a la mirada colectiva y se libera del bien de la especie; se eleva como un pájaro ágil. La sola finalidad social que se le podría asignar sería que el tiempo pasado en su ejercicio es una oscilación de la naturaleza. Hay una alternancia física de la atención particular y de la atención universal, y la naturaleza se emplea en hacer de una el apoyo y el límite de la otra. Pero esta alternancia ya no existe en verdad para la conciencia que escoge no reconocer ya valor más que a los momentos universales, y que, sufriendo los ritmos vitales, se dirige a través de estos o a pesar de estos hacia su inmanencia. La fuerza centrífuga lo lleva decididamente sobre su antagonista en la circunstancia y, esto que era aparentemente una oscilación de la naturaleza, llega a ser en realidad una ocasión de liberación. Si todo es trampa y si uno lo sabe, la decisión que sigue una tal ciencia permitirá siempre evadirse. La naturaleza que emplea el orden personal corre el riesgo de jugar incesantemente. El conocimiento y el amor universal pueden siempre comenzar por estar sometidos a la vanidad, pero pueden siempre terminar por estar por encima de la ilusión. Pues en el ejercicio de la actividad, la actividad encuentra entonces su término. Cuando ella no lo hace, está pervertida; y cuando se la reorienta, el burlador, es decir, la naturaleza, es engañada. El espíritu piensa más allá de la especie puesto que la juzga; ama más allá de la naturaleza puesto que puede adherirse a las conciencias en aquello que ellas tienen de único y de no cualitativo.

Consideremos de entrada el conocimiento teórico y crítico: un poco de este conocimiento es útil a la especie, le perjudica. El pensamiento es una enfermedad de la vida y los filósofos vitalistas designan al enemigo por sus clamores. El espíritu quiere por el discernimiento metódico llegar a la contemplación de la totalidad: esto es una pura anomalía y una excepción si el horizonte es biológico. Para quien no tiene más que este horizonte, la espiritualidad de la conciencia, que se ha desarrollado históricamente en el arte, la metafísica, y la religión, no puede ser más que una monstruosidad inexplicable: la teratología intelectual de la especie.

Si examinamos enseguida la aptitud humana para amar, el sabotaje de lo vital y de lo personal se romperá igualmente. ¿En provecho de que tendencia específica puede responder bien, por ejemplo, la necesidad de pensar en aquellos que queremos en el momento en que vamos a morir y el deseo de despedirnos? ¿O todavía el recuerdo que guardamos de un difunto o de un ausente, independientemente de toda cualidad? Ciertamente la especie tiene necesidad del *ἀγάπη* o al menos puede aprovechar; pero el tormento de la personalidad está

fuera de la síntesis vital y no puede ser juzgada por ésta más que con desdén. La fidelidad al espíritu no tiene en su forma esencial ningún rol biosocial más.⁷²

139. *Existe una hostilidad por el yo en la naturaleza, pero en su totalidad, la naturaleza no es hostil hacia el yo; es una indiferencia a nuestro destino.*

Cuando se habla de la astucia y de la hostilidad de la naturaleza, no hay que caer en un antropomorfismo ingenuo. Todo pasa *como si* la naturaleza tuviese intenciones semejantes a las nuestras: en realidad no son más que análogas. Llegados aquí tenemos que definir la naturaleza; en su conjunto, no es una hostilidad hacia el yo, ni una promoción del yo, sino una indiferencia. Su neutralidad se oculta en los sistemas complicados de sus diferenciaciones compensadas. La naturaleza es un conjunto cercano al Dios de Spinoza, en el seno del cual se dibujan las corrientes que no suben hasta su esencia y no alteran su serenidad impersonal. La línea que conduce al hombre, el bello diseño de una evolución cósmica hecha para el hombre, no es ni una mirada sin fundamento imaginado por los soñadores ni, tampoco, el movimiento de la naturaleza. Pero es uno de los movimientos que se producen en el interior de ésta y es lo que nos emociona principalmente.

Por dos razones, sería pueril considerar la naturaleza como un genio malhechor que quiere conscientemente que nos perdamos:

1°. En primer lugar ella no es una persona, y suponerle una voluntad propiamente dicha no es razonable.

2°. Después, ella no es únicamente mala. Es falso que tengamos solamente que llegar a ser lo contrario de lo que somos naturalmente. Incluso en las cosas que se opone a nuestra promoción personal, la naturaleza podría ser peor de lo que es. Se puede imaginar un mundo más intolerable todavía que el nuestro: Swift, por ejemplo, lo hace, en un aguafuerte de su viaje a Laputa, cuando describe la situación horrible a donde nos conduciría la vejez prolongada indefinidamente, y cada vez más decadente, pero que no concluiría con la muerte.

No estamos perseguidos por un odio especial del mundo exterior y no somos tampoco el objeto único de las solicitudes del destino. En los dos casos, el romanticismo es inexacto y nos da demasiada importancia.

72. Véanse los análisis de G. Marcel sobre el compromiso y sobre la dignidad, que manifiestan la misma disociación de los actos específicos y de los actos espirituales.

140. *La finalidad de la naturaleza es real, pero incoherente, más estrecha que la misma naturaleza, y siempre compensada por retoques aproximativos.*

La naturaleza contiene la finalidad, ya que contiene la vida. Según la nota humorística de C. D. Broad, no hay más que dos categorías de gentes que creen seriamente en la teoría de los animales máquina: los locos y los psicólogos. Pero si la finalidad natural es difícil de negar, es por otra parte incompleta y no puede ser afirmada sin restricciones.

El desarrollo de los hechos da sobre todo la impresión que la finalidad se precisa en el curso de la ruta y que se consigue por retoques sucesivos.⁷³ Estas reanudaciones de la naturaleza no muestran solamente, como lo hemos dicho anteriormente, su gusto por los embrollos. Son también la prueba del carácter aproximativo, complicado y precario, de los edificios vivientes. Tienen a continuación expedientes.

Un ejemplo bastante significativo sería aquel de los trastornos compensados en cardiopatía: durante diez años, treinta años, nada de enojoso se produce, y después un día se tiene insuficiencia cardíaca y se muere por sorpresa. El mecanismo tan ingenioso ha tenido una negligencia inatendida. La naturaleza es siempre así. Construye multitudes de andamiajes y asocia estratagemas compensatorios; finalmente son siempre los procedimientos imperfectos que no pueden dejar exento al individuo de la destrucción.

141. *La exterioridad a la que nos conduce la naturaleza como tendencia no es completa; pero no se puede tomar conciencia sin darse cuenta de que el espíritu está exiliado de sí mismo.*

En suma, la exterioridad a la que la naturaleza somete el orden personal, por terrible que sea, no es todavía la más grande dislocación que este orden tiene que experimentar. A pesar del sufrimiento, la ilusión y la muerte, todo termina físicamente en la indiferencia y el descanso. El espíritu no está tocado más que por fuera. Es la despersonalización del espíritu por el espíritu el fracaso más grave de la personalidad. Es por esto que debemos volvernos ahora no ya a la desarmonía física sino hacia las heridas más incurables: las del sufrimiento moral y las de la rebelión.

Desde el punto de vista que hemos recorrido, la vida es vanidad de vanidades y la última palabra de la sabiduría es el ascetismo amable de Epicuro. La vida es una mascarada: nunca es dada a la persona por la persona misma; es un

73. El autor que ha recordado magistralmente esta verdad indiscutible es E. LE ROY, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, París, 1928.

juego de incautos en el que el juego es a veces conocido, a veces desconocido, a veces nulo, pero siempre extranjero a nuestra esencia.

Esta constatación incluso nos hace entrar en un nuevo dominio, el del sufrimiento moral. La conciencia que se percata de la situación que le es hecha es inmediata y profundamente humillada. Percibe con qué derechos ridículos es disfrazada.

¿Qué dolor físico puede ser tan amargo como la percepción de nuestra condición animal? Un ser pensante no puede sufrir sin bochorno la rareza de su asociación a un cuerpo; ¡esta inteligencia que juzga el universo está encerrada en una vértebra superior! Ésta es solidaria de la configuración orgánica y de las diversas formas irracionales que mueven la sociedad de los organismos de alma especial!

El fingimiento es entre otras cosas mezquino. La conciencia del carácter sórdido de la existencia es uno de los pesos más pesados que tenemos que soportar. No solamente no podemos llegar a ser nosotros mismos sin llegar a ser sensibles a lo que hay de vil en nuestro físico; sino que no podemos no querer en cierto modo la inmundicia que despreciamos. Esta invade nuestros actos. ¿No es esto un fracaso inevitable del alma, para todos aquellos que guardan un alma?

B. LOS OBSTÁCULOS DEL ESPÍRITU

Capítulo tercero

La conciencia desgarrada

La herida espiritual que sufre el yo puede provenir del choque de las conciencias y de sus libres acciones: chascos que el yo recibe del otro; dolor que nace de la debilidad del mismo sujeto; o finalmente, constatación de una quiebra de los valores y de Dios en el mundo.

Sección I

La quiebra del otro

142. *La comunión de las conciencias se altera y desaparece; este destino del amor es, si no fatal, al menos frecuente.*

Las circunstancias conducen al yo a una soledad casi fatal y los golpes de la naturaleza alcanzan en muchos casos al espíritu. Los dispositivos de la edad y la distribución de la moralidad hacen caer el número de vidas asociadas a la nuestra. Nos retiran a la vez el gusto y la posibilidad de buscar una reciprocidad en las generaciones que nos siguen. Por otro lado, la separación geográfica es inevitable entre los hombres; toma a veces formas crueles. Todos estos aislamientos espacio-temporales se añaden a la muerte de aquellos a quienes amamos. Un asombro doloroso se resiente siempre cuando la presencia espiritual debe asumir la ausencia física. Esto parece anormal; se rechaza ingenuamente el creerlo posible, cuando ya se ha realizado. Esta prueba es dura y humillante para el yo; pero parece una cosa simple para aquellos que son indiferentes y que contemplan las cosas desde fuera.

La lucha contra la ausencia es ciertamente un aspecto chocante de la actividad humana. Una de las ventajas que esperamos de la técnica es la rapidez de

las comunicaciones, y por esta, el relleno del tiempo intersubjetivo. Pero esto es un paliativo del que terminamos por cansarnos. Un mal más grande sucede al primero cuando aceptamos transformar la lejanía física en infidelidad de amor. Pues el tiempo a veces termina por hacernos consentir el olvido.

Cuando existe un elemento material en el origen de las incomprensiones morales, una excusa es todavía posible. Pero del interior vienen los verdaderos males. La reciprocidad aquí abajo parece desgraciadamente víctima de la precariedad y del fracaso; la comunión nace, crece, se altera y desaparece por una fatalidad interna, y esta disolución se afirma incluso en el encuentro de circunstancias más favorables. La cadena de los acontecimientos parece inevitable: después del despertar, un cierto resultado e incluso una respuesta incipiente, un germen de armonía. Después viene la sorpresa. Así, en una fase nueva todavía, el sentimiento se revuelve y cambia en odio; o bien se desplaza hacia otro objeto que borra el primero. En fin es ponerlo en la tumba y sólo queda la imagen del afecto difunto. Una cuna y una tumba: no hay más que estas dos cosas en las que la dulzura sea durable, y es lamentable el constatarlo. Es muy raro que hayan resurrecciones.

¿Es una ley esta decadencia? ¿Se consigue la presencia sobre una ausencia no solamente exterior sino intrínseca, es decir, sobre una fase de infidelidad fatal y esencial? Así lo parece. En todo caso estos golpes son más dolorosos cuanto más tardíos sean y la comunión habya sido durante más tiempo alimentada. La ruptura puede ser debida en parte a las circunstancias que dan forma a las conciencias quíeranlo o no, o incluso a la intervención de la muerte: como lo hemos dicho, el elemento físico disminuye en este caso la desgracia de la conciencia; así la muerte de un niño, que es atroz para sus padres, contiene sin embargo una serenidad paradójica, la del ciclo realizado en la homogeneidad y la simplicidad de la primera edad. ¿Hace falta citar aquí la terrible frase de Pierce sobre la mansedumbre de las muertes prematuras? Ellas toman, dice, el lugar de la traición futura que cada uno lleva fatalmente al otro cuando tiene tiempo de realizar su propio ser.

La ruptura que tiene causas directamente morales es más grave todavía y su amargura no pasa nunca. Así la incomprensión súbita o progresiva del otro; su laxitud, su desatino, su abandono deliberado, realizado con frialdad; su secreto que es para nosotros un enigma perpetuo. Todo este conjunto es tan banal que uno es tentado a mirar el diálogo de las almas como un episodio excepcional y problemático. La vida es un silencio. Hay fases donde los seres más unidos están más lejos el uno del otro que las constelaciones. Y éstas son las más numerosas. Este desacuerdo que mueve la medida de la existencia es una angustia que anuncia la muerte de las dadas. Y la angustia de la agonía puede en este

dominio durar mucho más tiempo que en el orden físico. En oposición con el mito del encuentro de las almas en Platón, y con más espíritu positivo, Nietzsche compara los encuentros de la amistad con la conjunción pasajera de dos astros que siguen inexorablemente su camino divergente. Las trayectorias se acercan un instante y se separan para siempre.

La ausencia moral es pues la probabilidad constante del devenir interpersonal. A partir de un cierto tiempo, las presencias son nominales y ficticias; se gastan. Pascal dice que uno muere solo. El abandono es inseparable de la vida porque la vida admite lo inmediato exclusivo y la vacuidad del presente. El sentimiento nace por azar, se desarrolla en el malentendido y se va a la deriva.

143. *Hay un elemento de pérdida absoluta, en el mundo moral y en el de la naturaleza. Por una sola ruptura del círculo de la comunión, las desgracias humanas pueden multiplicarse indefinidamente; es lo inverso del clinamen de Epicuro: esta ínfima brecha basta para introducir todos los desórdenes en el orden.*

Es verdad que se puede sostener que toda desaparición es material, y que la idea de una desaparición espiritual es una contradicción en los términos. Cuando muere el espíritu, es que no había conseguido su estado de espiritualidad verdadera. No hay más que ilusiones que desaparecen. No se puede hablar sin abuso del lenguaje de la destrucción de un yo, de una verdad o de un afecto.

Esta posición que es la del idealismo optimista es en realidad oscura y contestable. Hay sin duda instantes de recurrencia y de renovación, pero muchas rupturas son definitivas y no siguen después estas reparaciones donde todo el pasado hostil se aclara y pierde su hostilidad. Así la dispersión es el término del proceso y no queda más que el alma ulcerada.

Cuando se rompe el afecto, un eslabón se abre y por la rotura, la multiplicación de males llega a ser posible. ¡Qué diferencia entre la sociedad de los fines en sí y la hostilidad empírica de las conciencias! El universo de los sujetos hace soñar con una máquina con las correas salidas, donde las ruedas dan vueltas en desorden. Basta con una sola ruptura de la reciprocidad para que todas las personas sean profundamente alcanzadas. Es en el mundo moral el equivalente al *clinamen* de Epicuro, la introducción de un principio nuevo y opuesto al orden primero.⁷⁴

74. Esto puede ser el signo de algún pecado original.

Incluso si no está abocado a la disolución (pues la experiencia del abandono no es absolutamente fatal), el amor es sometido a una ley de precariedad. Sufre como una tentación de fracaso perpetuo. Manifiesta la caducidad del espíritu que es encarnado.

144. *No sólo el amor compartido es caduco, sino que no se forma, quizás, más que en apariencia. Es un doble monólogo, una cadena que no vuelve sobre ella misma. La coincidencia de los espíritus o bien no existe o bien es inverificable.*

El amor una vez constituido tendrá tendencia a caer y a morir como todos los fenómenos naturales. Nos queda por saber si se puede constituir.

Dos dificultades hay que considerar sobre todo, ya se trate del amor divino o humano: 1) siempre el matiz cualitativo es diferente en el afecto incluso compartido. No hay completas correspondencias entre las cualidades del yo y las del tú; 2) si la comunión está más allá de la cualidad y del símbolo y es un don integral de las conciencias, ¿cómo hacer la prueba experimental? Introducir un deseo de control en el dominio íntimo sería profanar el precio de la confianza. Y este pudor ofrece un peligro: como la intuición del tú es muy difícil, cada conciencia es una prisionera que habla a los fantasmas de su propia invención. No hay diálogo entre las conciencias, sino un doble monólogo dialogado. Cada uno permanece en el círculo de sus estados de alma y permanece impenetrable. De este solipsismo, son desgraciadamente los espíritus más nobles y más abnegados los que hacen la mejor experiencia.

Toda dualidad sentida no es real. Puede ser una ilusión e incluso una ilusión invencible; como en las divagaciones del sueño. ¿El amor no es un delirio? No basta con creer que exista esta reciprocidad para que esta reciprocidad exista. Inversamente, es verdad, la soledad puede ser ilusoria: frecuentemente somos amados sin tener conciencia. Pero la coincidencia de los espíritus, en este caso todavía, es inverificable.

145. *La respuesta interpersonal es, al menos, rara y frágil y la ilusión vitalista no es la única causa de su fracaso.*

La precisa expresión es un acto que se adelanta solo al encuentro de una verdadera respuesta; pues la respuesta es un riesgo a correr, y la probabilidad es aquí el único guía de la vida. Se ha descrito la vida interpersonal como una interrogación que rebrota sin cesar. Es verdad y es porque los dos espíritus acordados dan la impresión de una partida de tenis bien jugada, donde se reenvía la pelota impecablemente. Pero cada interpretación nueva es más que la respuesta precedente, y cada nueva respuesta se añade a la interrogación. Este ritmo fatiga

mucho; es lo que anota en definitiva Meredith al hablar del apetito insaciable de los amantes; se reclaman el uno al otro una perpetua renovación psicológica. También se paran en un tierno contentamiento.

Dos ilusiones son causa sobre todo de la soledad del yo y engendran su desgracia: la primera, y la menos grave, es la ilusión vitalista; consiste en tomar una simple chispa instantánea y cualitativa por una realidad personal y duradera, confundir el prestigio de la naturaleza semi-acordada con el contrato de voluntades plenamente comprometidas. La inclinación sexual, puesta en la naturaleza con una profusión imprudente (Manzoni decía que había «seiscientas veces» más de lo que era necesario) profetiza de bien lejos todavía la existencia de una verdadera conciencia comunal.

La otra fuente de error es el imperialismo de la filantropía o de la caridad impersonal. Tenemos en ellas una pseudo-interioridad y no una reciprocidad de sujetos. Cuantas veces se ama a los hombres en general, en su concepto, o en el término divino, independientemente de su singularidad. El bienhechor que ama de esta manera no ama de ninguna; se agita estoicamente, cuando no vanidosamente.

Si esto es así, es de temer que las conciencias no permanezcan frecuentemente en una constelación de estados semi-solitarios, y que un desapego sereno no sea el último acto de la sabiduría.

Sección II

El fracaso de sí mismo

146. *La más terrible prueba de la generosidad no es la conciencia de no ser amado, sino de no ser amante y de no poder serlo.*

La insuficiencia de los otros para nosotros es la parte más superficial de la prueba. En efecto es más terrible constatar nuestra propia insuficiencia. Nosotros no ponemos mucho los ojos sobre nuestra mezquindad, o al menos no la juzgamos con imparcialidad. Nuestra inconsciencia no cambia nada al hecho. El primer grado del malestar moral es estar tristes por el fallo del otro. Pero, ¿cómo osar pensar en la responsabilidad horrible que tiene uno mismo, en la desilusión cierta que uno va a dar pronto y que ofrece tan alegremente? Uno se compro-

mete a ser un Dios, uno despierta en el otro el deseo de considerarnos así y que nos pida un bien infinito. Por descubrir este drama, Sören Kierkegaard rompe su noviazgo. Esta decisión quizás fuese patológica, mas el motivo es digno de solicitar la reflexión y de imponer respeto.

No podemos comprender al otro, y esto no es una semi desgracia, pues tiene como consecuencia que no podemos hacer perfectamente su bien. Queriéndole bien a veces incluso le hacemos daño. El resultado se vuelve contra las intenciones, como si un maligno genio, no contento con confundir el lenguaje de los humanos, hubiese invertido las palancas de la acción. Puede darse que cuanto más se entrega uno, más trabaja uno, si le falta inteligencia o competencia, más trabaja uno en la pérdida de aquellos por los que se desvive.

147. *La determinación del yo ideal es relativa y arbitraria. Depende de cada conciencia, que se fija de ordinario una finalidad ligeramente superior a su comportamiento de hecho y lo toma por absoluto supremo.*

El yo ideal también tiene un rostro incierto y cambiante: el ideal está sometido a la encarnación, es decir, a la desfiguración y a la metamorfosis. No podemos pretender que lo conozcamos de un solo golpe y que tengamos una intuición estática de su forma. El yo no es una realidad objetiva, ni una cosa, sino un acto. El hecho de que sea más puro en su primitiva cronología, es decir, en la inocencia del niño, puede ser la ocasión de un contrasentido: nuestra esencia no es un cuadro sino una velocidad.

Así el ideal tiene un contenido variable. G. Simmel ha estado obsesionado por este problema. «Bajo una forma lo más recogida y general posible, he aquí de lo que se trata: la vida, al nivel de espíritu, produce formas objetivas como su exterioridad inmediata; se expresa y, a cambio, estas quieren absolver sus desarrollos ulteriores, como recipientes o formas; pero su estabilidad ideal e histórica, sus limitaciones, su rigidez inmutable, tarde o temprano, se sitúan en oposición hostil con la vida perpetuamente variable y continua que borra los límites». ⁷⁵ ¿Cómo el yo puede encerrar el máximo de su vida trascendente en una forma y construir la ley de la subjetividad pura? A propósito de esto, Simmel analiza, en el mismo ensayo, el sucesivo aumento de las expresiones éticas. ⁷⁶

75. G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, München-Leipzig, 1918, cap. IV Das individuelle Gesetz, pág. 160-161.

76. Ha examinado la encarnación de la totalidad individual también en otras direcciones: el aumento de carácter en Goethe, las perspectivas de duración recogidas en los personajes de Rembrandt, etc.

Denuncia con la misma fuerza que Bergson los ídolos estáticos y arruina fácilmente las concepciones rígidas del yo ideal. Pero se puede añadir que la esencia verdadera de este yo está en un querer trascendente, no en la independencia de un futuro desorientado. El yo ideal es antes que nada la representación que nos hacemos de nuestra esencia en Dios. Su puesta a punto puede ser perpetuamente mejorada o deteriorada. Esta movilidad obliga a reconocer que el error se puede deslizar hasta la mirada de nuestra subjetividad sobre su centro. La conciencia es todavía débil cuando se quiere encontrar sobrepasándose porque ella está condenada a sobrepasarse siempre muy moderadamente y esta moderación, lejos de revelar su continuidad o su identidad, la disimula y la rompe. No se salva más que si es sincera, a condición de entender bajo este nombre la sinceridad de un aliento más que la exactitud de una constante.

148. *El yo y el nosotros tienen la tendencia a detenerse perpetuamente en sus primeras adquisiciones.*

La conciencia, incluso la comunal, ama la pereza, y es uno de los defectos más constantes de nuestras vidas; lejos de atenuarse con el grado de elevación del ser como se lo imaginan los optimistas de todas las obediencias, la tentación de pararse es permanente, a todos los niveles de la espiritualidad creada. Cuando uno es cogido por lo esencial, es todavía llevado a paralizarse: de ahí las maniobras insidiosas del egoísmo o del orgullo individual y colectivo, y también el reposo beatífico en el ejercicio funcional. La personalidad hace su máscara como el gusano hace su capullo. La inercia sabe servirse de todo: del objeto preciso y del concepto flojo. No hay seguridad ni en los sistemas ni en la lucha contra los sistemas. Lo finito como lo abierto pueden ser anestésicos o estimulantes de la inteligencia según la actitud que ésta adoptará.

Lo único que basta y que cuenta debería ser un acto puro y el amor debería ser perpetuamente este acto puro, pues es la más sintética de todas las actitudes; exige el conocimiento integral y la perfección para realizarse. Pues, la mayor parte del tiempo, la conciencia apenas despertada en el descubrimiento de sí, del otro y de Dios, se para satisfecha. Se comporta como un estudiante mediocre que cesa de aprender una lengua extranjera al deja de pasar apuros con los rudimentos que ha adquirido. Un poco de ciencia basta a su apetito; se contenta con lo que es indispensable o mantiene una actividad mínima.

Muchos escritos consagrados a la persona y al amor, siendo ellos mismos manifestaciones de esta pereza, llevan el estigma de la banalidad y hacen insoportable un tema metafísico que tendría que permanecer inagotable.

149. *Hay una amargura incurable en la estimación imparcial de sí mismo.*

El ideal nos pone de manifiesto nuestro desánimo y éste llega a ser el juez de nuestra alma. Hace surgir en nosotros la conciencia desanimada de todo el mal que hemos realizado, y, si dudamos, de todo el bien que no hemos hecho. Somos abortos espirituales, extrañamente condenados a querer el mal y a gemir.

No obstante hay una esperanza, ésta no puede estar en la separación, sino en la fuente que ha puesto de manifiesto la separación.

150. *Es muy raro que uno sufra realmente por amor al prójimo; pero este sufrimiento es más agudo que todos los otros.*

La entrega debe estar al servicio de la entrega. Pero esto no es la costumbre. Se baja al servicio de la vida, en el plano de la naturaleza. ¡Qué raro es que se dirija al tú! Cuántos padres educan a sus hijos con entrega porque los niños tienen que ser bien educados. Honran la función educativa, y la particularidad del niño está subordinada al servicio de la idea general. De la misma manera, si alguien pretende sufrir por generosidad la mayor parte del tiempo, hay que concluir que ha sido herido en su vanidad o su avidez, en su orgullo o su placer.

Así, nuestras ofertas rechazadas nos hacen mal porque nos humillan. Es excepcional que uno sufra por pura caridad, como se pretende. Pero para quien no mienta y sufra así, ¡qué dolor más duro!

Desde que entra en el reino del espíritu, el alma sufre por la conciencia de su encarnación en la vida. Ya siga la corriente vital olvidadiza del espíritu, o sufra las magulladuras, no puede escapar de la percepción de su desgracia. Si no nos elevamos de las personas a las ideas puras, el contacto doloroso del espíritu con la vida sin duda se atenúa, pues la evasión del espíritu es siempre posible y no contiene traición. Pero deberá renunciar a una parte de sus aspiraciones más profundas. Incluso si uno cree que la esencia del espíritu supremo es impersonal, no se puede negar el hecho histórico que se expresa en las personalidades nobles. Pues cuanto más grande es la nobleza del alma, más conlleva, al lado de las alegrías inéditas, la vivacidad del sufrimiento intersubjetivo.

151. *Parece imposible amar en realidad, sean las que sean las intenciones. La práctica del abajamiento está rodeada de antinomias.*

Supongamos una intención puramente desinteresada. Acordemos que existe a veces. No se sigue que pueda manifestarse eficazmente y que la hostilidad de la naturaleza no destruya la realización de la intención. ¿Cómo no encontrar las estrecheces, los obstáculos, las ironías de las cosas, que ya impiden a nuestro querer de llegar a su fin, ya conducen a una conclusión diametralmente opuesta a la que nosotros deseamos? ¿Cómo conciliar el sacrificio con la separación espacio-tem-

poral, y con la necesidad de abandonar a cada instante la tarea que uno pretende querer llenar? Incluso si el sacrificio quisiese ser puro, no podría lograrlo; está siempre distraído y sumiso a los problemas de aplicación que no puede resolver.

152. *Un ejemplo de estas antinomias es el de la sinceridad y de la caridad. Lo uno exige lo otro; al mismo tiempo, está en la necesidad empírica u obligación moral de rechazar lo que exige.*

La caridad exige una claridad recíproca. Y sin embargo, ¿es posible entregar todo al otro? ¿No es fatal que uno tenga que mentir? La sinceridad parece quimérica por muchas razones:

1º) *La condición huidiza de nuestra individualidad.* — Lo que digo de mí no soy exactamente yo, pues yo soy más acá o más allá de lo que digo cuando lo expreso; el lenguaje es un retraso y el pensamiento una corriente que pasa. Mi sinceridad no puede ser más que la imagen de mí-mismo: un proceso, y uno inacabado.

Se sostiene a veces que ser sincero sería cesar de ser uno mismo y llegar a ser todas las cosas. Sin opacidad, sin rincón secreto, y sin mentira virtual, ya no habría nada de mí. En realidad, esta opinión es excesiva y es falso que la transparencia absoluta suprima la subjetividad. Pero lo que es verdad, es que es muy difícil, y a menudo imposible, llegar a mostrarse transparente.

2º) *La incapacidad de hacerse comprender.* — El mundo exterior no percibe nuestras intenciones; los mismos animales son insensibles a lo que somos; estamos tentados a veces a tratarlos como si estuviesen a nuestro nivel, pero debemos al final resignarnos a su impotencia. Así alguna cosa de este penoso sentimiento subsiste también en las relaciones humanas. Siempre somos estúpidos los unos ante los otros; el otro nos es trascendente. No encontramos las palabras que harían que nos comprendieran; o, lo que no es mejor, son mal interpretadas; o finalmente el compañero se vuelve y se oculta. Cuántas veces las conciencias más unidas las unas a las otras rechazan bruscamente llevar la carga común. Son muy débiles para mirar de cara la verdad; si se les dice, fingirán no reconocerla. Otras veces, sabiendo y no ocultando su debilidad, suplicarán que se les perdone, pedirán insistentemente ser embaucadas. Se apegarán a su tranquilidad y preferirán no tener que conocer, a fin de ser dispensadas de dar una ayuda o que se den cuenta de que ellas no pueden darla.

Así los unos quieren ocultarse y los otros quieren ignorar: su encuentro en este caso es armonioso, como dos mecanismos complementarios. Hay felicidades recíprocas que son debidas a un silencio convencional.

3º) *La caridad misma.* — Es una terrible condición tener que callarse o incluso decir lo contrario de la verdad por amor hacia otro. Sin embargo es nece-

sario, para evitarle el choque de una mala noticia o de evitarle una desilusión intolerable. La educación de un niño, por ejemplo, no puede ciertamente reposar sobre la mentira; pero, ¿no comportan declaraciones que son mentiras al menos materiales e indirectas? Newman ha reconocido toda la amplitud de este problema a propósito de la revelación divina aquí abajo: la humanidad es un niño que debe recibir poco a poco la luz. La palabra de Dios se distribuirá pues en el tiempo, por etapas progresivas; tiene una economía, y esta economía tiene sus leyes.⁷⁷ Todo ser temporal aprende por educación y toda educación reposa sobre el principio de que lo mejor es enemigo de lo bueno. Incluso es la tarea de preparar las conciencias en su desarrollo, tarea que comporta el deber de prudencia y de reserva mental. El moralista está todavía en los asideros con esta dificultad cuando debe determinar la actitud del Estado en relación a la opinión pública.

4º) *El deber de discreción en relación a terceros.* — Este deber se complica por el hecho de que en cada existencia psíquica todas las otras pueden propagarse y propagándose deformarse. La solidaridad general de las conciencias se diferencia: hay entre ellas muchos grados de refracción y cada interioridad de un yo constituye una pantalla en el seguimiento continuo del espíritu, una serie de pensamientos en el pensamiento.

La solución de todas estas antinomias es frecuentemente muy delicada. La caridad implica la verdad. Si pudiese realizarse completamente, realizaría la verdad, pues es el valor que engloba a los demás valores. Pero ella implica también la revelación de la verdad de una manera progresiva. Hace falta que el otro sea capaz de llevarla antes de que se la exprese, y esto es una condición dramática.

Sección III La quiebra del espíritu

153. *La soledad y el fracaso pueden conducir a una comunión mística pero frecuentemente conducen al abandono moral y al desespero, es decir, a un aborto del germen espiritual.*

Respecto de Dios, lo más frecuente es que estemos en un estado de semi-solitud, que es inseparable de la naturaleza animal, pero que nos persigue todavía

77. Cf. J. H. NEWMAN, *Apología*, Apéndice E. Comparar sobre otro plano, las leyes del movimiento corporal en Malebranche: su economía, fijada por Dios, es la más simple que se pueda concebir.

en nuestra existencia y nuestra condición espiritual. La verdadera soledad es mucho más rara y difícil; supone el conocimiento del abandono o al menos no es dolorosa sin este conocimiento y sin las comparaciones que comporta. El hombre conoce la soledad porque es universal, lo sabe, y pone delante de él no solamente la naturaleza, sino la sociedad y la totalidad suprema de Dios.

Así se explica que de la soledad se haya dicho tanto bien y tanto mal. El aislamiento es noble pero abrume: el universo está vacío porque todavía nosotros tenemos que hacernos y llenarlo; le falta un solo ser y todo está despoblado. Así se instalan en nosotros los poderes demiúrgicos de la división, del análisis y de la síntesis; obramos y restringimos a voluntad lo real, hacemos a nuestra imagen la imagen del mundo, pues podemos tener por inexistente y no llegado lo que no vemos. «No percibo más que esto, pues no hay más que esto». Pero al lado de este aislamiento a la vez engañoso y plástico, prueba que nuestro estado inicial no es la intuición, existe la soledad que es un método y una alegría; el desierto o el encuentro con Dios que hablan por un igual entusiasmo los Padres de la Iglesia y Zaratustra.

El aislamiento debe ser el preludio de la soledad que cura; pero lo más frecuente, hay que reconocerlo, de la angustia que extravía. Se puede estimar ciertamente que el yo no es más que una etapa; el *nosotros* es un fin, y que la soledad un medio de percibir los valores. Pero la dureza del proceso y los malos efectos del dolor son tales que en presencia de esta dificultad como de todas las otras formas de sufrimiento, un poco de pudor, de discreción, e incluso de agnosticismo, se imponen a un filósofo honesto.

154. *La voluntad de acercarse a lo divino fracasa con una nueva serie de obstáculos: la conciencia de estar separado de Dios.*

Hay un sufrimiento por no poder experimentar a Dios y por no poder poner su vida en conformidad absoluta con el ideal. Frecuentemente los libros enseñan que la vida y el espíritu son compatibles. Esto no es verdad. La armonía es parcial y costosa. Todo lo que damos a la vida se lo retiramos al espíritu y recíprocamente. Las síntesis fáciles del humanismo nos embaucan. Somos siempre deshonrados por nuestra vida, cuando la juzgamos desde el punto de vista del espíritu.

Hay el sufrimiento de preguntarse si se ha percibido a Dios. El místico está siempre expuesto a poner cuestiones y las respuestas él mismo y a componer diálogos apócrifos.

Hay el sufrimiento de no sufrir más, de estar hastiado, impotente para ser herido por algo que valga la pena. La conciencia de la mediocridad es un tormento silencioso, tranquilo en un sentido, y no obstante intolerable. Es entonces que la presencia de Dios en nosotros se manifiesta por este tormento. Más

que la ausencia, esta presencia quema nuestra imperfección, sufrimiento paradójico, tendido como un resorte eterno, percepción de una proximidad que nos hace gemir por estar separados.

De todas maneras, hay que evitar la mirada beata de aquellos que creen que uno se acerca a Dios sin efusión de sangre, sin extender su propia sangre. Un día u otro, hace falta que se derrame.

155. *Después está ser abandonado por Dios.*

Somos siempre abandonados por el Dios que uno se hace a su imagen. Y no obstante uno es imagen de Dios. Este dolor llegó en el Huerto de los Olivos incluso a aquel que es la imagen de Dios por excelencia.

Es posible que esta paradoja sea la prenda de una solución feliz, pero la solución, si existe, está al otro lado de la cortina, en la consumación del tiempo y no en el proceso que se nos da a nuestra observación presente.

El acontecimiento está en la totalidad, pero la totalidad no está más que representada en el acontecimiento, por los símbolos generales. Y es por lo que no se encontrará a Dios imaginando una pseudo-totalidad hecha a golpes de símbolos y por yuxtaposiciones de acontecimientos. La idea de una totalidad cósmica no es una presencia, sino una construcción. Así la construcción lleva con ella nuestra sustancia viviente y no nos da una presencia.

Para quien avanza hacia Dios tendrá, pues, que atravesar una noche: el abandono incluso de aquel que se presenta como incapaz de abandono.

156. *La cercanía de Dios produce una derelicción trágica.*

Si Dios viene a nosotros parece que nos traiga la desgracia. La vegetación de este mundo se seca también bajo un sol tórrido.

Así concluye la paradoja: aquel cuya definición es la de traer la luz, de ser la subsistencia de la paz, viene de entrada a oscurecer y a herir. La vida de los santos es un espanto. Uno se pregunta si ellos osarían ser así llamados; si fuese libre, nadie lo querría. Dios es el enemigo de los torturadores, pero la sombra de Dios que se acerca parece a la de los torturadores. Es el equívoco siniestro de los antiguos testamentos, la incerteza de los figurativos. Hay que morir para entrar en la vida.

157. *La unión con Dios no impide sentir el aislamiento de los hombres; da incluso una conciencia de alguna manera infinita.*

No hay quizás aislamiento eterno para quien ama verdaderamente, pero hay un desamparo temporal tanto más marcado cuanto que esta profundización de la conciencia le quita las ilusiones vitales. El azar de la reciprocidad es una cues-

tión de suerte o de mala suerte natural, pero la agonía del espíritu no es debido a una simple exterioridad provisoria, a la que la generosidad heroica podría renunciar. La tristeza puede provenir de cualquier otra cosa que el egoísmo: tiene sus fuentes en la bondad misma. La ilusión no es más que una ilusión de la naturaleza, y complacerse cuando se percibe sería una debilidad; por tanto toda decepción del yo que se lamenta por no ser escuchado no es fatalmente un efecto de la ilusión y del egoísmo, sino una amarga realidad, una constatación de la quiebra o de la perversión del orden personal.

La generosidad verdadera no es indiferente al resultado: si no sufre la apatía de las conciencias que rechazan su mensaje, no las amaría. Pues, esta apatía es tan universal en las conciencias creadas que no podríamos darnos cuenta completamente sin desfallecer pronto. El dolor crecería más pronto que todas las alegrías posibles. Solamente un ser divino parece capaz de percibir y de atravesar el infinito del sufrimiento moral. Para un ser finito, o bien será limitado, o bien será mortal. La hipersensibilidad humana ha sido siempre tratada como una curiosidad médica o literaria. No es sin embargo fatalmente la característica de una conciencia mórbida que encuentra malos todos los alimentos que se le ofrecen; puede ser también la razón de una conciencia lúcida que percibe mejor que otras la amargura del mundo.

158. *Finalmente, conduce a la percepción de la quiebra de los valores y de Dios.*

Esto es el máximo del sufrimiento y la única laxitud de Fausto que es absolutamente digna. Hay una pérdida desanimante de gérmenes por todas partes donde miramos, una inmensa e irrevocable degradación de energía.

Los valores surgen como flores sobre el mantillo del mundo. Pero su armonía matizada no es fecunda; son secas, inoperantes y frágiles. ¿Son ellas armoniosas? Lo que contienen de generalidad oculta las conduce a contradicciones trágicas cuando pretenden regular toda la conducta de las personas, que se destrozan entre ellas por sumisión a un ideal. Es el servicio común de la patria que conduce a las guerras. El valor que reúne a los espíritus alumbrada de repente la rabia de los cuerpos.

Y además, Dios es débil en el mundo; está destinado a burlarse de él de un modo especial. El signo de todo lo que es excelente, es el desprecio de la ignorancia de la masa. Y la prueba de la presencia de Dios es la ausencia de heraldos para anunciarlo; debe pasar inadvertido. Es la firma de Dios. La Divinidad no puede nacer en la tierra más que en la indiferencia o la mofa de los poderes de este mundo. La opinión pública y la agitación de los imperios ignoran esta basura.

Es un problema inmenso y turbador que se abre delante de nuestra mirada. El fracaso de lo imperfecto es normal, pero ¿por qué el de lo perfecto en lo imperfecto? ¿Por qué el espíritu es un rey destronado, un mendigo que juega peligrosamente con la muerte? ¿Por qué tanta belleza y bien son arrojados a la aventura de la historia a fin de ser entregados a las bestias y destruirlos?

Capítulo cuarto

La rebelión del yo

El capítulo precedente trataba sobre todo del yo sufriente y de la soledad en la generosidad; cuando se trataba de la soledad sin generosidad, era cuando la describíamos como un sufrimiento: el yo se siente inferior a las responsabilidades que admite. Existe una revancha para el yo, una complacencia posible en la imitación, una toma de postura egoísta, una voluntad teórica de marcarse un camino aparte, lejos de toda justicia y de toda bondad. Éste es el aspecto que finalmente vamos a considerar. Representa la forma más absoluta de la exterioridad, puesto que procede de la misma conciencia personal y se esfuerza directamente en destruir su destino.

G. Marcel observa justamente que tenemos una libertad de rechazo o de adhesión proporcional a la densidad metafísica de la realidad que se presenta a nuestro espíritu: así, es más fácil negar a Dios que la materia. Se puede añadir que, por la misma razón, el espíritu está expuesto a volverse contra él mismo más brutalmente que como lo haría contra las cosas. Éste extravía es también más grave. El mal moral más profundo. El mal moral más profundo no es el desgarramiento asumido por la conciencia, sino la perversidad voluntaria.

Podemos distinguir las siguientes direcciones de la voluntad rebelde: la indiferencia, la voluntad de poder y el odio.

159. *La indiferencia es una primera desviación del orden personal. Responde a un ideal de descenso hacia la naturaleza.*

El primer abandono de la generosidad es la indiferencia. Por ella, la mayoría de los pensadores griegos querían obtener la felicidad. Esta actitud exige una renuncia al personalismo. Hace falta, para vivirla, apagar la sensibilidad o al menos volverla únicamente hacia fines anónimos. El estoico o el epicúreo, incluso el budista, el indiferente no puede hacer acepción de personas sin desmentirse. No puede interesarse más que por los ideales y por las personas en la medida que ellas vehiculan las ideas. ¿No es esto mucho decir? La indiferencia absoluta no puede unirse más que a ella misma; y, paradójicamente, convierte a la conciencia en nómada. El impresionismo intelectual de los sofistas puede ser la expresión más coherente.

La forma moderna de la indiferencia no va hasta este extremo. En lugar de ser un amable capricho, es una actitud llena de seriedad: consiste en dar culto

exclusivo a la ciencia. Los beneficios de esta conducta son purificar al espíritu, ponerlo en estado de juventud y de imparcialidad a la vez. Pero el espíritu situado sobre una tal pendiente se identifica con la naturaleza bajo pretexto de comprenderla. Pasa completamente al lado del aspecto personal de la realidad y lo trata por preterición. Hay una atracción por toda la filosofía de este género hacia el espacio-tiempo y las matemáticas. La voluntad de indiferencia es un esfuerzo de despersonalización y de inmersión.

El conjunto de la naturaleza no forma un todo, sino una pluralidad compensada e indeterminada: es esto mismo lo que la indiferencia mental imita y prolonga. Su desapego del sujeto se expresa por la pretensión de objetivarlo todo. Pero el sujeto todavía desmiente su eclipsamiento del otro por su acto y no puede mutilarse sin suprimirse.

