

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.

Título original: *Essai sur le mal* (1955)

© Les Éditions du Cerf, 1997

© De la traducción, José Demetrio Jiménez, 1997

© 1997, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91-4200306 • Fax: 91-4201451

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-62-4

Depósito Legal: M-XXXXX-1997

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

28

Con la colaboración del
Instituto Emmanuel Mounier

Jean Nabert

Ensayo sobre el mal

Traducción de José Demetrio Jiménez

CAPARRÓS EDITORES

Índice

<i>Prólogo</i>	9
<i>Capítulo primero</i>	
Lo injustificable	13
<i>Capítulo segundo</i>	
La causalidad impura	47
<i>Capítulo tercero</i>	
El pecado	69
<i>Capítulo cuarto</i>	
La separación de las conciencias	89
<i>Capítulo quinto</i>	
Cómo cabe acercarse a la justificación	109
Nota sobre la idea del mal en Kant	147

Prólogo

¿Hay justificación del mal? ¿Escapa o no el destino de la humanidad a la tutela de la voluntad? ¿Cuáles son los criterios por los que decimos que algo no debe ser? ¿La transgresión de normas? ¿Cómo y por qué surgen las normas? ¿El mal no tiene justificación o más bien no lo logramos dar con ella? ¿Es el mal justificable en el sentido de redimible? A estas y otras cuestiones intenta responder Jean Nabert (Izeaux/Dauphiné 1881-París 1960) en este Ensayo sobre el mal, obra densa, compacta y certera, de expresiones rigurosas en un lenguaje medido, la más representativa de su pensamiento, diseñado en diálogo con sus maestros del pasado (principalmente Descartes, Spinoza, Kant, Maine de Biran y Fichte), sus coetáneos (de modo especial el profesor Hannequin, el discípulo Lavelle y el teólogo suizo Gourd; también Brunschvicg, Nédoncelle, Bergson, Bradley) y los que se consideran discípulos suyos (particularmente Lacroix, Ricœur, Levert, Robberechts, Naulin).

Dentro de la tradición de la filosofía reflexiva, Nabert destaca por su rigor metodológico, al servicio de un pensamiento que no elude ninguna cuestión, prevenido de antemano contra toda posición que en vez de dar respuesta, o abstenerse en caso de no obtenerla, diluya o simplifique la problemática. Acepta, pues, la reflexión sobre el mal como un auténtico reto. Presuponiendo que no hay posiciones adquiridas, no se le excusa ningún esfuerzo, aunque tenga tanto que deber a Kant.

Esta preocupación centró el interés de su madura tesis doctoral, L'expérience intérieure de la liberté (PUF, París 1923). Allí consideraba que la libertad no ha de ser buscada ni en una limitación de las leyes ni en el dinamismo del pensamiento racional, sino "en una función del espíritu que es la conciencia, en su productividad no determinable por las categorías sobre las que reposa la verdad del saber" (p. XI). Años después, en Éléments pour une Éthique (PUF, París 1943), manifestaba que nuestro ser está constituido por una doble relación: con la conciencia pura, respecto de la cual tendemos a igualarnos sin conseguirlo, y con el mundo, en el que el yo corre el riesgo de perderse, pero donde se encuentra a sí mismo y toma conciencia de sí. Tras

Ensayo sobre el mal (PUF, París 1955), sería publicada una obra póstuma, *Le Désir de Dieu* (Aubier, París 1966), en la que reflexiona sobre el deseo de justificación, el sacrificio y el perdón.

Jean Lacroix ha considerado a Nabert como el más grande pensador francés de nuestro tiempo. Su vida fue la escuela de su filosofía, ha dicho Ludovic Robberechts: sin ruido, sin brillo, pero de una calidad excepcional. Era austero, discreto, cortés, delicado, hogareño. Casado en 1908 con Jeanne Néis, tuvieron dos hijos —varón y mujer—. Había estudiado filosofía en Lyon (1903-1905), donde tuvo de compañero a Louis Lavelle. Fue profesor en el Liceo de Saint-Lô (1908-1910), agregado de Filosofía en la Sorbona (1910) y docente en el Liceo de Brest. Aquí le sorprendió la I Guerra Mundial. Herido en combate, estuvo prisionero en Suiza, donde contactó con el teólogo J. J. Gourd, del que siempre se considerará deudor. Profesor en el Liceo de Metz al acabar la guerra, defendió su tesis doctoral en 1924 en París. Profesor también en los liceos “Louis le Grand” y “Henri IV”, culminó su labor docente en la Sorbona y la Escuela Normal de París (1939-1945). Durante el año 1945 ejerció de Inspector de Enseñanza Secundaria.

Fue promotor de un ideal de humanidad fundado en el sujeto, aspiración infinita que se reconoce como deseo de ser. En este deseo se halla siempre implicada la dualidad: afirmación de sí-negatividad, cuya suerte se dilucida en el ejercicio de la libertad, en el que nos cercioramos de la realidad del mal como contradicción absoluta, y que yendo más allá de la transgresión de las normas se configura como posibilidad de autonegación, de atentado del hombre contra sí mismo, de pecado. No fue Nabert un hombre religioso, si bien la religión le merecía tanto respeto como amor profesaba a su esposa, católica convencida. La idea de un yo puro, concebido como aspiración suma del hombre, tensión a la unidad, es interpretada por Nabert como llamada del Uno al modo casi-plotiniano, Amor Dei intellectualis spinozista, o como deseo de un Dios que no afirma, pero que de haberlo ha de habitar el mundo al modo como el yo puro habitará lo íntimo de la conciencia de quien vea colmada plenamente su existencia. De lo divino del hombre, sin embargo, de ese espacio inviolable de su ser, no se sigue la afirmación cierta del Dios en sí, fuera del hombre, por muy vehemente que sea el deseo.

Nabert ha sido un filósofo de concienzuda formación, riguroso método y sopesadas ideas. Ricœur se considera deudor de su filosofía de la voluntad. Así lo reconoce en las referencias en sus obras, sobre todo en Lo voluntario y lo involuntario y Finitud y culpabilidad (ésta última dedicada expresamente al maestro). El prólogo a la segunda edición de Éléments pour une Éthique (1960) es de Ricœur, y también él edita y prologa, junto con Paule Levert, su obra póstuma Le Désir de Dieu.

En España su obra empieza a ser conocida y su pensamiento estimado. Este Ensayo sobre el mal es la primera edición en castellano de alguno de sus libros. Se han realizado estudios, presentados en su momento como tesis doctorales. Me atrevo a reseñar dos: La identidad personal en el pensamiento de Jean Nabert, de Roberto Roda Aixendri (Editions de la Facultat de Filosofia i Lletres, Tarragona 1988) y El mal com a problema filosòfic: estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nahert i Paul Ricœur, de Josep Hereu i Bohigas (Facultat de Teologia de Catalunya-Herder, Barcelona 1993).

La traducción que presentamos corresponde a la edición francesa Essai sur le mal, PUF, París 1955, reeditada en este mismo año 1997 por Éditions du Cerf. En la medida en que ha sido posible, he buscado la literalidad, y en todo caso la fidelidad al texto original. En la tarea realizada tengo que agradecer el asesoramiento y la colaboración de Miguel García-Baró, así como las indicaciones de Marta Estades. Tomar en serio a Nabert es —si se me permite la expresión— de justicia filosófica e intelectual. Contar con sus aportaciones es un regalo que se nos ofrece y un horizonte de posibilidades abiertas.

José Demetrio Jiménez

Capítulo primero

Lo injustificable

¿En qué nos apoyamos para pensar que no hay justificación posible de ciertas acciones, de algunas estructuras sociales, de ciertos aspectos de la existencia? Por muy clara que sea la reacción de una sensibilidad herida, difícilmente le daríamos crédito si no discernimos las razones ocultas de nuestro rechazo o de nuestra protesta y si no podemos referirnos a normas cuya autoridad garantice nuestro juicio. Para recusar las pretensiones de una obra de arte, el gusto más refinado, formado tras una larga experiencia, se atiene a principios y a reglas. Sea cual fuere la vivacidad de nuestro sentimiento espontáneo respecto de una acusación, no dejamos de recurrir a las normas de la moralidad, y, aunque los hábitos intelectuales, estéticos y morales asuman con frecuencia el puesto de normas, suscitando un veredicto tanto más seguro de sí cuanto más reposa sobre una autoridad enteramente contingente, siempre es posible una rectificación del juicio por una rectificación de las normas.