160. *La voluntad de poder no puede realizarse completamente ni de derecho ni de hecho, pues no puede eliminar el tú como causa del yo.*

La voluntad de poder no es nunca indiferente, sino personalista. Sus partidarios pretenden incluso ser los únicos personalistas. Su teorema de base es que el instinto esencial de la conciencia no es el respeto por el otro, sino el amor de uno en la exclusión del otro.

La entrega será siempre en realidad una llamada de alegría o de vanidad, o un deseo de posesión celosa. Y cuando esta entrega está realmente vuelta hacia el otro, no será más que una deformación lamentable de la virtud en las almas débiles. La voluntad de poder es egoísta; o para utilizar un nombre más exacto, es orgullosa: su finalidad y su alegría son vencer las resistencias, someter y dominar las conciencias. Esta concepción guarda muchos rasgos naturalistas con Nietzsche: para convencerse, bastaría leer sin duda en *La gaya ciencia* las páginas consagradas a la mujer o a la guerra. Es la más despojada de vitalismo en la literatura luciferiana que ha producido obras brillantes e incluso profundas con Milton, Byron o Dostoievski. Los místicos infernales van más allá de la naturaleza; intentan librarse de Dios y ponerlo bajo tutela, disociando el yo ideal y el tú, con el fin de que la individualidad se realice por inmanencia absoluta, sin ninguna comunión.

Para criticar esta empresa es insuficiente sostener que la voluntad de poder hace a la sociedad imposible. ¿Por qué una ciudad tiránica sería menos viable y menos estable que otra? El imperialismo ha hecho sus pruebas en la historia de la humanidad, ya se trate de Don Juan o de Alejandro Magno. Si es caduco, no lo es más que los otros tipos de organización, aunque lo pretendan las bellas almas.

Pero, ¿se ha realizado alguna vez? ¿Podemos desprendernos de toda reciprocidad y de toda imagen trascendente? El yo nunca se separa totalmente de

Dios y es en este aspecto que la voluntad de poder sufre un peor fracaso metafísico que la indiferencia. Ésta es posible en teoría, aquella no lo es. Milton o Byron han descrito perfectamente el destrozamiento inevitable del querer demoníaco; han tenido la honradez de llevar un diario preciso de su viaje, que fue una ida y una vuelta. El mismo diablo tiene necesidad de obedecer a Dios. Una comunidad y una perfección son inherentes a nuestro destino, y sólo la manera de entenderlo puede variar.⁷⁸

161. *Pero esta voluntad se puede realizar a medias; y crea entonces un contra-universo de cualidades hostiles a la persona.*

Hay en todo extravío del yo un matiz especial de alegría que es buscado. Baudelaire lo llamaba la alegría de descender. Es difícil de precisar lo que recubre esta metáfora. ¿Tiene la conciencia que permanecer espíritu tendiendo a la naturaleza? Esto no basta para conducir a una perversión moral: si no sería necesario condenar con severidad las satisfacciones inocentes que son inherentes a las funciones familiares de la existencia, por ejemplo, aquellas de una comida o de un paseo. ¿No consisten estos placeres modestos para un espíritu en sentirse bien establecido y abrigado en los límites del cosmos? Para que un placer de este género sea malo, hace falta que disminuya definitivamente la comunión de las conciencias o que busque destruirla; hace falta que nos embruje en lugar de apaciguarnos. Esto es lo que ocurre cuando el acto es defendido por una ley moral; o incluso cuando estamos comprometidos en no realizarla y el ascetismo habría pasado sobre los trazos de la naturaleza para reformarla. En todos estos casos, la infracción comporta la alegría del mal.

Todo amor de uno para sí mismo que intenta excluir al otro o a utilizarlo como una cosa, de la que sacar un bien útil, comporta un elemento general. Cualquiera que sea la alegría de descender o de elevarse solo, la alegría del mal introduce seguidamente en la conducta una contrariedad conceptual y una imagen cambiada de la buena alegría.

78. Con mayor razón hay una debilidad metafísica y una especie de puerilidad en *La Cábala* que hace de Dios el egoísta supremo. Se sugiere que Dios habría creado el mundo por reducción, para liberarse del mal que estaba en él. Pero, vaciando su sufrimiento sobre nosotros, el creador pondría más que nunca en su propia substancia el mal moral. Así no hay medio de separar absolutamente la idea de caída moral y la de disminución del ser, ni la de la disminución consciente y la del sufrimiento. La realización del proyecto es pues imposible, con este único jefe. Por otra parte, un Dios impotente primero y perverso después, no tiene nada de divino: se sitúa en un rango muy secundario, desciende entre los demonios malhechores y no es el Absoluto que designa la idea de divinidad. Así esta pesadilla teológica conduce lógicamente o al ateísmo o ala dualidad mecánica de los principios, o finalmente a la simple teoría de los ángeles caídos. La noción de la que habíamos partido se destruye ella misma violentamente.

También la reducción del placer mal sano a un mínimo de placer, a una ausencia provisional o a un momento de placer sano, será erróneo. La verdad es que es una flor original del universo, una contra-creación de la sensibilidad. El mal moral es una novedad: explota para sus fines una inmensa vegetación natural que accede a la realidad formal de nuestros actos. La conjunción de las virtualidades del mal en la naturaleza con intención perversa en el espíritu engendra un mundo de cualidades inéditas, hostiles a la intersubjetividad. Este mundo es positivo, pero tienen un límite, pues el querer que se fundamenta sobre un yo exclusivo introduce en él la generalidad.

162. *Opuesto a la indiferencia y a la voluntad de poder, el odio apunta el tú al corazón como al amor.*

La última forma de conversión al mal que busca el yo, en antítesis directa con el amor, es el odio. Es la forma más interesante. No se dirige a la presencia o ausencia de ciertas cualidades naturales, como en la emoción banal de la cólera. Intenta ir más allá de las cualidades e ir hasta el centro de la conciencia. Se puede detestar la máscara, no odia más que a la personalidad.

John Dewey pretende lo contrario. He aquí su razonamiento. «Odiamos todo lo que impide la realización de nuestro amor. El odio es simplemente el lado negativo del amor. Pero como el amor es necesariamente una emoción que encuentra su satisfacción en las personas, el odio como sentimiento dirigido hacia las personas en ellas mismas es una imposibilidad psicológica. La personalidad es una característica universal y no podemos odiar a una persona en ella misma sin odiar nuestro propio yo». ⁷⁹ Es verdad que esta consecuencia no hace retroceder a otros autores. «Para que haya amor y odio, no es necesario», estima Max Scheler, «que el acto sea dirigido sobre otro; desde el principio, el amor de sí va parejo con el amor a otro, el odio de sí con el odio a otro». ⁸⁰ La concepción de Scheler es más profunda que la de Dewey, que confunde el odio con una forma particular de cólera vital y no tiene el sentimiento de la rebelión contra la persona. Sin embargo parece difícil lograr odiarse a sí mismo u odiar el aspecto de Dios que encontramos en nuestro yo ideal: pues constituyen el mínimo de comunión en el orden personal que el querer desordenado no puede eliminar sin destruirse. El odio tiene pues por dominio principal las conciencias que se presentan explícitamente a ella como otras como ella. ⁸¹

79. J. DEWEY, *Psychology*, 3a. edición, 1891, pág. 341.

80. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, París, 1928, pág. 226.

81. Sobre la persistencia de la reciprocidad de las conciencias en el odio ver TH. LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 1926, pág. 192 ss.

163. *Hay muchas clases de odio: con motivo o gratuito, simple, insultante, sádico, sagrado, unilateral y bilateral, etc.*

1) El odio simple lo es a base de antipatía y de cólera. Se siente uno extranjeroy y como amenazado. Se tiene el deseo de destruir. Pero se querría que esta destrucción fuera ficticia o retardada para tener el placer de mejor disfrutar de ella; pues uno podría así hacer sentir al otro que, por una parte, es vencido y, por otra parte, que es odiado. Para este último rasgo, el odio incluso el más simple, es ya una emoción sutil.

2) En el odio insultante se quiere tener al adversario delante de uno. Se querría su presencia perpetua e incluso quizás su triunfo sobre todas las cosas menos sobre nosotros, de manera que él sienta más cruelmente nuestra rebelión: estar solo contra él, sin él. En este caso, el odio se duplica con un aspecto de orgullo delirante; él tiene sus fuentes en la voluntad de poder más que en la antipatía. Él comporta incluso un culto de lo Más Alto: se quiere que el adversario sea lo más grande posible.

3) Hay un odio sádico. Se quiere además la eternidad del ser odiado, pero que esta eternidad sea sufriente. Se desea además el amor de aquél que sufre; la alegría de odiar se doblará por el hecho que uno se siente amado por él. Esto será una voluptuosidad particular si el sufrimiento de la víctima tiene por origen su amor por el verdugo. De todos los dolores infligidos éste será sobre todo el que más le placera, pues éste va hasta la esencia del orden intersubjetivo.

4) El odio puede creerse motivado: se expresa entonces por venganzas objetivas como la ley del talión. También puede ser sagrado: se vuelve hacia un ser querido para sacrificarlo a una idea, a una llamada religiosa. Es el odio de los fanáticos, donde hay una parte frecuente de renuncia y de ascetismo, una necesidad de rebajar al máximo a quien se quiere para ofrecerlo a un principio que reverencia. Pero el odio más puro y más refinado es gratuito. Se despliega sin un final y será pues, a la postre, tan absurdo como la locura.⁸²

5) Ordinariamente el odio es unilateral y frecuentemente está al servicio, bajo sus formas menos perversas, de un apetito egoísta. Nace con el encuentro de una resistencia o de una indocilidad; también las pasiones más ardientes se transforman en odio por el giro y la ambivalencia sentimental. Pero las especies más sutiles del odio están por debajo de las revulsiones que caracterizan a los espíritus débiles ahogados en la naturaleza. El odio verdadero no es ni lloroso ni sangrante. Es blanco como la nieve; es frío y refinado en sus motivos y

82. Los dos estados del alma más extraños de la experiencia humana son el odio y la angustia. No se puede hacer psicología sin entrar en el misterio.

en la ejecución de sus intenciones. Es una alegría pura de la personalidad separada, un gusto del espíritu.

A veces el odio es bilateral. Es el fenómeno de los «queridos enemigos». No se abandonan nunca, para mejor hacerse sufrir. Puede haber un cierto entendimiento para este efecto entre dos adversarios. Se encuentran ejemplos de este odio en atelaje en la estima secreta que se manifiestan dos países que son «enemigos hereditarios».

164. *El tú a quien se odia continúa unificando y dando ser a quien odia.*

Este conjunto de hechos plantea muchos problemas. De entrada un problema de comunidad. En el amor, uno sufre por el sufrimiento del otro; en el odio, uno lo saborea. En los dos casos hay conciencia de sí en tanto que sí mismo y conciencia del otro en tanto que otro. Pero el amor comporta entre otras cosas una conciencia de sí en tanto que otro y del otro en tanto que sí: en una palabra la conciencia comunal. Y esta segunda forma de comunión no existe en el odio. Como la voluntad de poder, intenta romper la identidad del yo y del tú, instalando los contrastes, e incluso intenta querer una de las dos conciencias sin la otra.

Este querer es ineficaz: es todavía el otro quien me unifica cuando le odio. El principio de mi individuación permanece en este momento en el otro. Incluso en el odio, uno existe, no en sí, sino en un tú. Dios se entrega al luciferino. Acepta la aventura de ser despreciado, conducido a la muerte, para que resucite eternamente a sus verdugos. Hay pues siempre una conciencia comunal, pero por la parte que odia, hay un esfuerzo para invertir la reciprocidad o suspender la lógica.

También el odio contiene una cierta dosis de ignorancia, a menudo fingida. No se quiere ver lo que nos une al otro. Se sacan dos consecuencias: primero que el odio es frecuentemente un reflejo de defensa contra la proximidad del amor, si uno se siente desarmado por su invasión sorda; puede incluso ser un desespero de sentirse vencido por la generosidad del otro. Enseguida el odio se atenúa ordinariamente uniéndose a las cualidades de la persona más que a la misma persona. Uno se fijará especialmente en lo que no nos gusta antes que sobre el tú en él mismo. Esto no será el odio absoluto que no se nutre más que de sí mismo, sino un sentimiento menos paradójico que se dota de motivos y símbolos. Se detestarán las cualidades a fin de llegar a ignorar y olvidar las personalidades.

165. *El odio perfecto quiere el mantenimiento y la promoción infinitas del tú para poder continuar rebelándose y odiar. Quiere, como el amor, la eternidad del otro.*

El odio de gran estilo es, sin embargo, otra cosa que la antipatía o la venganza y no hay duda que se dirige hacia la misma persona. El odio mediocre quiere destruir; éste por el contrario quiere guardar. Quiere la eternidad de su objeto para poder oponerse a él. También tiene alguna cosa de directo y de puramente espiritual que no puede dirigirse más que a Dios y a las conciencias eternas. Es una complacencia obstinada en una rebelión que uno sabe vana. Tiene necesidad del otro como si lo amase. Quiere la eternidad del «otro» como la eternidad de sí mismo, para poder continuar odiándole y desarrollarse. Pues él no quiere ni puede nada más destruir. Lucifer se introducirá en el mundo de Dios como un vestido hecho a su medida, no siendo necesario modificar ningún contorno. Un odio no es perfecto si no es perfectamente estéril. El diablo tiene necesidad, no solamente de la existencia de Dios, sino también de la victoria de Dios, y esto es espontáneo en el sentido de que debe trabajar para el reino de Dios. El odio más denso tiene necesidad de dirigirse a alguien que sea la bondad infinita.

El odio abarca al tú, pero con alguna cosa de doble y de inestable. Considera a su objeto como una realidad a destruir, y, al mismo tiempo, quiere la permanencia. Choca en estas condiciones con las imposibilidades. No puede constituir una comunidad ni determinar disposición precisa alguna en aquel que es odiado; no tiene eficacia esencial en el otro. Cuando es contagioso, es una virtud de los mecanismos generales del sentimiento; pero el odio superior es silencioso y no se propaga. No puede crear nada, salvo la conservación del objeto odiado; no modifica esencialmente el tú, si bien se esfuerza en hacer desaparecer su imagen.

En resumen, se pone en la exterioridad mucho más que lo hace el amor desgraciado. Éste supone un mínimo de comunidad: ha sido necesario una unión inicial para que sea posible.⁸³ Por otra parte, si la ignorancia o el odio del amado se quitasen, no habría más desgracia, sino una percepción recíproca. El justo perseguido tiene el alma abierta: el que odia no la tiene, o no la tiene por sus propios horizontes separados.

83. Esto es exacto, es verdad, en parte al menos, del odio, pues añade a la percepción inicial de una armonía una voluntad de contraste y de separación, mientras que el amor desgraciado guarda intacto el germen del acuerdo primitivo.

166. *El odio no puede escapar, sin embargo, a un punto de ignorancia central y a una ausencia de comunión por parte de quien odia.*

El odio tiene su debilidad. Hay en él una ignorancia afectada. No quiere seguir la percepción espontánea del otro, compartir sus sufrimientos o sus alegrías. La bondad es una transmutación de sí mismo y el odio la rechaza y prefiere a la comunión una participación espectacular. Su mirada es oblicua. Es incapaz de seguir hasta el final su propio movimiento: pues para ser puro, debe ser gratuito; sería indiscernible de la locura, es decir, de la pérdida del yo. Por el contrario nada puede pasar intrínsecamente la lógica continua del amor que se desarrolla.

Es imposible odiar la propia totalidad; no se puede odiar más que los actos particulares o las cualidades de sí mismo. El yo contiene un *minimum* de comunión que es obligado respetar; un yo aislado y orgulloso no puede arrancar de sí mismo su característica primitiva. No puede suprimir o detestar su síntesis elemental. El odio comporta un elemento inicial de amor al que da la espalda la voluntad. No es primitivo incluso para nuestra conciencia natural, en la que la primera emoción es la curiosidad, que está más cerca de la atracción que de la repulsión. En el mismo odio, miramos al otro como si fuéramos a encontrar en él nuestra identidad, pero con el fin de poder enseguida sustraernos a él con más habilidad.⁸⁴

167. *La conversión del odio por la fuerza del amor es teóricamente posible.*

Quizás pensamos mal al creer que un ser humano puede odiar siempre, incluso si el amor que recibe fuese infinitamente inmenso e inteligente. Si otro me ama más que le odio, no podré impedir que su generosidad me haga clarividente y me transforme en este punto. Finalmente, ¿podré odiarle? No me podrá sustituir y hacerme responder a su gusto; pero podrá obligarme a aprobarlo y comulgar con él en esto. Una caridad divina desarmaría quizás eternamente al odio, pues crearía de nuevo a cada instante la continuidad de la imagen ideal en el yo rebelde. Cualquiera que sea su respuesta ulterior, el que odia puede ser

84. Para un conocimiento lúcido de la verdad, ¿el amor confiado delante del objeto es preferible a la naturaleza crítica o a la indiferencia?

En el orden personal sólo el amor hace ver, o mejor ve. La pasión nos hace ciegos y no nos hace ver más que después de una decepción: ésta es por otra parte el principio del conocimiento crítico o frío, donde los méritos son incontestables. El odio, finalmente, no es revelador, si se sirve del amor. Sin duda que el amor tiende a esconder los defectos y el odio a ocultar las superioridades. Pero esto sólo es verdad de un amor y de un odio inferiores.

En cuanto a la indiferencia, tiene un rol metodológico en el conocimiento de las cosas y no en la percepción de las conciencias. Todavía sería necesario precisar las interpretaciones posibles de la palabra.

puesto en un estado de eterna redención inicial, es decir, inclinado sin cesar hacia el bien que rechaza sin cesar. Dios es aquél que embota el poder de los que odian y les hace pasar de la maldad a la debilidad.

168. *El destino espiritual del odio parece que es pasar de las personas a las ideas, y de la naturaleza a la estética.*

¿Hay lugar para el odio en una conciencia dedicada al bien? La respuesta tradicional del moralista es que hay que odiar el mal y amar al transgresor. Se puede señalar que el odio comporta una voluntad de salvaguardar las personas y de destruir las cualidades, e incluso de salvaguardar las personas para destruir las cualidades que emanan de la persona. La conversión del odio superior al amor es puramente formal y no exige más que un cambio de intención. Se podría concebir un amor que destruyera las malas cualidades porque quiere conservar las personas. Una actitud de éste género parece ser el destino divino del odio en el mundo rescatado. No podemos renunciar a todo lo que constituye el sabor positivo del mal sin endulzar nuestros seres, y esto se hace cambiando el odio contra el mal al quitar de la virtud sus insulseces.

La idea de *luchar contra* y la de *apoyarse en* son características de la naturaleza. Sugieren una doble serie de actos que pueden servir a la armonía después de haber servido al desorden. El encuentro ideal del yo generoso y del yo extraviado sería entonces posible en una participación objetiva, incluso si la comunión subjetiva les fuese particularmente imposible. La conciencia generosa causa en las otras conciencias el choque del valor. Quizás fuese mejor, en verdad, hablar en este caso de una cólera destructiva de las ideas, más que de un odio de las ideas, pues esta última palabra tiene una orientación personalista.

169. *Todo amor de las personalidades es bueno. Por él se define el bien.*

Con el odio termina la lista de las perversiones posibles del querer. Pues no hay perversión que venga de la comunión misma de las conciencias.

Jamás hemos contado el amor con la cifra de las formas posibles del mal. Todo amor es bueno desde que alcanza un tú y no se contenta con trozos cualitativos. No hay reciprocidad mala, sino solamente debilidades y degradaciones, cuando por su cansancio se desciende hacia la naturaleza. Sería imposible definir el bien en una filosofía personalista si se refutase esta afirmación. No quedaría más que el recurso de confundir el soberano bien con una cualidad general, como en las morales clásicas; pero esto sería renunciar al principio personal, incluso si la noción escogida fuese el concepto del yo. Pues el yo separado de toda comunión es una noción negativa y por otra parte imposible de realizarse completamente.

170. *Sin embargo, la voluntad perversa puede intentar deslizarse hasta en el orden comunal, por imitación o por falsificación.*

La perversión es una voluntad infructuosa del mal por el mal. No puede tener la densidad de la buena voluntad. Si acordamos más ampliamente a como se hace de ordinario en la posibilidad de elegir voluntariamente un fin último que fuese malo, hay que reconocer que la acción desviada no llega nunca a igualar su deseo.

A veces, el perverso no es más que un débil o un cínico, que cae rápidamente bajo el golpe de la represión social. Toda diferencia es infinitamente más rechazable «es la actitud del sujeto que exteriormente rinde homenaje a la ley moral, pero que, por debajo, la transgrede de la peor manera o incluso la vuelve para su provecho. Esta actitud es mucho más peligrosa que la del sujeto que cae en su propio pie y ejerce de una manera semi-consciente las peores maldades situándose en una posición tan ventajosa que a los ojos de los otros y de él mismo pasa por una víctima inocente. Este mecanismo hipócrita se ejerce sobre todo, en algunos sujetos, con el fin de enmascarar y de transferir sobre los demás sus propias faltas. Es el mecanismo *del chivo expiatorio*.⁸⁵ Incapaz de suprimir su malestar, el sujeto amontona acusaciones sobre acusaciones. En los casos de este género, el orgullo o la vanidad le impiden reconocer sus taras y el cuidado con el que se yergue en contra de otro en campeón de la regla es un rasgo característico de su conducta.

Más directa y más decidida es la rebelión que desea guardar la emoción turbada y sacar una alegría. Ésta se vuelve hacia el mismo principio espiritual y lo toma por adversario. Pues ella concluye en puro formalismo, como lo muestran los análisis precedentes sobre el odio. En la magia negra, por ejemplo, dejando a parte el desequilibrio mental o el snobismo literario, ¿qué queda de esencial? Sin duda esto: una voluntad religiosa de invertir las intenciones, acompañado de un culto extraño y escrupuloso del rito. Se respeta todo cambiándolo todo. Pero esta antítesis minuciosa es a una la perfección del vicio y la del homenaje que hace a la virtud, pues el vicio no puede realizarse más que condenándose. El perverso quiere conquistar los marcos del universo moral; puede incluso aparentemente encontrar congéneres para esta empresa y entenderse con ellos para hacer el mal. Pero la satisfacción que saca de esta sociedad le separa de sus asociados y le envía hacia el aislamiento. En cuanto a la rebelión, sabe bien que debe ser formal. Por una doble paradoja, no puede pues desembarazarse ni de Dios ni del otro, y es al querer prescindir de Él cuando se da cuenta. Todo

85. H. BARUK, «Les détournements de la loi morale» en *Monde et Médecine*, 6 abril 1939.

lo que es malo está también suspendido a un primer querer que es bueno y que permanece dominador. En consecuencia, una sociedad espiritual no es nunca mala en su principio; no lo llega a ser más que por una complicidad secundaria y en una fase derivada o parcial del encuentro. Debe retractarse en el yo para retardar la destrucción de su plan, y toda alegría malsana que parece colectiva se produce en un encogimiento de la comunidad o en la cerrazón de su círculo.

171. *Los hechos enumerados en la segunda parte constituyen la base de una filosofía que no puede cambiar completamente el personalismo pero que se dirige, no obstante, como una antítesis rechazable por él. La dualidad no puede ser eliminada experimentalmente de la filosofía.*

Así concluye el cuadro de una filosofía opuesta frecuentemente a la que habíamos señalado en la primera parte de este trabajo. Habíamos considerado entonces el ser de la persona según una perspectiva que parecía bastarse a ella misma y que comportaba un Dios, un conjunto de conciencias creadas y una naturaleza dócil.

Constatamos ahora que el sistema de lectura de la experiencia puede ser concebido de otra manera en gran parte. De nuevo, hemos admitido una naturaleza, una ciudad de personas, y finalmente Dios: pero la relación de estas realidades es enredada por la visión del mal y esta nueva descripción universal es incompatible con la primera.

¿Cómo conciliarlas? Por un lado y por otro algunos procedimientos posibles o probables han sido sugeridos. Pero ninguna pacificación puede desde ahora ser obtenida por un procedimiento dialéctico. No se trata de escamotear el yo o la naturaleza. La antinomia no está entre dos piezas del universo, sino entre dos maneras de construir estas piezas. Hay dos ciudades adversas. Las dos son fieles traducciones de nuestra experiencia. La ciudad mala no tiene la anchura de la otra, pero perturba profundamente la audiencia.

A la vista de este mal, el espíritu no puede defenderse de un cierto terror, sobre todo cuando sueña en la agonía duradera que acompaña la voluntad de desarrollar a la persona en este mundo. Cada vez que el hombre acentúa la conciencia de él mismo o del otro, inyecta un veneno en su existencia. No hay felicidad más que por una conciencia personal y, sin embargo, parece que la conciencia personal no pueda realizarse más que hundiéndose en un infierno.

Éste es el tropiezo de dos series de experiencias que tornan inciertas la naturaleza de la destinación. Es preciso, entonces, considerar las posibilidades de una armonía final, sin poder decidir para avanzar hasta dónde se extiende.

Tercera parte

Posibilidades de armonía

Posibilidades de armonía

172. *La antítesis que resulta de las partes precedentes no se puede suprimir estableciendo la mediación de la naturaleza, como ocurre con el optimismo de la dialéctica postkantiana. Porque la exterioridad sensible no es todo el mal y, de otra parte, hay en esta exterioridad algo que no puede reabsorber el espíritu humano dejado a sus propios tanteos, sin valores y sin Dios.*

El problema de esta parte es conciliar, o al menos hacer compatibles, dos concepciones enfrentadas del mundo.

Para salir del atolladero, se podría pensar en seguir a Hegel. Para él, el conocimiento y las dependencias empíricas son abstractos; sólo sería verdadera la afirmación que contienen si se los situase en un contexto de totalidad. Habría que vincular la particularidad aislada a la realidad completa, que es la única concreta. Sin embargo, la mayor parte de las conciencias quedan presas en el troceamiento de la percepción y del instinto. Las gentes sencillas, por ejemplo, suelen vivir felices en los detalles: observan los bordes de un vestido y cuentan sus botones sin plantear el menor problema con alcance universal. Se contentan con el abigarramiento de las cualidades limitadas. Para acceder a lo personal habría que sobrepassar esta pobreza de horizontes y atravesar el mundo espectacular. Sería menester conferirse un orden de manifestación que dé cumplimiento al querer interior. En este sentido, puede sostener Hegel, con gran contrariedad de Kierkegaard, que lo interior es lo exterior. Mejor sería decir que la mediación de la naturaleza es un medio de realizar la perspectiva universal de cada ser personal y que, en este sentido, la mediación está llamada a desaparecer. La naturaleza es necesaria para el advenimiento del yo y del nosotros y para la expresión de sus cualidades; pero en la conciencia comunal el expresionismo de la naturaleza se reabsorbe. Al final del destino⁸⁶ no hay ya *divina comedia*. El aspecto teatral es sólo una etapa contemporánea al encarcelamiento de las conciencias.

Llamamos *naturaleza* al mundo público en tanto que se presta a ser modelado por el yo. Pero el yo tiene sus raíces en una naturaleza interior formada por

86. El vocablo francés es «destination». El español carece de la dualidad «destino-destinación». En vez de optar por otros giros, como «invocación», «llamamiento»..., he preferido conservar en la traducción el término «destino», con su indistinción anterior (N.T.).

cualidades no-espaciales. La naturaleza no está, pues, siempre fuera de nosotros. Interioridad y exterioridad se entremezclan en ella desde el punto de partida; como en una competición, la una gana a la otra e incluso se sirve de ella. En el desarrollo de la conciencia humana predomina y triunfa al fin el secreto, después de haber atravesado la apariencia pública. El espíritu vuelve a sí en nosotros, y queda en sí.

Estas perspectivas, próximas a la fenomenología hegeliana, esclarecen en parte el destino del hombre y el papel de las cosas exteriores en este destino. Ahora bien, el hegelianismo peca por optimismo: la naturaleza está allí demasiado finalizada; pese a algunos conflictos, se pone toda entera al servicio del espíritu. Pero la experiencia, si se la consulta imparcialmente, no permite afirmar tanto. Admitamos que la promoción del espíritu sea la única finalidad concebible en la naturaleza. Queda por saber qué dosis de finalidad contiene de hecho la naturaleza. Tal vez apenas la hay. La naturaleza corresponde al pensamiento confuso, es decir, a todo lo que se quiera.

Además, la doctrina hegeliana localiza la hostilidad en la exterioridad sensible. Pero el yo que sufre y el yo que se rebela se sumergen en vías que trascienden la exterioridad sensible y que están más allá de la naturaleza. El verdadero drama del destino no está, pues, allí donde Hegel ha puesto su principal centro de gravedad. Es demasiado cómodo poner fuera el mal y olvidar que está también, y sobre todo, en ciertas direcciones espirituales de la propia conciencia.

173. *Es preciso resolver lo que se puede resolver y añadir a las dos únicas actitudes intelectuales (la duda y la certeza) que se aceptan después de Descartes un tercer estado, la probabilidad. La zona del presentimiento ha sido injustamente descuidada.*

La dialéctica merece desconfianza. Las crisis se resuelven en ella siempre como en los cuentos azules o en las novelas rosas. La existencia es demasiado seria para ser tratada así *ad usum delphinorum*. Sería más sensato y más honesto dejar un lugar a lo probable o a lo posible, sin pretender confundirlos con lo cierto. Esta actitud, muy alejada de la suficiencia *a priori*, no ha desagradado a los más grandes pensadores: Platón tenía sus mitos, Kant sus postulados, Schelling sus ensueños geniales. Bajo la influencia de Descartes la filosofía francesa sólo ha reconocido dos estados legítimos del espíritu en su búsqueda de lo verdadero: la certeza y la duda. Quedaba, sin embargo, la probabilidad, con sus múltiples matices, de la que decía con razón el obispo Butler que es la guía de la vida. El sofisma estaría ciertamente en tener por cierto lo que sólo es probable. Pero, ¿vamos a rechazar todo interés especulativo y hacer recaer la duda sobre

lo probable? El ámbito de lo plausible debe ser rehabilitado. En él tiene lugar el crecimiento del pensamiento cuando todavía es susceptible de un nuevo curso, aun estando ya orientado hacia su forma definitiva. En ningún caso conviene tratarlo con desprecio ni, inversamente, recibirlo con credulidad ingenua. Jacobi llamaba *Vorahnung* a esta especie de conocimiento velado, anticipado, que se tiene de una presencia mal percibida por el momento.⁸⁷ Una parte de lo que sigue va a ser así: querríamos colocarnos igualmente lejos de la gnosia burlesca e intemperante que toma sus sueños por realidades y de la filosofía angosta y agnóstica que con tanta frecuencia ha aquejado al pensamiento francés y le ha cercenado todo impulso metafísico.

87. «Sólo es bueno algo en el hombre, sólo es él algo digno para sí y para los otros, en la medida en que tiene la capacidad de adivinar y de creer. Reside en la naturaleza del ser cognoscente —cognoscente sólo de un modo mediato o sensible— que la verdad, su existencia propia y su vida puedan serle menos enteramente patentes que enteramente ocultas» (L. MATTHIAS, *Die Schriften F.H. Jacobis in Auswahl*, Berlin, 1926, pp. 56-57. Por otro lado, pone en relación el primado de la conciencia con el principio aristotélico de la prioridad del conocimiento del todo sobre el de las partes y también con la libertad del hombre, que debe construir su existencia para vivirla, es decir, formarse primero una especie de síntesis global» (Ibíd., pp. 70-71).

Capítulo primero

La contemplación de los valores

174. *No se debe rechazar a priori la posibilidad de resolver la dualidad de la experiencia filosófica mediante los valores.*

Los valores no son el absoluto supremo. Pero de ahí no se sigue que sean incapaces de conciliar los aspectos antinómicos de la filosofía. Su función, aunque subalterna, asegura un enlace entre los elementos personales e impersonales de la realidad. La mayor parte de los autores les reservan justamente este papel. Pero sólo podrían cumplirlo si la ruptura en la experiencia fuera más profunda que su unidad: cosa que no es evidente *a priori* y que exige un examen.

Por otro lado, hemos adquirido ya la certeza de que no son de origen natural. Y esto predispone a favor de su mediación. La naturaleza no puede producir la universalidad; a este respecto los valores son una sobrenaturaleza. Si se los relaciona con un testigo o con un ámbito particulares, esta fijación en un ser finito es sólo aparente. Pues el objeto es un medio a través del cual accedemos a ellos y en el cual preferimos contemplarlos. Pero una preferencia, por más que sea estable, no crea una excelencia; es la excelencia la que hace posible la preferencia.

Para examinar la capacidad de conciliación y de apaciguamiento de los valores, es preciso conocer primero su naturaleza y organización. En el curso de esta aparente e inevitable digresión la cuestión se irá dilucidando poco a poco.

No se tratará evidentemente nada más que de los valores que los anglosajones llaman últimos: los que no solamente no son medios para un fin, sino que presentan el máximo de independencia objetiva. Antiguamente se contaban tres: lo bello, lo verdadero y lo bueno. Esta lista de los antiguos, retomada por V. Cousin, puede parecer incompleta y arbitraria. Veremos, sin embargo, que no hay otras de peso; las otras no son sino aspectos de aquélla. Más aún, todos los valores últimos se reducen de cierta manera a uno solo de entre ellos, que es lo bello.

Sección I
La estructura de los valores

175. *Lo bello es el mundo de las esencias ideales visto por el yo.*

Es imposible definir lo bello, pues revela la proximidad de nuestra esencia a Dios y a las esencias creadas distintas de la nuestra.

Habíamos visto que el yo tenía una esencia ideal, idéntica a algún aspecto del tú, y en particular del Tú divino, de donde le viene su existencia. Es preciso añadir:

1) Que el yo no tiene inexorablemente conciencia de la identidad del yo ideal y de la identidad del tú, y que, al faltarle esa conciencia, percibe su realidad ideal bajo la forma de valores.

2) Que hay también una esencia ideal de la naturaleza y de cada ser de la naturaleza, pero dada en el yo, como un panorama ante él. Así, en cualquier experiencia puede haber una forma de mirar estética, filosófica, moral, etc. La presencia del yo se transmite a las cosas porque la esencia de éstas significa el acabamiento de su ser y constituye un mensaje divino para ellas. El yo que mira las cosas es espontáneamente platónico.

Lo ideal es la forma superior de lo real, o presencia de las realidades al absoluto supremo, pero en la perspectiva de un yo. Porque en la percepción de los valores queda una soledad y una ineptitud al menos residual para la comunión total. Una especie de película separa lo divino y Dios, el valor y el Absoluto supremo; esta pantalla es el aislamiento de la conciencia. Se puede dudar de que una diada perciba lo bello en tanto que es una conciencia compartida; si lo hace, será en la medida en que el nosotros está cerrado sobre sí mismo e ignora a las otras diadas; en pocas palabras, en la medida en que es un reflejo del vínculo personal en vez de ser el vínculo mismo.

176. *Lo bello no se distingue de lo sublime, sino de lo bonito y de lo gracioso.*

La distinción establecida por Kant entre lo bello y lo sublime es falsa: toda belleza es sublime, es decir, infinitamente superior a nuestras facultades e indefinible para ellas. Hay que abandonar a Kant y volver a Platón. Pero la perfección de lo sublime no es finita, como proclama la Antigüedad. Entre la belleza y nuestra operación está lo infinito, que sobrepasa todas nuestras capacidades de creación.

Las definiciones intelectualistas de lo bello se aplican en realidad a lo bonito y a lo gracioso. Y estas definiciones difieren en naturaleza de la de lo bello.

Lo bello y lo gracioso son en el plano estético dos categorías análogas a las de moral abierta y moral cerrada en las *Dos fuentes* de Bergson.

Muchas personas que no han sido nunca sensibles nada más que a la gracia, a la armonía de las proporciones, a las simetrías confortables que expresan una satisfacción del espíritu en un mundo dominado por él, creen vivir la belleza. Lo bonito es una complacencia en sí mismo y en la naturaleza vasalla, una preferencia sin revelación ni progreso, una buena adaptación técnica del fondo y la forma; el artista que se entrega a ello corre el peligro de atascarse en el culto de la técnica, de no ser ya sensible al movimiento directo de la cosa bella, sino a su adaptación, a su rodaje. Está más expuesto que un simple contemplador a profanar la inspiración porque la reemplaza por el oficio.

177. *La belleza de la naturaleza se explica mejor por una Vorfühlung⁸⁸ que por una Einfühlung.*

La belleza de la naturaleza es una revelación de nosotros mismos que nos viene de las cosas o una revelación de las cosas que nos viene de nosotros mismos. Éstas reflejan y esbozan el mensaje divino como a través de un velo tendido entre Dios y nosotros. Según esta concepción lo bello natural no es semejante a lo que dice de ello la teoría de la *Einfühlung*: sería mejor apelar a una especie de *Vorfühlung*. El yo personal está bosquejado en la belleza natural; es una llamada de las cosas hacia la belleza personal; hay que cambiar la polaridad de la *Einfühlung*: en vez de una proyección simbólica de sí en la naturaleza, una orientación psíquica que anima a la naturaleza y la conduce hacia nosotros. El espectáculo de las cosas es para la personalidad un bosquejo del espíritu. Se descubre la naturaleza, y también se la inventa, al juzgarla bella: se la transmuta al conocerla, se la eleva a la participación del espíritu. Aquí el idealismo tiene razón.

Pero un idealismo así se concilia muy bien con la convicción de que la naturaleza difiere de nosotros y de que es para nosotros una compañera de existencia, cuya amistad enriquece nuestro psiquismo con revelaciones inesperadas. Considerada desde el punto de vista estético, cesa de ser un no-yo y deviene casi un otro yo, que rompe nuestras estrecheces subjetivas y nos muestra aspectos de nosotros mismos que no conocíamos. Permanece un no-yo en la medida en que es también un no-tú, y en la medida en que no hemos llegado

88. Mientras el término alemán «Einfühlung» se lo suele traducir por empatía o introyección afectiva, «Vorfühlung» es literalmente sentir por adelantado o presentir. Por el contexto se ve que el autor alude a que sólo ante el espíritu que la percibe muestra la naturaleza su verdadero rostro, más allá de su apariencia anónima o impersonal (N.T.).

todavía a descubrir que Dios mismo y su obra son el aspecto último de nuestro yo ideal.

178. *Lo bello expresa el estado divino primitivo de la esencia: siempre contiene, pues, algo sagrado, pero nos deja finalmente en una cierta soledad frente a Dios.*

Ocurre a veces que al gustarnos la belleza de alguien contemplemos su propia personalidad. Nos relacionamos entonces con la belleza de sus cualidades expresivas. Pero con más frecuencia somos sensibles a la belleza de las cualidades naturales, y somos completamente indiferentes a la personalidad del portador. Miramos a los seres en nuestra perspectiva más que en la suya: lo que buscamos es un estado divino de nosotros mismos; recibimos nuestro ser ideal sin saber todavía de qué manos nos viene.

¿Dónde está exactamente la diferencia entre el carácter sagrado del objeto místico y el del objeto estético? Bremond ha respondido: el místico se pierde en Dios, mientras que el poeta deja el Sinaí para volver entre los hombres. Tiene necesidad de galería. La vanidad le impide terminar en la oración. El don estético es una gracia mística abortada.

Esta concepción no es justa. En primer lugar, como notaba ya Stuart Mill, el poeta es profundamente inconsciente de si es escuchado, y esta inatención al oyente caracteriza su experiencia. El arte no es fatalmente vanidoso, puesto que nunca es por esencia social. A continuación, Bremond, para explicar la diferencia entre arte y oración, supone que su objeto es común, pero éste es precisamente el problema a discutir. Lo bello no es idéntico a la presencia de Dios mismo.

Yo no aceptaría tampoco la idea de que el artista se aparte de Dios por examinar a Dios en su creación, mientras que el místico miraría a Dios fuera de su creación. La percepción estética no nos entrega menos la presencia de Dios porque tenga su lugar de inserción en el yo o en la naturaleza vista por el yo; pues la presencia de Dios es siempre dada a una creatura en una creatura, y no hay para nosotros nada esencialmente profano en ese modo de conocimiento.

La diferencia está en otra parte. Lo bello es la divinidad rodeada de un velo; es el yo ideal, que no hemos sabido identificar explícitamente con el Tú divino, reconociendo en él, por así decirlo, como una de sus «voluntades». En una palabra, lo bello es una soledad divina en vez de un diálogo. Toda presencia tiene dos caras, y en lo bello sólo tenemos una de ellas: encontramos a Dios sin discernir todo lo que quiere de nosotros. La imperfección no se introduce porque seamos un elemento de la síntesis interpersonal que vincula nuestra alma con Dios, sino porque miramos a Dios desde nosotros sin mirarnos a continua-

ción desde el punto de vista de Dios. La percepción de Dios es incompleta en la emoción estética; es una versión unilateral y penúltima: así es toda percepción de los valores. Es consciente de Dios, pero no es la consciencia de Dios vivo en nosotros. No aprehendemos en ella la condición personal de Dios porque no hemos descubierto nuestra condición personal en Él. Tal es asimismo la razón por la que lo bello nos deja solitarios frente a Dios. Cuando las conciencias creadas se unen en una emoción artística, su comunión con Dios no es total. Se quedan a la entrada del paraíso.

179. *Las contrafiguras de lo bello tienen una significación metafísica.*

Según que la personalidad de Dios sea excluida o no del objeto estético, la naturaleza de la emoción es sustancialmente diferente. Hay estéticas divinas, pero las hay también que son infernales. Ciertos hallazgos del arte sólo son posibles en las zonas siniestras de nuestra sensibilidad: es el caso del arte negro, a veces en proporción con la fuerza espontánea de una fe bárbara. Es también lo que probarían los ejemplos de Gérard de Nerval y de Baudelaire o de los surrealistas. Otras veces lo bello es en estas obras un puro reflejo del sol en el lodo o en la sangre: la emoción es la de un retorno a la salud; sólo posible para un enfermo.

Y hay veces en que la emoción parece mezclarse íntimamente con una presencia maldita, con un estremecimiento extraño y perverso. El humanismo bien pensante finge ignorar el problema; pero ¿cómo sostener que toda belleza sea sana o alcanzada por caminos sanos?

En el intervalo que separa lo divino de Dios mismo puede deslizarse una rebelión, y la conciencia convierte entonces en un ídolo a la belleza. Si el valor es Dios velado, puede ser también el diablo velado. Es lo que hace decir a Dostoievski que el arte es la arena donde Dios y el mal se disputan el corazón del hombre. No toda inspiración es divina, y el espíritu puede desviarse hasta una altura embriagadora. Pero la densidad de lo bello divino es siempre superior a la de lo bello diabólico. La belleza de las obras perversas es mediocre y ordinariamente se sobrepone a una primera visión, que era sana. Por lo demás, el genio incontestable ha estado siempre exento de estos encantos equívocos. También tenemos el derecho de no llamar bello en sentido estricto a un valor vuelto del revés, que es la contrafigura de lo bello.

180. *Lo verdadero no es sino un aspecto de lo bello: el que concierne a las relaciones impersonales.*

Se trata sin duda de asediar la realidad personal en la búsqueda de lo verdadero: todas las ciencias morales intentan cercar y describir la originalidad huma-

na. Y la filosofía tiene más directamente por objetivo dominar la ciencia, reunir en una idea de conjunto la persona y la naturaleza. Lo verdadero se presenta, sin embargo, con un ropaje objetivo, judicial y no intuitivo. Aparece en tercera persona.

Uno recuerda las páginas de H. Poincaré sobre el gozo estético que le proporcionaba la verdad matemática. Este gozo, o más bien esta verdad, no es sino un aspecto de la percepción de lo bello; porque lo bello no es, como se cree comúnmente, la complacencia ensoñadora. Es la afirmación absoluta de algo real, y de la más alta forma de lo real; es una afirmación que no se preocupa de las formas inferiores de la existencia, sino sólo de su arquetipo. Y es por lo que las formas inferiores de lo real no parecen estéticas; son objeto de verdad neutral. Pero en realidad hay también un arquetipo de la afirmación inferior, una belleza o perfección de lo imperfecto, un valor del no valor.⁸⁹ Y es ésta precisamente la forma de belleza que lo verdadero representa.

¿Cuáles son entonces las relaciones entre lo bello y lo verdadero? Lo verdadero es siempre universal, pero siempre condicional. El juicio es una luz divina, pero dirigida hacia la tercera persona, es decir, hacia un sistema de relaciones inteligibles. Lo verdadero es una forma de conocimiento más estricta que el arte y sobre la cual es más fácil ponerse de acuerdo, porque concierne a lo impersonal, y todo el mundo tiene la misma actitud personal respecto de lo impersonal. Es lo que da a lo verdadero su importancia y su primado aparente. Pero, en un sentido, lo verdadero es sólo un aspecto de lo bello. Toda ciencia teórica termina en arte. Y si no hubiera utilización de lo verdadero para fines prosaicos, todo oficio sería un arte.

La ciencia es una estética de las relaciones que de hecho conduce a técnicas, es decir, a un juego con las cualidades, a un tablón de conmutaciones. Cuando las cualidades de la naturaleza no son consideradas ya en sus relaciones mutuas, sino en su relación con las personas, cesan de ser una exterioridad y se convierten en materia filosófica. La ciencia teórica que hace abstracción de las maniobras de conmutación física es, pues, una parte de la filosofía. Ésta le añade otra contemplación más: la de las relaciones personales. Y es al fin, por su parte, un aspecto de la estética. Porque es un modo de mirar lo real de tal suerte que en él son aproximados a la vez la individualidad y Dios.

89. Es decir, en el fondo, del estado de alma que no percibe el valor; por tanto, un valor de la no-evaluación, porque más abajo veremos que los valores no tienen oposiciones lógicas propiamente dichas y que sólo las tienen las evaluaciones.

181. *En sentido amplio, hay conversión de lo verdadero y lo bello.*

El viejo axioma escolástico relativo a los trascendentales lo hace entender así. Pero sólo se puede asentir a él a condición de definir lo verdadero como lo *affirmandum* en general, y no solamente como la conclusión del razonamiento.⁹⁰ De otra parte, es ciertamente chocante leer, por ejemplo, en Chateaubriand que el Cristianismo es verdadero porque es bello. Esta manera de proceder es sofística.

1º Mezcla planos distintos de belleza-verdad: el plano histórico y el plano de las conveniencias psicológicas. El dominio histórico es factual, reservándosele las disputas sobre la verdad. Con todo, la historia y su verdad son belleza. Pero la verdad-belleza de los acontecimientos es un aspecto diferente de la verdad-belleza de las aspiraciones. El sofisma consiste en confundir sistemáticamente los dos planos. No consiste en creer en la conversión de lo verdadero con lo bello.

2º Un segundo error está en definir lo bello por el arte, sobre todo si se cree que el arte es fantasioso. La fantasía es una forma menor de arte, una subespecie de la simbólica, colocada sensatamente por Hegel abajo en la lista. Se olvida que lo bello es afirmación de realidad. Si no es realidad, se viene abajo el testimonio de todos los amantes de la belleza: pues no hay ninguno que no sea realista, contrariamente a la enseñanza de muchos profesores de estética.

3º En fin, se confunde *verdadero* y *científico*. Lo verdadero es bello, y recíprocamente. Pero la ciencia técnica y el arte no son lo mismo.

182. *Lo bello parece una vía de acceso a lo divino más fácil que lo verdadero, y, en cierto sentido, demasiado fácil. Es que se lo confunde con lo bonito. Además, la inserción de lo verdadero (relaciones impersonales) en el desarrollo de la personalidad es más laboriosa que la del conocimiento interpersonal.*

Cuando se opone lo bello a lo verdadero, se reserva a menudo a aquél la aprehensión de la esencia personal o de una orientación de los seres naturales hacia la esencia personal. Ahora bien, el conocimiento de la persona está al alcance, al menos en sus comienzos. Una vez que poseemos el germen de lo esencial, descansamos e intentamos olvidar que el desarrollo de nosotros mismos exige pasar por lo impersonal. La aprehensión de lo bello parece algo instantáneo; por el contrario, la adquisición científica o filosófica de lo verdadero exige años. También el don estético parece extendido más ampliamente.

90. Las verdades del razonamiento e incluso del juicio son siempre hipotéticas, aunque tengan una forma categórica. Cf. Lotze, Bosanquet.

Lo bello es de acceso más fácil que lo verdadero, iba a decir de acceso mucho más fácil... Es la vía más sencilla hacia lo absoluto. «Cuando se me ha cortado el resto de las comunicaciones, queda la música», escribía Ch. du Bos en un momento de fatiga física. La emoción discurre como una fuente y no entrafña el esfuerzo de una investigación matemática. De otra parte, lo bello estético sobrevive a la saciedad intelectual. El arte es el último lastre que se tira antes de la desesperación y del desapego total a la vida.

Tenemos tal vez la tendencia a confundir la belleza con la sentimentalidad fácil: lo que llamamos bello es sólo bonito o agradable. Además, la belleza de lo verdadero se refiere a una contemplación más laboriosa que la de lo individual, porque la significación intrínseca de lo impersonal no la descubre el hombre sin trabajo; no inserta sin esfuerzo en su propio desarrollo la fase objetiva que le asegura el dominio de las cosas. En la ciencia o en la filosofía la idea impersonal es la clave de bóveda de la síntesis mental; en el sentimiento estético la emoción es la forma unificante de nosotros mismos. Y en la síntesis de las dos síntesis la emoción incorpora la idea.

La percepción de lo bello comienza pronto, pero lleva más lejos de lo que se sospecha de entrada y no se acaba nunca. El músico puede empezar sin filosofía, pero sólo un alma de filósofo, un alma plena, desbordante de humanidad, podría terminar la música. Lo bello reclama finalmente la inteligencia de lo bello; es por lo que el genio equilibrado es superior y más completo que el otro. Hay poesía pura o música pura, aunque no haya sentido; pero si está presente el sentido, no se turba nada con ello.⁹¹ Lo bello es a la vez una introducción en la realidad total y un resplandor de la realidad en la percepción prosaica, que contiene los vestigios y el símbolo de ella.

183. *El bien es la belleza de la conducta, es decir, de la libertad derivada y de la perspectiva universal conforme con el ideal de la libertad derivada.*

El bien es la belleza de la iniciativa pura en su referencia a la esencia ideal. Hemos encontrado este valor en la primera parte a propósito de la prueba de Dios,

91. En las querellas relativas a la poesía pura se han discutido confusamente tres problemas muy distintos: 1º) ¿Es la esencia de lo bello inexpresable en el discurso y superior a los objetos del razonamiento?; 2º) En caso afirmativo, ¿hay que concluir que lo bello es irracional y que el arte es una locura divina?; 3º) ¿Son superiores las formas artísticas cuya materia sensible sólo concierne directamente a un único sentido (vista, oído) a las que son compuestas (por ejemplo, a la ópera)? A mi parecer, la respuesta a la primera pregunta debe ser afirmativa. En cambio, la segunda requiere una respuesta negativa: la totalidad entrevista por el yo sólo es irracional para un pensamiento discursivo o académico. El tercer problema será tratado más abajo (§ 205).

y hemos dicho que esencialmente el bien era la voluntad de permanecer fiel a nuestra esencia inicial mediante la pureza espiritual.

La percepción de lo verdadero y de lo bello es el efecto de un don recibido sin mérito. Por el contrario, la bondad representa un camino diferente hacia el absoluto. Toda generosidad es un camino de regreso. Sólo se percibe el bien cuando, por lo menos, se comienza a hacerlo.

Se sigue de ahí que la vida moral está sembrada de paradojas interesantes. Supone lo trascendente y comienza por la inmanencia. Suprime la separación y el aislamiento, pero sólo es posible con ellos: es una voluntad de levantarse por la noche para escuchar a la conciencia, como el joven Samuel escucha a Dios.

Además, la acción moral más que cualquier otra tiene un valor operativo. Tiene por resultado desplegar nuestra esencia, por tanto modificar el yo y el mundo del yo. El acto moral tiene un alcance absoluto; y puesto que tiene un alcance absoluto, nuestro absoluto cambia de cierta manera. Es por lo que la verdadera moral se burla de la moral. Es distinta de una necesidad de expresión o de un conformismo. No es una técnica ni un hábito imperado por los intereses de la especie. Es un descubrimiento y una formación del ser eterno. Este valor nos acerca a Dios, como todo valor. Nos acerca a Él de una manera más penetrante, porque la transformación ética de sí mismo se cumple cuando el yo se inspira en una imagen ideal que traduce algún aspecto de la omnipresencia divina. La vía ascética se corona naturalmente en la vía mística, en la adoración y acción de gracias que se dirigen a Dios, entrevisto en nuestra esencia inicial.

El bien, como todos los valores, nos deja, sin embargo, en solitario. Supone que aceptamos el riesgo de ir hacia adelante accionando los brazos hacia un mundo superior a nuestra individualidad empírica y , por el momento, malamente identificado por ella. El misterio de la presencia todavía no ha sido traspasado.

Con el bien no se trata, pues, de un valor radicalmente diferente al de lo bello, pese a las reservas precedentes. El bien es solamente un valor estético más estricto y más profundo a la vez que las otras formas de lo bello. Al comprometer nuestra conducta, añade a la percepción de lo bello un riesgo.

184. *El bien contiene un elemento no intuitivo: la construcción anticipada de la respuesta al yo ideal.*

El bien es, en suma, la percepción: 1º de nuestra conducta ideal; 2º de lo que debería ser, según la perspectiva de nuestra conducta ideal, la actitud recíproca de los seres personales y la armonía de conjunto del universo.

Las otras formas de valor no reclaman a todo nuestro ser personal, o en todo caso no comportan expresamente la anticipación de la respuesta libre que da-

remos a nuestra esencia. Por el contrario, el valor del bien retiene este aspecto preciso.

Así, pues, contiene una determinación más que las otras formas de belleza. Pero tiene también al menos un elemento intuitivo. Es una construcción anticipada del mundo conforme a una libre decisión. El bien está fundado en una intuición, pero no es propiamente hablando una intuición, aunque aspire a alcanzarla, corroborada y ampliada a través de nuestros actos.

El bien es el valor ya incorporado a la libertad derivada o a punto de estarlo: su contenido expresa en buena medida una elección implícita del agente. Ahora bien, la libertad derivada no es una intuición de los valores, sino una encarnación del valor. Esta parte no intuitiva es precisamente la que corresponde a la representación anticipada.⁹²

185. *El bien es el aspecto más complejo e incluso más compuesto del valor.*

La anticipación del acto bueno toma la forma de un deber. ¿De dónde proviene este nuevo aspecto de la realidad moral? La obligación tiene desde luego un carácter exterior que es todavía casi puramente natural y que es explicable por la constrictión. Es una mole de necesidades biosociales en la cual viene a despuntar un comienzo de aspiración estética.

Después el contenido del bien se eleva poco a poco de la constrictión y de la aspiración cuasinaturales al amor interpersonal o divino en la libertad derivada. Lo hace de dos maneras:

a) ora es un optativo: la percepción de lo bello se fija como entusiasmo por ciertas instituciones sociales o por los valores de una civilización. El ideal de tipo colectivo tiene una importancia evidente para la historia de las evaluaciones y del comportamiento ético.

b) ora es un imperativo: el bien es interpretado aproximadamente como la espera por nosotros de una o de varias conciencias. Así entendido, el carácter de obligación se refuerza al afinarse y supone cada vez más nuestra libertad. Sólo está uno obligado en el fondo de sí mismo hacia personalidades. Toda otra forma de prescripción es intolerable e inmoral. Para que haya deber hace falta un tú. El deber es el aspecto que toma el amor a otro en nosotros cuando la comunión de las conciencias se distiende por el alejamiento espacio-temporal. Es

92. Esta afirmación no equivale a la de GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, 1937, p. 117, 122. Para él los valores son intuiciones volitivas y móviles, relaciones individualizadas por las que el sujeto se vincula a un contenido valorado. Este autor confunde el valor con la evaluación, en lo cual no puedo seguirle. Confiere a la evaluación un carácter intuitivo, cuando es solamente la ocasión o la consecuencia de una intuición.

una expresión simbólica del bien, pero perfectamente fundada. En él el valor que era directo se rodea de significaciones. Nuestros actos tienen en adelante un contenido orgánico, y su movilidad trata de arrastrar consigo al valor en el devenir múltiple de las reglas y objetivos.

En los dos casos el progreso moral es revolucionario. Supone una libertad que quiere la libertad y que paulatinamente se desembaraza de todas las evaluaciones insuficientes.

186. *La forma suprema del bien es la exigencia personal de una reciprocidad perfecta.*

El bien más perfecto es la reciprocidad universal y amante. Va de una conciencia personal a otra o a varias. Pero el valor conserva algo de apersonal precisamente porque no es una presencia descubierta; se queda en una percepción de lo divino más bien que de Dios. Mientras estamos encerrados en el valor, no podemos discernir la naturaleza del principio de la conducta generosa, es decir, si la Persona en sentido estricto es o no una personalidad. Pero el análisis de los valores establece ya la conclusión de que el valor supremo es un espíritu de misericordia que se difunde y nos invita a responderle.

El amor al amor es un valor estético o moral. Como forma suprema del bien, empuja a la conciencia hacia otras conciencias; en buena parte exonera al valor de su generalidad e impersonalidad, aunque contenga todavía una huella de la generalidad impersonal en sí mismo, puesto que es una fuente de la que no se puede decir si es una superpersonalidad o no. Este valor nos propone como ideal de acción y de realidad no un estado de generosidad perfecta, sino solamente un estado de reciprocidad concreta; nos invita a promover este ideal en nuestro comportamiento expresivo.

187. *El hecho de que el grado superior del bien y de lo bello sea el amor basta para sacar la consecuencia de que en nombre de los valores las personalidades son más respetables que las cosas y que las ideas, aunque éstas sean expresión de las personalidades.*

La significación de los valores es descubrir el amor en la soledad. El valor moral en particular es la exigencia de una práctica anticipada del amor para descubrir su realidad. Nos exige llegar a ser divinos para ver a Dios y ser humanos para ver a los hombres.

Todos los valores culminan en el valor supremo, que ellos no implican, pero que él sí los implica. No se realiza perfectamente si no es prometiendo, por así decir, dar a todas las cosas su realidad. Sólo para eso se anticipa a lo demás. Mientras su programa universal no sea alcanzado, las emociones que suscita

son intermediarias; y la emoción intermediaria, aunque siguiera siendo lúcida, debería seguir siendo turbadora, mezclada de angustia; porque sabemos entonces que habríamos podido o debido tomar otro camino y que no hemos llegado a la perfección de nuestro querer.

La propia filosofía es una de las tareas que el amor debe tomar sobre sí para ser fiel a su ambición total. Sin duda no es, a lo que parece, la opinión de quienes se dedican a ella; no son necesariamente inteligentes ni preocupados por la reflexión. Pero en ellos la verdadera filosofía, acaso todavía inconsciente, no es una técnica, es una experiencia. Pero la culminación del conocimiento es un objetivo al que el amor, mal que bien, se compromete. Es por lo que, a su regreso, el artista y el filósofo pueden interesarse fraternalmente por el santo, cuya conducta, más heroica y espontáneamente bienhechora, está emparentada con su propio anhelo espiritual.

Sólo si contiene y encierra la universalidad ya incluida en los otros valores, es el amor un valor supremo, libre de engaño. Además, nos lleva a pensar que el orden personal está por encima del orden de las ideas o de los sentimientos impersonales. De aquí que tengamos por menos deplorable la pérdida de una catedral o de una biblioteca que la muerte de un solo hombre. Esta consecuencia práctica es la piedra de toque de toda moral personalista. Otro principio más está implicado en esta estimación: el respeto a la persona se expresa primordialmente en el respeto a la vida de las personas en este mundo. A decir verdad, no se trata de escoger entre dos valores absolutos; porque lo bello, que es un valor absoluto, es distinto de una obra maestra particular del arte. Pero según que se subordine la civilización al hombre o se haga lo contrario, se profesa una o otra concepción del mundo: un impersonalismo de los valores, o bien un sistema de valores que culmina en el respeto primordial a la persona, incluso encarnada.

Para el personalismo, los valores del bien, lo bello y lo verdadero no tienen que ver con conceptos o con universales. Creemos que es necesario «occamizar» estos valores, y al mismo tiempo advertir que la particularidad de cada conciencia tiene una repercusión sobre el universo.

Los partidarios de los valores impersonales hacen notar, entre otras cosas, la superioridad temporal de las ideas sobre las personas, el hecho de que las ideas tienen a veces un destino menos trágico que los individuos vivientes y que pueden durar mucho más tiempo que una vida humana. Las ideas engrandecen, llenan los siglos, mientras que los hombres que las han producido han sufrido y muerto por ellas antes de haber visto su triunfo. Pero, en el fondo, las ideas generales no son nada sin las personas a las que vinculan. ¿No están comprometidas con una intención y con una obra consciente? La verdad misma pende

de Dios y de sus colaboradores. Su fuerza obstinada no viene de los conceptos que reúne, sino de las conciencias que operan el ensamblaje y la propagan.

188. *El valor estético es en un sentido el único valor.*

Este aforismo se limita a ser el resultado inductivo de las demostraciones precedentes. Todo valor lo es a base de belleza. Y toda percepción de lo bello es ya una adoración de lo sagrado. La estética es realista, está vuelta a lo divino, aunque no se confunda con el método místico y solamente lo prepare.

Lo sagrado no es, como cree Otto, una categoría especial. No es tampoco, como cree Gurvitch, *wertüberwindend* (superador del valor). Es sólo un sinónimo de lo bello, como lo sublime y lo verdadero.

Por sus elementos intuitivos, el bien tiene un contenido estético. Pero hemos visto que el bien, en su forma estricta o ética, era la limitación de lo bello al aspecto ideal de la libertad derivada; entra en composición con una práctica anticipada, es decir, con un elemento de elección que no es intuitivo. Está mezclado con la acción, además de con la contemplación.

Sea en su forma amplia o estricta, el bien nos enseña, como lo bello, que la forma suprema del valor es una armonía universal de las personalidades, una conciencia comunitaria.

189. *Los grados del valor (o, como se dice habitualmente, los valores) forman una jerarquía sometida a una doble ley: la ley del germen y la ley del desarrollo.*

El valor supremo no puede ser concebido sin la presencia de los valores elementales. Estas formas elementales no implican la forma superior, aunque la forma superior los retome y culmine en sí misma. Es lo que se puede llamar la ley del germen. Así, no es posible concebir el amor fuera del bien moral, pero se puede concebir el bien moral bajo una forma que no es la del amor: será honestidad, estricta justicia, etc. El valor supremo es el amor: contiene los valores precedentes y no puede nacer sin ellos, aunque no esté contenido en ellos y no se pueda propiamente hablando deducirlo de su contenido.

En segundo lugar, el amor se compromete a comulgar en todo lo bello y verdadero. Echa sobre sus hombros un peso de responsabilidad infinita. Es la ley de su desarrollo.

El valor de la acción es incomparable: supone los otros, que no le suponen a él. Lo bello y lo verdadero no tienen nada que ver todavía con la persecución del bien: son las primeras etapas de la ruta divina. Pero la moral las exige enseguida: no puede comenzar sin un mínimo de contemplación estética y de afirmación intelectual. Sólo se da la virtud y la falta a la edad de la razón. Tam-

bién la sensibilidad hacia lo bello y lo verdadero precede en la vida psicológica del niño a la conciencia nítida del bien y del mal.

190. *La jerarquía de los grados de valor no significa que los valores evolucionen. Sólo la evaluación es móvil en la historia humana.*

Según M. Gurvitch, la libertad crea los valores. Los organiza y los sobrepasa. Nos une interiormente a los otros sujetos y nos integra en la marea transpersonal de la creación que es el *ápice* del universo. Retomando y enriqueciendo la idea fichteana del *ordo ordinans*, M. Gurvitch es llevado a identificar el valor con la evaluación, en lo que tiene de activa y productora. El encuentro con los obstáculos obliga a la voluntad a discernir y superar una serie de valores no morales. Pero depende de la voluntad toda la jerarquía de los valores, y la propia inteligencia no es nada más que un instrumento de la libertad creadora.⁹³

El mérito de este análisis habrá sido determinar con finura las etapas, inflexiones y reanudaciones de la evaluación. Es interesante, por ejemplo, notar la existencia de valores consecutivos, mediante los cuales las cosas y los obstáculos reciben el bautizo del querer moral que los arrastra en su movilidad y los incorpora a su destino. Pero, pese al vocabulario que emplea, M. Gurvitch describe la evaluación y no el valor. Éste es infinitamente rico en manifestaciones; pero carece de discontinuidad o disparidad íntimas. Se deposita sobre un mundo jerárquico, pero no tiene jerarquía. Aunque el valor sea inseparable de la historia de las evaluaciones, se distingue de ella, lo mismo que un objeto percibido en la bruma dibuja en ella contornos objetivos y lo mismo que una secuencia de impresiones tiene un fundamento en la realidad de la naturaleza. En este punto Max Scheler es más perspicaz que su crítico: si inmoviliza los valores, es porque percibe a través de las preferencias de la evaluación la presencia sagrada de Dios. La única equivocación de Max Scheler es haber establecido una tabla de valores cuando más valdría hablar de una lista de moradas del valor en el mundo. Su error es mucho menos profundo que el de Gurvitch, que asimila enteramente el dinamismo de los valores a la movilidad histórica de las conductas voluntarias. El sofisma aparece plenamente en esta declaración: «Es imposible separar la intuición sentimental de valor del acto de preferencia que aprehende su grado particular. Estos dos actos son sólo uno» (p. 158). La primera frase es exacta, pero no justifica la segunda. Ya se trate de una intuición sentimental o volitiva, la percepción del valor pone en evidencia la dualidad inherente a la perspectiva personal, la diferencia entre el yo empírico

93. Cf. su libro ya citado *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, 1937, pp. 166-178.

y el yo ideal que es el Tú divino. Por negar la unión del alma con lo divino Gurvitch se opone en el fondo a Scheler. Que en el valor la comunión con lo divino sea de orden emocional o activo, es un problema a decir verdad secundario.

Sección II

La eficacia de los valores

191. *Siendo el valor una evasión hacia lo divino, puede en cierta manera reconciliarnos con todo el destino.*

Caracteriza a los valores hacernos conscientes de una evasión hacia un mundo absoluto. Todos tienen el mismo término: una totalidad a la que en su orden nada escapará, y que es la perspectiva autónoma de un Dios innominado. Quien contempla la belleza percibe un espíritu de bendición universal que se posa sobre todas las cosas como un rayo de sol.

Es una divinidad que se expresa con ocasión de las formas creadas. Y ¿no es ella suficiente para reconciliarnos con el destino? Su gozo escapa a la tiranía del deseo vital y no engendra saciedad. El resplandor de su visita salda los obstáculos hirientes de la historia y recubre los otros momentos con una claridad que no tenían. La evaluación no es solamente un instante-intervalo, sino un instante comprensivo. ¿No está aquí el índice de que el valor está situado en un plano de duración eterna? Su ritmo no es el del acontecimiento ordinario, y re-crea en sí mismo el rostro de todas las cosas.

192. *Los valores últimos tienen la propiedad de tomar a su cargo a sus contrarios, haciendo de ellos una de sus especies. A este respecto lo bello, lo verdadero y el bien no tienen contrario, siendo sólo la evaluación la que los tiene.*

Lo bello, lo verdadero y el bien no tienen opuesto ni contradictorio. Lo que se llama lo feo, lo falso o el mal es una especie de los valores precedentes; o bien se designa con estas palabras una evaluación deficiente, una actitud dura por la cual los seres se cierran a la percepción de los valores.

Lo bello cuenta a lo feo entre sus especies y no entre sus contrarios. La palabra «feo» es sin duda equívoca: puede querer decir una obra de arte deficien-

te, o una insensibilidad a lo bello. Pero es posible, cuando se está enamorado de lo bello, encontrar lo feo incluso en lo que es objetivamente indiferencia a lo bello o el fracaso de su férula. Es que los valores son totalitarios: se encuentra en ellos con qué recubrir lo que parecía escaparles.⁹⁴ Mediante lo bello es siempre posible reconciliarse con la naturaleza hostil. Esta reconciliación es ficticia, pero no ilusoria; designa una realidad que envuelve a las cosas no-estéticas, antes que convertirlas. Ocurre aquí con la belleza y fealdad como con la verdad y el error; se puede hacer belleza con la fealdad, pero la fealdad es muda a la belleza. De la misma manera, puedo decir la verdad sobre un error, inundarlo de exactitud, comprender por qué se ha producido, etc., mientras que el error es impotente para juzgar y comprender la verdad. Lo divino baña con su luz a lo feo y al mal, y no se modifica por ello, sino que son ellos los que son rescatados. Todo es bello, porque sobre cualquier realidad puede irradiar de inmediato un destello de Dios.

El error no está, pues, del todo en el mismo plano que la verdad. Es una simple actitud del espíritu, y no una presencia dada a una actitud. El error es una actitud de la personalidad, digamos incluso que es una personalidad.⁹⁵ Ninguna teoría impersonal puede explicarlo. Spinoza, por ejemplo, se ve obligado a atenuarlo y a negarlo porque despersonaliza la realidad.

Se podría decir otro tanto del mal: es una perspectiva consciente, por lo que las filosofías de la tercera persona no pueden reservarles ningún lugar. Para ellas es un intruso.

193. *Sin embargo, este movimiento de reducción no se finaliza nunca. En este sentido, los valores retienen siempre algo contrario a ellos. No sólo se distinguen de las realidades sin valor, sino que se oponen a los contravalores.*

El mal no puede concebirse si no es por relación al bien, y esta proposición es mucho más verdadera que la recíproca. No se sigue de ahí que el mal no sea algo positivo y real a su manera. Pero hay siempre en el hecho real del mal una perspectiva del universo que sigue siendo divina. Quizá el valor no puede unificar totalmente la experiencia dualista de la humanidad, suministra sin embargo una línea de visión totalmente buena: es la del ideal. La paradoja del valor está en que, extendiéndose a todo, no suprime, no obstante, la miseria empírica del mundo.

94. Se hace así posible que la belleza verdadera absorba a la belleza demoníaca, de la que hemos hablado en el § 179 y que, más aún que lo feo, representaría un contravalor estético.

95. El neocriticismo se acerca a esta posición; da cuenta mejor del error que de la verdad.

El sofisma de los optimistas consiste en creer que los valores suprimen la dualidad de la experiencia porque son capaces de imponerse sobre la atrocidad del mundo. Sería preciso además que la suprimieran, y no lo hacen.

Desde este punto de vista, el contravalor no es únicamente una actitud de la persona; es una cualidad general; y el valor, en la medida en que no ha reabsorbido al contravalor, es también en parte una cualidad general.

194. *Los valores son estériles: no tienen eficacia histórica aparte de la percepción que tenemos de su excelencia.*

Inge sostiene que los valores son creadores. Santayana pretende que se limitan a revelar la realidad; de una manera genérica, considera que las ideas son infértiles: las formas no son ni causas eficientes ni causas finales, sino floraciones del devenir universal. El canto de la creación cuando mira a Dios está por encima de la vida, pero no la crea.

La posición verdadera parece la intermedia. Frente a Inge, que se inspira en Plotino, no se puede creer que el valor actúe *ex opere operato* en la naturaleza. Sólo es eficaz en las conciencias y a través de ellas. Pero tampoco se puede creer con Santayana que los valores sean de origen cósmico. Sus raíces están en otro mundo y se inclinan sobre éste como una flor que cae de un cesto. Aquí abajo no son sino huéspedes venidos de fuera.

Pero es muy verdadero que estas flores magníficas son estériles e inútiles. Aristóteles, que ya lo pensaba, defiende, sin embargo, el enlace entre las causas formales y finales. Es preciso renunciar con decisión a esta alianza. Los valores, en tanto que formas, no son fines de la naturaleza. No producen nada, flotan por encima de las cosas; son sencillamente los medios colorantes a través de los que podemos percibir la transfiguración de todo; pero esta transfiguración está en una mirada y para ella. La desarmonía sigue siendo desarmonía mientras no franquee el umbral de la visión, y nada la obliga a franquear este umbral. Es el ojo quien armoniza en él la desarmonía.

Hay, sin embargo, una línea histórica de eficacia de los valores: es la línea de las evaluaciones y los evaluadores. En este sentido los valores ejercen una eficacia psíquica e indirectamente gravan sobre una naturaleza expresiva.

195. *El cambio que se produce en nosotros cuando percibimos lo bello es un recogimiento de toda nuestra experiencia personal y una renovación de nuestra soledad primitiva en Dios.*

Los efectos de lo bello en el alma se cifran en renovar su soledad frente a lo divino. El mundo de lo estético es solitario. Ver o creer en la belleza es siempre ser contemplador en solitario; se adora a Dios y Él sólo responde con el amor

que nos inspira. Es un recogimiento, una inclusión total en sí mismo, pero no hay encuentro humano de camino. Todo arte grande es acción de gracias. «Vuestro arte debe ser el lenguaje de algo que amáis. Puede ser la alabanza sólo de una concha o de una piedra; puede ser la alabanza de un héroe; puede ser la alabanza de Dios. Como creatura viviente, vuestro rango está determinado por la altura y amplitud de vuestro amor».⁹⁶

En la emoción estética toda nuestra experiencia pasada o presente está como en contacto con nuestra esencia primitiva. Cuando uno está transportado por una sinfonía de Beethoven, el alma entera se recoge; no sólo ella, sino todas las presencias que ha tenido. El sentimiento de lo bello es esencialmente de orden lírico, no es descriptivo, narrativo ni simbólico.⁹⁷ Un aire musical no tiene necesidad de título y de explicación. Se puede pensar con Newman que el drama es un elemento impuro; la acción no es estética; sólo lo es para conducir a su propia supresión, es decir, a la contemplación. Es la magia acogedora y unificante de la que habla Bremond. Lo bello es un don y no un mérito. El más grande genio del mundo no tiene ningún mérito. Es una transformación acaecida en nuestro ser. En esta transformación que viene del amor divino por nosotros, recibimos el secreto de nuestra persona como un tirón hacia arriba; la gracia estética se dirige a nuestro yo ya constituido y unifica su experiencia, memoria y actos; de donde el papel purificador de la emoción inducida.

196. *Lo bello purifica, pero no sustenta la moralidad contingente.*

Ningún valor es el criado de otro valor. Lo bello no está al servicio de una doctrina ética o religiosa, no es un medio para un fin. No tiene papel moralizador o predicador. Pero tiene un papel purificador. Toda emoción estética limpia el corazón y da un nuevo brinco a nuestras sensaciones; es un segundo nacimiento divino de la sensibilidad; renueva nuestra naturaleza y nuestra soledad. Pero no nos suministra ninguna fuerza moral para andar por las vías de la rectitud.

Eso no impide que una percepción muy fina de lo bello exija una cierta pureza; lo bello actúa en pequeñas dosis como una especie de sacramento estético, dándonos un poco de la pureza que se necesita. Ciertos artistas lo confiesan: cuando no actúan bien, no pueden ya pintar o jugar; el arte es un dios que los juzga y les retira entonces su gracia. No es el arte el que inmuniza contra las debilidades morales; pero las debilidades morales terminan siempre por destruir el gran arte.

96. *Selections from the writings of J. Ruskin*, London, 1900, vol I, *Art is praise*.

97. Esto tiene evidentemente consecuencias para una teoría de los géneros literarios.

197. *La percepción del valor moral no otorga mérito por sí misma; sin embargo, puede exigirlo: el bien no puede ser percibido sin un comienzo de práctica del bien.*

Toda la filosofía de Maurice Blondel tiene por objetivo mostrar que la inmanencia conduce a algo trascendente. Nos descubrimos a nosotros mismos al acoger a Otro que nosotros. La filosofía es, como el destino, un modo de comprender la acogida.

El valor invita al progreso moral, pero nos inclina a él sin constreñirnos: lo habíamos constatado ya en la percepción de lo bello. Con mayor razón es así en la percepción del bien. Hay que ponerse de acuerdo con la alteridad y empezar a practicar el principio que permitirá la práctica. El emplazamiento de nuestra intimidad no es, pues, lineal: jamás estamos solos cuando creemos estarlo, y el desarrollo de nuestra esencia es de entrada una conspiración. Es por lo que nuestras facultades no pueden tampoco estar separadas: su juego es solidario. Cuando se aplican a una realidad diferente de nosotros, están sincronizadas con ella: de aquí la impresión de reciprocidad circular que nos ofrece la relación de sujeto y objeto en el conocimiento. El valor es lo que vehicula y mide esta relación. Para percibir a Dios y al otro, el bien es el método de acogida que realiza de modo más completo el encuentro, en el valor, de las condiciones de la existencia. Lejos de ver una lógica viciosa en la circularidad de estos procesos, se encuentra en ellos la manifestación del carácter universal de cada perspectiva personal.

198. *La eficacia del valor está ligada a la libertad derivada, y no puede por tanto garantizar el triunfo de la armonía personal en el universo.*

Finalmente, la eficacia del valor no existe si no es en la respuesta que queremos dar a su percepción. El valor es incapaz por sí mismo de curar la dualidad filosófica. Es una transmutación eterna, pero no crea cambio histórico: la hostilidad de las cosas y el desvarío del yo subsisten con pesadez pese a él. Todo depende de nuestra libertad, que en este sentido llega a ser un valor superior a los otros. La realización de los valores es el valor supremo. Es preciso volverse hacia ella para saber si puede ser suprimida la antítesis. Porque la pura contemplación de los valores no basta.

Los valores de lo bello, lo verdadero y el bien representan una esperanza de solución, pero no una solución; porque aunque puedan consolar a quien los ama, no pueden salvar al mundo de sus desgarros. Sin duda no son una pura evasión, porque nos invitan a responderles (sobre todo el valor del bien). Pero conservan un aspecto evasivo. Son sólo una posibilidad permanente de enmendar el error, la fealdad y la falta. Pueden salvar al hombre que asiente a ellos,

pero con seguridad no salvan a la naturaleza, superponiéndose tan sólo a ella.
En este sentido, son una salvación incompleta y parcial.

Capítulo segundo

La realización de los valores

199. *No hay realización infrahumana de los valores.*

Sólo el hombre puede efectuar una encarnación de los valores. Cuando la naturaleza parece realizar un valor, éste es adosado a la naturaleza, pero no adhiere a los seres que son sus depositarios.

Lo verdadero, por ejemplo, no es en las cosas exteriores, es más allá de ellas, en los conceptos del espíritu, y la percepción de lo verdadero como tal es inaccesible al ser natural, cuyas constataciones son fragmentarias y pragmáticas.

Una tendencia común a casi todas las axiologías modernas es afirmar que los seres de la naturaleza y los grupos sociales son valores. Resultan de ahí un troceamiento y una degradación lamentables. En realidad, no hay materia ni institución espontánea que ostente una dignidad; no hay tampoco valor útil. No hay ni siquiera valor irradiado; al menos no puede haberlo si no es por la mediación de la persona.⁹⁸

La belleza de la naturaleza es, como la verdad, extraña a los seres que la componen. Un paisaje es sólo una causa ocasional de la belleza. No es que en la mirada al paisaje no esté la presencia inmediata del valor completo; esta belleza llega a nosotros como un dato gracioso e indivisible. Pero los árboles, las nubes y los arroyos son los instrumentos y depositarios suyos revocables: no le están asociados intrínsecamente. Pueden tender hacia ella, tratar oscuramente de identificarse con ella; no consiguen encarnarla. La belleza los atraviesa, como la luz atraviesa un cristal: por transparente que sea el cristal, no está unido sustancialmente a la luz. También se puede admirar estéticamente la naturaleza y no tener sino indiferencia total hacia los seres que la componen. Se ama el lado divino de las cosas, no las cosas. Las cualidades terciarias (por emplear las designaciones que S. Alexander da a los valores) no son ínsitas a los fenómenos, mientras que hay una conexión mucho más estrecha entre las cualidades primarias y secundarias, las cuales son en cierto sentido el *para sus adentros* del fenómeno frente a nosotros.

98. W. Stern habla, en cambio, de *Strahlwert* (valor irradiante). Admite además la existencia de valores-cosas, como si pudiera haber otros valores que no sean los del espíritu y como si se los pudiera separar, ya de lo divino, ya de la conciencia que los percibe. Cf. *Person und Sache*, Vol. III (*Wertphilosophie*), Leipzig, 1924,

Además, si lo bello está adosado a la naturaleza, el bien le está ausente; porque la naturaleza no tiene respuesta libre que dar a su esencia ideal. Esta respuesta, y su construcción anticipada, sólo pueden existir en nosotros. El bien moral y la malicia no pueden estar en los reinos subhumanos nada más que de una manera simbólica.⁹⁹

Es, por tanto, inexacto hablar de una realización espontánea de los valores por la naturaleza. Más aún lo sería hablar de una germinación provocada. La encarnación intencional de los valores es distinta de su contemplación, aunque enriquezca a la contemplación. Y la naturaleza sería incapaz de esta actitud ejecutiva, incluso si estuviera íntimamente valorizada en lugar de limitarse a preparar y sustentar el valor.

Sólo el hombre hace al valor productivo y eficaz. De hecho es el autor de una triple realización de los valores: 1) la técnica científica; 2) las artes estéticas; 3) la práctica moral. Estos son los tres cumplimientos históricos del valor en la experiencia. El problema está en saber si el logro de estos actos es tal que los obstáculos que la exterioridad de la naturaleza o del espíritu opone a la comunión de las conciencias podrían ser aliviados.

Sección I La técnica científica

200. *Las técnicas (realizaciones impersonales de lo verdadero o de lo bello) no pueden rescatar nada más que la exterioridad de la naturaleza y sólo pueden hacerlo en parte.*

La ciencia considerada en sus aplicaciones técnicas es un sistema de conmutadores y de conectores gracias al cual podemos obtener un acontecimiento B actuando sobre un acontecimiento A. Por este medio domesticamos la naturaleza y la hacemos mecánica: se espiritualiza convirtiéndose en una conforme a su imagen ideal en nosotros. Esta imagen es un esquema matemático. Suponga-

99. La percepción que tenemos del hombre es con frecuencia infrapersonal, y en esta medida lo que acaba de decirse de la naturaleza se aplica entonces al hombre.

mos que el esquema pueda llegar a su fin y la técnica tener pleno éxito; en el límite, sólo quedaría un mundo material perfectamente disciplinado y expresivo del querer humano. Siendo dueña del espectáculo, la técnica lo sería también de la tendencia natural y finalmente de la existencia humana en este mundo. El circuito de la determinación de sí mismo por sí mismo se habría, así, cumplido; la temporalidad humana habría recobrado y establecido su esencialidad eterna. Sería, en el sentido elemental de la palabra, el fin del mundo, o al menos de la independencia del mundo natural.

Incluso si se pospone el cumplimiento de este sueño a un porvenir extremadamente lejano, parece contener algo absurdo. Estamos *a priori* convencidos de que el poder de la técnica es limitado y es casi una blasfemia contra el espíritu científico creer en un acabamiento de la ciencia. Ésta o es relativa o no es; es interminable por definición. Mientras el espíritu esté prisionero en la naturaleza, es contradictorio considerarlo como desprendido de las condiciones de existencia en la naturaleza. El progreso técnico no es, pues, capaz de dar a la humanidad terrena un abrigo último. También se habla de una falibilidad de la ciencia, incluso desde el punto de vista de la seguridad material del científico.

La técnica es, además, indiferente a la inspiración que la dirige. No puede suprimir por sí misma las desarmonías espirituales; incluso puede acrecentarlas. Permanece siempre como aquel momento de expresionismo personal compatible con el extravío del yo o con la rebelión interpersonal. El acuerdo entre los técnicos es sólo una aproximación tangencial a la comunión de las conciencias. No se puede, pues, pedirle la redención del espíritu. La mecánica da su oportunidad al espíritu, le prepara su destino, pero de acuerdo con un designio anterior del espíritu.

Por otra parte, algunos moralistas (por ejemplo, el Padre Gratry) han insinuado que el desarrollo de las técnicas era proporcional al grado de perfección moral, o religiosa de la humanidad. Hay que tener el coraje de confesar que la historia no muestra, en conjunto, que esta opinión esté bien fundada.

En suma, y sin que sea necesario insistir más, la técnica, aun si se le concede el máximo crédito para el porvenir, no está en condiciones de resolver la dualidad de la experiencia filosófica.

201. *Es preciso incluir en el número de las técnicas científicas a toda la organización social y política de la humanidad.*

Las técnicas sociales no son materiales con el mismo título que la física o biología aplicadas, pero son también de orden natural. Hemos visto, en efecto, que las agrupaciones sociales no producen por sí mismas la comunión de las conciencias. Aunque ejecute intenciones reflejas, la organización colectiva sigue

siendo prepersonal; en todas sus formas (familia, corporación, nación...) es incapaz de crear por sí misma las personalidades.

Sin duda las instituciones son, más aún que las técnicas materiales, susceptibles de entrar en el circuito que va de espíritu a espíritu. Pero son mecánicas, y es la inspiración de la que proceden lo que hace humano su valor. Las leyes sólo hacen las costumbres si, más radicalmente aún, las costumbres hacen las leyes.