Sin embargo, ¿podemos decir con facilidad cuáles son las normas de nuestros juicios en los casos en los que el sentimiento de lo injustificable es peculiarmente firme y sin atenuación posible? Ni las previsiones del pensamiento más frío, ni los cálculos más cínicos de la política, ni la familiaridad con la historia impedirán jamás que el comienzo de una guerra despierte en nosotros el sentimiento de que el destino de la humanidad, una vez más, escapa a la tutela de la voluntad. ¿Es, pues, a las normas de la vida moral o de las justas relaciones entre las naciones a las que referimos nuestro sentimiento y nuestro juicio? Frente a ciertos actos de crueldad, o frente a la humillación de ciertos hombres, o ante la desigualdad extrema en sus condiciones de existencia, ¿es de la idea de un desacuerdo entre estos hechos y las reglas morales de donde extraemos por completo las razones implicadas en nuestra protesta? Cuando la muerte, interrumpiendo prematuramente un destino, nos llena de estupor, o se nos muestra como el precio que hay que pagar por una alta

ambición espiritual, ¿es la idea de lo injusto por la que valoramos este acontecimiento? Sucede como si el sentimiento de lo injustificable nos descubriera en ciertos casos, independientemente de las oposiciones perfiladas por las normas, una contradicción más radical entre los datos de la experiencia humana y una exigencia de justificación que la sola transgresión de esas normas no lograría frustrar ni la fidelidad a esas normas la logra satisfacer.

Esas normas, ciertamente, siguen siendo válidas para el orden que constituyen. Por lo que respecta a eso que las pone en entredicho, deben hacer valer sus derechos: orientan o dirigen nuestra previsión de ciertas acciones, de ciertas afirmaciones, de ciertas obras cuya cualidad apreciamos y que condenamos o desaprobamos ateniéndonos a un deber-ser. Para cada sistema de normas está acotado un dominio que debe ser tenido como válido o no válido según sus exigencias propias.

Sin embargo, si acontece que habiendo buscado en vano las normas por las que podríamos sostener nuestro juicio, seguimos experimentando un sentimiento que no es tanto el de lo no-válido cuanto el de lo injustificable; si lo que se nos muestra como tal no puede ser confrontado con ningún deber-ser específico, y todo sucede como si estuviésemos fuera de las fronteras dentro de las cuales oponemos lo válido y lo no-válido en nosotros, apoyándonos sobre normas cuya autoridad es incuestionable, ¿afirmaremos que nuestro sentimiento no tiene nada que decir sobre este asunto, le privaremos por ello de toda significación? ¿Lo que tenemos por injustificable es, pues, una acción o un acontecimiento que posee sólo ese carácter de afectar profundamente la sensibilidad humana, pero contra lo que no podemos elevar ni protesta ni lamento, porque no hay norma a la que podamos referirnos? ¿No es esto lo que sucede con la mayor parte de los males? ¿Diremos que son injustificables por la sola razón de que comportan o provocan dolor o sufrimiento? Pero caen, en definitiva, bajo las leyes de la naturaleza. No se negará que hieren la sensibilidad. Se dirá que esto no es suficiente para valorarlos, como si pudiésemos hacerlo en nombre de exigencias espirituales. ¿Es que nos faltan? ¿Cuál es, pues, el deber-ser del que estos males serían la negación?

Tenemos, por tanto, buenas razones para creer que las normas no siempre delimitan el campo de nuestros sentimientos y de nuestros jui-

cios de apreciación. Dado que cuando se trata, por ejemplo, del sacrificio y de lo sublime estamos más allá de las normas y de todo lo que excede los mandamientos estrictos de la moralidad, ¿sería tan extraño que estuviésemos del lado en el que lo normativo no rige, cuando ciertas acciones y ciertas situaciones nos parecen injustificables, aunque no podamos señalar el deber-ser normativo que contradicen? No cabe duda que las normas son, en todos los dominios, susceptibles de suavizarse para asimilar cuanto rechazaban o parecía contrario a sus imperativos: lo que se presentaba como irracional cae bajo la jurisdicción de categorías más sutiles. Pero, por una parte, a través de eso mismo que las normas declaran como no válido según la medida que imponen a las acciones y a los juicios, tenemos acceso a una experiencia cuya clave no nos la dan las normas, que más bien nos conducirían a desconocerla o a olvidarla. A través de ciertas mentiras somos sensibles a una bajeza que el juicio normativo más severo no consigue justificar; del mismo modo, a través de la fealdad estéticamente manifiesta llegamos a ser capaces de una experiencia que se sustrae a las categorías estéticas. Por otra parte, no es solamente en las fronteras del imperio de las normas donde se descubre una fuente de lo injustificable que ellas intentan canalizar, pero que no logran captar. ¿Cuáles son las normas respecto de las cuales decidiríamos que ciertas situaciones trágicas o ciertas torturas morales no deberían ser? No querríamos decir que todos los males —los que se sitúan comúnmente bajo la idea de mal físico— puedan ser llamados injustificables: muchos de ellos es difícil no considerarlos como acontecimientos que afectan al hombre de un modo contingente. De ellos bastantes confirman, no una transgresión de las normas, sino un irremediable divorcio entre el espíritu en su incondicionalidad y la estructura del mundo en el que está implicado y en el que nosotros estamos comprometidos. Les llamamos injustificables incluso antes de preguntarnos si no serán el resultado o la consecuencia remota de actos libres que hayan desencadenado la decadencia del mundo.