La conciencia colectiva de las comunidades sociales puede ayudar a la día-da a realizarse, impidiéndole detenerse celosamente en sí misma. Pero este papel espiritual de la sociedad, y en particular de la organización de la sociedad, es distinto de la mecánica social o política que emplea. Y la mecánica tiene una estructura impersonal, la belleza de una geometría aplicada. Considerada en abstracto, y dejando aparte los fines morales, la técnica social tiene, pues, cualquiera que sea su potencia indirecta de modelar los psiquismos, un alcance limitado y desprovisto de poder creador. Las esperanzas que se pueden fundar en ella no bastarán nunca para corregir el sufrimiento y el desorden de la humanidad, menos aún para inventar nuevos tipos personales.¹⁰⁰

Fichte ha establecido la posibilidad de un reino de seres libres basado en la constricción, con el pretexto de que la limitación de los derechos individuales conduce a la complementariedad de funciones con vistas a un fin universal. Este poderoso esfuerzo por racionalizar íntegramente el derecho, y la fuerza que se pone al servicio del derecho, pone en peligro la diversidad de la naturaleza y de la persona; concede a la comunidad natural prerrogativas propias de una personalidad o incluso de una superpersonalidad, encargada por siempre de dispersar al yo absoluto en hogares personales distintos. La verdad es que, si la técnica obliga a veces a tratar a los hombres como cosas, la coerción material no es inventiva del espíritu; tan sólo puede suprimir los obstáculos que la naturaleza opone a la germinación de las conciencias personales. Su única tarea es rectificar y disponer las cosas bajo estímulos y con ello preparar la llegada de una realidad que no puede ser engendrada por ellas. Una finalidad instru-

100. Sin duda, esta crítica habría sido suscrita por F. Tönnies y sus discípulos, cuando se trata de la *Gesellschaft*, es decir, de la sociedad artificial que se inspira en el racionalismo burgués. Pero la comunidad natural (*Gemeinschaft*) no satisface ya en sí misma las exigencias de una filosofía de la persona: ningún sociólogo en suma consentiría en ello sin explicaciones y reservas notables. La distinción de Tönnies tiene por fundamento la existencia de dos tendencias opuestas y complementarias en la vida colectiva. Pero ninguna de estas tendencias permite percibir, a partir de los recursos espontáneos del grupo la capacidad de producir una sociedad espiritual.

mental expresa la finalidad espiritual sólo en la medida en que, al actuar sobre las cosas, las obligue a dejar paso al espíritu, el cual, en su sobrepasarlas, las asumirá en sí. La finalidad instrumental es un meandro contingente en el recorrido intencional que va de sujeto a sujeto pasando por el objeto. Ningún hombre sensato consentirá en negar que el servicio de la técnica sea una garantía, que esta garantía sea indispensable, en el orden de las personalidades encarnadas, para favorecer desde luego el despertar del yo en la naturaleza y que con su permanencia lo proteja contra las decadencias de la rebelión. Sin embargo, no se trata nunca, con estos condicionamientos, de una creación propiamente dicha de los actos de querer ni de una determinación intrínseca de su relación. Puedo, sin duda, dentro de la lógica de la finalidad espiritual, tratar a una personalidad como medio para otra personalidad, pero a condición de que sea al mismo tiempo un fin, mientras que en la finalidad instrumental el medio está separado, no siendo en realidad simultáneo con el fin. La exigencia del espíritu es que la relación general de medio a fin en la acción sobre otro pueda ser siempre mantenida, sin que las conciencias a las cuales se refiere dejen de ser consideradas a la vez como fines. Esta regla, más próxima a Kant que a Fichte, evita, de una parte, los peligros de la educación liberal, y, de otra parte, permite determinar a qué procedimientos concretos puede recurrir la técnica sin exagerar su confianza en sí misma y sin ultrajar al espíritu.

Sección II El arte

202. *En el arte, la donación al espíritu de una belleza real y su construcción expresiva por el espíritu no se oponen el uno al otro.*

Hay una realidad de lo bello: no porque esté en la naturaleza, sino porque la naturaleza está en la belleza del valor. La naturaleza no canta por ser naturaleza, sino porque ve a Dios. La divinidad velada puede iluminar y elevar todas las cosas; puede integrar incluso las cualidades de la naturaleza; cualquier dato de la experiencia íntima o exterior tiene una objetividad estética, es decir, una realidad ideal, que es la identidad de su arquetipo en nosotros. La idealidad del arte no excluye la realidad de lo bello. Percibir un dato y construir una expre-

sión son actos complementarios. Es un error creer que cuanto más arte hay, menos lugar hay para la percepción de una realidad. De modo inverso: en la medida en que hay mucho arte verdadero, es más fácil la intuición del dato estético. Ruskin consideraba que las obras de arte maestras se subordinan a la belleza de las cosas y que un gran cuadro es de alguna manera un artista que nos presta sus ojos para enseñarnos a ver una brizna de hierba o un pájaro real. Tenía razón.

Pero de ahí concluía: «perezcan todas las pinturas del mundo con tal que los pájaros continúen construyendo sus nidos».¹⁰¹

Esta última idea no está justificada, porque el hombre y su obra son todavía más bellos que la naturaleza exterior abandonada a sí misma. En la reproducción del paisaje el artista ve algo de él mismo: añade su respuesta expresiva a la belleza percibida, y así desciende a la realización de la obra una nueva forma de belleza. El arte es a la vez gracia y actividad, dato y construcción.

Sólo los espíritus pequeños se imaginan que cuanto más gracia hay menos libertad debe haber, y viceversa. La verdad es que el arte simula la percepción de lo bello y que ésta es proporcional a aquél. Por lo demás, el arte no tiene que imitar lo bello: es belleza él mismo. La respuesta a una imagen ideal no es una copia, es una liberación en la que se descubre o se encarna un aspecto inédito de la belleza real.

203. *El arte es creador por el hecho mismo de moverse en la realidad del valor: tiende a hacer surgir de la materia expresiva centros nuevos de conciencia, pero jamás alcanza su objetivo y la obra nunca se anima del todo bajo los dedos del artista.*

Al entregar su persona, el artista forja otra virtualmente, que es su obra. Las artes plásticas parten del rostro para ir a un alma nueva, inédita. La música parte de la voz para alcanzar el mismo objetivo. El sueño de Pigmalión no es sólo el del escultor, es también el del músico o el poeta lírico. Una melodía es un canto que está a punto de ser un alma; tiene su individualidad, se diría que tiene una conciencia que ha sido formada frente a sí y que responde.¹⁰² En el arte, la

101. «It would be better for us that all the pictures in the world perished than that the birds should cease to build nests», *Selections from the writings of J. Ruskin*, London, 1900, Vol. II, p. 94.

102. Algunas piezas de Schumann en particular dan esta impresión. Son tan expresivas que dan tal impresión de una manera casi incómoda. Hacen pensar, por ejemplo, en los instantes penosos en que la mirada de un perro contiene la desazón de no poder igualar a su dueño y parece, sin embargo, que está a punto de alcanzar el objetivo. Pero la debilidad de Schumann está en que al escucharlo no se puede hacer abstracción de sí mismo. Habría que remontarse muy atrás,

causalidad humana se esfuerza por ir más allá de la creación de las cualidades, llegando hasta la de las conciencias; pero este sueño sólo se realiza a medias. Nos deja en el dominio de los valores, es decir, en la colaboración con una divinidad velada: nuevo tipo de generación, prometido en la tierra, aunque en la tierra quede incumplido.

La obra maestra es única, pero se agota, sin embargo, en un tipo o género. Sólo expresa una de las virtualidades de su autor. Queda una mezcla de percepción divina y de figuración prosaica, una intención impedida por un símbolo. El arte es la técnica deficiente de un demiurgo que intenta ser creador. Hay en la obra de arte un esfuerzo por construir una presencia: el personaje de una novela, el alma que entona una melodía, son conciencias nuevas que van a brotar del limo de la tierra. Estos seres ficticios están hechos de recuerdos y anticipaciones; son como creaturas de Dios que salen demasiado pronto de sus manos. No tenemos en la tierra el poder de crear una personalidad y de hacer que el artista quede verdaderamente satisfecho: sus creaturas imperfectas son virtualidades del yo, túes inacabados.¹⁰³ Si lo consiguiera, aparecería Dios en él, al tiempo que nacería una personalidad nueva. Habría disipado la bruma que vela a Dios en el valor. Igualmente, si el científico llegara a proyectar completamente las relaciones ideales y puras de las cosas en las matemáticas, sería creador, si no de un ser personal, al menos de un alma de la naturaleza. Todos los sistemas expresivos se quedan lamentablemente en ruta. El arte alcanza al creador únicamente a medias, por lo que no puede ser él mismo plenamente creador.

Por lo demás, el objetivo último es a menudo poco consciente. Persiguiendo una belleza divina es como se obtiene de modo sobreabundante el nacimiento de la obra y su semianimación: así, en la filosofía de Plotino es mirando al Uno como el Logros crea el Alma del mundo y ésta hace surgir a su vez las individualidades inferiores sin que éstas lo sepan, mientras que ella permanece vuelta en éxtasis hacia el Logos.

No hay arte sin materia que informar y sin naturaleza que sublimar. El arte no puede ser directamente interpersonal; no juega con la personalidad del otro.

quizá hasta Bach, para hallar a un músico cuya obra nos aparte por completo de nuestro yo empírico y sea la quasi-presencia de una alteridad.

103. Schelling ha propuesto una idea análoga en un texto que gustaba a Ravaisson y que yo citaría con él: «Una vez que el arte ha conferido a las cosas el carácter que les imprime el aspecto de la individualidad (*Ravaisson diría de buen grado: el aspecto de la voluntad*), da un paso más: les otorga la gracia, que las vuelve amables al hacer que parezcan amar. Más allá de este segundo estadio, sólo queda uno, que el segundo anuncia y prepara: es dar a las cosas un alma, por la cual no sólo parezca que las cosas aman, sino que amen», *La philosophie en France au XIX siècle*, Paris, 1895, p. 246.

Ésta no es materia en la que encarnar el valor estético, porque es una belleza ya encarnada y de alguna manera sobrepasada. Se la puede contemplar estéticamente, pero no se la puede construir artísticamente, para ello habría que otorgarle las cualidades expresivas. El arte parte siempre de la naturaleza y del valor para ir hacia la personificación. No toma a las personalidades reales por origen, porque son su punto de llegada y su término ideal.

204. *La belleza percibida es igual a ella misma, pero las artes son desiguales en tanto que son la construcción expresiva de una respuesta a la belleza percibida.*

En un sentido, todo es igualmente bello. Pero todo no es nunca igualmente artístico. Porque lo bello desciende como una luz plana sobre todos los seres que lo ven y sobre todos los objetos donde se lo ve. La desigualdad sólo existe en los focos de luz que la luz alumbra, es decir, en la diversidad de las respuestas expresivas. La iluminación es una, la encarnación es variable. Hay una jerarquía en las artes y en las obras de arte. Hay artes menores y gran arte. Ninguna respuesta vale lo que otra, precisamente porque se acercan libremente a su doble meta: la presencia de Dios y la creación de una conciencia personal.

También el artista es más creador que su público. Éste se asocia al esfuerzo de aquél y se aprovecha de una actividad prestada. Sin duda un buen amateur no se contenta con participar pasivamente en la personalidad creadora del artista; comunica con esta personalidad, interpreta la obra a su manera; descubre aspectos y prolongaciones que el propio artista ignora. Y una obra maestra se reconoce por el signo de que a través de los siglos jamás se la ha agotado del todo. Aristóteles, Racine, Bach siguen escribiendo entre nosotros; su obra no está terminada nunca; se recrea a nuestros ojos; el pasado y el presente no se disocian. Pero el arte es superior a la contemplación de lo bello porque encarna, mientras que lo bello es superior a las construcciones del arte porque las condiciona y porque la expresión sigue lógicamente al dato.¹⁰⁴

205. *Cuanto más sintético es un arte, más perfecto; cuanto más mixto, más imperfecto.*

Las artes, ¿están coordinadas o jerarquizadas? Hemos dejado caer que formaban una jerarquía. Entre la sublimidad y el fracaso en cada obra de arte hay además todos los grados intermedios posibles. No es verdad, como sostiene

104. Al decir que el arte responde a la belleza percibida, no quiero decir que la expresión venga cronológicamente después del dato.

Víctor Hugo, que el arte sea el «dominio de los iguales». Pero ¿cuál es el principio de esta jerarquía en los géneros y en las obras?

Un arte es perfecto cuanto más sea una construcción sintética, una unidad máxima en la variedad máxima; tal es el criterio, si no de lo bello, que es inefable, al menos de la expresión de lo bello en el arte.

La pintura es la menos imperfecta de las artes plásticas, porque es la más susceptible de contener informaciones a la vez musculotactilares y visuales, estáticas y móviles, naturales y humanas... En pocas palabras, es la unificación externa más rica.

A su vez, las artes de la vida interior son superiores a las artes plásticas: porque, aunque disponen de recursos materiales más tenues, llegan a expresar a la vez la experiencia de la exterioridad natural y la de la vida íntima.

Sin embargo, las asociaciones entre uno y otro arte son una falsificación del poder de síntesis que constituye su perfección creciente. Las artes coordinadas son monstruos y no artes: así, el cine (sobre todo sonoro), la ópera y quizá el baile son híbridos. Lo que hay que reprocharles no es unir datos diversos, sino no poder sobrepasarlos y fundirlos en una unidad verdadera. Se quedan al nivel de lo que intentan en vano unir.

Consideremos por ejemplo la música. En su forma inferior, el arte musical yuxtapone materiales auditivos, cinestésicos y visuales... Así, el jazz tiene baile y melodía; la música descriptiva (incluso bajo una forma tan arrebatadora como la de Grieg) mezcla narración y éxtasis, espectáculo visual y mensaje auditivo, imitación y animación creadora. Al contrario, en su forma pura, por ejemplo en una sinfonía de Beethoven,¹⁰⁵ el elemento motor o visual está sublimado. Se hace imposible la fantasía de las imágenes errantes; todo está concentrado; los materiales, soldados, los planos primitivos, superados. Estamos más allá del espectáculo o de la pantomima. El ritmo melódico contiene todo eso, pero como una virtualidad de arranque dominada definitivamente y transmutada en sonoridad pura.

Esta magia unificadora del gran arte supone la fusión perfecta de contenido y forma. Un arte puro no excluye nada. Su arte contiene el desarrollo de las potencias que se dirigían hacia él en la ambigüedad de su deseo todavía por determinar.

206. *La poesía es la primera de las artes*

Por encima incluso de la música está la poesía. Sintetiza en sí todas las otras artes a título de virtualidades. Las asimila a su propia sustancia para sobrepasar-

105. La *Sinfonía pastoral* es «más expresión de sensación que pintura», dice el autor.

las sin perderlas. Muy próxima, pero sometida y disimulada en ella, se oculta la música. En la música tiene lugar la descripción, pero sobrepasándola, como puede hacerlo también por otra vía la poesía. Si las artes inferiores no están dominadas por su forma superior, si recobran su independencia, deterioran a la poesía. Verlaine y Bremond se exceden. ¿Hay que anteponer la música a todo? Tal programa sería un desastre, una desviación hacia otro género.

Relegar sin excluir: así procede el arte respecto de los elementos extraños, que jamás incorpora sin plegarlos a su propia ley. Tal es también el principio general de la poesía clásica, superior en ello al romanticismo o al simbolismo. Pero éstos la aventajan en el sentimiento del carácter infinito del valor y en la necesidad de contemplar. La contemplación del valor es el alfa y la omega del acto artístico, en el que los elementos narrativos y dramáticos son preparatorios y están subordinados. Lo lírico así entendido es muy amplio: existe en toda creación estética, pero la música y la poesía son sus ilustraciones más patentes. En el arte, el deseo de intimidad con el valor da razón de la necesidad de desplegar una fuerza creadora: las dos intenciones se juntan.

207. *La filosofía es la especie más completa de la poesía.*

Una filosofía perfecta sería perfectamente artística; sería la forma de arte más sintética. Esta tesis, de entrada hace estremecer. Es que no creemos ya suficientemente en la realidad del valor. Hemos adquirido el hábito de confundir imaginación con fantasía. Un realismo sin tapujos se impone a una estética que no quiera suicidarse, restituyéndole por ello mismo el derecho de ir a lo verdadero, es decir, de aspirar a una filosofía.

La filosofía comporta integraciones de las que es incapaz el poeta ordinario, poco preocupado por avanzar hasta una síntesis intelectual. Reconcilia las relaciones impersonales con el individualismo poético, y no tiene antipatía por la ciencia. Al incorporar la reflexión al poder intuitivo, se convierte por principio en el arte más perfecto. Esta inmediatez, este concreto reencontrado, es el conocimiento más penetrante que el hombre puede alcanzar por sí mismo.

208. *La perfección del arte no implica nada más que el dominio de una porción de materia, pero contiene el deseo de una perfección total de la técnica científica.*

El arte tiene necesidad siempre de un mínimo de técnica y nunca tiene nada que temer de la perfección de la ciencia. Puede pasarse sin esta perfección, porque le basta con un dominio limitado de la materia para purificar la sensibilidad y encarnar el valor. Pero el mito de Orfeo y el de Pan expresan el anhelo oculto

del arte por amaestrar toda la naturaleza. Desea el éxito de las técnicas para que mediante él lleguen ellas a ser una réplica creada de la belleza increada.

Una civilización progresiva en la medida en que se desarrolla técnicamente, si este desarrollo material se pone al servicio del arte y si encuentra en él una elevación que la técnica no preveía y no exigía.

De hecho, el arte crea para sí una técnica en el interior de la técnica científica; le basta con un mundo en miniatura. Prefiere la maestría absoluta sobre una materia limitada a la maestría imperfecta sobre un dominio inmenso. Desearía poder ejercerla sobre la naturaleza entera si ésta pudiera ser sometida por la ciencia. Sólo que debe renunciar a una ambición tan desproporcionada. De hecho, para adquirir su maestría técnica, el arte se obliga con frecuencia a ser ascético. Pero el ideal del arte no es ascético: el máximo de espíritu posible en el máximo de materia posible. Su anhelo es cumplir la totalidad del valor en la totalidad de la naturaleza.

209. *En relación con el conjunto de la naturaleza, que la técnica no ha sometido, el arte es sólo una expresión simbólica y no una expresión intuitiva; de este modo, viene acompañado de una ilusión y no de un dominio.*

La obra de arte es un arco iris que une el cielo y la tierra, pero no se extiende ni a toda la tierra ni a todo el cielo. La alegría de haber realizado la obra implica la alegría de haber hecho que la materia cante, de haberla rescatado mediante la encarnación de lo bello y de haber salvado la sensación al ponerla en contacto con el espíritu.

Este dominio sobre la naturaleza está limitado a un pequeño número de materiales. En lo demás el artista se asemeja a un niño que juega: dispone de las cosas simbólicamente. Es demasiado dueño de la materia como para poder imaginarse que le obedece por entero: es un juego, con las ilusiones semiconscientes del juego. Una orquesta o un órgano son la imagen de un mundo: eso basta al compositor para creerse ficticiamente en posesión de todo.

Este elemento de ilusión parece inseparable de la creación artística y muestra que su objetivo está en conquistar el mundo entero para el espíritu. La ilusión es el resultado de una anticipación confiada. Todo sucede como si los sueños infinitos del yo estuvieran realizados. Pero el opio no suprime el mal que hace olvidar y el arte no resuelve los enigmas y contratiempos de la situación humana.

210. *La eficacia del arte (que apenas afecta realmente a la virginidad de la naturaleza) se limita en el yo a la restauración de la imagen inicial. Toda obra maestra es solitaria y ninguna obra maestra es meritoria.*

El arte transforma el mundo exterior sólo hasta donde la técnica se lo permite y la inspiración se lo exige: pero esta proporción es muy pequeña. La naturaleza permanece en su mayor parte virgen ante el artista. Además, la contemplación directa de la naturaleza invita a abstenerse de una técnica que la modifique: cuando se contempla un paisaje, se respeta su integridad; todo lo que pasa se asemeja a la sinfonía de un gran artista invisible, al cual se asocia uno simbólicamente y a quien no se debe turbar.

La exigencia de contemplación se sobrepone aquí al deseo de intervención técnica del artista y le prohíbe emprender demasiados vuelos. Hay dos polos de la actividad estética: de una parte, el ideal de virginidad de la naturaleza, que se expresa en la contemplación de los valores; de otra parte, el ideal de la intervención artística, que desemboca en el uso de la técnica. Estas dos tareas son inconciliables en el límite, y sin embargo se despliegan la una por medio de la otra (§ 202) antes de diverger. La eficacia psíquica del arte, su potencia de transformación íntima es considerable. Pero no se trata nunca de un poder moralizador, se trata solamente de restaurar la imagen inicial del yo. A este respecto el arte guarda más afinidad con la oración que con la ascesis moral. Asimismo, la parte de simbolismo que el arte implica debido a su técnica hace que incluso cuando tiene por materia el bien moral no efectúe una transformación moral completa. Lava la conciencia, pero no le impide pecar y que tenga que apresar de nuevo la juventud encubierta en la emoción estética.

Aunque sea solitaria, la obra maestra puede ser comunicada; hay en el arte procedimientos de hipnosis para invadir al otro y someterlo. Pero esta adhesión del otro no es el objetivo; es un efecto obtenido suplementariamente y querido por la sugestión estética como un medio. El otro es una materia de la que se sirve la técnica para contemplar mejor; el auditorio es un teclado suplementario para el que lo toca.

En suma, no es cuestión de pedir al arte la solución total de los conflictos de la experiencia. Sólo la da evadiéndose hacia el valor, al cual acompaña una transformación psíquica indudable pero restringida. Alcanzar de él la salvación sólo es posible por una ilusión simbólica.

211. *La unión de las conciencias estéticas no es perfectamente comunal.*

El artista se pone a la obra, y parece a veces que su verdadera personalidad se entrega a ella mejor que al tráfico cotidiano de la vida. Un Racine, cuyo ca-

rácter incluía quizá muchas banalidades y era poco significativo, sólo revela su genio en el teatro. Y es tan grande este genio que desde hace tres siglos continuamos descubriéndolo sin agotarlo. Ignoraba la admiración de la posteridad; sin embargo, la ha querido, puesto que ha escrito. Ha dado al público una expresión intencional de sí mismo.

¿No se puede decir, en estas condiciones, que hay una especie de comunión entre sus lectores y él? Parece que uno se siente tentado a afirmarlo sin reservas. Y, sin embargo, la reflexión descubre que falta para el encuentro de los espíritus en lo bello no solamente la reciprocidad verdaderamente personal, sino incluso la actitud necesaria para la percepción del otro. El movimiento que va de Racine a sus lectores es sin duda real y es incluso recíproco; pero no es un cambio que afecte a los sujetos. Sólo metafóricamente podría hablarse de amistad hacia Racine. Él es para nosotros más una ocasión de pensar en la belleza que una conciencia que se haga presente a la nuestra. ¿Cómo podríamos, además, entregarnos a él con el pretexto de que honramos su memoria? Antes, él no podía hacer nada por nosotros, y hoy no podemos nosotros hacer nada por él. Sólo nos ponemos de acuerdo en el valor. Para que haya generosidad, y con mayor razón comunión de las conciencias, hay que poder actuar eficazmente a favor de otra conciencia. Pero eso exige al menos una primera coincidencia en la misma esfera vital, una simultaneidad inicial en el espacio y en el tiempo. El espíritu debuta en la naturaleza; se encarna en ella, y la díada no escapa a esta ley.

Admiración estética no equivale, pues, a comunión eficaz de los espíritus. Sin duda, un gran artista expresa su sensibilidad en su obra, y a veces no la expresa nunca en otra parte; pero lo hace por amor al valor y dentro de la técnica que impone a la naturaleza. No piensa en el público. Y si el público le adivina, es una coincidencia indirecta, es suplementaria y carece siempre de toda intimidad real.

Esta imperfección del encuentro confirma dos hechos que habíamos observado antes: de una parte, un elemento de generalidad lastra el valor; de otra, la comunión de las conciencias es una tarea; y para toda personalidad, al menos si está encarnada, el acceso al espíritu sólo es posible si la tarea comienza con una unión espacio-temporal.

Sección III

La práctica moral

212. *Estudiar la realización del bien es estudiar el alcance práctico de la generosidad.*

El valor del bien es la perfección de la respuesta a la esencia ideal del yo. Es la belleza de una libertad derivada conforme a esta esencia ideal. La encarnación de tal valor se hace mediante la práctica moral y su medida es la de la generosidad que el agente pone en su conducta.

En ciertos aspectos la generosidad moral es la realización más completa del valor: porque supone que entregamos todo nuestro ser a la belleza y que tomamos la decisión de prolongar en Dios el impulso espiritual de nuestro ser primitivo. Asimismo, la práctica moral está desprovista del elemento ilusorio que es inherente al arte. En nosotros al menos, el cumplimiento efectuado debe ser todo o nada: pues lo que operamos no es solamente el descubrimiento y la purificación de nuestra esencia, queremos su promoción y fidelidad contingentes.

Pero, de otro lado, la generosidad es más angosta que el arte, hace abstracción de la respuesta del mundo, no trata de percibir el panorama del yo en la naturaleza, sino al yo mismo. En este sentido el valor moral tiende a cerrar el horizonte estético y a considerar a lo real sólo bajo el aspecto de un trabajo íntimo. Al ser su objetivo esencial adaptar el yo empírico al yo ideal, hace recaer toda su insistencia sobre este costoso paso y se preocupa, menos aún que el arte, del paso del yo ideal al tú. Tiende a cerrarse a la intuición intersubjetiva. O, al menos, el tú del que se ocupa será el objeto de su acto más que su fuente. El moralismo está contento con permanecer en el valor; no tiene la inquietud por el Dios personal que encontramos en las formas más intensas del arte. Se acerca por ahí a la técnica científica y a su reposo en lo impersonal. Así se explica que haya más afinidad entre el artista y el religioso que entre éste y el técnico de la ciencia o el moralista.

La generosidad moral, en su forma fina, va de una personalidad a otra. Pero que el principio de este amor individualizado sea personal o no, la generosidad en tanto que tal no intenta decidirlo. Que el amor sea alguien es una cuestión por la que no se preocupa. No se interesa tampoco por la respuesta que dará el ser amado. Todas las cuestiones de reciprocidad, y en especial de recompensa, le son extrañas. Hay que hacer el bien; y si por añadidura llega la armonía, es una armonía que no ha sido pretendida por sí misma. Este estrechamiento de la

intención constituye la grandeza y la potencia de la generosidad. Si repara los males del mundo, lo hace por la puerta estrecha, y asumiendo la entera responsabilidad de la curación. La generosidad es el amor sin la reciprocidad. Si provoca la reciprocidad, no la busca ni la experimenta como una dicha. Puede acogerla, pero como un beneficio inmerecido. Tal estado del alma es designado con la expresión de amor puro; no hay en ella huella de egoísmo.

¿Es suficiente la realización del amor puro para legitimar el optimismo filosófico? Es la última oportunidad que los valores nos ofrecen para salvar el mundo. Si se la pierde, la filosofía de los valores es incapaz de unificar la experiencia. ¿Puede la generosidad reconciliar al hombre con su destino? ¿Basta con practicar el amor puro para reabsorber toda la antítesis intelectual que la existencia de la naturaleza y la situación del yo sufriente o vengativo oponen a una visión del universo unificada y pacificada? ¿Tiene la austeridad moral un alcance metafísico, y cuál?

213. *La reconciliación de la conciencia personal con el destino parece no poder quedar mejor asegurada en todo momento por otra vía que por la de intentar dar sin esperar a recibir.*

Una tarea esencial de la filosofía, al tiempo que extremadamente difícil de cumplir, es la de probar que el amor personal es el valor que implica a todo otro valor, el objetivo más sintético del pensamiento y de la actividad. No solamente el amor verdadero exige un perfecto conocimiento, sino que es la forma suprema de la realidad. ¿Puede este papel ser representado por el amor puro que se da sin querer reciprocidad? ¿Rebaja la reciprocidad el valor del amor o, por el contrario, le confiere su naturaleza esencial?

La respuesta espontánea del instinto es que es tan importante dar como recibir, y viceversa. Pero el abandono que el hombre encuentra a medida que vive viene a reforzar su austera tendencia a condenar en nombre de la pureza de intención la voluntad de reciprocidad. Los especialistas en la vida espiritual han creído todos en la necesidad del silencio y de la soledad, en una palabra de la renuncia, ya sean budistas o cristianos, antiguos o modernos.

Pero cuando se mira más de cerca esta soledad, se advierte que es para ellos casi siempre todo lo contrario de un aislamiento. Es el medio para trascender las ilusiones de la naturaleza y para ser capaz de presencia moral o mental. Mediante ella se asocia uno a otros seres. Mediante ella se escapa a la vulgaridad de la estimación común, a la imitación conformista; la soledad permite que la presencia se haga más profunda. El solitario se pone frente al único, con el fin de substraerse a la ingerencia de terceros, adherida al conocimiento común. *Tu mihi loquere solus*. Pese a las apariencias, es una necesidad de sociedad.

Y, sin embargo, hay angustia antes de entrar en soledad. Quizá la angustia existencial no sea otra cosa que el deseo de amar absolutamente. Apartarse de la exterioridad es necesario, y uno nunca se atreve a cumplirlo; de aquí que aparezca el tormento de la conciencia ante la espantosa antinomia de su porvenir. El Otro es totalmente inaccesible a la conciencia que tiembla en la exterioridad. Se teme, además, abandonar los diálogos terrestres, por engañosos que fuesen, porque no se está seguro de encontrar la paz al término de la aventura. La conciencia siente oscuramente que podría quebrarse, que la noche no es sólo una prueba necesaria, sino un riesgo del que acaso no salga nunca.

214. *La recompensa del amor parece ser el amor mismo que ama, sin representación de su acto.*

Queremos ser amados y muchas veces no tenemos otra salida que ser amantes hasta nuestro último aliento. La recompensa del amor que ama está en él y no en la respuesta del mundo. Algunos se gozarán en la recompensa como en una réplica necesaria, pero otros juzgarán que la búsqueda del bien resulta ser entonces una mutilación o un desarrollo parcial.

Si la exigencia moral es severa, es porque el régimen de las finalidades naturales es disonante. Un ser sólo se desarrolla desembarazándose de sus vecinos que lo estorban. No hay lugar para todo el mundo. A consecuencia de esta crueldad natural, la ausencia física e incluso la hostilidad material se convierten a veces en doloroso deber para el espíritu: no hay generosidad que no entrañe un sufrimiento de nuestros apetitos frustrados. Para el otro y para sí, hay que despreciar la dulzura y beber la hiel.

A este precio la generosidad podrá sorber el mal de los alejamientos físicos. El silencio impotente y además estúpido del niño, la distancia espacial o la muerte del ser querido son obstáculos que no hacen mella en un querer esforzado. Si no existiera alguna que otra prueba, no habría en absoluto privación para el alma bella. Porque ella profesa que el reposo en la presencia lograda no merece ser equiparado a la conquista de una actividad mutuamente transformadora. Amar no es recibir o dar del pasado, sino colaborar y darse un nuevo porvenir haciéndolo. El amor en la ausencia es lo que separa como una espada el verdadero del falso afecto. La generosidad en la ausencia pasa a ser una supervivencia del amado, una existencia prolongada que él puede llevar en nosotros. En este sentido, la distancia es indispensable para manifestar y fijar la relación intersubjetiva. Porque tenemos que vencer la comunicabilidad y establecer la comunicación. Cuando se recibe aquí abajo el amor, se lo recibe de un modo necesario, pero se lo continúa libremente. La ausencia que debe vencer la generosidad es quizá un secreto natural que las conciencias no llegan

a penetrar antes de haber acompañado a los vivos hasta su tumba, cuando al fin cae la máscara. También la generosidad permite que uno se entregue al otro a título póstumo.

215. *La generosidad es, por su fuerza estoica, un instrumento incomparable de dominación y de criba del expresionismo natural.*

La grandeza del estoicismo está en cribar las manifestaciones de la naturaleza, subordinándolas a la expresión moral. Hace callar al mal; rehúsa mostrarlo como espectáculo y sólo concede derecho de visado a los actos generosos.

El expresionismo de la naturaleza no está moralmente polarizado. Muy diferente es la expresión del querer entregado. Es la libre construcción de un orden que no sólo se constituye en su autonomía espiritual, sino que desciende a la naturaleza para obligarla a tener pudor y a obedecer a un modelo. Tal es el aspecto admirable y productivo del estoicismo. Esta actitud de criba, tan impregnada de nobleza esforzada, contiene una de las condiciones de la curación cósmica: pues si las cosas están destinadas a una salvación final, el mal deberá ser aniquilado dejando en la sombra a las personas. La obra de la salvación queda oculta; tiene horror al foro.

Sin embargo, los límites del moralismo comienzan a aparecer ya, y podemos señalarlos por adelantado. Para servir generosamente al mundo no sólo hay que ocultar el mal, sino también el bien, cuya comunicación podría perjudicar a menudo la adquisición de la virtud. Lo mejor de nuestras intenciones es entonces condenado a no poder irradiar en la naturaleza; ni puede ni debe. ¿Qué hacer de ese peso doloroso e inexpresable? La única salida satisfactoria que tiene el estoicismo es la piedad; y la piedad hierde de muerte al moralismo: la reciprocidad quiebra la inmanencia. Tal vez no cabe reprochar su moral a los estoicos; pero ¿no están equivocados al hacer de ella una metafísica y una religión?

216. *El amor unilateral parece capaz de destruir la unilateralidad: todo amor personal tiene algo de eficaz en el amado.*

En cuanto una comunidad sobrepasa el ocasionalismo de la naturaleza, gana una predestinación eterna. No es ya un preamor, sino una generosidad. Para que la generosidad alcance su propia esencia, es preciso que el yo se transforme a causa del *nosotros* que ha entrevisto; y es preciso, además, que se entregue a los intereses del tú. En este acto hay una respuesta libre: de la atracción figurativa se pasa entonces a una verdadera sociedad, en la cual todo el determinismo está en haber sido querido y contra la cual nadie puede nada. No se necesita permiso para interesarse por el otro, ni siquiera necesita de su propio permiso.

Al comprender la soledad del otro, nos es revelada y a la vez retirada la nuestra. La comunión no consiste en añadir dos aislamientos, sino en librarse del propio por la percepción activa de aquel en que el otro se encontraba. Y como vamos al tú por el descubrimiento de nuestro yo ideal, toda la soledad se resquebraja por principio con un único acto de generosidad. El desinterés es quizá doloroso, pero es siempre eficaz. Al transformarnos por la presencia del otro, modificamos misteriosamente su esencia, puesto que actúa en nosotros.¹⁰⁶

Se entrevé entonces que el amor sólo en apariencia es unilateral. Si es eficaz para un ser, la generosidad lo será para dos e indirectamente para todo el universo. El odio de quien es amado a pesar de sí significa o bien su convicción de que la generosidad de que es objeto no es verdadera o bien, por el contrario, su rabietta al ser inevitablemente derrotado en la lucha, ante la dedicación que recibe.

A partir de este mínimo la reciprocidad tiene desarrollos muy diversos. De ningún modo es necesario que se acreciente. Debe seguir siendo invocada la dura constatación de la contingencia. Hasta parece que los obstáculos vienen fatalmente de todas partes: hay que superarlos uno a uno hasta franquear la puerta estrecha de la vida, y con frecuencia el objetivo se desvía del objetivo. En el momento en que se mide la potencia de la generosidad, no se puede negar que ésta se empantana en un camino sin salida y se vuelve contraria a su término esencial, que es la unión de las conciencias.

217. *Sólo la generosidad que modifica al amante y al amado parece capaz de reabsorber eventualmente el mal del mundo y rescatar el universo.*

En todas las ausencias físicas encuentra la generosidad una ocasión de triunfo. ¿Podría también reabsorber la indiferencia moral del amado su traición o su odio?

Es cierto que la fidelidad unilateral es el instrumento más eficaz con que contamos para reducir al mínimo el mal de la separación psicológica:

1) Elimina este mal de nosotros mismos. Hay más felicidad en dar que en recibir, en seguir dando también cuando no se recibe nada o se recibe ingratitud. Es la alegría que los *Fioretti* llaman perfecta, porque en una situación de-

106. Es conocido el dicho —caso literario, pero también profundo— de Baudelaire a Madame Marie: «Pese a vuestra voluntad, seréis de ahora en adelante mi talismán y mi fuerza». ¿Es que se resiste una conciencia a ser el talismán de otra? Su irritación se limita al orden de las manifestaciones sensibles, en el cual el corazón humano no experimenta piedad hacia el amor que recibe y no comparte, como muchos novelistas han hecho notar, en particular B. Constant y P. Bourget.

desesperadamente hostil sigue hallando medio para sacar amor. Dentro de esta actitud, la lucidez y la nobleza florecen de la desesperación. La caridad absolutamente pura no tiene siquiera necesidad de condescender, se da. ¿Es un suplicio o una alegría lo que entonces aporta? Es lo uno y lo otro, pero no es ya un perdón; el santo es liberado del resentimiento, incluso cuando es crucificado.

2) La generosidad puede ser, además, el único medio de influir en las decisiones temporales del otro. Al odiar el crimen y querer al criminal, construye una historia ideal del mundo y tiende a transformar el mal de las subjetividades en acontecimiento impersonal. Devuelve a las personas la dignidad que han perdido y objetiva el mal que hay en ellas. Discierne el alma de los estados anímicos para arrancárselos y sin dejar de condenar éstos rehabilita a aquélla. Al menos, aquí residen el esfuerzo y el secreto de la redención. «Padre, no saben lo que hacen». No sólo la generosidad redistribuye los juicios, sino que, al no ser una indulgencia ni un engaño, carga con las consecuencias del odio, transmutándolas con su sacrificio y devolviendo al culpable la juventud de alma. Convierte el querer malo, que empaña la imagen del tú salvado por ella, en un instrumento de cura y ofrece a la debilidad y malicia de este tú una imagen renovada. Al desembarazarse del imperio del mal, el yo restituye al tú simultáneamente un ideal. Destruye las causas de la separación, haciendo aparecer el enlace puro del amor inicial.¹⁰⁷

Si no siempre basta esta destrucción para suprimir el mal, cambia al menos la situación hasta donde es posible. Vayamos más lejos: la eficacia de la generosidad es siempre real; modifica fatalmente al tú; se adentra en la imagen ideal que el tú tendrá de sí mismo, en cuanto que al menos se sabe amado. En este sentido no hay amor desgraciado. El odio o la indiferencia son precisamente los medios de los que se sirve el querer vencido para intentar evitar la constatación psicológica de la aquiescencia, a la cual está obligado. Tocamos aquí la victoria suprema y también el límite de la eficacia de la «bella alma», hasta el máximo de lo que puede triunfar sobre el destino.

Reducida a su estatura humana, la figura de Cristo simboliza todo lo que acabamos de advertir. Ha sido juzgado y condenado. Sin embargo, vendrá a juzgar al mundo y a consumir su destino.

3) Más allá de este límite el fracaso parece absoluto desde el lado humano. Cualquiera que sea la victoria ideal, queda toda la cuestión de hecho. *Habría que* levantar la hipoteca para que la generosidad sea suficiente y expulse la hostilidad del tú. Sería preciso al menos que el amado se sepa amado y se despoje

107. En el sacrificio hay siempre un acto de destrucción y no sólo de oblación.

de sus ilusiones accidentales. Pero no hay certeza de que aquí abajo se levante siempre la hipoteca, aunque en principio su saber sea siempre posible. El obstáculo puede encontrar, sin embargo, un significado misterioso en Dios. ¿No es siempre el amor unilateral, como mínimo, el amor de Dios que uno comparte? ¿Y no está Dios en solitario cuando crea? Por esto, se encuentran almas generosas. Tal vez es para que podamos amar a Dios humanamente por lo que hay en las criaturas un elemento de fracaso que suele ser proporcional al amor que se les profesa. Quizá es también para que Dios se haga hombre.

Transportada así por la *Vorahnung*¹⁰⁸ religiosa, la reflexión podría reconciliar la generosidad con la idea de un éxito final y absoluto de la sensibilidad y del destino humanos. Lo haría a través de Dios, e invirtiendo por así decir el leibnizianismo. Para Leibniz este mundo es el reino de lo real, y hay detrás un mundo más amplio que contiene los posibles. Nosotros nos veríamos llevados a decir lo inverso: esto de abajo es el reino de lo posible, y muchas veces el amor pasa aquí por vicisitudes unilaterales; viene acompañado de una angustia que es signo de sus mediaciones. La evolución terrestre del mundo es una dislocación de la esencia divina del amor, una pesadilla y una espera en que parece realizarse lo inverosímil, pero que se contraerá para siempre en el apaciguamiento de su realidad eterna. Porque las esencias se asocian según enlaces necesarios que las simplifican en una eternidad invisible.

218. *Incluso concediendo en gran medida las proposiciones precedentes, no se puede negar que la generosidad queda parcialmente impotente para provocar la comunión de las conciencias; porque no puede producir siempre: 1) la conversión espiritual; 2) la supresión de la ignorancia en el ser amado.*

La visión anterior termina por acudir a Dios, y nuestra hipótesis de partida se limitaba a hacer intervenir la generosidad. Volvamos, pues, a las condiciones primeras del problema. El amor no compartido no es capaz por sí mismo de unificar la metafísica y de reconciliar la experiencia humana consigo misma. Acerca mucho a este término, pero no lo alcanza.

Podemos constatarlo con un ejemplo particular: la relación de la generosidad con el conocimiento. Se dice del amor tanto que hace ver como que es ciego. Es ciego, cuando es el *éros* de la especie o el delirio que queda en las seducciones cualitativas, sin haber apuntado a la alteridad de la persona. Por el contrario, la generosidad hace ver: transforma el *éros* y descubre la identidad del yo ideal y del tú. Se enlaza con la voluntad necesaria por la cual el ser ama-

108. Término alemán que aquí podría traducirse por «presentimiento» o «adivinación» (N.T.).

do ratifica libremente su esencia inicial. De aquí que implique ya una fusión de perspectivas universales; está abierta, carece completamente de envidia y no le es esencial su limitación, sino puramente factual. A la perspectiva del amante añade ya la perspectiva del amado. Tiene valor de conocimiento porque está por encima de la estupidez del instinto o de la hipnosis de la pasión y porque en su primer movimiento percibe un universo nuevo.

Pero, dicho esto, algo falta a la generosidad: la respuesta libre del ser amado, su colaboración de hecho. La separación moral es más aparente que real: así hablan los moralistas. Es más real que aparente: así constata la vida. Y la vida tiene razón. No podemos tener por insignificante a la temporalidad. La libertad es una respuesta de la que depende nuestro destino. La ausencia de reciprocidad visible muestra que las dñadas creadas son inestables, desiguales y precarias. La generosidad abre tal vez las puertas del cielo; procede de una comunión que reside en Dios y encuentra en Él la esperanza de desarrollarla. Pero no abre por necesidad las puertas de la tierra; quizá incluso las cierra. La comunión de las conciencias debe realizarse en un mundo que se crea laboriosamente y a veces con penalidades.

Hay una distinción real entre el acto que procede de lo que se ha recibido y el que procede de que se ha percibido y querido al primero. El «condenado» es el que sólo puede amar por el hecho de que es amado. Se otorga a sí mismo únicamente lo que se le da. El «salvado» es el que es amado porque ama, descubre los enlaces invisibles entre las almas y Dios. Por contrapartida, el condenado se descubre a sí mismo solamente en aquél a quien está forzado a amar; el yo ideal no puede aparecerle idéntico al tú, ni el tú serle conocido totalmente.

219. *Por otra parte, la voluntad de reducir la esencia del amor a la generosidad unilateral es incompleta e incluso incoherente. Todo amor verdadero quiere la reciprocidad y la eficacia.*

La creencia de que la perfección espiritual es unilateral es una actitud que no hay que confundir con la santidad bajo pretexto de que puede traer consigo grandes dosis de renuncia. Pues en el primer caso se trata no solamente de no buscar la contrapartida, sino de proscribirla y de juzgar lamentable que tenga lugar.¹⁰⁹ Los

109. Esta actitud altiva o huraña puede hasta tomar la forma de una kénosis bastante inmoral: habría que renunciar a la perfección para que haya otro que la tenga. A este respecto, no me gusta el argumento de Ricardo de San Víctor. En su voluntad de probar que el Espíritu Santo recibe sin dar, explica que la Tercera Persona de la Trinidad se goza de que el don esté reservado al Padre y al Hijo. Esta concepción del amor puro no es la del conjunto de los grandes místicos.

santos no son así; exigen un desapego, pero consideran que tienen una recompensa sobreabundante. Quieren la moral, pero por la presencia de Dios; y lo que desechan de la moral, lo han recibido ya gratuitamente de la religión. El amor de Dios es para ellos el tema del que viven, el beneficio por el que no cesan de dar gracias.