Por la correlación entre acciones y obras conformes a un deber-ser y aquellas que lo desmienten o niegan, se determinan los contrarios de tal manera que es posible caracterizar con seguridad la pareja de opuestos en cada orden de normas. Si la norma es modificada, si esta modificación lleva consigo una transformación del deber-ser, entonces cambian

de significación nuestros juicios sobre las acciones o las obras que transgreden la regla. Este desplazamiento de significación se distingue particularmente cuando el deber-ser no es nada más que la expresión de un hábito individual, el reflejo de costumbres o de ciertos mecanismos sociales. Pero, puesto que la norma da origen a un deber-ser categórico, despeja al mismo tiempo toda duda sobre el carácter de las acciones que la contradicen. En cuanto nuestra idea del mal puede asentarse sobre los contrarios percibidos en relación con una norma, sea del orden que sea, la conciencia está segura de sí y de su juicio, y lo está, muy a menudo, de tal manera que ya ninguna pregunta parece surgir por lo que a la naturaleza de las raíces del mal se refiere. ¿Por qué, pues, se ve la atención reconducida a la verdad de una experiencia que las normas tienden a difuminar en las parejas de contrarios que generan? Por una parte, los males despiertan en nosotros el sentimiento de que entramos con ellos en una región donde el deber-ser que se propone a la acción y al hacer ya no cuenta, y donde es necesaria otra medida que la de las normas para poder pensar que son injustificables. Por otra parte, los actos confirman una causalidad del yo, pues la comprensión no se deja encerrar en la oposición de lo que es válido y lo que no lo es. El intelectualismoocrático y la teoría de lo inteligible han marcado de tal modo su impronta en la concepción del mal, que de buena gana recluimos la voluntad perversa en el ámbito del no-ser, como si hubiera una única fuente de lo que aparece como el mal en el nivel de la acción y de lo que marca los límites de la inteligibilidad.

Sustituidas las esencias y las formas puras del mundo inteligible, las normas, por su relación con la actividad del sujeto, permitirían deshacer toda relación entre la idea de una perversión del querer y la de un no-ser mezclado con el ser o con lo inteligible. Esta ruptura nos daría, por una parte, la posibilidad de un injustificable que se sustrae a la regulación de las normas; por otra parte, la posibilidad de una voluntad cuya impureza descubre los límites de la autonomía implicada en sus imperativos. En este doble punto de vista es en el que nos colocamos sucesivamente para examinar el mal que corresponde a la segunda posibilidad y los males que corresponden a la primera. Pero la dictadura de las normas no es menos ambiciosa que la de lo inteligible e igualmente se resiste a reconocer la realidad del mal y de los males. Como el deber-ser que engen-

dran se dirige a un sujeto, definen este sujeto por una voluntad pura capaz de autonomía; no excluyen la posibilidad de un rechazo de este deber-ser o de una desobediencia, pero lo hacen de tal manera que esta desobediencia confirma la plena disponibilidad de la libertad: la dimensión del mal verdadero que está en el corazón de la voluntad se les escapa. Como regulan, por otra parte, el juego de las actividades que presiden la obra del conocimiento o la creación de la belleza, y que suscitan las parejas de contrarios sobre las que mantienen su jurisdicción, nos impiden reconocer que a través de lo falso, o de lo irracional, o de la fealdad, o de eso que pone en entredicho las leyes de la moralidad, se perfila un injustificable sobre el que no han tomado posición alguna. ¿Cómo reconocerían, pues, lo que hay de injustificable en los males que no se someten al pensamiento normativo?