Una conciencia verdaderamente generosa no rehúsa el riesgo de sufrir por causa del otro, precisamente porque no puede mostrarse indiferente al acto del otro, a sus dificultades y a su valor. También amar a alguien es otorgarle el poder de hacernos desgraciado. Además, es inconcebible una generosidad que pretenda ser equivalente a la esencia total del amor. Se vuelve contra sí misma. Hay algo incoherente en el moralismo exacerbado que pretende cubrir todo el campo de la realidad. La moral no es el universo, ni siquiera la personalidad. Todo amor desborda la moralidad porque quiere también la reciprocidad. Es la razón por la que el santo es por necesidad un apóstol. El artista o el pensador, vueltos hacia la realización de los valores, alcanzan una respuesta humana, una comunión en el asentimiento. Kant lo ha advertido a propósito de la emoción estética. Cuando estimamos que una cosa es bella, querríamos que nuestra admiración fuera compartida espontáneamente por todo el mundo. Ruskin muestra otro aspecto de la misma verdad al escribir a propósito de la sacudida de las conciencias por el artista: «...El ser perfecto debe tener también por auditor al ser perfecto... Debéis ser totalmente míos como yo soy todo vuestro. Es la única condición de nuestro posible encuentro... No sólo tiene el derecho de un encuentro así, cara a cara, corazón a corazón. Tiene el deber de provocar tal respuesta en la otra alma».¹¹⁰ ¿Con cuánta mayor razón si consideramos el puro intercambio intersubjetivo, en cuyo umbral se detiene la exploración de los valores!

L. Brunschwicg considera que la angustia de la reciprocidad es fatalmente egoísta y contraria al progreso de la conciencia. Lo cual está lejos de ser siempre verdadero. En primer lugar, es espiritual y moralmente obligatorio sufrir por el alejamiento de la perfección y de la felicidad en el que se encuentra el otro. En segundo lugar, es legítimo sufrir por la distancia del otro a nosotros mismos. Los destinos humanos se cumplen los unos por medio de los otros; renunciar a sufrir por otro es admitir que el padecimiento por el otro no puede aportarnos nada esencial y que no podemos ofrecerle nada bueno, con el pretexto de que no podemos darnos unos a otros todo lo esencial y toda la bondad. Tal exageración yerra el blanco al sobrepasarlo.

110. *Selections from the writings of Ruskin*, London, 1900, I, p. 215.

La insensibilidad es lo que estropea al estoicismo. Epícteto nos aconseja simular ante el duelo del otro que estamos afligidos, pero nos prohíbe dejar que la compasión invada realmente nuestro corazón. Sufrir porque un ser querido ha desaparecido es absurdo para el puro afecto que se goza en todas las cosas y nunca tiene nada que lamentar ni que esperar. La grandeza y la debilidad de esta actitud está en ignorar por siempre las lágrimas. Una moralidad que se funda en el solo coraje no se librá de esta sutil cojera. Porque la decisión de no sufrir cuando el sufrimiento parece estéril termina por mutilar la propia filantropía en la que se inspira. La generosidad se contradice cuando excluye el deseo o la añoranza de la comunión; no llega hasta las extremidades de lo humano. Si no lo hace, ¿es todavía digna de ese nombre?

La pretensión del puro amor unilateral es angosta e impotente, optimista por constricción. Sólo si se renuncia a la metafísica y se tienen por accesorias las otras conciencias, es una solución la generosidad así entendida. Pero la categoría del Otro es tanto más indispensable a la experiencia humana cuanto más espiritual se vuelve ésta. Es curioso que le sea metafísicamente insuficiente la generosidad, que es moralmente necesaria para el amor; si la generosidad estuviera sola, destruiría el amor. Por tanto, el amor al amor, síntesis de todos los valores, sería incapaz de remontar la antítesis de la exterioridad si, al dar curso a los valores, no fuera él mismo una suprapersonalidad.

220. *Por implicar un deseo de reciprocidad, la caridad exige una cierta igualdad de los seres personales; la justicia es, entonces, un querer necesario a la caridad y encuentra en ella su fundamento racional.*

El don ofrecido tiende inevitablemente a ser recibido. Al querer la reciprocidad, todo amor funda así la idea de una igualdad, ya nativa, ya imputada. No solamente tenemos aquí la sugerencia de una cierta paridad personal, sino que además descubrimos el fundamento de la idea de justicia, el prototipo de todas las formas de justicia, que es la perfección en el comercio espiritual. Un amor imperfecto (y *a fortiori* el odio o la indiferencia) envilece la dignidad del yo y le merece justamente la injusticia. Degrada también la imagen que nos hacemos del otro.

Esta correspondencia entre el grado de buena voluntad y la forma de choque que en reciprocidad le aporta el mundo es una especie de ley del talión en metafísica. Testimonia que toda actitud relativa a la caridad entraña una actitud relativa a la justicia y que el fundamento moral de ésta está en aquélla.

La justicia puede ser considerada, no en su relación con la caridad que ella exterioriza, sino en el estatuto que establece entre los sujetos de derecho. En este segundo caso contiene, pese a la perfecta determinación de su código, un déficit espiritual que prohíbe confundir la reciprocidad interior con la recipro-

cidad jurídica: la segunda reciprocidad, cuando consigue abstraerse a los imperativos naturales, es sólo una encarnación tangencial de la primera; es el fragmento de una trayectoria, y el movimiento que pasa por ella no se detiene allí.

221. *La reciprocidad tiene privilegios. Sólo ella hace coincidir la persona y la naturaleza.*

La reciprocidad tiene desde luego el privilegio de hacer que coincidan por una vez —y es casi milagroso— persona y naturaleza. Porque el yo en la comunión sale del silencio y se manifiesta cuando el tú lo quiere. Hay, así, perfecta equivalencia entre las voluntades puestas de acuerdo y la exterioridad que las traduce. La naturaleza es entonces una construcción visible, fiel a una armonía invisible. Su evolución sigue el orden de los espíritus. Percibimos aquí el momento inesperado en que las cualidades dan expresión perfectamente a la persona y la despojan de toda extranjería. Mientras el afecto no sea recíproco, la expresión no puede estar libre de toda idea general, de toda materia indiferente. La alegría proporcionada por el acuerdo de los sujetos consiste sobre todo en el hecho de haber liberado a la naturaleza y de haber suprimido las neutralidades vulgares.

Hay que analizar dos puntos de esta importante transformación: 1) la relación de la persona con la idea; 2) la relación de la persona con el tiempo.

222. *Sólo ella da cumplimiento a la persona. Detiene la desintegración de la persona en ideas e integra las ideas en la personalidad: en pocas palabras, elimina del yo el intervalo al no-yo.*

Para la ciencia la persona es una encrucijada de ideas y la particularidad no es nada más que un encuentro de conceptos. Parece, pues, que la persona participa de las ideas. Pero para el personalismo es la idea la que participa del yo; deriva de él. A partir de un mismo yo, puedo enumerar una muchedumbre de ideas diferentes. Por ejemplo, la moral me pide distinguir entre el mentiroso y la mentira: es una manera de deshacer lo real, es decir, la personalidad del mentiroso, apartando de él aspectos y haciendo de él una lista impersonal. Por otra parte, las ideas ejercen sobre mí una atracción; en tanto que mensaje del otro o incluso en tanto que sugerencia de la naturaleza, se proponen al yo y pueden ser asimiladas por él; desaparecen en él. Vemos, pues, que la idea (incluso si sólo es una cualidad particular) cumple una función doble e inversa: o desintegra a la persona o la integra. Pero en los dos casos puede separarse de la persona. El momento en que la persona cesa de desintegrarse en ideas y en que la idea es integrada en la persona es el de la reciprocidad. La historia de la naturaleza es, cuando se considera su resultado en la díada, la de una creación y pro-

yección de ideas que desaparecen y se simplifican en la intuición del *nosotros*. El nosotros elimina el elemento impersonal que vendría a deslizarse entre el yo ideal y el tú y que permitiría su distinción. El acto de reciprocidad transforma las perspectivas y las unifica; aparta de ellas lo que hacía pantalla; hace caer el telón de un mundo separado; en un punto al menos, el del conocimiento mutuo de dos conciencias, elimina la mole de factores extraños, el no-yo interpuesto entre los sujetos.

223. *Sólo la armonía intersubjetiva unifica los tiempos concieniciales.*

Sólo la reciprocidad logra el concierto de los ritmos. Transforma el tiempo en eternidad; introduce en la sucesión irreversible un trueque activo entre el antes y el después a través del presente. En el aislamiento generoso podemos sin duda hacernos presentes elementos ausentes o colmar las lagunas del pasado mediante la fidelidad de una memoria continua que suprime piadosa y fraudulentamente la negación y los vacíos. Pero la reciprocidad nos permite operar en el otro lo que la generosidad opera en nosotros: es decir, arreglar lo que parecía desarreglado. En consecuencia, la conciencia no está ya sujeta a su propia localización espacio-temporal, porque las líneas de las memorias comunican y las significaciones del pasado se unifican por detrás de la barrera sensomotriz del presente individual y orgánico. La intersubjetividad puede expandirse en todos los recuerdos y anticipaciones. Dos espíritus pueden vivir con la misma medida, sin que su conformidad haga disminuir su originalidad.

Así culmina en cada día el edificio laborioso de la unificación de los tiempos, que es ya objeto de varios ajustes y síntesis en cada organismo viviente y en cada psiquismo. La psicología contemporánea ha señalado muchas veces la disparidad de los tiempos elementales propios de la conciencia sorda de cada órgano o de cada función mental: la conciencia central impone su ritmo sin dejar de tener en cuenta a los ritmos que domina y de concederles a veces un poco de autonomía.

Un ejemplo banal, análogo al del sueño de Maury, ayudará a comprender este punto. Ocurre a veces que en el semisueño se puede vivir al mismo tiempo en el plano de la sensación y en el del sueño, advirtiendo su diferencia de ritmo. Así, el que duerme tiene las manos cruzadas detrás de la nuca sobre un sillón; llegan a aflojarse, y este gesto le despierta; en cuanto percibe la situación, percibe también el fin del sueño, quizá ya largo, que fue interrumpido por ese gesto. Pero la conciencia intelectual que advierte el desajuste lo repara; da la medida común que permite comparar y hacer que se correspondan los dos ritmos. De manera análoga, se puede decir que la percepción intersubjetiva descubre una unidad en la variedad de los ritmos que pertenecen a cada yo.

224. *Siendo la reciprocidad una gracia, y habiendo una aparición esporádica en la diversidad de la experiencia, es imposible contar con ella para resolver toda la antítesis, puesto que se la puede esperar en vano y la generosidad desinteresada no es apta para conseguir la reciprocidad aquí abajo.*

Los privilegios de la reciprocidad no impiden que no pueda en el plano humano absorber toda la antítesis que la naturaleza y el espíritu le oponen. Tiene un lugar esporádico y excepcional en la experiencia. Pero incluso si estuviera distribuida más ampliamente y pudiera transportar en una única corriente a todas las conciencias humanas, seguiría siendo incapaz de suprimir la espantosa reserva de hostilidad que hay en la naturaleza. Somos remitidos una vez más al contacto positivo con la contingencia, en nuestros destinos y en nuestras adquisiciones. Sólo nuestra propia estela está en nuestro poder. El resto es lo que es y lo seguirá siendo, a no ser que haya un Dios y que destile en Él misteriosamente la bondad eterna del destino.

La muerte de la naturaleza o la supresión del yo culpable por la fuerza son soluciones que no cortan el mal de raíz porque confían la curación al número de los acontecimientos; ponen en la exterioridad la perfección, lo cual es ilusorio o en todo caso incompleto. Comprendemos, pues, que la salvación del mundo sólo puede venir de arriba y de dentro; sólo una comunión eterna puede rescatar el mal y sacar de él el bien.

225. *Sólo sería remontada la antítesis si se probara que en todas las dimensiones se ofrece una reciprocidad siempre en acto, es decir, si existe un Dios-Caridad.*

Así somos empujados a llevar nuestro examen aún más lejos, hasta Dios. El enigma se resiste a la penetración salvadora de la generosidad e incluso de las reciprocidades humanas, como se resistía a los valores del bien, lo bello y lo verdadero. Sería menester que la reciprocidad fuese Dios mismo y que este Dios fuera personal para que tuviéramos una esperanza de remover el obstáculo. Los valores deben ser conducidos hasta el punto en que se desvelan al desvelar a aquel a quien se dirigían. Como dice Platón en el *Fedro*, hemos aquí en el momento en que se toma conciencia del amor profesado por Dios. Si no hay este amor, es decir, si no precede a nuestra existencia, la esperanza está perdida.

La ciencia, el arte y la práctica moral no nos dan la paz; habría de corresponder ésta a un superhombre y su realización no estaría nunca terminada ni sería perfeccionante; se frustra la conciencia de su reclamo y nos deja en una ciudad semiarmoniosa.

Capítulo tercero

La metafísica de la caridad

226. *Indagar si Dios puede resolver el problema de las desarmonías de la experiencia obliga a plantear de nuevo en su conjunto el problema del mal.*

¿Es apta una concepción de Dios como la que ha sido esbozada en la primera parte de este trabajo para superar la antinomia que ni los valores ni el amor humano pueden resolver enteramente? Para responder a la pregunta precisemos primero el carácter del «mal» que tratamos de reabsorber. Porque su descripción varía según la concepción del absoluto que se adopte. En cierto sentido no hay experiencia pura del mal; siempre interpretamos los hechos. Incluso en la emoción física se oculta un juicio. *Nihil est in sensu quod non prius fuerit in intellectu.* Introducir a Dios en la solución es introducirlo también en los datos del problema: porque la definición del desorden no es la misma en la hipótesis de que haya un Dios y en la de que no lo haya. Si se plantea el problema sin Dios y se intenta a continuación una solución que es Dios, se hace un trabajo incoherente y se busca la cuadratura del círculo. Hay que plantear y resolver el problema situándolo en un eje. El pensamiento podrá incrementarse con datos nuevos en este eje, pero debe escoger uno.

El eje en torno al cual hemos planteado y tratado de resolver el problema en los capítulos precedentes es el de la persona, e implicaba la existencia de Dios. También debimos llegar a la conclusión de que los valores no bastaban para eliminar el obstáculo impuesto a nuestra experiencia primitiva del bien.

Lo que estaba implícito debe ser ahora analizado directamente. Pero el fracaso en el recurso a los valores echa sobre los hombros un fardo nuevo que todavía no habíamos considerado de frente. Dios debe ser puesto de alguna manera en el trance de resolver el hecho mismo de que se pueda plantear el problema e intentar resolverlo sin Él. Debe ser una perspectiva que aguante su extrañeza a las otras perspectivas. Dios es llamado a responder no solamente de los males que existen cuando se admite su presencia, sino también del ateísmo y del alejamiento del mundo de Él, con los males que de ahí resultan. En una palabra, como ya habíamos sugerido, el absoluto supremo debe dar cuenta de las otras formas de absoluto y de las apariencias de absolutez suprema que son sus simulacros.

Sección I
El problema del mal

227. *La riqueza en las formas del mal parece de entrada incompatible con su reducción a un principio o a una forma única.*

La aparición del dolor es lo que más turba la confianza popular en una Providencia. Sin embargo, ni el dolor pequeño ni el mediano plantean verdaderos problemas. Sólo los grandes sufrimientos son un tremendo enigma. Además, sacuden al espíritu de manera incomprensible y traen consigo un desequilibrio incurable. El *Übel* (mal físico), consecuencia de los acontecimientos exteriores, de los accidentes y rivalidades naturales, tiene por efecto engendrar la *Bosheit* (mal moral), la perversión íntima, la revuelta psíquica o ética, en pocas palabras, la disgregación fatal e interior del alma.

Pero el sufrimiento no es el único mal que plantea este problema. La indiferencia o la alegría son también escándalos, son a menudo pérdidas del alma o, al menos, bellas ilusiones peligrosas. Piénsese en la euforia física de los grandes enfermos y sobre todo en la paz engañosa del criminal.

En estos últimos casos, el mal se desvela bajo otra forma: la ignorancia y el error. Pero este Proteo¹¹¹ está también en la sinceridad y el análisis: el desarrollo leal de la inteligencia es un vampiro para la vida. En todos los aspectos aparece, así, la vanidad a que está sometida la pobre criatura.

Y como una nueva muestra del mal se presenta su extraña aptitud para comunicarse: lo que se puede llamar el mal de la contaminación es quizá su aspecto más inquietante. Las conciencias personales se desorganizan por una contaminación quasi-material. ¿Cómo justificar esta solidaridad insultante?

Después, el mal reside en la guerra universal y la aniquilación. En la masacre de los seres los menos dignos son con frecuencia los más dichosos. He aquí un nuevo rostro de la hidra: los valores son menospreciados, las adquisiciones espirituales se dilapidan, la civilización penosamente edificada se desploma. Es una inmensa ruina de la energía espiritual. Sísifo recomenzará siempre el ascenso y todo se derrumbará de nuevo sin esperanza. Cuántos esfuerzos admirables abortan e incluso llevan directamente a lo contrario del fin perseguido. Parece también que las conexiones oscuras de las cosas hayan sido trastocadas

111. Alusión al mal por comparación con el dios mítico Proteo, que cambiaba de forma a su antojo (N.T.).

por un genio maligno y que aun queriendo el bien cada actividad coopere directamente a la llegada de un desorden. La voluntad noble crea a veces los osarios.

En resumen, el mal es un conjunto de muy laborioso inventario. No es sólo la naturaleza injertada en la conciencia, sino el desvío voluntario de la conciencia; no es sólo el sufrimiento no superado o insuperable, sino la ausencia de ciertos sufrimientos y la presencia de ciertas alegrías; es la epidemia física, pero también la solidaridad moral y el enjambre incoherente de los valores que se pierden o se ocultan. Siempre se encuentra en estas formas tan diversas una injusticia de las cosas o una respuesta defectuosa que la realidad infiere de sí misma.

Pero ¿cuándo hay que considerar que una respuesta es defectuosa? En esta pregunta se acumulan las más graves dificultades. En el curso de sus ignominiosas metamorfosis el universo se asemeja a una inmensa llanura cubierta de escombros. El mal está en que lo que es juzgado malo sea a menudo bueno en otro sentido y en que finalmente pueda uno preguntarse si hay verdaderamente un mal. Pero el análisis no se ha terminado. Cuántos otros detalles aparecen a la mirada a cada instante: la incompatibilidad del bien particular con el bien general, el sacrificio de las conciencias más delicadas, el hecho de que leyes buenas para la media de los individuos tengan por consecuencia fatal el suplicio espantoso y refinado de una minoría. Todas estas experiencias constituyen formas de mal, tan frecuentes que está de más insistir en ello.

Esta variedad de aspectos aturde. Ya se trata de la naturaleza, ya de una voluntad perversa. Todavía habría que distinguir en este segundo caso la posibilidad de pecar, el impulso al pecado y el propio pecado. Desde otro punto de vista están el mal sufrido y el mal cometido, y por fin el mal contemplado.

Una realidad tan huidiza se altera profundamente según la perspectiva escogida, y es llevada con el bien a una complejidad extrema de relaciones paradójicas: el bien produce el mal, el mal produce el bien. Sin embargo, cada forma mala vista de frente y en su orden es objeto de un juicio de desaprobación legítimo. Los problemas se entreveran el uno con el otro, y a veces parecen intercambiables; permanecen, sin embargo, reales, cada cual en su sitio y en su perspectiva.

228. *Hay, por tanto, una solidaridad oculta entre todos los seres y el mal de uno crea un problema de mal para todos los otros.*

Si el misterio está en un punto, está en todas partes. Hay una solidaridad del silencio, que va de nosotros a Dios y de nosotros a nosotros y de nosotros al otro. En el orden personal esta unidad es fundamental. Es un error de óptica locali-

zar el misterio y creerlo separado, como si se lo pudiera relegar a un rincón en la experiencia de los espíritus religiosos. Hay un misterio universal en cuanto aparece una interrogación en una conciencia. Y el mal de la naturaleza sólo lo es por relación a la conciencia. Únicamente la mediación del espíritu da lugar a la comunicación del mal. La forma de mal más extraña y tal vez la más punzante para la conciencia, a saber, el mal de la naturaleza en la personalidad, surge por su encuentro con la naturaleza.

Fichte ha mirado a la naturaleza como una fase en el desarrollo del yo. Esto es verdad a propósito del *mal* y del *bien* de la naturaleza. Pero no se le puede seguir en el rechazo de la *existencia* de una naturaleza *in sensu diviso*; esta separabilidad de la naturaleza crea incluso el hecho misterioso del no-yo. Y en este sentido hay que hacer frente al idealismo, que vuelve la espalda a la dificultad real. Al tomar conciencia en el yo de la oposición real del no-yo, en su independencia del yo, es cuando tomo conciencia del mal. Éste sólo existe en el yo, pero precisamente en el momento en que la naturaleza existe fuera del yo y en dualidad real con él. Desde entonces, y por dondequiera que se mire, la existencia del mal en un punto contamina al espíritu en todos los puntos.

Por definición, la solidaridad en el mal no tiene en cuenta la supremacía del espíritu y se manifiesta insolente en lo exterior. De este modo, Renouvier no explica nada cuando escribe: «La lucha de los elementos desencadenados ha sido la consecuencia inevitable de la lucha entre los hombres».¹¹² Uno se pregunta en qué bases se puede asentar una ficción tan fuera de lugar; lo que sabemos de la tierra antes de la historia de ningún modo favorece estas ensoñaciones. Se constata la solidaridad en el mal sin tener necesidad de correr tales aventuras deductivas.

229. *El mal parece surgir tanto de la ausencia de Dios como de su presencia.*

Pero esta segunda forma es la más importante.

Toda aspiración a la presencia total de Dios implica la miseria de un mundo sin Dios. Así, el espectáculo mismo de la tragedia cósmica que inquieta al alma cerrada prueba para el alma abierta que hay un Dios. El verdadero misterio es la tendencia, a menudo fatal, que lleva al alma a cerrarse y a rehusar el consuelo divino.

Pero por una inversión singular se puede afirmar que el amor de Dios ahonda y multiplica la capacidad de sufrir. Dios significa la aparición de nuevos tormentos. Pone en nuestra miseria algo infinito, porque dirige nuestra perfección

112. RENOUVIER, *Nouvelle monadologie*, Paris, 1899, 488.

tan alto que jamás podemos alcanzarla. La desesperación brota de la fe e invade al mundo como un surtidor de sangre.

Sin embargo, el menos curable de todos los sufrimientos es la inutilidad del sufrimiento. Ahora bien, la existencia divina nos lo ahorra. Si profundiza la miseria del mundo, también la revaloriza y la vuelve siempre curable. Para la fe religiosa —ya podemos entreverlo— el problema subjetivo del mal es soluble; basta con abandonarse, y no hay que buscar explicación, sólo hay que recibir una Presencia. La manía razonadora muere enseguida. ¿Se tiene necesidad de explicar la concordancia entre un padre y su hijo? Basta con su presencia y con la promesa que encierra.

Pero tampoco para el creyente está todo resuelto. Porque el espectáculo del mal permanece fuera de él. Por provisional o superficial que se lo juzgue, constituye un grave problema cuya contra-presencia nadie puede negar. Dios debe dar cuenta del hecho de que no se cree siempre en Él y de los males que se crean en su ausencia. Nuestro Dios no es responsable solamente del universo que cuenta con Él; lo es también del universo sin Él. La fe que tenemos en Él no impide que el problema del mal adquiera unas dimensiones inmensas, todo lo contrario.

En suma, el género de sufrimiento es diferente según se admita o se rechaze a Dios, pero su magnitud es aproximadamente la misma para todo hombre que quiera alcanzar el objetivo de su humanidad. Creyentes y no creyentes se entregarían a una puja pueril si reivindicaran cada cual para sí la mayor capacidad de sufrir.

230. *El mal tiene su dimensión total en una conciencia del mal.*

La naturaleza no constituye un problema para el bien ni para el mal si se la considera aparte del espíritu. Sólo hay problema del mal si se incluye al hombre en ella, o si se la ve en dirección a él. En la naturaleza el mal es sólo un tanteo. Y fuera del juicio que lo acoge, se reduce a ser una tentación para el hombre. Hacemos el mal una vez reconocido como real, y entonces su existencia se plantea de modo absoluto. Sólo en el hombre llega a adquirir consistencia. Podemos resistir a sus sollicitaciones y no dejarnos convencer por la naturaleza para atribuirle a ella el mal que ella misma nos sugiere; porque sólo está en ella si la afirmamos y rehusamos sobrepasarla.

Tiene razón San Agustín cuando dice que toda la cuestión se concentra en el orden personal. Pero se equivoca al no ver en el mal nada más que una cuestión de querer moral. Borra de un plumazo el mal sufrido, la repercusión del mal natural en el hombre, el carácter pasivo de la víctima humana. Ha visto ciertamente este aspecto a propósito del pecado original, pero se olvida de él cuando

emprende la justificación de Dios. En su lucha contra los maniqueos, y sobre todo contra Pelagio, habla como un hábil abogado que acusa al cliente de la parte contraria. Ha hecho que el problema progrese decisivamente, pero ha comprometido ese progreso con otra cláusula de su sistema; porque en un momento dado, y para justificar con más rapidez a Dios, suprime la positividad del mal. Para él sólo cuenta el mal que es querido directamente. Sin embargo, no es el único que cuenta en nuestras vidas ni para Dios. Decreta que el único mal que oficialmente reconoce es negativo y carece de causalidad divina, lo cual es una idea oscura y que se volverá sofística en otros autores menos profundos que él.

El aspecto más enigmático del mal no es el del mal querido libremente, sino el del mal sufrido injustamente. Y se impone una distinción más en esta última categoría: el mal sufrido es más inquietante cuando lo es conscientemente. Un cordero conducido a la carnicería es un ejemplo de la barbarie natural, pero no tiene plenamente conciencia de su suerte, y sería peor el mal si supiera esta suerte. Por grande que sea el mal ignorado, siempre lo sobrepasará la conciencia que se cobra de él. A veces se dice: el mayor mal está en ignorar ciertos sufrimientos. Es exacto. Hay males inconscientes superiores a ciertos males conscientes. Pero, entonces, mayor mal todavía sería ser consciente de la ignorancia y de la pérdida de valor que implica.

231. *La conciencia del mal tiene su dimensión total en el sufrimiento.*

La conciencia del mal es siempre dolorosa, y agrava siempre, por tanto, el mal objetivo. Así, la conciencia de la pérdida de los valores es un mal peor que la propia pérdida. Al hecho bruto se añade la comprensión del hecho, el espíritu es objeto de escarnio, se ve impotente y rechazado.

Pero el signo de la plenitud que adquiere el mal en la conciencia es el dolor. No es que todo sufrimiento sea lúcido y sea el peor de los males, pero el peor de los males contiene siempre un sufrimiento. No digamos: toda conciencia del mal es un gran mal, sino: todo mal se acrecienta con la conciencia del mal, y en este sentido el *summum* del mal es ciertamente consciente y doloroso.

Es una terrible realidad que el sufrimiento pueda emanar de las cimas del ser. Puede descender de las mismas fuentes de la luz y del amor. El optimismo de Descartes o de Leibniz no ha comprendido esto; sólo han captado un aspecto: el del dolor, que es una conciencia sorda y un conocimiento confuso. Pasan con los ojos vendados cerca de Cristo en el Gólgota. El sufrimiento no es siempre el mal supremo, sino que el mal supremo toma siempre la forma de un sufrimiento e intenta deslizarse como un veneno en el corazón de Dios. Acaso en el infinito este esfuerzo por corromper a Dios tenga que fracasar, pero empieza siendo demasiado real.

En estas condiciones convendremos en caracterizar el mal por el sufrimiento. Abreviación que acaba de ser justificada.

232. *El sufrimiento que acompaña a la percepción más universal del mal es una paradoja; y al no ser el mal plenamente inteligible, ni el planteamiento exacto ni la solución del problema pueden ir más allá de la probabilidad.*

Tenemos que hacernos divinos para comprender y resolver el escándalo que nos ocasiona la visión del mundo. Mas en cuanto irrumpen triunfante la conciencia absoluta, aquél se transmuta y desaparece.

La paradoja está en que cuando descubro perfectamente lo que es el mal lo sobrepaso, escapo a él y no tengo necesidad de remediarlo. Es, pues, un problema impreciso; sólo se haría neto en el momento en que tuviera la solución, es decir, cuando ya no tuviese necesidad de plantear el problema. Habría que comprender primero el mal para poder definirlo. Pero sólo se tiene una ciencia adecuada de él cuando esta ciencia no tiene ya objeto.

De aquí que ni el mal ni las soluciones del mal sean plenamente inteligibles; porque nuestra inteligencia del mal conserva un carácter hipotético. El problema del mal no encuentra solución concluyente, sino solamente una explicación esperanzada. En todas sus formas, el mal no es tanto la realidad cuanto un alto ante la realidad; nunca está acabado; es el tipo de problema que sólo presintiendo puede ser enunciado y resuelto.

Parece que se deba escoger aquí, como ocurre con la indeterminación en microfísica, entre una descripción aproximada pero exacta y una descripción precisa pero inexacta.

Sección II La solución teísta

233. *Por definición, la existencia de un Dios infinitamente bueno y poderoso plantea y resuelve a la vez el problema del mal. Sería ingenuo no advertirlo.*

El problema del mal sólo existe si hay un Dios a la vez infinitamente bueno y poderoso. Plantear el problema supone que está ya resuelto, es decir, que es un

pseudoproblema. La verdadera dificultad se reduce a esto: *cómo* comprender intelectualmente que Dios y el mal sean; estos dos aspectos son igualmente seguros e igualmente hay que admitirlos, puesto que si uno cae el otro también cae.

Si no hay Dios, no hay forma de gritar con escándalo y de pretender que haya una injusticia. El mal se reduce a un gemido o a un enojo, y el bien a una preferencia subjetiva. Uno y otro son ya sólo acontecimientos. ¿Se admite que el valor es la cima del universo? No hay ninguna razón para querer que esta cima asuma y justifique a todo del universo. En la aspiración aristocrática de Platón y Aristóteles hacia lo divino hay sufrimiento, pero no problema del mal.

Con esta observación se transforma el problema del mal en una simple dificultad y no en razón de dudar de que haya un Dios. Se podría llegar, entonces, a invertir el alcance lógico de la cuestión y a afirmar que sólo es real el problema si se cree en Dios. Existe el mal, luego existe Dios.

Si hay un Dios Caridad, no cabe duda de que la solución del enigma del mal es posible y de que está fundada la esperanza. Sólo la idea de un Dios subsistente es capaz de sostener y de transmutar el mal. Es al creyente a quien corresponde creer en el problema del mal en toda su amplitud y pensar al mismo tiempo que todo pueda arreglarse. Por tanto, es pueril preguntarse si el problema del mal es soluble para el teísmo. Por hipótesis debe serlo.

234. *Esta solución no es, sin embargo, una explicación, sino el principio de una posible explicación.*

Así, pues, en el momento en que el pesimismo está a punto de ganar del todo es cuando se derrumba. Sin embargo, la revelación del remedio en Dios, si bien suficiente para apaciguar absolutamente a la conciencia humana, no le suministra una explicación.

Porque la solución del problema tiene dos grados: el apaciguamiento y la explicación. El primero contiene sólo el germen de la segunda, la segunda sigue siendo para nosotros imperfecta y anticipada. Estamos seguros de que hay salvación en cuanto creemos en Dios, pero saber cómo somos salvados no lo alcanzamos nunca enteramente en las condiciones de una experiencia ligada a la naturaleza. La creencia trata de comprender, pero jamás termina de encontrar por completo la comprensión que busca. La paz interior no suprime la inquietud de la inteligencia y el deber que tiene de cumplir su tarea.

De este modo, sólo es completa la solución si se acepta el sacrificio de tener que buscar la explicación sin poder encontrarla totalmente dada. Un sacrificio así es el único medio de conciliar la perfección absoluta con el hecho de que todavía no se haya alcanzado. Es la actitud del alma abierta: a quien resiste, se

le cierra la puerta de bronce y le aplastará el rostro. El Dios verdadero es un Dios oculto que se revela a quien se humilla y que se oculta a la soberbia del espíritu. Nos quejamos de que no esté Dios en el mundo, pero ¿por qué empezamos por definir el mundo en términos que excluyen a Dios? Hay que abrirse a las inspiraciones mediante las humillaciones y renunciar a nuestro plano imperfecto para intentar aprehender con los ojos de la perfección la naturaleza y el destino de la imperfección. Hacerse más perfecto, es poder comprender mejor.

Los valores salvaban por evasión, y nos reconciliaban ya con el destino. Pero era una evasión que no prometía una explicación y que excluía su posibilidad. Por ello, si uno se queda en los valores, se obliga a rechazar la explicabilidad, como si fuera un infantilismo. En cambio, el apaciguamiento en Dios implica la posibilidad de una explicación, por lo demás costosa, y tiene más fecundidad intelectual.

La situación no es excepcional. Es inmanente a toda fe y acompaña a todo progreso. Así, en biología la mayor parte de los especialistas nos piden creer en la evolución de las especies, pero nos previenen de que el *cómo* se nos escapa por ahora y quizá se nos escapará siempre en parte. Los espíritus que se honran de rigor positivo nos aconsejan aceptar creencias razonables. Con mayor razón, ¿por qué íbamos a rehusar confiar en Dios, cuya realidad nos es más íntima y está más asegurada que la de la evolución?

235. *La explicación teísta del mal compromete fatalmente la causalidad divina.* Las metafísicas fáciles que suprimen a Dios o al mundo y que se niegan a beber el cáliz de la contradicción no son de interés. Pero parece que hay un simplismo todavía más falso: el de las metafísicas que tienen presentes los dos términos y los reconcilian con prestidigitación o con fórmulas.

A este respecto son poco serias demasiadas consideraciones relativas a la causalidad de Dios, ya vengan de creyentes o de no creyentes. Los primeros admiten la causalidad de Dios para fabricar el mundo, pero la rechazan cuando tiene que cargar con el peso de los defectos en la fabricación. Los segundos se resisten a creer, porque niegan el valor de los argumentos que se fundan en la causalidad, siendo ésta necesaria, según ellos, para la demostración de Dios; pero recobran súbitamente la fe en la causalidad cuando se trata del problema del mal. Atacan entonces la existencia de Dios porque —dicen— es responsable de todos los males. Como se ve, en todos los lugares la honestidad intelectual es un producto raro.

Entendida de una manera impersonal, la causalidad divina conduce, en el problema del mal, a un vergonzoso fracaso y no puede convencer a ningún es-

píritu reflexivo. Si Dios es causa del universo como un albañil es causa de una casa, no hay ningún medio de reconciliar a Dios con el mal. El problema se convierte en mecánico e insoluble. La distinción entre el querer y la permisión divina parece igualmente un torpe artificio, tal como lo han acreditado tantos manuales. Como Calvino, habría que terminar por confesar que Dios ordena inmediatamente todo y que quiere «el crimen de Absalón mancillando el lecho de su padre». O se limita el poder causal de Dios, o habrá que atribuirle la presencia del mal en el mundo.

Las soluciones clásicas no pretenden disminuir este poder causal. Sin embargo, lo hacen para evitar la blasfemia: substraen de Dios la causalidad eficiente del mal. Santo Tomás sólo aparta de Dios —podrá alegarse— una causalidad entre cuatro: la causalidad material. San Agustín le reconoce otra (Dios es *ordinator malorum*), pero le retira la principal (no es *creator malorum*). ¿Cómo poner en duda que estas fórmulas estén llenas de enseñanzas? Pero la cuestión está en saber lo que significan. Con demasiada frecuencia los comentaristas las entienden con una placidez desconcertante, y no vacilan en sacar de una negación o de una sombra la más descarada positividad.¹¹³ ¿Como si la posibilidad de pecar no fuera tan eficiente en nosotros como la de hacer el bien! Si se cree, además, en la realidad del infierno, ¿no se toma con una mano lo que se acaba de apartar con la otra? Se internan a tontas y a locas por la vía equívoca de la deficiencia. En realidad, basta con que Dios sea el creador de la disposición material para que la argumentación así entendida sea falaz; porque la proliferación formal en el orden del mal es enorme, aunque los plotinianos exageren al juzgarla más abundante aún que la del bien. ¿De dónde si no de Dios había de venir la creatividad de los males físicos y morales?

La verdad es que uno se mete en un callejón sin salida cuando admite un único marco de causalidad. Inspirado en los griegos y adecuado para la fabricación de las cosas, no es un marco válido para las personas, y por lo demás no hace patente en absoluto el cuidado. Los objetivos divinos parecen reducirse a los de un ingeniero que construye un mundo inerte por vanidad; y el papel del pensador se asemejaría extrañamente al de un hombre de leyes que a fuerza de sutileza debe probar que el ingeniero no tiene nada que ver con los defectos de la construcción.

A mi juicio, no se trata de disminuir o de suprimir la causalidad divina, porque si Dios no está en el origen de las cosas, no hay motivo concluyente

113. Juan de Santo Tomás admite la existencia de formalidades sin causa aunque se las exprese positivamente: en la creatura razonable resultan de su origen, que es haber sido hecha de la nada. Pero, ¿es sólo una deficiencia el mal moral? ¿No es sobre todo una deficiencia *aceptada*?

para que esté a su término. A un dios pasivo y finito le cabrá la suerte de los compromisos y de las medias tintas: será barrido como fue barrido el arrianismo en teología. Pero tampoco se trata de aceptar una definición de la creatura y del creador que convierta la historia cósmica en una serie de grandes trabajos espectaculares. Habría que emplearse en comprender mejor la misteriosa significación de la causalidad espiritual, aunque este programa obligue a reformular algunas nociones esclerotizadas por la rutina. Ciertamente, es difícil admitir con San Francisco de Sales que «Dios es bueno y hace todo dentro de su bondad». Sin embargo, es el testimonio indispensable de la conciencia religiosa. El deísmo que se queda en la potencia de Dios y en la pura exterioridad del mundo no entra en el problema. Problema que nos impide la quietud intelectual y nos incita a descubrir los lineamientos de una filosofía personalista.

236. *El dualismo maniqueo, de una parte, y la idea de una causalidad permisiva de Dios, de otra parte, conducen a unos impasses y sólo sirven para aplazar el problema.*

El maniqueísmo tiene el gran inconveniente de ser una teología perezosa. No estimula la investigación. Retira a la existencia toda su potencia de provocación intelectual. Descansar en él es permitirse el relajamiento en el pensar, cuando no el cese en la actuación. Ha quedado lastrado, además, por la idea latente de que la causalidad de Dios es fabricadora. En la tradición filosófica se ha traducido en la hipótesis de un Dios finito. En los anglosajones contemporáneos se presenta con gran profundidad. En ellos la fuerza cósmica hostil al Dios bueno es despojada de todo carácter antropomórfico y de potencia causal. Pese a sus refinamientos, esta concepción nos parece *a priori* sospechosa: porque al apartar del universo la unidad, se arriesga también a apartar de la aventura metafísica algunos de sus episodios más variados y de sus oportunidades más fecundas. Si el caos y el principio de orden son dos por siempre, el pensador renuncia a sobreponerse a gran número de dificultades especulativas: toma partido por una cierta mediocridad y trivialidad teóricas.

La teología de ciertos manuales está expuesta a análogos reproches. Ha insistido hasta el tedio en los puntos débiles de los grandes maestros y los ha retomado por su cuenta creyendo que eran puntos fuertes. No ha sido sensible a las verdaderas luces que nos ofrecen. Sus presuntas explicaciones constituyen un maniqueísmo inconfesado. Se descarga, por ejemplo, a la caridad divina de toda voluntad maléfica atribuyendo el mal al demonio. Esta tesis contiene tal vez un dato exacto, pero se hace un empleo abusivo de él desde el punto de vista explicativo. Como advertía San Agustín: «*Si diabolus auctor, unde et ipse*

diabolus?». ¹¹⁴ ¿Cómo explicar que el mal haya venido con el demonio? Se muestra que el hombre por sí solo no es causa del desorden. Pero ¿dónde está el origen del desorden? Hay que introducir un segundo demonio, después un tercero, y proseguir así una regresión al infinito para intentar evitar la cuestión final de la causalidad divina. El problema retorna y no se resuelve. Estas emanaciones se asemejan a los torpes procedimientos con que los matemáticos intentaban en otro tiempo eludir la cuestión del infinito. Por tanto, fuerza es ir hasta el maniqueísmo o, si no, crear una categoría nueva: la de la permisión concedida al demonio por Dios. En este último caso la dificultad no ha desaparecido; y la autorización divina es comprendida de un modo incompatible con el espíritu de la Revelación cristiana.

La primera exigencia de la conciencia religiosa, cuando se obstina en hablar de que Dios tolera el mal, debiera ser pensar en la actitud de un padre que respeta la libertad de su hijo culpable, pero que tiene el corazón roto y que, dentro de los límites de su respeto, hace todo para que vuelva su hijo al bien y a la felicidad. En lugar de eso, ¿qué encontramos expuesto de ordinario? La doctrina blasfema de un Dios indiferente que deja que el mundo se abisme y sufra, o, peor aún, la de un espectador supremo que nos somete a prueba para contemplar nuestras resistencias y nuestras caídas y para saborear con este experimento una gloria de un extraño gusto. ¡Un Dios calculador que inventa la seducción, y después la tortura, para educar a los hombres! ¿Se puede admitir que el verdadero Dios tenga una técnica tan horrible? Si tolera el mal, ¿no es contra su voluntad? No se sirve de las tinieblas, las disipa. No crea un medio malo para un fin cuya rectitud sería a partir de entonces demasiado problemática. No podríamos llamar bueno al hombre que actuara insidiosamente con sus amigos y los sometiera a tal indignidad. Con mayor razón vale esto para una Caridad absoluta. Cualquiera que sea la solución de nuestros enigmas, no puede ir en esa dirección. Una dominación divina que no provenga de un querer liberar es un ídolo.

El agnosticismo sería más honesto, y es por lo demás inseparable hasta cierto punto de la religión, puesto que ella enseña el misterio. El mal no es ni una simple apariencia ni una contracreación tan poderosa como el bien. Es, como dice con profundidad San Agustín, un *motus defectivus*. Su marcha es positiva, pero no termina, puesto que en el momento de ser una totalidad se destruye. Por tanto, la conciencia de este movimiento es también inacabada. El mal cabe, así, plenamente en las categorías de esperanza y desesperanza. Su papel se vuelve inaprehensible si se olvida que su esencia es crepuscular.

114. *Confesiones*, VII, 3. N.T.: «Si el diablo fue el autor, ¿de dónde viene el mismo diablo?».

237. *Dios no es causa de los objetos, sino de los sujetos.*

Ser causa de un objeto es ser externo a él, y sólo hay objeto en lo exterior. No es así la relación de un sujeto con su creador: aquí no es posible la indiferencia. Los objetos pasan y ninguno tiene estabilidad, porque ninguno es una esencia; en cambio, el sujeto, incluso si fuera perecedero, tendría en el espíritu de su creador una determinación eterna. Por tanto, los objetos recibidos por un sujeto no pueden venir de Dios y expresar por sí solos su voluntad. Dios sólo tiene a la vista sujetos, y sólo quiere sus objetos para el triunfo de la subjetividad. La única objetivación que Dios puede provocar es la que libra al sujeto de sus obstáculos y da una expresión estética al mal del sujeto.

En vez de sostener que Dios quiere el crimen o lo permite, sería mejor decir: Dios quiere al criminal y la salvación del criminal, es decir, lo inverso del crimen y la expulsión del crimen. Pero lo que hace que el acto sea criminal es el amor de Dios hacia ese hombre. El amor de Dios que abraza a la creación es lo que hace que la creatura se sienta desgarrada y gima. Todos los pecados y toda la miseria del mundo surgen del fondo divino de cada realidad, ya que ella se dirige al infinito y entrevé la perfección. Los objetos no tienen realidad aparte de los sujetos. Son la contemplación de la naturaleza en la conciencia; y esta contemplación es en nosotros un grito de pavor y de esperanza en vista de la distancia que nos separa de Dios. Puesto que el amor de Dios hace que el mundo tenga miseria, la causalidad divina carga a la vez hasta el máximo con la dualidad y la unidad: la Caridad soporta el peso de la falta y del sufrimiento que ella suprime.

Esta inmanencia de los objetos a los sujetos parece abrumar a Dios con responsabilidades más pesadas; pero en realidad lo distingue de una vez por todas del Dios neroniano de una cierta tradición filosófica. Dios no es causa nuestra como de un objeto que contempla desde fuera, sino como de un sujeto que se mueve en Él y cuyo peso sólo Él puede llevar sin sucumbir. Porque está en nosotros extendido sobre la Cruz pidiéndonos que demos crédito a su bondad y a su poder. No hay otro mediador entre Él y nosotros, pero tampoco tenemos un límite que esté fuera de nuestra esencia en Él, sino que somos coextensivos con su plan eterno, y sólo podremos definirnos a nuestros propios ojos si llegamos al término del proceso en que estamos comprometidos.

238. *Hay también una causalidad de Dios en la naturaleza, pero de ningún modo es la del homo faber: ella da lugar a este mundo titubeante y ya autónomo que condiciona la personificación.*

En la «causalidad» mecánica, la causa y el efecto son cosas. En la causalidad fabricadora una persona modifica las cosas. Por fin, en la causalidad personal,

la causa y el efecto son conscientes, y la acción de la una no impide en nada la libertad o interioridad del otro; por el contrario, las crea o acentúa.

La idea de una influencia transitiva en la naturaleza ha sido vivamente atacada por Hume y sus sucesores. Y, en conjunto, con razón. En cuanto a la causalidad fabricadora, tiene su origen en una experiencia incontestable, la del *homo faber*. Pero no tiene sentido cuando se trata de la naturaleza en su conjunto, confundida abusivamente con una inercia manufacturada. Además, no se puede asimilar sin más a Dios con un arquitecto o con un relojero: pues el fin que persigue no puede ser exterior a Él, como ocurre en la operación técnica del hombre, y tener necesidad de instrumentos sería una debilidad en su divinidad.¹¹⁵ Queda, por fin, la causalidad que hemos llamado personal; ha sido poco estudiada y parece excluir de entrada toda intervención eficiente de Dios en la naturaleza. Sin embargo, en ella encontramos el único medio legítimo de referir la naturaleza a la voluntad divina, pero con la condición de comprender la acción de Dios sobre las cosas exteriores como una consecuencia o, mejor aún, como una transcripción analítica y parcial de nuestro destino.

A una mirada superficial parecerá mínima la diferencia entre la idea ordinaria de creación cósmica y la que acabamos de poner en su lugar. En realidad, cambiamos de clima filosófico. Porque, de un lado, se está persuadido de conocer perfectamente la naturaleza de la naturaleza, al representarse temerariamente el modo de eficiencia divina con la imagen de una fabricación (pese a introducir un *ex nihilo* que destruye la idea misma de fabricación). De otro lado, por el contrario, no se pretende haber asistido a la gran deliberación de la creación del mundo ni poseer en detalle la idea de la naturaleza, sino que uno se limita a sostener que la comprensión religiosa de la naturaleza se subordina a la finalidad divina de nuestro destino. Vamos de nosotros a la naturaleza, y sólo nos es accesible en su relación con Dios en el acto de convertirla a Él. Sabemos que depende realmente de Dios en la medida en que dejamos que la llamada de Dios descienda sobre ella y la retome. Entonces gime y canta al Todopoderoso: es una intencionalidad que clama por una libertad suprema. Pero si empezamos

115. También escribe Santo Tomás: «Querer el fin no causa querer los medios, aunque quiere (Dios) orientar los medios al fin» (*S. Th.*, I, q. XIX, a. 5, in c). Y Berkeley: «Si se considera que los hombres hacen uso de las herramientas y de las máquinas para suplir lo que ellos no pueden hacer, pensamos que no hay que atribuir a la divinidad ningún honor por ello» (*Letter to S. Johnson, Works*, Oxford, 1901, II, 17). Es sabido que para este último la creación de la naturaleza es un acto eterno de Dios y parece reducirse, por el lado de la creatura, a una revelación simbólica y progresiva de la divinidad. Berkeley se ha quedado muy tímido ante el temible problema de la naturaleza del tiempo y de su relación con la eternidad.

por separar la naturaleza de nosotros y de Dios, es decir, por hacer de ella una exterioridad pura, la emplazamos de una manera que excluye a Dios y no podemos percibir en ella ninguna relación con Él.

Ahora bien, el conocimiento puramente vital de la conciencia humana contiene precisamente la afirmación implícita de la arreligiosidad natural. Por ello, es inútil querer unir legítimamente mediante este método a Dios y a la naturaleza. Sólo se lo hace de un modo ilusorio y la soldadura apenas se mantiene. Toda física, observa Newman, es atea en el sentido de que, por definición, no es teología. Hay que añadir que la física no está sola en esta situación: es también la situación de todo humanismo profano, y el humanismo profano es psicológicamente inevitable cuando el proceso de la encarnación espiritual no está acabado.

La causalidad divina en las cosas sólo es aprehensible desde arriba, a partir de la causalidad divina en nosotros, es decir, parcialmente. Mientras no sea quebrantada la mole de la suficiencia de las cosas, no hay enlace ascendente que pueda ir de ellas a Dios. Deben ser reubicadas en nosotros, y nosotros en Dios. En vista de ello lo más y mejor que podríamos proferir sobre la causalidad suprema en las cosas se resume así: Dios quiere a las personas y, en consecuencia, quiere el condicionamiento que ellas encuentran en la naturaleza. Pero no sólo las creaturas personales están llamadas a realizarse a sí mismas gracias a este condicionamiento, sino que *también el condicionamiento está llamado a constituirse en favor de las creaturas personales poco a poco y por sí mismo*: de aquí los tanteos y la prodigalidad de la evolución cósmica. De este modo, esta idea reconcilia con la finalidad espiritual las ausencias o las divergencias de finalidad tan asombrosas que constatamos en el cosmos. Permite reconducir todo a la órbita fecunda de una Providencia universalmente actuante y creadora.¹¹⁶

239. *La verdadera causalidad eficiente no se distingue de la causalidad final.*

En su muy bello libro *Conscience et amour*, G. Madinier considera la identidad como una categoría inerte, y reserva a la biología la finalidad; y añade una tercera categoría, la del espíritu, que es el amor.

Se puede dudar de que haya una oposición entre estas nociones. Respecto de la identidad, hemos mostrado suficientemente que comporta diferencias y que

116. Cf. L. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, Paris, 1942, p. 509.

Pero ¿excluye la intención divina toda noción de un cierto plan, como ahí se sostiene? De otra parte, concede muy poco lugar a la presencia y al papel del mundo infrahumano, en particular animal.

en ella desembocan todas las categorías. En cuanto a la finalidad, ¿por qué iba a estar por debajo de la comunión e iba a ser diferente de la causalidad? La causalidad no es sino el análisis cronológico de la finalidad; pone en evidencia el carácter contingente del proceso y el valor de los eslabones en la totalidad, aspectos que la finalidad bien comprendida debe respetar. Lo cierto es que los medios no son personales si no son libres y si no subordinan a las conciencias las cosas o los acontecimientos. Habría que excluir legítimamente del dominio personal toda otra concepción sobre los medios y fines. La verdadera finalidad y la verdadera causalidad son perfectamente personales. Metafóricamente es como se las aplica a lo infrahumano.

En el orden intersubjetivo la eficiencia implica siempre la persecución de un fin. Y, como dice Bergson, este fin es más un impulso hacia adelante que un modelo ya hecho. Es, y se limita a ser, una dirección determinada: prueba de que la causalidad se ejerce sobre todo el proceso temporal y de que expresa su enlace con lo eterno en las relaciones que constituyen la identidad de las almas. La causa-fin es el esquema de una duración que llega a ser eterna. En tanto que opera en la exterioridad para reducirla, la llamamos causa; en tanto que apunta hacia lo eterno y en el cumplimiento de la duración suprime la dispersión del acontecimiento, la llamamos fin.

Quedan por examinar las formas de finalidad en su cuadro de conjunto. Esta palabra tiene varios sentidos.

1) De ordinario implica que la finalidad existe y es conocida en el estadio penúltimo, pero que desaparece en el estadio último. Es la finalidad instrumental: el presente es puesto en vista del futuro, y este futuro es una imagen prevista o previsible. Cuando se alcanza el cumplimiento del objetivo, ya no hay fin: se trabaja, pues, para olvidar el fin, que se elimina por sí mismo con el éxito de los medios. Es lo que tiene lugar en las operaciones técnicas del *homo faber*. Creemos discernir a menudo intenciones de este género en el mundo, pero entonces caemos fácilmente en la petulancia de una interpretación pueril.

La finalidad puramente instrumental es inexistente en la realidad psicológica de las relaciones interpersonales. Una conciencia no puede ser considerada como un medio necesario, sino como un medio libre destinado a tener una iniciativa.

2) Hay una segunda manera de entender el finalismo: sería definir simplemente el fin como el último término cronológico de una sucesión, y en particular de una historia mental. Así entendido, el finalismo no está en oposición a los prejuicios de los espíritus que se dicen positivos. Muchos mecanicistas los adoptan, por lo demás inconscientemente; creen implícitamente en la sucesión irreversible y en la especial importancia del último instante en el proceso.

Este finalismo puede tomar a su vez dos formas. En primer lugar, cabe concebir las etapas sucesivas como discontinuas, plurales y excluyentes, reconociéndoles un valor explicativo autónomo. Así, el psicólogo considerará la infancia como un tiempo aparte, incomunicable, que se pierde en la madurez. La anterioridad fugaz no dejaría huella en el instante ulterior. Sólo se concederá un valor explicativo mayor a este último si la experiencia lo ofrece de hecho a la observación, y en virtud del hecho de que sólo aparece precedido de determinaciones diferentes. En segundo lugar, se puede estimar, por el contrario, que todas las etapas se recapitulan en la última. En este caso no hay pluralismo temporal radical; nada se pierde en la existencia última porque se constata ésta una vez que ha sido capaz de absorber lo anterior o de formar con ello un sistema coherente. El finalismo, imperceptible al comienzo, llega a ser real al fin, en vez de desaparecer después del último estadio.

En el primero de estos dos últimos casos la pluralidad de formas deja escapar los medios al perderse también el tiempo mediador: la idea de medio y la de fin palidecen a la vez. Es la extinción de la causalidad final y el esparcimiento de la conciencia en la exterioridad. La explicación tiende a ser puramente narrativa y no conviene a la descripción de la vida personal en sentido estricto.

Por el contrario, bajo su forma recapituladora el finalismo conviene completamente al análisis de la causalidad personal. Es de este modo como damos cuenta de las relaciones intersubjetivas, aunque no podamos jamás terminarlo del todo en la experiencia fragmentaria, y la recapitulación completa depare un carácter de esperanza racional. Éste es el marco en que podemos tratar de comprender nuestro destino y el del mundo en nosotros.

240. *La causalidad final entraña una transmutación temporal.*

Los antiguos explicaron el mal por emanaciones furtivas y degradaciones de entidades intermediarias. Para nosotros, que no nos damos por satisfechos con este ingenioso procedimiento, quedan tres actitudes posibles: o la retirada altiva de Spinoza, que es una huida ante el problema del mal; o el politeísmo maniqueo: solución profunda, aunque estemos desacostumbrados al pluralismo y, al fin, sea inaceptable bajo esa forma; o bien la creencia en un radical devenir de las formas bajo la influencia del amor absoluto, que sería a la vez causa y fin recapitulador del proceso.

Este último cuadro es el de Hegel. Se lo ha acusado de incoherente; divaga, en efecto, ya que admite y rechaza lo accidental. Pero Hegel ha tenido la justa intuición de que la cuestión tal como había sido planteada estaba mal planteada. Ha comprendido que no podía eliminar del mundo último lo contingente;

porque el solo hecho de que lo contingente tenga al menos la realidad de una ilusión hace que sea ya otra cosa que una ilusión. Su regla de oro es que todo debe ser conservado para poder ser transmutado, excepto la tendencia a no conservar. El problema de la comunión de los espíritus y de su destino se asocia, entonces, a la capacidad de renovación del tiempo en la eternidad. Y, desde el punto de vista de su estatuto eterno, las relaciones intersubjetivas son finalmente internas. La eternidad, la nuestra al menos, si es que no la de Dios, no es nada más que la toma de conciencia del carácter absolutamente interno de las relaciones duraderas. La no eternidad es el esfuerzo, vano por lo demás, por descender hacia una relación temporal externa que deshace nuestra eternidad: la encontramos en la naturaleza y en el yo sufriente o extraviado.

Sin embargo, sólo si se las mira en su duración son internas las relaciones, ya que hay algo absoluto en el antes y en el después. Lo cual impone el finalismo de la recuperación del antes por el después, que no es el propio de la finalidad instrumental, sino que corresponde al postulado racional de una finalidad recapituladora, encaminada a la salvación de la naturaleza y de la personalidad encarnada en ella.

La finalidad recapituladora tolera la intención e incluso la exige. Mas la forma y el orden cronológico de los medios o de los fines no son los que se observan en la finalidad instrumental. Esta distinción es necesaria para salvaguardar la libertad, primitiva o derivada, de la conciencia que recibe su ser personal. Cuando la finalidad instrumental se pone al servicio de la finalidad espiritual y colabora en su obra, aparta los obstáculos que la exterioridad opone al despertar de las conciencias personales: es precisamente de este modo como el orden espiritual recupera el orden de las cosas (§ 201). Lo que es movimiento técnico es también avance espiritual o puede llegar a serlo; lo que es aproximación eficiente del medio al objetivo es también, en otro plano, una reparación y una gracia concedida a la estrechez del tiempo que quiere dispersarse. El medio instrumental viene, así, a disolverse en el medio personal. Pero la persona es a la vez medio y fin para sí misma en todas las conciencias que comunican con ella y en ella.

241. *Lo que existe no es el mal aislado, impersonal, detenido espacio-temporalmente en una esencia propia; es un proceso compuesto por la naturaleza, de una parte, y por personalidades, de otra parte. Dios no es causa más que de ese proceso.*

La finalidad recapituladora es la afirmación de una totalidad personal que es plenamente real y compatible con la libertad. Está presente al comienzo del proceso y en cada fragmento, pero sólo en forma de una intención que sobre-

pasa el comienzo y los fragmentos. Una finalidad de este género no supone ninguna previsión de un contenido cualitativo o histórico: lo único previsible es la personalidad y el valor encarnado en la totalidad eterna de la conciencia. Cuanto más se afirma la intención en el desarrollo histórico, menos lugar hay para la previsión en los actos. La percepción de la finalidad recapituladora tiene grados, como la de la disposición innata personal. Se presenta como una probabilidad creciente a medida que la conciencia personal se encarna y le retira su apariencia de postulado.

Si la finalidad recapituladora contiene el secreto del enigma temporal, no es exacto sostener que Dios es la causa del mal. *Dios es causa de las personas comprometidas en la lucha contra el mal*. Lo que existe, es la continuidad de conjunto del destino. Dios sólo es causa de este proceso y se revela en él únicamente como adversario de la voluntad analítica que desfallece o que se subleva o que se amolda a los límites de la naturaleza. No quiere el mal, sino la derrota del mal; y ofrece al querer aquellos recursos para la síntesis creadora que transfiguran los sufrimientos y las propias faltas sin dejar de mantener éstos sus contornos fácticos. El privilegio de la comunión de las conciencias es disipar la exterioridad y sus magulladuras. La comunión del alma con Dios tiene más que cualquier otra este efecto. Cada vez que la presencia divina progresa en el alma espesa las tinieblas que va a disipar: si parece acrecentar el mal, es porque lleva más lejos la luz y desvanece las guaridas insospechadas de la noche.

Se objetará, ciertamente, que Dios quiere el mal al crearnos. ¿No quiere nuestra libertad, que implica la posibilidad del mal? Esta observación podría ser hecha en términos análogos a propósito del desorden físico de la creación, pero más frecuentemente se la propone en relación con el pecado. Si el creador ha hecho a Adán capaz de la caída, es responsable de la caída.

1) Hay algo inevitable en la objeción. Nos enseña que el carácter odioso del mal moral o físico no es nunca tal que no pueda tener algo que ver con el absoluto supremo. Pero, ¿dónde está la relación? Ser responsable de un riesgo, de un riesgo que es la posibilidad del mal, no equivale a ser responsable de la realidad del mal. Así, Platón piensa que Dios prefiere lo mejor al bien; y Pelagio afirma no sin profundidad que era mejor que el pecado fuese posible.

2) Esto mismo se contiene en la comparación de la vida con una prueba, como lo exponen tantos filósofos de la libertad. Dios no envía el mal, no lo desea, ni siquiera indirectamente: es al resistir contra Él cuando la conciencia tiende a crear por sí sola su mal; construye el dédalo en que se pierde, y acusa a Dios de habérselo impuesto. Dios no interviene ahí para nada, excepto en tanto que nos brinda el medio de asemejarnos a Él en el riesgo que nos ofrece de

errar nuestra tarea divina. Pero forjarse el propio destino, ya sea malo, es distinto de recibir el mal como si uno fuera algo pasivo.

3) Sin embargo, estas concepciones son ciertamente insuficientes. Admiten un mal impersonal, distinto o incluso separable de las personalidades. Pero el mal así entendido no tiene esencia ni existencia. Su realidad no está por encima de las conciencias ni en sus intervalos. Aunque todas las conciencias lo experimenten, sólo es dado a la sensibilidad individual. Además, en el individuo, al que impregna el mal, éste es sólo una fase o aspecto de un proceso inacabado que lo desborda. Sostener que Dios quiere el mal a título antecedente, es decir, como un riesgo, y que lo combate con su voluntad consiguiente, es decir, en el fin recapitulador, sigue siendo equívoco; porque se podría creer equivocadamente que el mal tiene, al ser antecedente, una realidad situada al nivel del fin. Dios quiere y no quiere el mal; pero cuando se dice que lo quiere, no se trata en absoluto del mismo mal ni del mismo querer que cuando se dice que no lo quiere. Es por lo que tal lenguaje desnaturaliza casi necesariamente el sentido de la palabra Dios. Lo que Dios quiere son las personalidades, y las quiere en un sentido definido que es el de la Caridad. Todo lo demás no pasa de ser un trocamiento ilegítimo que queda fuera de la causalidad eterna.

4) El proceso temporal es un crecimiento lleno de tanteos y de riesgos cuando se lo expone al análisis de la pobre conciencia. Se está tentado a concluir: el mal parece ser querido por Dios como una condición provisional. ¿No es nuestro ser inicial una negación de Dios que Dios quiere hacernos negar? Responder afirmativamente sería, sin embargo, muy peligroso, porque sería admitir la finalidad instrumental en un dominio en que es engañosa. El mal o la posibilidad del mal no son medios empleados por Dios para llegar al bien en virtud de una previsión de nuestros actos futuros. En cuanto hay previsión y el mal es un instrumento en la previsión, no tenemos ya que ver con la caridad. Todo lo que Dios «prevé», es que habrá un futuro y que su amor continuará durante ese futuro, cualquiera que sea nuestra respuesta. No hay otra cosa que prever; porque para prever es preciso que ya esté realizado lo previsto, y ningún contenido del proceso está ya realizado. De modo que a este respecto ni la previsibilidad ni la utilización tienen sentido.¹¹⁷

5) Las consideraciones precedentes tienden a suprimir del mal la causalidad divina, o también de la causalidad divina la presencia del mal. Pero queda un

117. Bergson expresa el fondo de la realidad de los futuros contingentes en el ámbito de los actos personales cuando dice que la situación está abierta. Ya Aristóteles mantenía que no hay verdad ni error en los futuros de este género y que todo lo que sobre ellos se dice es impropio. Al crear Dios a Adán ¿preveía su falta? La pregunta se reduce a un problema mal planteado.

misterio: la quasi fatalidad de la ilusión humana relativa a la realidad del mal. La insistencia del impulso al pecado y al sufrimiento es así de pesada en todos nosotros durante nuestro estado natural. Esta herencia hechizada de nuestra raza tal vez sea esclarecida en la recapitulación final. Pero, ¿por qué nos es inevitable la visión de un análisis trágico y disociador? ¿Por qué nuestra esencia se fragmenta en el prisma del mundo? Desde cierta altura todo puede justificarse, pero ¿por qué ni estamos ni podemos colocarnos a esa altura? Estos hechos son tan turbadores que enturbian la pureza geométrica del personalismo religioso. A este respecto el apaciguamiento de la inquietud especulativa no será absoluto sin un abandono en la promesa de Dios, de quien viene todo.

Pero es conforme con la razón esperar en la promesa y consentir en esperar. Y todavía no hemos enunciado los motivos que lo aconsejan.

242. *Sólo es justificable el mal del proceso si el drama de la duración está dirigido por el amor.*

Entre los elementos de la experiencia se encuentra el espíritu de misericordia. Es sólo una tendencia entre las tendencias. Escogerlo por único guía y negarse a poner en primer lugar cualquier otra cosa es nobleza moral. Afirmar que es realmente el primer principio y la primera causa es creer en Dios. Nada distinto de la caridad puede hacernos pensar que llegue a brotar de nuestra alma una bendición hacia el mal por el que pasa. De todos los elementos dispersos en la experiencia, es el único que no deja duda sobre su debilidad. Pero es difícil mirar a los ojos de un niño o ser sorprendido por una obra de arte sin presentir que hay una caridad capaz de llevar el peso del universo. El espíritu bueno no es solamente un aspecto de la experiencia, es la divinidad robusta que sostiene todo su fardo.

La historia del mundo puede ser una historia de amor. En cuanto lo reconocemos, no nos asiste ya el derecho a condenar a Dios en nombre del mal; se abre una salida. Y no al precio de un abigarramiento de fórmulas. La observación recién hecha traduce una realidad ya parcialmente vivida. Dando un alcance mayor a unos versos famosos de Petrarca, diríamos que constituyen el más profundo homenaje que la intuición poética haya rendido a la omnipotencia de la Caridad. Sólo ella puede, en efecto, hacer que bendigamos el espacio-tiempo, el sufrimiento y hasta el drama del remordimiento.

*Benedetto se'l giorno.
E le piaghe ch'infino al cor mi vanno
E i sospiri e le lagrime e'l desio...*

Atribuir este poder al amor creado tal vez no pase de ser la utopía encantadora y caprichosa de un poeta. Pero el soneto alcanzaría todo su valor si describiera una reciprocidad sagrada y trascendente. La misma interpretación traslaticia se podría también aplicar a Goethe cuando escribe:

*Lass dich die Tränen nicht reun noch diese flüchtigen Schmerzen
Denn sie vollenden mein Glück und, wie ich wünsche, das deine.*¹¹⁸

Es el diálogo entre Dios y el hombre en el paraíso reencontrado. A nadie se le ocurriría que otro sentimiento distinto del amor pueda desempeñar este papel: *sólo el amor es capaz de una continuidad recapituladora a la medida de la miseria cósmica.*

Si esto es así, deben dirigirse nuestras meditaciones a la compatibilidad entre las ideas de tiempo y de eternidad. El problema del mal puede recibir de ahí alguna luz, mientras que es seguro que queda insoluble si uno se obstina en las disputas de mecánica celeste en que se han complacido demasiados teólogos de la predestinación. Están viciadas por la estéril idea de que el tiempo banal estuviera en el fondo de lo real divino y por el no menor error de que la exterioridad pueda formar una totalidad. Es mejor no entrar en los laberintos en que Oquino de Siena se perdía confesando no entender nada.

243. *Dios está más allá del placer y del dolor, para nosotros y para Él. Cuanto más se recoge en Él la sensibilidad, tanto más se despliega ella en un mundo de alegría y de sufrimiento que son ignorados por la naturaleza y el yo separados.*

El sufrimiento de Dios es piedra de escándalo para la reflexión. Por una parte, cierta filosofía tradicional, erigida equívocamente en dogma infalible, nos ha acostumbrado a decir que Dios no sufre; y se entienden muy bien las razones de esta actitud: si Dios sufriera como nosotros, perdería su perfección y su divinidad. Por otra parte, el lenguaje de la Escritura y de la devoción descansan en la idea de que podemos alegrar o apenar a Dios. *Nolite contristari Spiritum sanctum.* La tristeza del Espíritu Santo es para el creyente algo distinto de una metáfora. Dios es a la vez pasible e impasible. ¿Cómo salir de esta aparente antinomia? Lo más sencillo sería escoger. Pero los que lo hacen se equivocan. No hay que decir: o Dios es finito y sufre, o es infinito y no sufre. Por lo demás,

118. «No dejes que te pesen las lágrimas ni esos fugitivos dolores, pues ellos completan mi felicidad y, como deseo, la tuya». (N. T.).

tanto en el primero como en el segundo caso no sería perfecto, a la medida del espíritu. Y la solución, por consiguiente, no sería tal.

¿No habría que advertir que en la experiencia humana las palabras placer y dolor se refieren a especies muy groseras de sensaciones que no pueden coexistir y en las que la conciencia se dispersa pasivamente? En las emociones finas, en cambio, están latentes la alegría y el sufrimiento ordinarios y son sobrepasados por un estado de alma nuevo. La alegría espiritual no es el placer, y puede incluso contener dolores, como una frase musical que siendo festiva utiliza disonancias. Con mayor razón la conciencia suprema sería capaz de plenitud absoluta sin decaer; puede estar atravesada por desgarros infinitos dentro de un gozo infinito. A este respecto von Hügel discierne en Dios una compasión muy diferente del sufrimiento débil. Ha entrevisto el fondo del problema y la solución que hay que darle.

En Dios hay un sufrimiento que no es imperfección: el que puede venir de la conciencia lúcida del amor. Las penas engendradas por una generosidad absoluta no son como las otras: las primeras y sólo las primeras son las que hay en Dios. No contienen desesperación, ya que continuamente la alivian de las almas desesperadas. Supongamos una línea que fuera de la insensibilidad más obtusa a la sensibilidad más fina y atenta. Vemos que el dolor y el placer como reacciones aisladas representan su comienzo. En cuanto la conciencia deja de centrarse en sí misma y hacer vibrar al organismo, en cuanto tiene solicitud por el universo, la alegría y el dolor se reúnen y se pierden en un estado nuevo. Es lo que experimentamos en nuestros momentos más nobles, los que más desbordan bondad reconfortante. No se sabe si tal sentimiento es trágico o sosegado, porque es por eminencia lo uno y lo otro. «El sacrificio que está en el corazón de la creación es simultáneamente y a una alegría y dolor».¹¹⁹ Lo cual nos ayuda a comprender lo que puede ser la conciencia divina.

No es ciertamente una conciencia bárbara. Si la pasibilidad rebaja a Dios al rango de una creatura desdichada, la impassibilidad con que se le gratifica con frecuencia le rebajaría más aún, hasta el nivel del olvido o de la incompreensión. Ni uno ni otro de estos antropomorfismos son de recibo. Ni Dios es lacrimógeno ni posee la suficiencia de un tirano satisfecho. Hay que mirar hacia arriba. Desgraciadamente no se ha intentado nunca una fenomenología de la sensibilidad: nos faltan por completo palabras para hablar de la compasión divina, puesto que ni siquiera las tenemos para designar los matices de nuestro

119. R. TAGORE, *La Religion du Poète*, Paris, 1924, p. 72. Cf. G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze*, Munich, 1923, p. 64: «Glück und Leiden sind keine logischen Gegensätze».

espíritu.¹²⁰ Una cosa es en todo caso segura: estos terrenos no podrán seguir mucho tiempo siendo eriales, pues la experiencia religiosa de nuestros contemporáneos se aparta de las respuestas meramente verbales.

244. *Hay que reemplazar la comparación clásica de una prueba impuesta por Dios a la libertad humana por la noción de una invocación y de una llamada.*

Secrétan y otros consideran la existencia como una prueba necesariamente ligada a la libertad. La forma personal de conciencia no podría ser adquirida de otro modo, sino que la creación debería pagar al precio del mal la autonomía por la que le es otorgada la mayor identidad concebible con Dios.

Esta idea es seductora. La libertad del no, la posibilidad sobre todo del mal, no es quizá la forma suprema de grandeza, ni siquiera para la creatura, pero es con seguridad la forma de nuestra vocación a la grandeza, y hemos de preferirla a cualquier otra, incluso en nuestras relaciones con Dios. Además, el riesgo, una vez depurado de la finalidad instrumental que equivocadamente se le añade, es un hecho esencial de la experiencia y hay que contar con él. Pero, ¿hace Secrétan estas distinciones? Pone en el drama del mundo una tentación venida de Dios. Por ello dudo que el intento sea satisfactorio. *Intentator malorum...* ¡Qué decir de una emboscada impuesta en nombre del afecto! La caridad no se entrega a experiencias para ver. Éstas son concebibles en un artista maléfico o cruel, pero no en el bienhechor supremo.

Kierkegaard replicaría que es verdad, sí, que tal actitud sería un crimen por parte de la creatura, pero que el caso de Dios es único. Sólo Él puede y deber tener un amor torturante sin que por eso hayamos de mirarle como torturador. Hay dos verdades, la suya y la nuestra. Un amor infinito sólo se revela a sí mismo y no tiene otra regla que su ley eterna. ¿Por qué imaginarse que es suave y fácil? ¿Por qué no aceptar que sea cegador, que nos sacuda hasta los tuétanos y que nos pade al vivo en la carne? Aunque esta dureza es inicua en el hombre, es legítima para Dios.¹²¹ No hay medida común que vaya de lo finito a lo infi-

120. La doctrina cristiana de la Trinidad muestra que sólo en un estado de comunión perfecta se puede dar en Dios el sufrimiento. Ahora bien, un sufrimiento así compartido se transmuta: se hace compasión, y esto es del todo diferente. No lo han comprendido los *patripasianos*, que suponen en el Padre un contagio mecánico del dolor, como en los seres de la naturaleza. Es lo que hace tan poco cristiano el Juicio Final de Miguel Ángel: la angustia con que los elegidos se cubren el rostro ante el infierno es de un pesimismo alucinante. Es una pasión y no una compasión. Se podrían oponer a estas investigaciones las de Bladley sobre la «balanza del sufrimiento» en el Absoluto, y remarcar lo que les distingue.

121. Cf. J.H. NEWMANN: «Las reglas morales son las mismas para todos; sin embargo, no obstante, lo que es recto para uno no lo es necesariamente para otro. Lo que para un hombre par-

nito. Uno no nace al espíritu si no es en la angustia. Y el único Dios es trascendente.

Debemos reconocimiento a Kierkegaard por haber endurecido el tema del amor y haber retirado de él toda tibieza. Pero se pasa al extremo opuesto y osa introducir el infierno del odio y de la cólera en la caridad misma. Por omnicomprendensiva que sea la idea de Dios, se resiste a ese tratamiento. Para creer en un Dios tal, no es excesivo que se encarne, que sufra y sea abofeteado. Pero en cuanto toma el nuevo rostro, pierde el antiguo. Si Cristo es Dios, los tiempos de Jehová se han transformado y la religión de Kierkegaard termina en una retractación.

Por tanto, la palabra «puesta a prueba» no describe ya correctamente los hechos: ¿por qué no poner en su lugar «emplazar a una vocación»? Es una llamada y un impulso dinámico, como nuestra vida. Dios no es causa del mal, sí es causa de las personas; y sólo es causa de las personas siendo causa de su destino eterno. Atribuirle la causalidad de un fragmento, de un período o de un aspecto es olvidar la totalidad y desnaturalizar la causalidad personal, porque se cambia la proporción y el centro de gravedad del designio supremo.

Además, poner a prueba supone que el experimentador observa desde fuera. Pero Dios no es un experimentador que mira desde fuera, como un biólogo asiste a los sobresaltos de una de sus víctimas. Por el contrario, Dios es más íntimo a la persona que la persona misma; vive con su vida, es inmanente a su destino, asociado por ello a sus desgarros. Sufre *en nosotros* de modo eminente la aventura de nuestro destino, y este sufrimiento es un acto. Saca el máximo de amor de todas las peripecias, conservando y a la vez transformándolo todo. En fin, la creatura caída y perversa sigue siendo amada inmutablemente por Él, y su llamada permanece por siempre. La causalidad personal no se altera.

245. *No es legítimo, y no puede llevar a ninguna conclusión sobre Dios, juzgar los destinos fuera de la línea interior de la identidad personal, es decir, juzgarlos como un espectáculo inserto en el expresionismo de la naturaleza.*

Es necesario reabsorber el espectáculo para resolver el problema del mal. No se pueden comprender las cosas si se las mira dentro del espectáculo. Pero la arista más aguda del problema es precisamente nuestra incapacidad de colocarnos

ricular sería cometer un crimen, no es un crimen si lo ha cometido un magistrado; pues todavía es más grande la diferencia entre el hombre y su Hacedor» (*Grammar of Assent*, London, 1885, p. 420).

fuera de la conciencia espectacular. Admitamos que haya siempre un horizonte pacificador: es un consuelo sólo teórico si nuestra naturaleza nos impide elevar los ojos hasta él. El verdadero escándalo es que la mayor parte de las conciencias estén destinadas a ignorar la salvación y a no sacar ningún bien del mal. Los teóricos optimistas han guardado un silencio pudoroso sobre este hecho.¹²²

Y, sin embargo, es un hecho rico en enseñanzas: prueba que toda solución del problema tiene carácter de postulado y debe comportar un acto. La pura teoría es insuficiente en un dominio en el que la definición precisa del verdadero mal permanece hipotética.

Pero este acto consiste ante todo en retirarse del espectáculo. Cuando juzgamos los destinos desde fuera erramos. No podemos comprender el mal objetivo. El temblor de tierra de Lisboa, los millones de individuos asesinados en la guerra y, más especialmente, la deshonra injusta de un niño son interrogantes que los acontecimientos no pueden nunca desvanecer por completo.

En nosotros es donde podemos juzgar a Dios y la conciliación del mal con Él: en nosotros o en el otro, cuando comulgamos con él en la reciprocidad. En este sentido, al volvernos a nuestro pasado, no podemos sin faltar a la delicadeza cerrar los ojos a una finalidad retroactiva, que es el surco misterioso de una misericordia. ¿Queremos, por el contrario, juzgar el mundo? No tenemos poder para hacerlo con solvencia. Si hay alguien que lo puede, no somos nosotros. La única línea pacificadora que nos es dada es interior: no es la del hombre según la naturaleza, porque la naturaleza es el lugar donde acaban encallando y palideciendo todas nuestras afirmaciones metafísicas; la naturaleza no tiene los caracteres de un absoluto supremo y, si la erigimos en absoluto supremo, perdemos todo contacto con la inteligencia de nuestro destino.

La exterioridad responde desmintiendo el honor que le dispensamos al cargar en su haber el drama del espíritu. Lo hace, en principio, porque el objeto es finito. Lo hace, además, de otra manera más experimental, porque las reacciones visibles de los individuos distintos de nosotros a los acontecimientos por

122. Cf. la observación de R. B. PERRY: «Lágrimas de dolor pueden transmutarse por alguna alquimia emocional en lágrimas de alegría. Al tratar lo que es llamado el problema del mal, los filósofos han tomado nota y han explicado este hecho, pero muchas veces han sido culpables de una extraña superficialidad. Han visto que el bien puede ser la secuela del mal y que la bondad de la secuela puede compensar del mal. Pero han solido olvidar que la tragedia real de la vida reside en el hecho de que con frecuencia no *hay* secuela. Hay fallos no salvados, errores de los que no se saca lección, crímenes que quedan sin castigo, injurias de las que no hay arrepentimiento ni perdón» («The meaning of Death», en *Hibbert Journal*, Enero. 1935, p. 174). Perry ve bien que la respuesta es incompleta, pero no ve tan claramente que el planteamiento del problema es irremisiblemente impreciso.

los que atraviesan son por regla general muy diferentes de las que podríamos prever. Con frecuencia, cuando una catástrofe se cierne sobre el hombre, él desbarata los pronósticos y bendecirá al cielo o tolerará su suerte, mientras que, en cambio, una vida aparentemente próspera puede ser quejumbrosa. Cada persona hará manifiesto, al pasar por actitudes inesperadas, que no se podía prever su comportamiento. Esta variedad de respuestas es una de las más vivas sorpresas para los que se asoman atentamente a la desgracia y reciben las confidencias. Confirma al hombre juicioso en su determinación de no plantear ni resolver el problema del mal fuera de la experiencia subjetiva o intersubjetiva. Nos imaginamos que el problema es público. Es un error tenaz al que debemos renunciar so pena de viciar toda la discusión.

246. *La naturaleza como espectáculo parece capaz, sin embargo, de un estatuto eterno, aunque su anticipación esté muy lejos para nuestra experiencia.*

El hombre-objeto es un punto de vista y una apariencia. Si se toma al hombre natural por una realidad, y no por un aspecto deformado del hombre, su destino parecerá inconciliable con la bondad de Dios. Pero la naturaleza es una realidad, y lo es plenamente cuando se la considera en el hombre. Su exterioridad se convierte en anonimato cuando la comprendemos; y entonces está llamada a ser una forma de la vida personal, un medio de comunión.

El anonimato es en la historia de la persona un reflejo y un relevo de la conciencia del yo. Es la determinación suprema del sí. A diferencia de Hegel, que refería el yo al sí como la conciencia más fina que tiene lugar en él, parece preferible invertir el sentido de la relación y considerar el sí anónimo del ser humano como algo derivado del yo: es la forma que se endosa al yo cuando adquiere la humildad en su travesía por la naturaleza. Pero es al mismo tiempo la dignidad más real que la impersonalidad de las cosas puede recibir, puesto que en adelante se transforma e inscribe en la órbita de la conciencia personal.¹²³

Algo de este anonimato subsiste incluso en la percepción de los valores: con la presencia total del tú o del nosotros, el sí se desvanecería; el sí está a medio camino entre la soledad y la comunión; su lugar eterno en el mundo del espíritu parece ser el de una materia destinada a nuevas creaciones intersubjetivas. Es la naturaleza sublimada, donde las relaciones de verdad y las obras de la belleza preparan su cuna a la conciencia.

123. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. Hyppolite, Paris, 1941, Vol. II, pp. 302-309. En cuanto al tú, ha sido poco considerado por Hegel; el estudio de la dependencia y de la independencia de la *Selbstbewußtsein* (autoconciencia) que nos ha dejado se limita a las relaciones de dominación y de sujeción sociales.

La redención de la naturaleza viene prometida por la metamorfosis que los acontecimientos exteriores experimentan en las personas. En la proyección expresiva de las cualidades por la conciencia son dadas las arras de una resurrección de la carne. Entonces se vuelve verdadero el idealismo, porque el espíritu recibe ya el mundo como recompensa. Su equivocación está en hacernos creer que la resurrección de la carne ha tenido ya lugar y confundir el comienzo del proceso con su término final.

247. *La contaminación, aspecto tan cruel del mal, tiene un sentido si no sólo tenemos que conquistar nuestra personalidad yendo más allá de la naturaleza, sino también la sociedad personal venciendo la solidaridad mecánica.*

El inocente carga a menudo con las consecuencias del crimen. Para esclarecer este punto tan angustioso, hay que acordarse de que nuestra vocación no es solamente perfeccionar el acontecimiento de nuestra conciencia individual, sino también el de nuestra sociedad. Es en este doble respecto en el que tenemos que llegar a ser lo contrario de lo que somos y conquistar el orden de la persona, yendo más allá del empastamiento de la especie.

En primer lugar, tenemos que desprendernos de una comunidad sólo elemental y vital: su género de solidaridad manifiesta una indiferencia envilecedora de la conciencia que se ha entregado al azar, a la interpretación defectuosa y a una muerte insidiosa. Para dilatar nuestra singularidad es preciso que nos substraigamos a la tracción mecánica de la naturaleza colectiva. El yo debe surcar la bóveda del mundo, y sólo lo hace negando violentamente la conformidad social que lo arrastra.

Pero esta tarea contiene otra, en la que se insiste menos y que no es menos esencial. Es el enlace social que hay que renovar desde dentro; su forma objetiva y espectacular debe desaparecer, y la comunidad debe volverse personal. La conciencia engranada en la especie sólo se desprenderá si a su vez hace evolucionar a la especie y crea una nueva sociabilidad, que está en germen en la intersubjetividad psicológica. En la solidaridad moral que de ahí resulta, la libertad de las conciencias es la ley y sólo el bien es contagioso. Uno se salva colectivamente; y si se pierde, se pierde aisladamente.

En resumen, tenemos que conquistar la solidaridad moral por encima de nuestra participación natural, pero también tenemos que descubrir en nuestra soledad el reino del amor. Hay que pasar de una confusión que es mortal para los seres a un monólogo voluntario, para abolir por fin el silencio en el diálogo de la caridad universal. A la comunidad de la especie sustituye entonces la interdependencia de los espíritus.

Capítulo cuarto

La metafísica de la caridad (continuación)

Sección I

La anticipación de la experiencia

248. *Al no haber llegado nadie al término de su propia experiencia, la solución al problema del mal sólo puede aparecernos por anticipación y en forma de una reparación, aunque sea eterna.*

Este último capítulo no se refiere a Dios, sino a las personalidades creadas, y no porque formen la cima del universo y su comunión sobrepase a Dios, sino porque la respuesta que conviene a sus enigmas aparece como reflejo y prolongación de una meditación sobre Dios. Es más fácil captar la presencia de Dios que conocer la suerte del alma, más fácil creer en Él que en la inmortalidad de nuestra conciencia individual.