Si estas observaciones son válidas cuando las normas son expresión de un modo de pensar, cuánto más no lo serán cuando son mediadoras de una inteligibilidad que se descubre progresivamente al espíritu humano. Y del mismo modo que lo son cuando el deber-ser es inmanente a lo real como una aspiración o una finalidad en vías de cumplimiento, pero segura de sí y del término hacia el que tiende. Entonces el mal y los males no señalan más que un retraso, una imperfección inicial, la necesidad de pasar por ciertas etapas para que se expliciten en la reflexión y para que tenga lugar en la acción una posesión originaria.

No cabe duda de que la diferenciación de las funciones del espíritu, acompañada de lo específico de sus respectivas normas, ha favorecido el rompimiento y desaparición de un sentimiento primitivo de lo injustificable. Y, sin embargo, encontramos rastros en circunstancias excepcionales, cuando, por ejemplo, grandes infortunios agobian de improviso a un individuo o un pueblo, de tal manera que no se ve cómo podrían sacar provecho de ellos, como sucede con las sanciones en los casos de transgresión de imperativos, o cuando los crímenes superan la medida de lo juzgable según esos mismos imperativos. Rechazado, suplantado por las diversas disciplinas del espíritu a medida que van precisando sus normas respectivas, y dado que la misma religión, para no permanecer puramente emocional, sigue también esta inclinación y se constituye en función independiente, el sentimiento primitivo de lo injustificable parece perder toda consistencia y no ser más que la reacción contingente

y pasajera de una sensibilidad individual frente a un universo desconocido, alternativamente indiferente o agresivo. Y, como las funciones de la conciencia se reparten la tarea de una justificación que las estimula y contraría por las resistencias que encuentran; como lo específico de las normas fundamentales de las que cada función hace uso en su dominio propio les impide remitirse una a otra la tarea de coordinar lo que se les escapa o parece resistir a su autoridad, el mal debe plegarse a esta división, repartirse entre estas funciones, corresponder a las normas que les son inmanentes. El yo que decae debe encontrar entre ellas el principio en nombre del cual se juzga. Perdiendo el carácter difuso bajo el que se presentaba en un principio, el sentimiento de lo injustificable ingresa, por así decir, en el orden y no conserva significación más que en la medida en que una función del espíritu lo determina.

Además, estando firmemente establecida la diferenciación de las funciones y de las normas, de tal manera que cada una de ellas marca con su impronta todo lo que depende de su jurisdicción y que los contrarios opuestos se distribuyen en diferentes géneros, se abre paso una tendencia complementaria, que más que opuesta incita al pensamiento a buscar una norma de las normas, inmanente a todas, a la que responda sistemáticamente un contrario que se encuentra en todos los contrarios especificados. Supongamos que esta norma de las normas, alma de todas las funciones espirituales, designa el primado de lo idéntico sobre lo diferente, de lo mismo sobre lo otro y de lo uno sobre lo múltiple. El deber-ser que resulta de ello orientará en la misma dirección todo el esfuerzo creador, y en relación con este imperativo primero se determinará en el sujeto y en el objeto, en las actitudes espirituales y en las propiedades de lo real, lo que se sustrae a sus mandatos y a sus reglas. Luego, no solamente esta oposición es determinable, sino que puede ser reducida al mínimo y, ni en el sujeto ni en el objeto, representa un impedimento radical, sea respecto de una rectificación del querer, sea en la asimilación más completa de los datos de la experiencia, sean cuales fueren los desfallecimientos reiterados provenientes de la subjetividad, sean cuales fueren las resistencias manifiestas provenientes de lo real. Lo que mantiene en suspenso la autoridad de la norma no tiene un carácter absoluto ni para la conciencia ni para el objeto. En los desfallecimientos del sujeto falta la mordiente del mal, en las decepciones proce-

dentos de lo real nada hay que pueda decirse injustificable. Y las mismas condiciones se imponen más claramente aún si las normas, en lugar de ser la expresión de una conciencia que determina *a priori* las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero y de la moralidad, diversifican para una conciencia finita una reflexión del ser sobre sí mismo y fijan las etapas de un movimiento centrífugo en el curso del cual se profundiza y verifica una certeza ontológica originaria. Sin duda, desde este último punto de vista, las normas originan imperativos de verdad, de luz, de realización; sin duda, ni la moralidad ni el conocimiento alcanzarían por sí mismas el nivel a que los elevará el deber-ser que los anima. Pero no hay ontológicamente riesgo alguno de que estos imperativos no triunfen, por oneroso que esto sea para las conciencias particulares en razón del desprendimiento que se requiere para una integración reflexiva en la totalidad espiritual o en el ser. ¿Cómo puede darse aquí el mal? Es inconcebible una rebelión de la libertad contra el ser del que obtiene dignidad y poder; inconcebible el rechazo de nuestro concurso o de nuestra cooperación. A lo sumo se puede pensar en alguna pasividad simulada de las conciencias finitas. Y es aún más inconcebible que los *a priori* normativos encuentren del lado de lo real una resistencia insuperable que confirmaría un límite de inteligibilidad del mundo; daría alguna consistencia a la idea de lo injustificable y de males refractarios a toda asimilación, y autorizaría, finalmente, una duda por lo que a la coherencia y la bondad del mundo se refiere.