Todo lo que tiene que ver con nuestro destino tiene el carácter de una anticipación y forzosamente carece de las formas de verificación experimental que son usuales en las ciencias de la naturaleza o incluso en el análisis de las presencias espirituales. Todo ocurre como si la investigación de la verdad en lo que toca a nuestro futuro exigiera de nosotros un sacrificio más completo de nuestros deseos egoístas que en cualquier otro dominio. Cualquiera que sea lo que digamos sobre nuestro estado de ultratumba, por hipótesis no podemos tener de ello certeza vivida. Si nos atrincheramos en una duda prudencial o, con mayor razón, si creemos en nuestra aniquilación, nos representamos también nuestro futuro al margen de una experiencia suya que nos estuviera presente. De todos modos, hay que juzgar el mañana viviendo el hoy. En una discusión metafísica tenemos que dar prueba de la renuncia más absoluta.

El único medio, no de suprimir, sino de paliar la dificultad sería ser espíritu. Pero la pretensión de comunicar con los muertos no tiene desgraciadamente ninguna garantía positiva, y los nigromantes se imaginan un más allá situado sobre el plano de la percepción sensible: es tanto como decir que no existe ya problema del más allá, esquivando de la cuestión toda su originalidad.

La anticipación de la experiencia conduce al metafísico a los bordes mismos del presentimiento. En muchos casos sólo podrá tratarse de probabilidades, pero se obtendrán siguiendo hasta el término las sugerencias de la experiencia psicológica, y no añadiendo a las investigaciones de la razón las de la religión o la ciencia, como en los mitos de Platón.

La naturaleza es el lugar del fracaso, en que todo comienza y nada termina. Y la anticipación es un acto de la persona encarnada que tiene algo de sintético *a priori*. Sin embargo, la probabilidad de la esperanza que va ligada al sacrificio moral del yo es en parte verificable ya en el estado presente. Ella levanta la pesada losa del fracaso y anuncia la resurrección.

249. *La reparación bienhechora se manifiesta ya en el presente gracias al amortiguamiento que significa el que el mal se dé en la conciencia.*

El límite es inseparable del mal; no puede desplegarse sin medida. Y el amortiguador reviste muchas formas. He aquí algunas de ellas:

1) Es imposible realizar el mal por el mal sin más; nunca tiene tanta densidad como el bien. Las dos nociones parecen iguales y recíprocas, pero el mal depende del bien en mayor medida que el bien del mal. Se podría comparar al mal con un cáncer; es una contracreación con carácter positivo, cuyas múltiples especies se distinguen por completo del cuerpo vivo en el cual se desarrollan. Sin embargo, el tejido maligno es del mismo género que el tejido normal. Y el triunfo de su arquitectura no puede coronarse sin que perezca el organismo entero, incluido el cáncer. De este modo, el mal germina en el bien y en contra de él: su éxito eterno es impensable. También su idea es en sí misma inadecuada.

2) La ley del esfuerzo malo será, pues, la de volverse contra la intención de la que procede. A fin de cuentas, promueve el reino del bien y lo sirve. Y a la larga el estado bueno es el que vence. No hay que separar el acontecimiento de la intención. Ya ocurre así hasta cierto punto en los ritmos de la naturaleza que nos es dado percibir: toda tendencia al exceso se compensa, el exceso trae un exceso inverso, y el mal, sin lograr desaparecer completamente, indiscutiblemente se atenúa.

3) Por fin, la libertad que se ejercita mal se pierde; la dirección inmoral del querer se reconoce precisamente por el signo de una creciente esclavitud. Por el contrario, el bien es la libertad que quiere la libertad y que la obtiene en virtud de su querer.

Estas ideas familiares a la filosofía occidental traducen una intuición que los griegos descubrieron y que nos transmitió San Agustín. Dios, que es el nombre final del bien, saca perpetuamente el bien incluso del sufrimiento y de la rebelión. Le impone al mal que coopere a un orden perfecto. Si Dios no se sirve del

mal, al menos es servido por él, cuyo itinerario curvo es después de todo una contribución a la rectitud.

Un fondo incontestable de verdad alienta en este análisis; ha llegado a ser banal, pero no es falso. Sin embargo, su expresión verbal lo expone a una objeción, quizá más aparente que profunda: uno puede preguntarse si el bien no queda reducido a lo que tiene éxito y si afirmar la caducidad o el suicidio de las formas malas no será un inmenso círculo vicioso. En efecto, o bien las palabras quedan vacías de contenido real y la supremacía del bien es una tesis puramente formal, desprovista de todo interés, o bien se pretende razonar sobre hechos, y en tal caso uno se limita a bendecir los acontecimientos, sean los que sean, puesto que se considera que contienen una afirmación progresiva y fatal del bien sobre el mal.

Sería fácil deshacer estas dificultades si uno se aviene a considerarlas en un contexto más netamente psicológico, que es el de la persona. Es lo que se hará en los próximos párrafos.

250. *He aquí uno de los aspectos del amortiguamiento que experimenta el mal: hace falta una fuerza infinita para sufrir infinitamente, es precisa una victoria máxima sobre el mal para que éste pueda llegar a su máximo de profundidad.*

Aquí abajo tres heridas pueden desgarrar la conciencia: la primera es animal por entero, procede del carácter inacabado y divisible de la Naturaleza. La segunda es consecuencia de nuestras faltas y de las del otro. La última surge de la generosidad y podría ser denominada el sufrimiento de los santos.

Estas tres formas del mal son muy diversas, pero su intensidad no puede acrecentarse indefinidamente: la sensibilidad está aletargada y sucumbe. Sin duda, el entumecimiento es también un dato del problema del mal. Pero cuando la personalidad extenuada se sumerge en la inconsciencia de la naturaleza, este cambio de plano prueba que el dolor ha encontrado su límite y ha experimentado un amortiguamiento. Es lo que ocurre sobre todo en los sufrimientos físicos: su acrecentamiento brusco hace desfallecer.¹²⁴ Desde el punto de vista moral la reacción de defensa es más lenta y las llagas no se cicatrizan. Con todo, la conciencia demasiado probada se embotará también. Será semejante a un metal que ha sobrepasado su límite de elasticidad. Pero antes de llegar a los límites de su resistencia, la sensibilidad sigue a veces por un tiempo muy largo

124. El reflejo de desmayo es sin embargo bastante extraño: acontece que se resiste bien a dolores muy vivos y que en cambio el síncope se desencadena por dolores poco intensos.

el avance de su tortura. Una conciencia que fuera a la vez fina y fuerte seguiría sintiendo las mínimas variaciones de temperatura y no se resignaría nunca a la mutilación o al topor. Supongamos que esta lucidez se acrecienta indefinidamente. Observaríamos de modo asombroso una nueva forma de limitación experimentada por el mal; porque éste no podría aumentar tan deprisa como el conocimiento por el que estaría envuelto. Lo infinito del dolor sólo puede ser probado por una conciencia de alguna manera más infinita aún. Mientras hay juicio, el mal es trascendido; el espíritu se mantiene por encima de él y se asienta en otra parte. Conserva algo de céntrico y de tranquilo dentro de las peores pruebas. Ya sean debidas éstas a una o a otra causa, nos es precisa una fuerza divina para que podamos sufrir como a veces lo hacemos. En este orden de cosas, hay que haber vencido ya para sentir la derrota.

Ocurre, además, que una de las razones más sólidas para el optimismo está en que la generosidad consciente se crece en el sufrimiento. Es más profunda de lo que pueda ser jamás la prueba. Porque toma el mal sobre sí y no querría ceder su peso a nadie. Lo vence con la serenidad e incluso con la beatitud. Un sufrimiento voluntariamente aceptado tiene algo de comunal y hace que aparezca el gozo.¹²⁵

251. *La acogida bienhechora del sufrimiento no es una finalidad inmanente, sino una gracia.*

Si se considera la naturaleza como un conjunto terminado, se vuelve ininteligible: preguntarse si es entonces una causa o un efecto no tiene sentido. De otra parte, si se identifica la causa verdadera con el fin, sólo puede descender al mundo a la manera de una gracia, reformándolo e incorporándolo a los destinos del espíritu. La salvación le viene al mundo de arriba y se hace presente trastocando los datos sobre los que versa el cálculo de probabilidades. La naturaleza que se combina consigo misma puede cambiar de forma en su apariencia. Se mantiene a su nivel propio y no evoluciona verdaderamente. El paso a un escalón superior es siempre el resultado de una emergencia y un triunfo de lo improbable. En tal caso la finalidad no es querida por la naturaleza, sino recibida por ella: su existencia inacabada no puede volverse buena si no es acogiendo aquello cuyo principio no está en ella. En relación con ese principio la naturaleza es sólo una potencia obediencial.

Al menos podemos creer que posee desde siempre esa docilidad. Visto de abajo arriba, el mundo exterior es un desfile de imágenes, y cada una de sus

125. Pasar por una prueba en común, aunque se sufra y tenga lugar entre individuos diferentes, crea ya un vínculo inolvidable y reconfortante.

apariencias es frágil: no hay ahí esperanza de reposo para el espíritu. La salvación está en la finalidad cuando se adopta la perspectiva en la que se hace posible o probable la sumisión total del espectáculo a la comunión personal. Volver a la bondad no es tal vez suprimir la naturaleza, sino curar su malicia. Su destino es entonces estético-matemático; sigue siendo el de una creatura inacabada y se realiza por la mediación de las personalidades. La perfección final arranca a la objetividad el último secreto que guardaba y ésta deja aparecer su naturaleza profunda, que es sin duda la de constituir una etapa técnica en la creación de los sujetos por el sujeto.

252. *Ella es también un modelaje del pasado por el futuro, porque el pasado cambia.*

El meliorismo es una visión insuficiente. No solamente no está perdido el mundo porque hay un mejoramiento posible, sino porque su devenir es una metamorfosis, el *Werden* es una *Verwandlung*. Sin llegar a creer que Dios pueda aniquilar acontecimientos pasados o que los disimule y se esfuerce por olvidarlos, sí se puede considerar que hay en el futuro una fuerza para transformar íntimamente el pasado. El error está en imaginarse que el pasado sea una esencia acabada, so pretexto de que el registro de los hechos tiene algo de definitivo. La existencia de los hechos y su orden de sucesión no cambian; pero su significación y su naturaleza, en una palabra su definición, están en cambio perpetuo; y la modificación que mejor puede revelarnos su esencia no es simplemente la modificación del recuerdo presente de los hechos; es una modificación que les concierne en su propia intimidad, porque no se los puede separar de sus conexiones con el universo al que bordean por ciertos lados, ni tampoco se los puede definir al margen de la línea de eficacia en la que se inscriben.

Una de las razones por las que el problema del mal no es desesperado es que el tiempo no está cerrado, y ninguna de sus dimensiones está paralizada mientras el conjunto no lo esté. Se ha insistido en exceso en que el pasado está ya cerrado. Ciertamente, el tiempo en su conjunto contiene determinación.¹²⁶ Pero determinación no es inercia. La novedad puede germinar en todas partes, tanto en el pasado como en el presente y en el futuro; y en cuanto germina en una de estas dimensiones, lo hace en las otras dos. Por lo demás, en gran parte la determinación de una no es sino la presencia y la influencia de las otras en ella. Hay, entonces, lugar para la salvación, porque la naturaleza del pasado está

126. Contiene incluso corrientes múltiples de influencia determinante. A menudo se habla de predeterminación. Habría que estudiar también las determinaciones simultáneas y las postdeterminaciones.

abierta al cambio y porque ni el fracaso ni la muerte se agotan en el carácter factual que tienen en el pasado.

Lo que se llama un hecho resulta de un troceamiento y de una detención ficticia en una apariencia parcial. La individualidad del hecho comporta entre sus rasgos eternos esta fragmentación, pero la sobrepasa y la sitúa. De este modo, como tan bien lo dice Hegel, el cumplimiento del fin absoluto consiste en el acto de acabar con la ilusión que no se ha cumplido todavía, es decir, en tomar conciencia de la potencia eterna del cambio que mejora a la creación. La eternidad conserva y suprime a la vez las cosas; las transmuta. Pero esta acogida bienhechora es dada en una duración dirigida; la modelación del pasado por el futuro no impide que haya un orden de inscripción en los hechos y una irreversibilidad. Sostener lo contrario sería gran fantasía.¹²⁷ Lo cierto es que el orden de la sucesión irreversible se acomoda al entrecruzamiento de una multitud casi infinita de ritmos eternos e incluso aporta a cada uno de estos ritmos la irreversibilidad interna que marca también su línea común.

Para responder al problema del mal, hay que añadir además a Hegel un cierto número de exigencias racionales que sólo Dios puede satisfacer. Son: *a*) la supresión del desorden; *b*) la revelación en toda conciencia del error que pudo cometer en su pasado; *c*) a la vez que la revelación del modo eterno de existir el desorden y el error, el respeto hacia ese desorden y ese error como acontecimientos pasados; *d*) por fin, la justificación inteligible del hecho de que hayan sido realizados en el tiempo y de que parezcan seguirse realizando o haberse realizado así sin existir eternamente.

Desde el lado de la conciencia humana, todo podría tal vez resumirse con el chispeante aforismo de A.J. Toynbee: «La creación no sería creadora si no absorbiera en sí misma todas las cosas del cielo y de la tierra, inclusive su propia antítesis».

253. *Ella es además una mejora eterna de las bifurcaciones anteriores.*

La explicación debe continuar y trascender a la vez la fase de no- explicación; y, recíprocamente, la fase de no-explicación debe apelar al apaciguamiento explicativo, conteniéndolo al menos en potencia.

127. Esta pregunta ha sido agitada por los teólogos a propósito de la reversibilidad de los méritos. Hay que entenderlo bien y guardarse de ciertas exageraciones que confunden el plano invisible y el de los hechos exteriores, o que volatilizan éstos en aquél en lugar de situarlos en él. Sería, por ejemplo, ridículo, bajo pretexto de que Dios es eterno, rezar hoy por la conversión de San Agustín, que ya tuvo lugar. El pasado sólo puede cambiar en presencia, es decir, no en tanto que es un acontecimiento exterior y limitado, sino en tanto que se extiende por la perpetuidad de los siglos y contribuye a su totalidad.

Con la fe en Dios tenemos en particular la esperanza de un principio de solución que, en el momento en que se lo acabe de encontrar, transformará los términos inadecuados y suprimirá el problema. Hará comprender que la creencia en la realidad de lo ilusorio haya sido invencible. Es preciso que Dios suprima todo el mal hasta llegar a la afirmación de que el término «mal» no es posible. Es preciso que Dios dé cuenta incluso de la apariencia de que no puede dar cuenta de la apariencia.

Esto entraña otro corolario relativo al estatuto de la anterioridad temporal en la eternidad. Todo proceso contiene vacilaciones y bifurcaciones. No cabe duda de que uno queda burlado por el pasado condicional como por una idea espúrea, incapaz de aleccionarnos sobre el mecanismo exacto de nuestros actos. Sin embargo, el pasado condicional es un testimonio honesto y trágico; traduce con intensidad el hecho de que hay ocasiones realmente perdidas, gestos realmente frustrados. Nos recuerda que somos creaturas y que no podemos actuar infinitamente por nosotros solos; en nuestra expresión temporal restringimos nuestro yo ideal. Pero la intervención eterna de una caridad que salva al mundo tiene que poner remedio eternamente a la estrechez de nuestras opciones. Tiene que cumplir todo lo que hay de positivo en la opción que hemos rehusado y proveer a la totalidad del proceso de la posesión de lo que le ha faltado o de lo que parece haberse perdido en sus etapas fragmentarias. Sólo esta ampliación es espiritual, y sólo es perfecta si respeta el dato imperfecto del pasado y no se convierte a sí misma en una restitución material.

Uno de sus modos privilegiados sería la visión en la experiencia del otro de lo que ha sido abstraído a la nuestra por los sacrificios de nuestras elecciones temporales. Esta recuperación intersubjetiva va ligada, por definición, a una ampliación y nobleza en la mirada; es el acto de la convergencia de los actos.

254. *En fin, la acogida exige que Dios sea eminentemente todas las cosas, y que todas las cosas, incluyendo el sufrimiento, el pecado y la aniquilación, tengan en Él una presentación que las acaba.*

Todas las cosas, incluso el sufrimiento y el pecado, son susceptibles de un matiz divino; pueden ser percibidas y recibidas en una conciencia que respeta su ser atravesándolo de un salto y que sostiene por amor todo destino personal. Dios es eminentemente todas las cosas, según Santo Tomás.¹²⁸ Acabar es una palabra ambigua y hay que incorporarle intencionadamente el doble sentido del

128. «Conviene que en cualquier cosa que está en acto por dondequiera, encontremos hasta qué punto está Dios de forma eminentísima en aquella cosa» (*Contra Gent.*, I, c. 28). Cf. *S. Th.*, I, q. XII, a.2 y *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3, c.

Aufheben en Kant o Hegel. Acabar es llevar algo a la plenitud por inmolación de su límite.

En Dios el sufrimiento, el mal y el pecado tienen una presentación que los acaba. Son realzados a una altura tan prodigiosa que desaparecen y abandonan su elemental ignominia. Dios no es el pecado ni el sufrimiento, pero los toma sobre Sí en nosotros. Sólo tiene, como dice Scoto, un único acto inmenso de voluntad; pero en el despliegue de ese acto caben hasta nuestros querer desordenados, que El quiere en su amor y en su continuidad. Su conciencia es extremadamente aguda y perspicaz, pero El se mantiene inocente y feliz, aunque nuestras debilidades se cobijen plenamente en El. Toda la miseria de este mundo, sufrida en la caridad infinita, es para ella una comunión; y la unidad del universo en su fuente redentora vuelve compatibles los peores males con una alegría triunfante. El dinamismo de la esencia divina condensa en la vivacidad de un relámpago el riesgo de la acción que yerra y la malicia del querer nocturno —los cuales derriban sus vinculaciones y se propalan con la lentitud equívoca de nuestra experiencia finita— para dominarlos, corregirlos y trascenderlos infinitamente. Es la impecable victoria de la conciencia sobre el abismo más profundo. No abole nada y no es mensurable por nosotros, sólo trata de extenderse sobre nosotros para elevarnos hacia ella. La entrevemos en los valores como la profecía de un más allá inexpresable.

Sección II El destino espiritual

255. *Las pruebas de la inmortalidad se apoyan muy a menudo en la falsa idea de que el acontecimiento aislado es imperecedero o en un deseo vital desprovisto de todo alcance real.*

La mayor parte de los argumentos a favor de la existencia de Dios conservan una fuerza secreta, incluso cuando se los somete a la controversia. Por el contrario, el defensor de la inmortalidad no se apunta los triunfos. Muchos argumentos que invocan la supervivencia son decepcionantes e hipertrofiados. La experiencia del fracaso y de la muerte nos inclina pronto al escepticismo.

La más cruel oposición que se haya hecho a la inmortalidad es la que se contiene en el aforismo de Bradley: «Cada puesta de sol, si fuera consciente, se

juzgaría con seguridad inmortal, puesto que es única». Advierte perspicazmente una verdad. Pero, ¿por qué el deseo vital, que se considera expresión de una existencia única, tiene tendencia a atribuirse la inmortalidad? No es fácil descubrirlo; quizá sea otro caso de algo único, de una extraña conexión realizada por la vida y desprovista de razón. El apetito exacerbado de conservación individual no da evidentemente ninguna garantía contra la aniquilación.

Pero, ¿no contiene también el amor un deseo de supervivencia individual, al situar el centro del individuo más allá del individuo? Y si es así, ¿carece de valor esta aspiración? Platón en *El Banquete* sostiene que el amor quiere ser eterno. Sin embargo, se impone una distinción. Desde el punto de vista físico, el ἔρως promueve la continuación de la especie; no se sigue de ahí que tenga conciencia de su verdadero objetivo. Psicológicamente desea la infinitud del instante y de la relación en que vive. El ἀγάπη quiere más netamente la eternidad de los sujetos, y no queda esclavo de la cualidad vivida. No puede darse sin desear al mismo tiempo la inmortalidad del ser amado y del afecto que el otro yo le ofrece. El anhelo de sacrificarse útilmente parece conducir a veces a una voluntad de anonadamiento; pero, si se lo mira más de cerca, esta voluntad se subordina a la afirmación de sí en favor del otro, que es todavía más fundamental. Hay, pues, un querer prolongar las dos conciencias. No es un simple deseo de proseguir cualitativamente; es un comprometerse en el descubrimiento ascendente de las esencias personales. Es falso que la eternidad pueda almacenarse en el presente vivido: lo que se quiere es la totalidad, y la del futuro es un aspecto suyo primordial.

Si el amor es la esencia del espíritu y el espíritu tiene el dominio final de toda realidad, la aspiración puede adquirir un valor filosófico. Pero es un valor que no depende de la vehemencia de un sentimiento; está pendiente de la exactitud de las condiciones que acabamos de recordar, las cuales son onerosas para el apego a las futilidades del momento.

256. *Un elemento de desaparición es inseparable de la naturaleza: es incluso inseparable de la personalidad encarnada, por el mismo título que el elemento de anonimato.*

Nadie duda de que haya un aspecto de la realidad que es inmortal. Pero el elemento de desaparición es también indudable. La dificultad está en clasificar a este respecto las formas del universo.

Hay tres maneras de desaparecer: 1) *en la naturaleza*: la particularidad observable es caduca, sólo permanecen las constantes y ante todo la cantidad de energía; 2) *en el paso de la naturaleza a la personalidad*: el acontecimiento natural sólo deja una huella parcial, que es el hábito; 3) *en la per-*

sonalidad: todo estado se desvanece, aunque se vuelva a encontrar en la memoria pura.

Así, pues, la conciencia encarnada está rodeada de ruinas. Y su continuación íntima implica de entrada un abandono de sus pretensiones instantáneas. Es verdad que tales pretensiones son en conjunto egoístas y que, si son arrastradas en la pérdida, es por un olvido divino. La muerte puede servir, ciertamente, para el perfeccionamiento del yo.

Sin embargo, si la muerte libera la espiritualidad, ¿no es al precio de la intimidad? ¿Estamos ciertos de que el mal quede definitivamente borrado por la muerte y que sea lo único que es borrado? ¿Estamos seguros, en particular, de que el principio personal del yo no es desgajado de su principio intelectual y lanzado con los desechos como una ganga inútil? Ésta es la cuestión.

Lo que hace desconfiar de la supervivencia de las personalidades es la tendencia que tenemos a considerarlas en estado separado, en el yo antes que en el *nosotros*. Y sobre todo miramos al yo como un elemento de la naturaleza, como un individuo observable e inserto en una especie: en pocas palabras, lo vemos desde fuera. Pero es claro que el fuera es en gran parte precedero y que paga un pesado tributo a la aniquilación. Sólo en una memoria pueden conservarse los acontecimientos como acontecimientos. La inmortalidad de los seres de la naturaleza no reside en ellos, como tampoco su vida: es estética, dada a una conciencia contemplativa, no tiene inmanencia metafísica. Un viviente que muere no resucita. La aventura de la vida en unos ojos que se extinguen está terminada. No conocerán angustia ni espera; en un instante dejarán de ser. Son una cualidad patética que pasa como las otras cualidades.

Lo que nos entrega por siempre a la muerte es el ser natural, la individualidad corporal que se agita. El *a parte*¹²⁹ individual debe desaparecer: lo oímos decir, pero no advertimos siempre la gravedad de estas palabras; es audaz y necesario comprender que este yo objetivo, espacio-temporal, está abocado a extinguirse. La muerte derrumba la ilusión de que exista separadamente, ilusión que ocupa gran lugar en nuestra existencia.

257. *La muerte nos impone la idea de un desplazamiento del yo y nos sugiere la de su aniquilación.*

Desde luego, la inmortalidad de la conciencia personal parece comprometida por el hecho de que no tenemos medio natural de saber si la decisión divina que

129. La voz «a parte» se encuentra en el original en latín. Parece verse en ella una alusión a la separación espacial entre los cuerpos, de la que está libre el principio anímico espiritual (N.T.).

caracteriza el nacimiento de las cosas, y después su desenvolvimiento, es irrevocable, o si es una gracia temporal interrumpida quizá el día de la muerte. Todo lo que sé de mi conciencia es que es actualmente. Sigo una línea de experiencia. Puedo ser aniquilado. El mundo me enseña mi contingencia y precariedad. Mi necesidad se reduce a un hecho bruto sin derecho y sin futuro. Mientras la forma del existir está ahí, es necesaria; pero si desaparece, ninguna exigencia *a priori* le impedirá escapar a la nada. Con cada muerte tenemos la prueba renovada de que, vista desde fuera, la presencia del yo no es indispensable al mundo. Son pura retórica las protestas líricas contra los hechos.

Pero, ¿cuál es exactamente el veredicto de la muerte? La muerte nos impone la idea de un desplazamiento del yo y de una ausencia espacio-temporal. En cambio, se limita a sugerir la idea de su total aniquilación. Pues la desaparición de los acontecimientos o la huida de lo transitorio no son la esencia absoluta de la aniquilación. La defunción individual pertenece al mundo espectacular. Es un hecho exterior que no alcanza a la raíz de la conciencia, pues se produce en una zona en la que no hay raíz. No hay nada en él que tenga lo más mínimo que ver con la otra experiencia: la del espíritu, la de la eternidad del espíritu. La única aniquilación que podría alcanzar al espíritu es la que habría de venirle desde dentro: sería por ejemplo el desgaste de la memoria por sí misma o la supresión del pasado por el querer. Pero tal suicidio sería absurdo si pretendiera ser completo. Por tanto, la aniquilación física es para el espíritu sólo un desplazamiento de estructura, y la aniquilación espiritual tiene su propio límite en el espíritu.

De este modo, la muerte no autoriza ninguna conclusión relativa a la suerte de la conciencia personal. Nos da muy poca información para permitirnos afirmar o negar la supervivencia. Estamos ante dos hechos que no están en el mismo plano: la precariedad del cuerpo y la intangibilidad del espíritu a todo daño que no le venga de él mismo, o que, viniendo de él mismo, intentara su completa supresión.

¿No sería verdaderamente la aniquilación parcial de la conciencia —que es posible— su transformación en espíritu anónimo? He aquí una nueva hipótesis muy oscura e incierta. La conversión completa del yo en el sí es una idea confusa y mucho más difícil de aceptar que la de la supervivencia del yo a través de la muerte biológica. Por definición, nunca tenemos su experiencia. Esta extravagante metamorfosis sería bien mirado mucho más mitológica que las de los cuentos de hadas y las leyendas hindúes. En cambio, la asunción de lo impersonal en la persona y el retorno constante al yo de lo anónimo son actos del espíritu de los que tenemos experiencia directa.

258. *La probabilidad*¹³⁰ *de la supervivencia personal reposa en la independencia de lo universal respecto de sus primeros momentos cronológicos.*

Así volvemos a la idea de recapitular en la cumbre. En una síntesis de este género los términos inferiores se distinguen e incluso se desgajan sin separarse. Es lo que ocurre en Dios, síntesis por excelencia. Por el contrario, cuando uno se queda en las etapas previas, sólo hay separación y límite, contingencia y conflictos. La fragilidad subsiste siempre hasta en las cimas de la operación; pero es una fragilidad que con la memoria ha encontrado su poder curador: porque basta con haber obrado una vez para conservar por siempre la posibilidad de salvar un instante privilegiado, colorearlo o metamorfosearlo, más aún, hacer de él un colorante o transmutador de los otros recuerdos.

La independencia del espíritu en relación con la materia parece afirmarse de modo conmovedor en la conciencia clara que a veces queda en los muy enfermos o los moribundos. Saben que están cada vez más débiles. Se dan cuenta muy nítidamente de la distinción entre el yo que hace este juicio y el yo que es su objeto. Sin embargo, no es seguro que esta integridad desacostumbrada de las facultades superiores en las proximidades de la muerte constituya, incluso si siempre fuese observable, un argumento *especial* a favor del espiritualismo. Porque si la cabeza puede mantenerse sólida cuando el cuerpo se va, es en gran parte debido a la protección que la naturaleza asegura al sistema nervioso; todo ocurre como si fuera la última ciudadela de la vida. Schopenhauer la compara incluso a un parásito alojado en el organismo, y así explica su tenaz autonomía.

Más instructivo es advertir cómo el espíritu se libera en nosotros progresivamente del organismo. Llega un momento en que la conciencia, que primero se nutría del cuerpo, toma posesión de su destino, dependiendo a partir de entonces de ella misma su desarrollo ulterior. Lo que aparentemente es un traspaso y una interiorización de la causalidad es en realidad el despertar de la persona, el abandono de sus trabas. Por ejemplo, los estragos provocados por la encefalitis se extienden muchas veces a la moralidad y a las creencias del niño o del adolescente; pero cuando la enfermedad alcanza a un adulto, raramente tiene los mismos efectos. Todo es como si la enfermedad «sólo mordiera en las facultades cuando están en vías de edificación y se mostrara impotente para empañar un edificio moral constituido definitivamente».¹³¹

130. El término *probabilidad* parece estar tomado aquí y en otros lugares en que también aparece en su sentido latino, como lo que puede ser probado, no en el sentido más usual de lo que no alcanza la certeza (N.T.).

131. M. NATHAN, *Les maladies de l'esprit*, Paris, 1930, p. 19.

Este hecho no es ciertamente una regla absoluta, sino un índice interesante del papel constructor que desempeña la duración espiritual en la formación de la personalidad. La conciencia atesora el acto que cumple, el cual en adelante queda protegido frente a los ataques de la materia. ¿No es lo que enseñaba Platón sobre la imagen de la memoria que salva a la sensación?

El espíritu es independiente de la materia no sólo porque tiene un nivel ontológico superior, sino sobre todo porque sobrepasa los primeros términos cronológicos de su unión a ella y porque, como quiera que los incorpora a su devenir, depende ya sólo de sí mismo. Está liberado si ha liberado. En una síntesis en que la conciencia se ha recobrado bajo la acción, la fragilidad desaparece con el crecimiento del recuerdo. El espíritu tiene la posibilidad de arrancar el instante anterior del flujo de la naturaleza y transformarlo en su propia sustancia; más aún, le confiere el poder de imantar y metamorfosear a su vez otros instantes anteriores. Así, por el hecho mismo de inclinarse hacia la naturaleza el espíritu se desprende de ella y la exonera de su propia bajeza. Entonces sabe y experimenta que es inmortal: porque es capaz de una universalidad temporal que contiene en los términos ulteriores de su duración irreversible los primeros instantes de la anterioridad transcurrida. Es una síntesis orientada; sigue la flecha que va del antes al después: es una recapitulación. Tiene sin duda un efecto retroactivo sobre los efectos de los que procede, que le fueron desde luego necesarios para que al fin los convierta en superfluos.

259. *Lo que es capaz de albergar el universo es inmortal.*

Se descubre lo que es permanente al preguntarse si la forma que se considera desaparece cuando se la aplica a lo universal. Así, el sol tal como lo ve el conocimiento sensible sólo puede dar cuenta de un número pequeño de hechos astronómicos. El geocentrismo es falso porque no puede conciliarse con la totalidad de la naturaleza. Toda particularidad natural es caduca porque es comprendida por lo universal, en vez de comprenderlo ella. Por el contrario, la conciencia humana puede concebir la totalidad absoluta sin quebrantarse por ninguna ampliación del horizonte. Por ello es inmortal.

Sin embargo, B. Bosanquet ha impugnado esta última idea. Sólo si coincidiera con la totalidad, dice, podría ser inmortal nuestra personalidad histórica. Pero este conocimiento espiritual modificaría nuestra figura terrestre hasta el punto de que seríamos completamente irreconocibles. Si a veces es difícil encontrar en los rasgos del adulto el niño que fuimos, ¿qué decir del trastocamiento a que nos sometería nuestro contacto con el absoluto supremo! Nuestra conciencia empírica no podría sentirse idéntica ni ser tenida por tal después de semejante dilatación. Lo que nos suele cautivar de los muertos, son los detalles

de su vida y carácter; estamos ávidos por reencontrar su individualidad histórica: es precisamente lo que podemos estar seguros de que no encontraremos nunca en ellos, una vez que han desaparecido definitivamente.¹³²

A decir verdad, la objeción es equívoca. Confunde la suerte del tener con la del ser, la cualidad natural con el sujeto consciente. Concede al contenido de la experiencia un lugar en el absoluto, pero pretende que la forma humana de esta experiencia sea fatalmente excluyente y, en consecuencia, perecedera. En fin, está dominada por la imagen bastante grosera de un cuerpo soluble, que no puede desparramarse por el líquido en que se lo echa sin fundirse y desaparecer. Pero las relaciones entre el yo y el mundo son otra cosa. Nuestra forma individual no está constituida únicamente por el límite y la incompatibilidad.

Además, si es incontestable que la conciencia queda modificada por su progreso, no se sigue de ahí que quede desfigurada. Incluso la observación psicológica se opone a los reparos de Bosanquet. Cuanto más capaz de lo universal es la personalidad, tanto más original es y más fácilmente mantendrá la continuidad. Un Aristóteles o un Goethe son hombres a los que no altera su apertura a lo absoluto. Su singularidad no disminuye por su comunión con el universo; al contrario, imprimen un sello duradero sobre todo lo que encuentran. Son ellos quienes mejor se reconocerían y a quienes se reconocería mejor hasta en los detalles de sus comienzos.¹³³ Porque el comienzo de la personalidad no es una anterioridad natural; es de sopetón la vocación de un espíritu a un fin que es total.

260. *La probabilidad de supervivencia personal se apoya ante todo en la existencia de un Tú divino promotor de las personalidades.*

Mi esencia es querida por un Tú divino. Pero cuanto más fiel soy voluntariamente al querer divino que constituye mi yo ideal, tanto más densa e insistente se vuelve mi persona en su línea temporal. El mundo espiritual cimenta el ser del yo y le hace constatar su valía a los ojos de Otro más real que él. Tenemos entonces todas las garantías para creer que la identidad de la persona continúa en Dios más allá de la muerte y que la fidelidad que proviene de nosotros no es sino una imagen imperfecta emanada de la fidelidad de Dios a los que ama, es decir, a los diversos yos. En otros términos, cuanto más conocida nos es la voluntad de Dios, tanto más nos aparece empeñada en la conservación y el desarrollo ilimitados de la conciencia personal. En este punto la naturaleza es muda, pero la experiencia moral y religiosa no lo es.

132. *Value and Destiny of the Individual*, Londres, 1923, Lecture IX, p. 257 y 287-289.

133. El propio Bosanquet parece estar a punto de concederlo, p. 284 en nota, y p. 300.

Dios es el Tú de toda alma humana, sostiene su destino y le impone una trayectoria sin fin, que es ya necesaria desde su inicio, de suerte que sus fragmentos son en ella expresión de la totalidad. En el *nosotros* fundamental, su presencia creadora nos contiene a todos. También es difícil escapar a la convicción de que el prototipo del amor no puede abandonarnos sin abandonarse a sí mismo y de que en Él residen todas las razones para creer en la supervivencia. *Non ruit domus nostra, aeternitas tua*, decía S. Agustín. Y Dios no se inclina a hacernos perpetuos por el provecho que nuestra existencia le aportara. No saca de nosotros otro beneficio que nosotros mismos ni tiene otras razones de actuar que su liberalidad.

Es normal que las pruebas de la inmortalidad sean todas discutibles en tanto no son religiosas, es decir, en tanto no son corolarios de la fe en Dios: porque es en Él donde la inmortalidad tiene un sentido preciso y directamente espiritual. La inmortalidad está justificada por nuestro carácter personal, al tener la condición personal su esencia en una caridad divina.

261. *La muerte no es un volver a Dios, sino un retorno en Dios.*

Miramos a Dios durante la vida; después de la muerte, vemos que Dios nos mira, y es lo que constituye nuestro destino.

Al afirmar, como hemos hecho más arriba, que la fidelidad voluntaria es una recapitulación del pasado y una asimilación de los atributos por el sujeto, parece salirnos al paso un hecho: el de la contracción que la experiencia espiritual implica. ¿No deberá desvanecerse la insignificancia de la historia empírica en algunos instantes privilegiados? En cuanto se sopesa el valor del yo, parece reducirse su pasado a un formato menudo. Es que el yo sólo ha existido verdaderamente en aquellas horas privilegiadas. El resto del tiempo no es.

Pero los momentos privilegiados de la vida, los que emergen de la insignificancia de casi todas nuestras jornadas, son también los que menos comportan el elemento de exclusión y de repetición que merece eterna aniquilación. Son el todo porque pueden abarcar los detalles cambiándoles el acento.

La depuración de todo lo previo que nos entorpece nos obliga a cambiar de magnitud y de ritmo. Es el sentido de la muerte. En ella perdemos sólo la exterioridad en bruto, pero la perdemos por completo.

262. *Es posible que las individualidades nacientes de la naturaleza subsistan en la inmortalidad de los centros personales.*

A la luz de nuestra inmortalidad, ¿cuál sería la inmortalidad de la naturaleza que incorporamos? Aquí más que en otra parte el misterio es opaco. ¿Subsisten

de un nuevo modo las formas cuyo aniquilamiento constatamos? La evolución del espíritu no pierde su continuidad; pero parece que los seres parciales abandonan a sus descendientes y son abandonados por ellos.

De este difícil problema podemos retener que el ser infrapersonal es tratado con justicia si subsiste en otro que él sin subsistir en sí: porque no tiene en-sí y sólo puede acceder a sí mismo entrando de alguna manera en la línea de desarrollo de una personalidad. Su aniquilamiento, como su realidad, quedan sin decidir; y ningún problema puede plantearse o rechazarse a propósito de él en los términos que son propios de nosotros. La vida y la muerte no acaecen del todo en la naturaleza; son una vida en nuestra vida, una muerte en nuestra muerte. El cementerio desmedido del mundo se vaciará, pues, en el estrecho santuario de los espíritus personales. Es así como allí donde no hubo más que media muerte puede haber resurrección.

Todo es inmortal si todo es memoria. Pero el pensamiento divinizado no puede recordar lo que comunica personalmente con él o lo que participa actualmente en él si no es según el modo de la comunión o de la participación. Ve a cada nivel de existencia en su lugar y en su dignidad particulares. Al sobrevivir nosotros quedará lo que hubo de positivo en la vida del mundo, al menos en la ilusión, perdiéndose la pérdida y muriendo la muerte. La nada es reabsorbida en el paso de lo relativo a lo absoluto; la caducidad natural sólo se define correctamente una vez corregida. Mientras vivimos en la ilusión tenemos que tender a su aniquilamiento para que se exprese la positividad que contiene, esclareciendo totalmente el sentido de la caducidad anterior. La presentación absoluta del pasado exterior lo concentrará en nuestro carácter último. Las individualidades de la vida vegetal o animal, integradas en nuestra existencia como espectáculo o como incorporación, podrán sobrevivir en nosotros y alcanzar su plenitud final. Seremos nosotros, por consiguiente, quienes nos enriqueceremos con la naturaleza convertida en una especie de gracia y cuyo fardo nos será dócil en lo sucesivo. La realidad histórica de las cosas sobrevive en el alma eterna de la persona.

263. *La rebelión eterna no obstaculiza a la voluntad divina a amar e inmortalizar al rebelde.*

La intención de Dios triunfa siempre. Al menos Dios llega a hacernos inmortales. No es posible que el pecado y el sufrimiento destruyan la imagen ideal del yo; es ésta un surtidor perpetuo que hace necesario el libre desarrollo de la existencia en el tiempo y que no queda surcada ni menos aún suprimida por sus reflujos. Los actos encarnados sólo se remontan a la esencia primitiva para completarla y enriquecerla; algo pueden a favor de ella, nada contra ella. En

toda conciencia personal, el *nosotros* inicial formado por Dios y el alma es indestructible; sólo su cualidad y desarrollo son variables.

La situación última de la creatura razonable se expresa en la religión cristiana con los dogmas del cielo y el infierno. Bajo una u otra forma, así lo consideran todos los que creen en la libertad derivada y en la supervivencia. Son creencias que se imponen si se toma en serio el acto humano. Algo con valor eterno se teje en el curso irreversible de nuestras decisiones. No podemos sino encarecer esta idea, puesto que expresa nuestra dignidad; colaboramos en la creación de nuestro destino y en la adquisición de lo que nos es innato. Nada da más valor a nuestra vida presente.

Sin embargo, cada destino es incomparable; no se lo puede reemplazar en una serie, sino que es un imperio dentro de un imperio. Cada uno de nosotros es un caso único. Las metáforas tomadas del derecho penal nos impiden, si no estamos precavidos, determinar exactamente la realidad espiritual. Pensamos en el juicio de Dios sobre nosotros como si se tratara de un tribunal que dicta sentencias exteriores. Pero el juicio de Dios se sitúa más allá de lo terrible y de lo indulgente de aquí abajo: cuando el hombre conquista al fin la verdad del testimonio sobre sí mismo es cuando sabe que Dios le ama. «Intenta encontrar en mí algo que no sea el amor» reta Dios a Santa Matilde de Magdeburgo. La conciencia de esta caridad absoluta es, en efecto, lo que nos atormenta o nos apacigua por siempre. Hay quienes se han conmocionado mucho por la fe en el infierno a causa sin duda de las representaciones sensibles a que da lugar. Pero basta el conocimiento de sí para acallar la objeción capciosa de los espíritus superficiales. Toda discusión sobre la bondad o la crueldad de Dios es aquí pueril. Nada más grave y fascinante a la vez que llevar la mirada hasta el alma, después de haber renunciado a las preferencias de la vanidad. ¿Qué es, entonces, errar el destino moral? Es rehusar responder a las sollicitaciones divinas debidas a una iniciativa generosa. El infierno reside en ser inducido por el amor de Dios y del prójimo sin prolongarlos. Está en el infierno quien se contenta con ser inducido. La rebelión es la propia pasividad. El «condenado» desea fatalmente a la divinidad y es sostenido fatalmente por la fuerza del bien en su ser. Pero no puede salvar de la impotencia a su querer infiel a la suprema fidelidad. Si la conciencia de este hecho le traspasa, no puede dejarle indiferente; porque es más penoso soportar un elogio que una blasfemia cuando no se lo merece. Pero el sufrimiento infernal está precisamente en eso: *tunc unicuique laus erit*. Esta magnanimidad de Dios es lo único que puede explicar el gozo de Dios en los condenados y es lo único que puede causar su desesperación sin que haya lugar a pensar en una especie de sadismo divino o en un fracaso de la creación. Una confianza de la que uno no se siente digno y que no proviene de un error

de Dios sobre nosotros, sino de su generosidad activa, es semejante a un bálsamo sobre una llaga incurable.

Dios no nos hace sólo inmortales, cualquiera que sea nuestra actitud. También renueva el yo ideal de todas sus criaturas, y las más rebeldes siguen siendo rescatadas por El en las fibras secretas de su ser. Esta redención creadora nunca es absolutamente inútil para nadie: la prueba de ello es que nadie puede odiar lo bello y el bien que están asociados a los actos de su conciencia. Hay un don primero de lo divino que ninguna malicia puede retirarnos. La liberalidad suprema que renueva eternamente al yo y le impide aniquilarse en sus perversiones impone en él un mínimo de consentimiento y de gozo metafísicos.

Sólo la conciencia voluntariamente contumaz no puede ser conducida más allá de los valores. Únicamente puede mirar a Dios como artista, moralista o filósofo; la visión cara a cara depende de una generosidad que ella rechaza sin dejar de recibirla de continuo de Dios y de los que con Él promueven su existencia. El infierno es la palabra que designa esa realidad, cuyos grados y fijación variable matizan el sentido último de los destinos.