Poco importa, sin embargo, que las normas traduzcan las exigencias de una conciencia trascendental y legisladora, o que sean la expresión de una inteligibilidad del universo que aspira a la conciencia de sí: en uno y otro caso, toda afirmación de lo irracional permanece en función de una determinación previa de la racionalidad y de la coherencia. Cuanto más rígida sea esta coherencia, mayor es el campo abandonado a lo irracional. Pero la relación que esto irracional mantiene con la norma impide erigirlo en un principio de oposición independiente. Las dialécticas que hacen de la contradicción resorte de un progreso de la racionalidad acentúan, sin duda, los contrarios para instrumentar la síntesis, pero se guardan bien de negar una correlación sin la que no habría posibilidad de resolución final. Desde una perspectiva crítica, el idealismo trascendental, trazando las condiciones de posibilidad de toda

experiencia, no pretende en modo alguno agregar al juicio las leyes empíricas ni tampoco el tiempo en el que hay sucesiones irreversibles. Pero lo que puede haber de irracional en éstas y en aquéllas permanece estrictamente correlativo a las condiciones determinantes de una experiencia verdadera. Más claramente todavía, en el nivel de la ciencia parece que lo irracional confirma solamente un detenerse provisorio de la explicación, o una oposición de ciertas categorías investidas, a veces abusivamente, con una autoridad incondicional, o con una resistencia bienhechora que incita al pensamiento a utilizar normas más delicadas. Pero no hay nada en todo esto que nos permita tratar de lo irracional, por este lado de los contrarios, como si subsistiese por sí: lo irracional coopera con la norma para la constitución misma de lo real.

Sin embargo, a través de lo real así compuesto y justamente afirmado, se transparenta lo que escapa a la norma, lo que está más acá tanto de la oposición de lo racional y de lo irracional como de la correlación de los contrarios: eso de lo que no podemos decir nada sin utilizar un predicado que implique alguna categoría; eso que no es en modo alguno un hecho pero que se esconde en todo lo que se presenta como tal; eso que sería necesario, pues, abandonar al puro sentir, si no pudiésemos pensar de ninguna manera la contradicción absoluta entre una actividad pura transparente a sí y el dato de una existencia inconcebible para nosotros, resistente al análisis. En efecto, el hecho del error conduciría por sí solo a la idea de lo que señala el límite del análisis. Porque, además del error imputable a una operación que ha descuidado conformarse a tal o cual norma de verdad, o más bien al deber-ser implicado en esta norma, es necesario tener en cuenta el error que debía ser afirmado como verdad según las normas reguladoras de la actividad intelectual y que no deja de ser verdad más que renovando o profundizando estas normas — cosas éstas requeridas para la explicación de datos que no se habría ni siquiera sospechado sin una primera construcción del mundo válida según categorías que no fueran discutidas ni pudieran serlo—. Si el error está implicado en el carácter progresivo de la construcción de lo real, es que el espíritu, en su aspiración de verdad, no dispone más que de normas mediadoras en las que el buen resultado descubre, no obstante, la inconmensurabilidad del acto del que proceden y de lo que suministra un contenido al conocimiento. Si el error contradice la idea de una si-

militud posible entre este acto y este contenido, realza más a la vez la dignidad de la función creadora de verdad y de saber. Pero, por el error que fue verdad, por la verdad que se degrada en error, por el paso de la una al otro tanto como por las transformaciones correlativas del objeto, se perfila, a través de lo que las normas captan, no por cierto lo que el pensamiento podría declarar inasimilable —como si se pudiese limitar anticipadamente el campo del conocimiento— sino, conjuntamente lo que hay de inagotable en eso que alimenta el conocimiento y lo que hay de fundamentalmente extraño a la interioridad del acto espiritual que funda el saber.