264. *La rebelión aprisiona a la conciencia en el valor.*

La rebeldía tiene muchas formas: es ya un tomar partido por la indiferencia, ya un odio obstinado, ya en fin una pretensión de someter al yo el tú o el *nosotros*, invirtiendo las relaciones de soberanía normal. Pero en definitiva el individualismo tiene por base la voluntad de excluir el ideal al responderle, es decir, de separar la libertad derivada y la esencia. Pero es un intento que no puede salir adelante; porque nos introduce en un tiempo desparramado para tomar al asalto lo eterno. Trata de establecer una tensión en el seno de la misma distensión. La voluntad aviesa marra su fin, atascándose en las cualidades naturales. Su caída la entrega a la contradicción de un empequeñecimiento que quiere y no quiere, que crea y rechaza, sin poder crearlo totalmente ni rechazarlo eficazmente. Así, el mal querido es una separación y una prisión. El absoluto al que el mal se cierra no es ni el de Dios ni el de la simple naturaleza; no puede ser sin ellos, pero no puede ser con ellos. Tiende, sin embargo, a fijarnos en ese estado y a hacer imposible la conversión a otro estado.

¿Puede venir una liberación a quien ya no la quiere? El alma en rebeldía no supera su propia soledad. Su falta de respuesta total, que la priva de un aspecto de sí misma, le retira además la presencia de Dios y del otro. Conoce las subjetividades sólo en una representación mediadora. Ahora bien, esta pantalla no existe, según parece, para quienes promueven y aman la existencia de ella, los cuales la perciben mejor de lo que ella se percibe a sí misma. ¿No es en la intervención benefactora de ellos donde reside la esperanza de salvarla?

En todo caso, no pensemos que sea por una técnica de miedo. Con justeza se ha dicho que sería una mediación monstruosa y que la fuente última de la voluntad salvífica no podría estar en tal sentimiento.¹³⁴ Sería preferible la constricción. El miedo es vil en sus motivos, envilecedor en sus resultados. Es el tipo de emoción natural, sin lugar final en el drama del espíritu. Por lo demás, una terapéutica de este género no pasa de ser un amaestramiento, y no una educación.

La única transformación que hasta cierto punto puede experimentar el alma luciferiana es la debida a la generosidad creadora, que deshace incansablemente el odio renaciente. Al agradecer sin cesar al centro personal, la conciencia buena no olvida ilusoriamente los aspectos malos del ser amado; es activa y les hace retroceder. Los transforma en cualidades impersonales. Mirando así al otro, concede a sus faltas una situación nueva y le envuelve con una purificación estética. El alma perdida sufre de este modo también una derrota, porque no puede resistir a la atracción de los valores que representa para ella el renacimiento de su yo. No puede cesar de refugiarse en ellos y de encontrar allí su ideal, pero ella no lo identifica con Dios.

Los valores corren entre El y ella un *velum non scissum*, y su contemplación no excluye ni el remordimiento ni la fealdad, puesto que los valores abarcan incluso aquellas formas. Más que eterna es una vida perpetua, cuyos *Wanderjahre*¹³⁵ están dominados por una trascendencia. Penetrable a la bondad, el alma no realiza sin embargo la bondad, aunque como acto absoluto la consolación de Dios es eficaz y el pecador sostenido por ella conserva la potencia dolorosa de su sobresalto. El respeto a la libertad derivada es de este modo conciliable con la existencia de una bondad suprema. Y ésta se comunica totalmente al espíritu que la rechaza en su totalidad.

Puede parecer extraño que hayamos concedido tanta importancia a lo que es quizá para muchos filósofos una ensoñación inconsistente sobre la vida futura. Incluso los creyentes expulsan a veces totalmente de la filosofía este orden de problemas, que se queda para la Revelación. Pero la condena pontifical pronunciada por A. Comte contra el estado teológico nos ha intimidado demasiado y equivocadamente. La reflexión sobre la salvación eterna nunca es lejana, porque la filosofía desde la tierra contiene ya, a este respecto, la sustancia de

134. R. LE SENNE, *Obstacle et valeur*, Paris, 1934, p. 346. Otra cosa es la angustia, como han mostrado Kierkegaard y los fenomenólogos; también hay que distinguir del miedo la humillación como medio de enderezamiento moral: es un sentimiento muy complejo.

135. Literalmente significa en alemán «años de caminar», un poco más libremente podría traducirse por «su rodaje sin fin» (N.T.).

las cosas venideras, y los terrícolas más obstinados podrían descubrir en las anticipaciones religiosas la espada afilada que desciende hasta la intimidad de su espíritu.

265. *La creencia en el demonio ofrece un interés filosófico.*

La existencia de los espíritus malos ha sido invocada por ciertos filósofos para explicar el origen del mal en nuestro mundo. Lamentablemente su argumento aplaza las dificultades en lugar de resolverlas, puesto que remite a su vez a un *tertius peccans*, o a un *tertius dolens*, y así sucesivamente.

Sin embargo, desde otro punto de vista, la creencia en el demonio ofrece un interés filosófico. A veces los crímenes humanos parecen superar la potencia o la malicia del hombre. Cuando se analizan los desenfrenos individuales o colectivos, se tiene la impresión de que no se los puede explicar por completo y de que queda un residuo causal lleno de misterio y de turbación. La voluntad perversa acaso está guiada o amplificada por un príncipe de las tinieblas.

Además, el hecho de referir al demonio la causalidad del mal ha contribuido a salvaguardar la pureza de la idea divina. Se apelaba a una categoría nueva, la de las relaciones entre Dios creador y el demonio. Había en ello un modo de relación no cósmica, desconocido para nuestra experiencia, pero que remansaba inmediatamente las antinomias del mal. Lo incognoscible es a menudo un expediente metafísico; sin embargo, no puede ser completamente eliminado de la investigación, y quizá conviniera aceptarlo circunstancialmente bajo esta forma.

Pero estos puntos son enigmáticos para la pura filosofía, y el verdadero valor de la idea está ciertamente en otra parte. Consiste ante todo en la afirmación de que el desorden y el sufrimiento no son realidades impersonales o abstractas y de que el mal es *alguien*. Igual que S. Pablo escribe: «*mihi vivere Christus est*», trastocando el helenismo con esta manera de pensar, también se puede estimar que el pecado y el error tienen un nombre propio: *mihi perire diabolus est*. La fecundidad de la contracreación es ininteligible si las cualidades malas sólo dependen de sí mismas. Por el contrario, se puede ver en ellas la obra expresiva y limitada de las conciencias que se rebelan, y ningún personalismo rechazará *a priori* tal hipótesis, que está de acuerdo con sus principios más fundamentales. La personificación del mal lanza una luz muy viva sobre su naturaleza, es un accidente intersubjetivo, una inversión en un amor, y la apariencia anónima que toma en la naturaleza es muy superficial. En realidad, procede de personalidades determinadas, incluso las es. Por esto, la incitación de la mala tentación puede ser tan turbadora en la conciencia, alcanzando sus resonancias más secretas. El deseo del bien o del mal es otra cosa que la atracción de una abstracción o el diálogo del yo consigo mismo.

Por fin, la rebelión plantea el problema del pluralismo. La síntesis de la caridad lo resuelve de una manera incontestablemente elegante, a pesar de las oscuridades de la cuestión. El pluralismo se coordina en ella con una comunión absoluta de los espíritus. Se entreve así que es posible un reino de identidad, no obstante las divergencias de orientación y la desigualdad moral de las almas.

266. *La comunión de todos los destinos es siempre posible: a) en la naturaleza inteligible y el mundo de los valores; b) en la imagen inicial.*

¿Es posible la armonía del universo, pese a la diversidad de nivel en que se sitúan las conductas personales? Creer en Dios es afirmar la presencia absoluta de esta armonía y estimar que la comunión de todos los espíritus forma parte del espíritu.

1) En los casos más desfavorables hemos visto que la naturaleza inteligible y los valores permiten un encuentro de todas las conciencias, incluso de las que se alzan contra Dios. La orientación de la causa final es constante y obliga a cualquier criatura a querer por sí misma una patria divina donde las esencias concuerden en la perspectiva de un yo ideal. Esta percepción del valor está abierta a toda conciencia, porque, por bajo que ella quiera caer, la retienen mientras cae la voluntad buena de Dios y la de los que cooperan en la obra divina. De este modo, la disidencia de los espíritus no es un obstáculo para el avance (*élan*) del universo, sino que se inscribe dentro de una unidad suprema que con su determinación invencible la penetra también a ella.

2) De un modo análogo, puede decirse que la comunión se cumple siempre en la imagen inicial de las conciencias. Porque el comienzo espiritual es un comienzo eterno, que está más acá de las disyuntivas de la existencia. Los que yerran siguen siendo creaturas de Dios, y su creación es sin mancha: mediante ella están unidos a Él. Lo mismo que no escapan a la finalidad de su causa, tampoco se separan de su impulso. Las rutas subjetivas sólo divergen en el tiempo intermedio. Porque el tiempo de las disyuntivas es intermedio: es un presente adelgazado, excluyente de la continuidad que por todas partes lo asedia, mientras que la memoria guarda las etapas iniciales. Hay siempre un recuerdo puro del pasado y del propio presente. En consecuencia, sigue siendo posible en el presente la perspectiva universal: el absoluto se inmiscuye también allí de donde parece expulsado. Los absolutos inferiores, las satisfacciones aisladas y debilitadoras están dominadas por el Absoluto supremo e incorporadas a Él. Porque en el Absoluto se cumple a su nivel y en sí mismo la supervivencia de los tiempos individuales; su continuidad no tolera ningún vacío, y lo que carece de conexión o de amistad la tiene por relación a Él. En Él se despliega la multitud de las identidades personales,

cuya duración como medida espiritual consta de innumerables grados de tensión.

Tal vez parezca demasiado elevada esta visión para ser útil al mundo. Sea de ella lo que quiera en Dios, el ser imperfecto o desviado tiene necesidad de socorro. ¿Lo obtiene? ¿Puede comunicarse eternamente consigo mismo y con aquéllos a quienes la vida ha separado definitivamente de él? El conocimiento empobrecido parece impotente contra los obstáculos, no puede reencontrar su virginidad ni transportar sus días antiguos al estado de disociación en que se halla. La ósmosis recíproca del pasado y del presente se detiene en él. Y es cierto que si esta conciencia estuviera sola, estaría perdida. Pero si es querida por otra conciencia, pueden salvarse los horizontes de su juventud y ser mantenidos ante ella como su herencia. Un ser que desfallece puede todavía ser ayudado si le es dado contemplar su pasado en el espejo presente de un alma redentora. ¿No es esto inesperadamente un corolario de la doctrina de Avicena? A la vez que rehusaba al espíritu humano el poder de conservar su saber adquirido, explicaba el recuerdo por una irradiación de la luz divina, gracias a la cual el conocimiento recuperado era dado al entendimiento y percibido por él. También se podría interpretar de este modo un dicho de Joubert citado con frecuencia: «¿Adónde van mis ideas? A la memoria de Dios».

De este modo, puede subsistir un enlace entre las personalidades a pesar de los renegos del querer o a pesar de su caída en la infidelidad de la naturaleza. La eternidad es la percepción sagrada del enlace variable que une a todas las conciencias; es la liberación del tiempo que permite abordar en un solo ritmo la contracción de todos los otros ritmos, pese a su polifonía y disonancia. Y como Dios está presente a cada yo, en Él se opera este paso, a través de Él tiene lugar esta visión. Entonces, en la Persona se definen todas las personas, sin que le añadan ni le substraigan nada, a pesar de la variabilidad de sus relaciones. Allí lo irreversible deja de ser lo incomunicable, y la criatura recibe acaso, con el poder de comprender la creación, el de colaborar en ella de una manera desconocida en la tierra y victoriosamente eficaz.

267. *La penumbra que rodea al destino es la réplica de la creación y de la libertad.*

La oscuridad de las soluciones es inevitable en nuestro estado terrestre. Nuestra personalidad está encarnada y contradicha; esta situación es misteriosa y en parte lo sigue siendo en las explicaciones puramente teóricas hasta su fin. Por último, sólo se puede disipar el enigma del mal si la explicación comporta un acto libre por el que ponemos nuestro espíritu en las manos de Dios, ya que creemos que su caridad actúa por vías absolutas, sin acomodarse con estabilidad

insolente a las formas malas, sino unificándolas en el bien a la vez que respetando su temporalidad. La unidad total de la experiencia, preparada por la razón, sobrepasa la filosofía. Sólo el acto libre puede colmar el último intervalo. Porque el mayor misterio de la creación es la libertad derivada. A esta libertad corresponde iluminar la noche en que aparece.

Para que la totalidad sea inteligible, hay que escoger entre la conversión a Dios y al hombre. Es el drama de la filosofía religiosa. Es más juicioso y esforzado ponerle desenlace mediante un vencimiento sobre sí mismo, perdiendo el alma para salvarla. Este acto libre no está por debajo de la conciencia, sino que la engloba y sobrepasa; se funda en un homenaje racional, al que vuelve más racional todavía. Su plenitud está en el acto de amar, como síntesis de los actos de querer y pensar.¹³⁶ No es comprendido por ellos, sino que los rebasa y comprende. Las teorías establecen su conveniencia, pero no van más lejos. Porque la filosofía puede toda entera integrarse en una vida de amor que ella no puede integrar y realizar por entero. Lo cual significa que debe ser más modesta: si no se sitúa en el estadio penúltimo, deja de ser exacta.

El muro con el que acaba tropezando es la creación de la naturaleza. Todo parece determinable, excepto aquella idea.¹³⁷ Muchas veces el pensador está tentado de abandonarla o negarla reemplazándola por otras dos ideas: de una parte, una espontaneidad de la naturaleza, o incluso una contracreación mala, y, de otra parte, una re-creación que fuera la única obra de Dios. Sin embargo, hemos rehusado llegar a estos extremos, y hemos dicho por qué lo hacemos. Añadiremos que hay una esperanza fundada en salvar la unidad de este mundo, la cual se encuentra en la perfección encarnada para nuestra salvación. En un sentido todavía enteramente filosófico tenemos la oportunidad de comprender al Dios creador por el redentor. Podremos acceder al primero cuando hayamos terminado de descubrir al segundo. Aparecerá la unidad de los rostros divinos: veremos que a pesar de las aparentes discordancias el artista supremo es una bondad infinita y que su potencia es un absoluto moral. La reactivación bienhechora es una re-creación; pero es también la creación, es su fase última, y el comienzo se esclarece desde el fin. Dios está en todas partes si va así por delante.

136. L. LAVALLE, *De l'Acte*, París, 1937, pp. 511 ss.

137. También el Concilio Vaticano, que ha definido la posibilidad de conocer y demostrar por la sola razón la existencia de Dios, ha puesto reserva, en cambio, a este respecto, al problema de la creación (*Acta*, Friburgo, 1892, col. 79). (N. T. Se refiere al Concilio Vaticano I).

268. *Las ideas que acaban de ser presentadas están de acuerdo con la Revelación cristiana y encuentra en ella su prolongación.*

Como Platón, el cristianismo profesa que la esencia más real es la más amable: es digno de existir lo que es digno de ser amado. Pero en vez de poner al amado por encima del amante, el cristianismo piensa que la perfección está en el acto de amar y que no hay decadencia en querer el bien de otro ser, aunque sea inferior. La caridad no es ya para él hija de la pobreza, sino de la riqueza y de la liberalidad: Dios es su fuente creadora. Aunque no haya necesidad de nosotros en el sentido en que nosotros tenemos necesidad de Él, Él es capaz de amarnos; incluso su amor es creador y perfecto por ser gratuito.

Si Dios eleva así las conciencias, hay más perfección en el amor amante que en el amor amado. Pero, por otra parte, la creencia en la Trinidad refunde lo que la afirmación precedente tenía de provisional y sitúa la perfección en la reciprocidad eterna. De este modo, la audaz fe en un Dios personal separa a Platón y a los cristianos. Para éstos, en definitiva, el don tiene tanta dignidad como la acogida. El amante y el amado son idealmente iguales. En su forma más alta, la vida personal es una conciencia comunal. No sólo afirma el cristianismo que el motivo de la creación de las personas es generoso, sino que pone el principio de ello en la Trinidad, es decir, en una relación eterna y totalmente recíproca de las conciencias.

La caridad es la única forma de absolutez que puede penetrar totalmente a la persona y ser totalmente absorbida por ella. Afirmar que es el principio último del universo es concebir la perfección bajo el único aspecto que esclarece todas las cosas.

Desde luego, en Dios la caridad resuelve dos dificultades que serían insuperables por cualquier otra vía: el problema de la esencia y el de la libertad. Por un lado, en efecto, la esencia divina se despliega eternamente en personas: es plural. No sólo están unidas las personas por una comunidad de naturaleza (lo que a cierto nivel ocurre ya con los individuos de la especie), sino que se causan recíprocamente sin ninguna antecedencia jerárquica de una persona sobre las otras; tampoco la comunidad es exterior a la subsistencia de las relaciones; en el mismo grado es producida por ellas y las produce. De aquí que no haya que temer que la forma domine a Dios, como si el Dios vivo tuviera que conquistar su deidad o que someterse a ella.

Y, por otro lado, el teólogo no se expone ya a tener que suprimir la libertad de Dios o a hacerla falible para salvaguardar los atributos metafísicos de la divinidad. Porque si el principio total es la caridad, naturaleza y libertad se confunden en El con la perfección. Se puede objetar al Dios solitario de la tradición filosófica que podría decaer en virtud de sus mismas posibilidades

infinitas. Sin duda se ha respondido que poder pecar es una forma inferior de la libertad, mientras que ser impecable es tener la plenitud de la libertad. Pero si la esencia divina es unitaria, esta observación no satisface nada más que a medias. Por el contrario, la objeción se desvanece y la solución se precisa si Dios es una comunidad de personas. Su libre impecabilidad no aparece ya entonces como la simple consecuencia negativa de una perfección metafísica identificada en bloque con la posición de la existencia desnuda. Sino que aprehendemos la razón de una libertad que guarda todavía casi todo su secreto; entrevemos al menos el sentido profundo del misterio que hace inconcebible en Él toda desviación de la rectitud moral y todo traspié en la santidad. La realidad se mide, en efecto, por la comunión, que es el bien; y su necesidad es la libertad. La existencia absoluta sólo puede ser una perfección si es libre, puesto que es la invención eterna de la alteridad.

Siguiendo a Secrétan, Hamelin agradece a Dios que se haya hecho bueno y haya optado por la perfección. «No haremos sino seguir la lógica de nuestros principios al decir con la *Philosophie de la liberté* que Dios se ha hecho Dios y que es preciso darle gracias por haberse hecho Dios. Sin duda Dios no podía no ser el espíritu absoluto. Mas no era, no podía ser necesario que el espíritu absoluto se hiciera bondad absoluta».¹³⁸ Estas acciones de gracias poco tranquilizadoras nos son ahorradas con la fe en la Trinidad. Ya no subsiste ninguna separación entre el acto esencial de la libertad pura y la forma divina, puesto que la plenitud de la libertad es la producción eternamente recíproca de las personalidades increadas. Dios no puede desdecirse y, no obstante, Él es el brotar inventivo de la persona. Es infinitamente nuevo y permanece, no pudiendo permanecer ningún otro principio; porque la libertad es plural: se anuda y arraiga en la perfección a causa de la pluralidad mutua que es necesaria y proporcionada a su existencia.

Esta misma caridad es por efusión la fuente creadora del universo personal. Hemos nacido de Dios y estamos destinados a hacernos divinos. Nuestro tránsito, aunque sólo durara un instante, es un designio de Dios y un acto eterno. Pero no tenemos con Dios una reciprocidad igual. Su voluntad nos hace ser, mientras que la nuestra no le es a Él primitivamente indispensable; nuestra voluntad sólo llega a ser si Él nos da ese don. Es lo que distingue la producción de los centros personales en la Trinidad y la producción de las conciencias personales en el mundo. Nuestra relación con Dios está coja; Él nos da todo, mientras que lo que nosotros le damos viene en primer término de Él. Para nuestro despliegue hasta devolverle el ser que nos otorga, es requerida por tanto una

138. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 496.

condición. ¿Cuál es? ¿Es solamente la gracia de Dios o es además el choque con una naturaleza que hay que remontar? Se podría concebir que la condición sea sólo la gracia y que no haya naturaleza: pues una conciencia es ya una creatura contingente si pende de una libertad creadora. Esta subordinación es el estado del Verbo en la Trinidad arriana, y es el más alto ejemplo de creación que pueda ser imaginado.

Pero la experiencia nos enseña que nuestro destino terrestre es diferente y que para nosotros la condición no se reduce a recibir en nosotros la fluencia regular de la gracia: incluye también a la naturaleza, con la necesidad de optar a favor o en contra de nuestra deificación. Es concebible un mundo personal que no comportara este riesgo. No es el nuestro, que está vocado a la aventura. Las proliferaciones monstruosas de las cosas y los decaimientos del querer humano son hechos con los que hay que contar. Son justificables porque constituyen un comienzo semirreal y porque su término es la Encarnación redentora, por más que nuestros destinos no puedan ser comprendidos exactamente fuera de la asunción del cosmos en el Verbo, ni el misterio de la naturaleza fuera de una parusía y de un «fin del mundo».

Pero si nuestra suerte tiene un sentido y un remedio en un Redentor, su presencia en la creación tiene por resultado trastocar la concepción del amor humano y reformar la naturaleza. La ley nueva es que «el segundo mandamiento es semejante al primero». Dios es inmanente a toda acción bienhechora hacia el hombre o entre los hombres. Lo que se hace al más pequeño o al más miserable es a Cristo a quien se hace. Más aún, es imposible amar a Dios realmente si se rehúsa servir a los hermanos. Porque el hombre sólo puede ser cristiano entre los hombres: por una paradoja incomprensible a una filosofía de las ideas, entregándose a ellos es como encuentra la salvación. Toda vía de acceso que lo apartara del mundo así comprendido desfiguraría a su Dios.

Por fin, el respeto a la humanidad deviene universal. El ánimo con que nos conducimos hacia el otro no se limita ya a los inicios naturales, tantas veces deplorables. Debe volvernos incluso hacia nuestros enemigos; se dirige, en una palabra, a todas las personalidades, no en su arquetipo, sino en su singularidad absoluta. El encuentro espacio-temporal con el prójimo no es sino el medio para llegar a ser espiritualmente el prójimo de todo hombre. La aspiración de la caridad es empujada, así, a su destino más completo; descubre en todas partes una presencia y una reciprocidad en acto.

El filósofo presiente algunas de estas perspectivas reveladas. No puede más. El pájaro de Minerva, decía Hegel, emprende su vuelo a la caída del día. Es un aforismo verdadero en más de un sentido. La sabiduría de los sabios es a menudo la última conquista de la existencia temporal. Y nos es dada para guiarnos

en la noche. No le corresponde, pues, a ella cantar la luz de la mañana y la juventud del mundo que no pasa. Pero le basta con estar próxima al objetivo y no haber sido indigna del espíritu del cual da testimonio.

Conclusión

269. Es preciso renunciar a la concepción atomista de la personalidad. Ésta es en realidad comunal. Ser personal, se dice con frecuencia, es tener conciencia de sí. Esta afirmación tiene algo de incontestable, pero también de vago e incompleto. Para tener un yo, hay que ser querido por otros yos y quererlos a su vez; hay que tener una conciencia al menos oscura del otro y de las relaciones que vinculan entre sí a los términos de esta red espiritual. El hecho primitivo es la comunión de las conciencias, el *cogito* tiene desde el principio un carácter recíproco.

Por esto, tenemos que conceder un lugar importante al problema de la percepción del otro. Esta percepción alcanza su estado más puro en el amor. El punto de partida de nuestros análisis ha sido, así, el estudio de la reciprocidad amante. *Otro* no quiere decir *no yo*, sino voluntad de promoción mutua de los yos, y por ello mismo transparencia del uno para el otro. La percepción de los objetos de la naturaleza exterior comporta un no-yo, pero en la percepción transubjetiva o interpersonal no se piensa ya en sí ni en el otro como en objetos. Es una coincidencia de los sujetos, una doble inmanencia, en la que, sin ser absorbido el yo en el tú, se puede advertir siempre que aprehendemos al tú en su alteridad, desde el momento en que dejamos de referirnos a nosotros en nuestra particularidad. Cuando nos vaciamos así de nuestra suficiencia, es decir, cuando renunciamos a nuestros límites y a nuestra separación, encontramos nuestra liberación y nuestra subjetividad absolutas sin haberlas buscado.

A partir de entonces se constituye o se revela una conciencia comunal, un *nosotros*. Para designarlo hemos empleado muchas veces el término de identidad, y no simplemente los de coincidencia o transparencia. Porque sólo un vocablo expresivo, y acaso demasiado fuerte, es apto para hacer comprender que en tal estado todo es común, excepto la dirección de las causalidades. No está prohibido al psicólogo aprovechar a este respecto reflexiones que puede hacer

el teólogo. El Padre Régnon, por ejemplo, propone la comparación entre la longitud y la dirección de una línea para distinguir entre las personas y la naturaleza en la Santísima Trinidad. Mientras la longitud es común, las direcciones que admite son distintas. De este modo, podríamos ya decir que en la reciprocidad aún imperfecta de las conciencias, si su contenido tiende a ser idéntico, esta identidad, como efecto del acuerdo de los querer complementarios, no solamente no es una confusión o una reducción de dos seres a uno, sino que es una exigencia radical de dualidad. Es una díada, y no una mónada; es un centro doble de conciencia. La condición personal es bipolar. Es a la vez una y múltiple. Y no se diga que la unidad interpersonal viene del puente que el conocimiento tiende entre las dos realidades, mientras que la pluralidad vendría, por el contrario, de los querer individuales, que son los únicos reales. Porque a decir verdad la unidad y la pluralidad están tan presentes en el conocimiento como en el querer. Es falso que la personalidad sea puramente voluntaria, mientras que el conocimiento planearía por encima de las cosas y sería irreal. No existe tal divorcio. Yo tengo conocimiento de mi querer, de este querer que quiere al otro; y la dirección del querer explica de regreso el sentido de mi conocimiento. No se pueden separar los dos actos ni imaginarse que el conocimiento por ser psicológico no tenga un estatuto metafísico. En las perspectivas personales todo es comunicable sin cesar de ser particular. Precisamente la causalidad eficaz de una conciencia sobre otra pone al otro con carácter irreductible. El tú y el yo son el uno para el otro a la vez causa y efecto; son a un tiempo heterogéneos por su posición e idénticos por su comunidad.

270. Lo que es comunicado no es una cualidad, sino el yo mismo, y la conciencia de sí sólo es propiamente existiendo fuera de la naturaleza y del objeto, en otra conciencia que le es correlativa. Evidentemente tal concepción no dispensa de constatar que hay diversos grados en la experiencia interpersonal. En el origen de la percepción del otro sólo hay un encuentro espacio-temporal, y el yo primitivo es tan humilde e inseguro en ella que parece explicarse por entero a partir del acontecimiento natural. La aprehensión mutua de las conciencias personales es rara: es un instante fugitivo. Por el contrario, lo habitual es la inmersión y el aprisionamiento de las conciencias en la multitud de las cualidades infrapersonales. ¡Qué paradoja en estas condiciones la relación entre la conciencia comunal y la naturaleza! De un lado, parece que toda interpersonalidad naciera en un momento y en un punto determinados, de tal manera que el espacio y el tiempo de la naturaleza son los padrinos indispensables del *nosotros*. De este modo, la conciencia comunal tiene su nacimiento en un compuesto de sensaciones, que están a mitad de camino entre el objeto y el su-

jeto puros. Pero, de otro lado, es preciso añadir inmediatamente que el espacio es una pantalla de la persona y el tiempo un olvido: el espacio es una ubicuidad en suspenso y el tiempo una eternidad retardada, que suprimen al instante la comunalidad, por más que las conciencias sólo puedan ser fieles a su pertenencia recíproca avanzando en la noche del símbolo. El sacrificio del objeto, la ofrenda de sí mismo y de sus propiedades, en una palabra, la entrega meritoria y ciega, son consecuencia de la encarnación de las personalidades en una exterioridad sensible. Ésta se convierte en causa ocasional e inicio de la revelación de nosotros mismos.

271. Después de haber considerado el crecimiento de la persona en la naturaleza, es menester volverse al extremo opuesto y examinar su inserción en Dios. Porque Dios forma con el yo una conciencia comunal de una forma nueva y única. Si la percepción interpersonal era ya a escala humana una revelación del ideal que el yo encuentra de sí mismo en el otro (cualquiera que sea, por lo demás, el valor moral de sí mismo y del otro fuera de la coincidencia transformante), con mayor razón Dios será el yo ideal de toda conciencia. Y si el yo conquista su continuidad asimilándose la naturaleza, con mayor razón ha de haber en Dios una continuidad, que es esta vez una gracia y una permanencia, un envite a crear lo que recibe. Por las capacidades continuas de desarrollo que encuentra en sí misma, la conciencia de sí es conducida a descubrir un huésped en su intimidad. Llega a la conclusión de que la soledad del yo es siempre una ilusión y de que por encima de los episodios fragmentarios de su historia, o más bien en cada uno de ellos, está comprometida en una comunalidad inevitable, constitutiva de su ipseidad fundamental y proveniente de Dios. El *nosotros* que la conciencia de sí forma con Dios y mediante el cual tiende a humanizar al Dios que la diviniza es a su modo una obra, una creación mutua nueva, el advenimiento de una misteriosa e inverosímil igualdad. Pero, más profundamente aún, este nosotros es él mismo el principio increado; en toda la textura de la creación, en todo encuentro humano está ya ahí y es alcanzado como Otro que cualquier creatura. El nosotros así entendido es único; es Dios y es la Persona en sentido estricto, a la cual todas las personalidades están presentes y que las excede en la comunión misma que les impone o les ofrece. ¿Es una superpersonalidad el Amor que amamos en todo amor y que querríamos engendrar totalmente sin poderlo? Tenemos razones para creerlo, pero en cierto sentido no le añadimos ni le quitamos nada con la contingencia de nuestras comuniones y de nuestras inhibiciones. La Persona no se acumula con las diversas personalidades creadas. El nosotros no es una idea general, ni un objeto entre los objetos, ni siquiera un sujeto entre tantos otros. Es Aquél del que todo se distingue,

el absoluto supremo que puede colmar a todos los otros absolutos, el índice que recapitula todas las potencias sin que él mismo tenga que distinguirse de nosotros al distinguirnos a nosotros de Él.

272. La secuencia inmensa y esporádica de las díadas creadas se desmembra en todos los sentidos en la cadena de los instantes, y no constituye por sí misma sino un conjunto lagunar, despedazado, sin densidad, un designio interrumpido. Sólo en la divinidad se congregan las comuniones. En consecuencia, el orden personal, pese a las aparentes repeticiones, escapa por entero a las ideas generales; está en la naturaleza, pero la naturaleza no lo alcanza en su esencia, porque no se funda en un concepto de personalidad o de interpersonalidad, sino en un Espíritu concreto, que es Dios mismo. La persona con la que todos comulgamos no es una idea, sino un nombre propio; y cada uno de nosotros es único en ella y por ella. Pero cada conciencia retiene también un crecimiento desigual, una esfera de influencia precaria, y su propia orientación implica una disparidad interna. Desde su raíz natural hasta su cima divina presenta aspectos y grados, que son las refracciones del Absoluto supremo en la creación y las sombras del conocimiento inducidas en la Naturaleza. En otros términos, cabe enumerar categorías en la personalidad. Tal estudio, sin embargo, nos obligaría a salir de los límites que nos hemos impuesto al examinar la reciprocidad de las conciencias; de alguna manera constituye la lógica del personalismo. Por tanto, nos contentaremos aquí con señalar su punto de inserción y con anunciar el volumen especial que le hemos dedicado.¹³⁹

273. ¿Agota el programa que acabamos de recorrer las dimensiones de la vida personal? No; por ahora se limita a ser el primer cuadro de un díptico. Porque hasta aquí hemos mirado la naturaleza y el yo como instrumentos o etapas de la conciencia comunal. Esta posición es más simple y más cómoda que la realidad. Son también (a veces uno está tentado a decir: son sobre todo) obstáculos a la realización de aquélla. La experiencia es amarga, es antitética por sí misma, hayan dicho lo que sea muchos sistemas idealistas para escamotear la realidad. Es preciso constatar, pues, el asalto infatigable de la naturaleza, enemiga de las personalidades. Ya sea como espectáculo o como tendencia, es una exterioridad muchas veces hiriente o mortal para la conciencia. Es su reserva de vestuario y es también su matadero y cementerio. Pero hay más aún: la conciencia misma se dirige contra la conciencia, también el espíritu se divide y nos condena a pasar por una prueba más secreta, por un mal directamente espiri-

139. *La personne humaine et la nature.*

tual: el sufrimiento y la rebelión. Con frecuencia el idealismo ha situado toda intimidad en la naturaleza. En realidad, la más profunda de las intimidades está en el propio espíritu.

De este modo, el problema del mal está ligado a la situación personal. Y habría un candor excesivo en creer que se plantea sólo para las conciencias que rechazan el absoluto. La propia voluntad del absoluto engendra quizá la más torturadora de las pruebas del espíritu. La aproximación a Dios es desconcertante, localiza el infinito en el Gólgota. Para resolver unas antinomias tan complejas, ciertos tipos clásicos de solución no han sido nada más que malabarismos dialécticos. Apelar, por ejemplo, a una filosofía de los valores es insuficiente: no se suprime un escándalo evadiéndose de él. Sólo Dios, que es la reciprocidad universal subsistente, puede por definición guardar en reserva una solución que sea un apaciguamiento. También ocurre que Dios, el Dios-Caridad, «va siempre por delante», según la expresión terrible y verdadera de Schelling: nunca reanuda, propiamente hablando, su obra ni la nuestra. La historia es una inscripción eterna. En cierto modo, sólo queda que todo sea conservado. Pero, de otro modo, todo debe ser simultáneamente transmutado, y es la creatividad pluridimensional del Acto divino la que contiene la única salida posible.

274. Pero, ¿cómo se extiende la paz del amor supremo a la arena de la creación, si descendemos del principio a las aplicaciones y a los hechos observables? Es posible entreverlo, ciertamente no verlo, en el curso del proceso que estamos delimitando para plantear en él el problema del mal. El filósofo sólo puede habitar, en este punto, una zona de esperanza y de probabilidad. Se condena a ello, está condenado a ello por su condición humana. Aventajamos a la experiencia con el espíritu; pero la experiencia nos aventaja a su vez con la vida: sin el choque que ella nos aporta no sabríamos descubrir nuestra personalidad. Un ser humano se forja en el encuentro con circunstancias y dificultades que no podía prever y que le obligan a expresar aquello de lo que es capaz, a adquirir lo que él era, a dar forma a su disposición innata. Los acontecimientos nos escoltan las virtualidades de lo que seremos en virtud de una especie de armonía preestablecida entre el pasado exterior y el porvenir íntimo. La demora del tiempo en el acontecimiento es idéntica, en este sentido, a la anticipación del tiempo en la personalidad: la lentitud de la naturaleza es como un acontecimiento anterior del yo no proferido todavía. Así, pues, se puede considerar la experiencia como un avance de la razón todavía imperceptible. Todo pasado es una extrañeza que cruza nuestra intimidad y la fuerza a desvelarse, a pasar de la potencia al acto. Pero la conciencia presente guía libremente esta marcha invertida de factores y consiste en su confluencia, operante sin cesar.

Los elementos de solución que podemos espigar y que proyectan alguna luz sobre el destino personal provienen del examen de la conciencia comunal y de la adhesión al absoluto divino. El acceso a una Persona que carga por amor con las insuficiencias y los desgarros del mundo es capaz de transmutar la naturaleza del mal sin suprimir su carácter factual, es decir, es capaz de congregar lo que es con lo que debería ser. Permanece la exterioridad, pero convertida en un símbolo dócil y expresivo del espíritu. Ahora bien, estas sugerencias —no es ocioso advertirlo— suponen todas una reorganización de la idea de tiempo. La salvación, incluso metafísica, se la espera siempre en forma de porvenir, y el porvenir no puede bastar, al menos al metafísico, a menos que se resigne con la banalidad de los «meliorismos». Es preciso asimismo que el pasado del mundo sea saneado y que todas las direcciones de la duración reciban una transmutación eterna. El metafísico puede asentir a que las conciencias no se saben todas apaciguadas en adelante y creer no obstante que el problema del mal tiene una solución satisfactoria; pero es preciso que las conciencias se reconcilien realmente a pesar de la ilusión en que por algún tiempo se encontrarían de no estarlo. Y es toda la cadena de los acontecimientos la que debe ser penetrada por la explicación eterna, si la hay.

275. Cuando se medita en la maduración de la irreversibilidad, el destino de las conciencias personales parece ser conquistar una eternidad en la disolución del mundo. El hombre es arrastrado por la pendiente vertiginosa de la naturaleza, pero su condición personal es la de remontar las pendientes durante la dilación biofísica de que dispone antes de la catástrofe. Toca así la eternidad espiritual, la cual puede curar a la naturaleza desde arriba. Es una lucha de velocidad para cada uno de nosotros y para la raza humana entera; es también un sustentáculo que es preciso instaurar en el torbellino de las formas agonizantes. Hay que cambiar el sentido cualitativo del tiempo, hacerlo absolutamente bueno mientras se desvanece y antes de que el sable de la naturaleza haya terminado de desenvainarse. La obra que hacemos, los *nosotros* creados que formamos, se reducen a sombras, pero estas sombras se solidifican y divinizan entonces; abren un conducto y rescatan la naturaleza. Ciertamente, el navío tiene una vía acuática, pero faltan algunas horas para repararlo y cambiar la historicidad de la existencia. Preparar un porvenir que salve el pasado: tal es sin duda el sentido de la encarnación de las conciencias y el objetivo de su rodaje por el mundo. Un regreso y una reasunción del espectáculo en la intersubjetividad: tal es el misterio que refiere a lo eterno las discordias de la sucesión.

Por lo demás, incluso la percepción nos inclina a pensar que estamos vueltos hacia el pasado de las cosas para remodelarlas y otorgarles un porvenir en

nuestro acto presente. Toda percepción de los objetos es espacial, y por ello mismo no es sino una percepción de su estado anterior. El destello de la estrella más cercana está a cuatro años-luz de nosotros. Nunca miramos sino lo que ha desaparecido. El objeto natural mantiene siempre algún retraso respecto de nosotros; o, más exactamente, hay un retraso respecto de nosotros de los objetos que nos otorgamos. Incluso cuando la naturaleza está muy cerca de nosotros, incluso cuando se ofrece a nuestro tacto antes que a nuestra vista, sólo nos ofrece un pasado. ¿Hay un presente de la naturaleza, un aquí y ahora en ella? Es dudoso. No es de la misma estofa que nuestro psiquismo; su análisis espectral no es el nuestro. Y nos aparece como un retraso o una amenaza, no como una coexistencia. En todo caso, pierde su presente en el nuestro y su potencialidad en nuestra singularidad cuando la conocemos. La percepción es una recuperación y una transformación, la promesa de un acto reparador. Sólo es apta para la simultaneidad en el límite, allí donde nuestra conciencia encuentra a la naturaleza y se despoja del cuerpo asimilándolo. Pues sólo hay simultaneidad propiamente dicha en la escalada espiritual y sobre todo en la comunión de las conciencias, cuando ya nada es objetivo y todo es transubjetivo.

Así, pues, subimos por la espiritualidad, y en particular por la memoria, la pendiente que desciende al mundo exterior; vamos por delante de él. Establecemos una presencia mental a pesar de la ausencia física. Parece como si guardáramos en un relámpago de una amplitud infinita toda la experiencia transformada por nosotros, siendo así más puramente interpersonales. Si la conciencia comunal es sostenida por Dios mismo, la fuerza de la salvación triunfa sobre la fatalidad exterior de la pérdida; porque la pérdida y el pasado están esencialmente inacabados. La comunión de los espíritus se sustenta en una caridad divina que satura eternamente los barruntos temporales y que limita también las rebeliones o la hostilidad eternas. El surgimiento de las libertades, por salvaje que sea, y la contingencia brutal de los destinos tienen su carácter indeleble; pero se coronan definitivamente con una armonía que asume en sí todo sufrimiento y con un bien que, respetando todos los males, triunfa decisivamente en ellos. Nuestros sentimientos exclusivos se expresan en una lengua enferma que no puede traducir la condición divina del Creador y de la creatura. Al menos es preciso decir, mal que se pueda: si profundo es el dolor, más profunda aún es la alegría. Tal es la esperanza perceptible al llegar al límite y a la antítesis, a pesar de la generalidad y el semiabandono de la conciencia encarnada.

Índice

<i>Presentación</i>	7
-------------------------------	---

La reciprocidad de las conciencias

Primera parte

La comunicación de las conciencias

[11]

Capítulo 1: La reciprocidad humana	15
<i>Sección I:</i> Descripción de la reciprocidad	15
<i>Sección II:</i> Cómo se distinguen la participación, la asimilación y la comunión	33
Capítulo 2: El despliegue de la personalidad	51
<i>Sección I:</i> Principales caracteres de la personalidad	51
<i>Sección II:</i> Las etapas de la conciencia comunal: el yo, el tú y el nosotros	63
Capítulo 3: El descubrimiento del Absoluto divino	87
<i>Sección I:</i> El nosotros creado y el nosotros divino	88
<i>Sección II:</i> Dios, Absoluto supremo	109

Segunda parte

El lazo perdido

[125]

A. La travesía de la naturaleza

[129]

Capítulo 1: La naturaleza como espectáculo	129
<i>Sección I:</i> El espacio-tiempo	129
<i>Sección II:</i> Las cualidades y las ideas generales	135
<i>Sección III:</i> El expresionismo natural	147

Capítulo 2:	La naturaleza como tendencia	155
<i>Sección I:</i>	La particularidad	155
<i>Sección II:</i>	La hostilidad de la naturaleza hacia el yo	158
<i>Sección III:</i>	Pragmatismo y maquiavelismo de la especie	163

B. Los obstáculos del espíritu

[175]

Capítulo 3:	La conciencia desgarrada	175
<i>Sección I:</i>	La quiebra del otro	175
<i>Sección II:</i>	El fracaso de sí mismo	179
<i>Sección III:</i>	La quiebra del espíritu	184
Capítulo 4:	La rebelión del yo	189

Tercera parte

Posibilidades de armonía

[201]

Capítulo 1:	La contemplación de los valores	207
<i>Sección I:</i>	La estructura de los valores	208
<i>Sección II:</i>	La eficacia de los valores	221
Capítulo 2:	La realización de los valores	227
<i>Sección I:</i>	La técnica científica	228
<i>Sección II:</i>	El arte	231
<i>Sección III:</i>	La práctica moral	240
Capítulo 3:	La metafísica de la caridad	253
<i>Sección I:</i>	El problema del mal	254
<i>Sección II:</i>	La solución teísta	259
Capítulo 4:	La metafísica de la caridad (<i>continuación</i>)	281
<i>Sección I:</i>	La anticipación de la experiencia	281
<i>Sección II:</i>	El destino espiritual	288
<i>Conclusión</i>	307