Son las normas las que circunscriben en cada orden lo que no es conforme al deber-ser cuya fuente son ellas. Vana sería la empresa que quisiera apoderarse de un principio antagónico donde se concentrasen las resistencias con las que topa cada función creadora sin tener en cuenta los contrarios específicos y desde fuera de ellos; más vana todavía la búsqueda de un principio común de estas resistencias: no aparecen, no se determinan, no se integran en las obras más que por la renovación de las exigencias del espíritu en cada una de las direcciones en que se adentra para constituir un mundo. La especie de retraso que suscitan es la ocasión de un progreso de la función. Es necesario, pues, renunciar a aferrar directamente en uno de los contrarios una oposición que vendría de la naturaleza misma de las cosas: ni esta naturaleza ni esta oposición tienen consistencia aparte de la finalidad de la función y de las reglas que ella se impone. Se renunciará tanto a minimizar estas resistencias hasta el punto de no hacer de ellas más que la huella dejada tras de sí por el movimiento de la conciencia creadora, como a cristalizarlas en una realidad independiente. Pero a través de lo que contrasta con el deber-ser, e indirectamente, es lícito medir la audacia del pensamiento normativo cuando éste espera plegar a sus ambiciones, encerrar en parejas de contrarios y, como se encauza una fuente distribuyéndola en múltiples canales, calmar, si cabe decirlo así, más acá de las oposiciones específicas, la contradicción que las alimenta —pero que, frente a las exigencias supremas del espíritu, permanece irreductible—.

Así, no en la fealdad, pero sí a través de la fealdad, podemos tocar un fondo de resistencia a las normas que regulan la percepción y la creación de la belleza. Pero, así como la existencia desnuda no se opone al

mundo del conocimiento verdadero, tampoco tiene rival el mundo nacido del arte o de la visión estética. No podríamos negar o ignorar las emociones relacionadas con el sentimiento de lo feo, que parecen no deber nada al arte: hay un elemento de rechazo y de temor, como acontece cuando nos encontramos ante ciertas formas vegetales o animales, ante ciertos seres cuya expresión es una amenaza y un mal gesto. Pero estas emociones furtivas permanecerían próximas al miedo o al asombro si no fuesen especificadas por una estilización que las integra en el orden estético. Estas desgracias de la naturaleza que creemos entender inmediatamente bajo los rasgos de la fealdad, ¿las hubiésemos percibido si nuestra visión no hubiera sido ante todo disciplinada e instruida por las creaciones del arte? Si no nos pudiésemos referir de alguna manera a estas creaciones, al rostro del mundo que nos proponen y nos imponen, habría motivos para pensar que el sentimiento de fealdad se reduciría a esas reacciones emocionales elementales frente a ciertas expresiones fisionómicas. Es posible que sigan presentes en algún grado en la percepción estética de la fealdad y la sobrecarguen con una afectividad más intensa, o incluso que contribuyan a despertar el deseo de dominarlas por el arte y de obrar como una transmutación de su significación primitiva. A la inversa, parece bien que nuestro sentimiento de la fealdad se refiere a las creaciones del arte y es contingente en la naturaleza en la que son contingentes y en que reflejan un “ideal” de belleza perecedero y cambiante que se insinúa, sin embargo, en la percepción espontánea y la informa. Cuanto más dócil se vuelve una conciencia a las categorías estéticas, confirmando su autonomía en la construcción de un mundo de formas expresivas sustraídas a la usura y a la degradación, tanto más estetiza sus emociones y las de la fealdad misma.

Así pues, sólo por la verdad estética, particularmente por la verdad estética de la fealdad y a través de ella, podemos entender un elemento de resistencia a la belleza, sobre el que el arte pretende triunfar; y lo consigue, en efecto, pero haciéndonos sensibles a las desgracias de la vida, a la fragilidad de los logros de la naturaleza que imitan los del arte, a las amenazas de las que ninguno de esos logros está exento, de modo similar a como se descompone súbitamente la belleza de un rostro bajo la influencia del dolor. Puesto que está en correlación con las normas de

la creación estética, la fealdad que creemos captar en los rostros o las formas naturales especifica ya esta resistencia, pero nos da acceso a un ámbito de más acá de la fealdad misma, a esas regiones del ser donde se frustran los ensayos hacia la forma, en una profusión desordenada de existencias que aparece como un desafío a la disciplina de la belleza y al espíritu.

Aunque el arte nos enseña la belleza de la naturaleza y nos incita a creer que no es conquista sino don, nada nos permite salir de las fronteras que delimitan las categorías estéticas y convertir el predicado estético en un predicado ontológico. Recíprocamente, si la búsqueda especulativa de las condiciones de posibilidad de un universo conduce a contar entre ellas la idea de finalidad o de organización, es necesario, por lo mismo, cuidarse de hacer de ella una categoría estética, de concluir la identidad de la verdad y de la belleza, como si en cuanto esta última faltara ya no tuviéramos delante de nosotros más que el polvo de un mundo; como si fuese necesario o negar la fealdad o tenerla por accidente y desecho de un orden profundo.

Es, pues, a través de los contrarios inscritos en las normas estéticas como el pensamiento puede tocar, de algún modo, lo que limita y mantiene en suspenso la soberanía del arte, lo que contradice, en definitiva, una aspiración cómodamente, demasiado cómodamente seducida por el sueño de una presencia universal de la belleza.

Más aún que por los contrarios que se producen en el orden del conocimiento o del arte, el deber-ser implicado en las normas o las reglas de la acción recta sugiere que la inmoralidad puede ser acotada y delimitada en función de la voluntad fiel o infiel al deber, y que no hay nada más que considerar en la inmoralidad que esta libre infidelidad, como si, por una parte, el deber-ser de la ley permitiese ilimitar la libertad y rechazar la idea de que podría ser culpable antes de actuar; como si, por otra parte, la inmoralidad no permitiese la presencia de nada que confirmase la complicidad del mundo en que produce sus consecuencias; como si, en fin, no hubiese motivo para dudar que el advenimiento del reino de la moralidad colmase todos los anhelos de la conciencia y fuese para el hombre su justificación.

El examen del primer punto nos exigiría abordar, desde ahora, la cuestión del mal; pero nos conviene remitirla a los capítulos siguientes,

puesto que nuestro propósito es aquí discernir a través de la inmoralidad las resistencias a la ley moral que no son precisamente de la voluntad y están relacionadas, al contrario, con estas limitaciones de la vida espiritual que llamamos males. Algunas palabras bastarán, sin embargo, para tener el presentimiento de que identificando la inmoralidad y el mal denominado moral, y examinando la una y el otro desde la sola perspectiva de una voluntad autónoma, se está sin duda plenamente de acuerdo con los postulados de la vida moral, pero no se penetra en el corazón de la voluntad mala. A los desfallecimientos pasajeros de una libertad que recupera después del acto la integridad de su poder, corresponde la intermitencia de una inmoralidad que no compromete nunca al yo de una manera decisiva, porque las elecciones pasadas pueden ser revocadas y anuladas por elecciones opuestas. Se teme que la autoridad de la ley deje de ser incondicional si no se dirige a una libertad siempre plena, y es también esto lo que requiere el nominalismo de la volición.

Tendremos que preguntarnos si por estos postulados agotamos la verdad y si, detrás del hombre que somos según la moralidad y la inmoralidad medidas adecuadamente por nuestra fidelidad o nuestra infidelidad a los imperativos prácticos, no experimentamos la presencia de un ser cuya causalidad no responde a la imagen que de él nos hacemos y que debemos hacernos en el nivel de la sola experiencia moral. Pues es solamente en sus fronteras donde somos simultáneamente incitados y autorizados a dudar que la obediencia a la ley, aunque transcurra en la intención más adecuada a la razón de ser de ésta, sea la garantía de una causalidad espiritualmente pura.

Ahora bien, si la fidelidad a la ley no excluye la posibilidad de una voluntad que albergue en sí un mal más secreto, ¿no es verdad, por otra parte, que a través de la inmoralidad misma, una vez que no es ya apreciada sólo según las dimensiones de la norma, se nos descubre un mundo cuya estructura está lejos de concordar con las exigencias espirituales de las que los imperativos prácticos son expresión en el plano de la experiencia humana?

¿Hay seguridad más engañosa que la que viene a la conciencia por la determinación de una inmoralidad estrictamente definida por las normas y su deber-ser? Seguridad reforzada aún más por las sanciones, como se hace en un balance de cuentas. Después del cual el dispositivo es remi-

tido a su lugar, dispuesto para funcionar en la eventualidad de nuevas faltas esporádicas que se producen aquí y allí. No es solamente sobre el secreto de una voluntad culpable sobre el que la conciencia rehúsa interrogarse. En su horizonte limitado por esta interpretación estrecha de la inmoralidad le complace no inquietarse ni de las complicidades activas y pasivas, ni de las solidaridades lejanas o próximas que revela, ni de la traición difusa y permanente que encuentra, ni de la estructura de un mundo que se burla constantemente de la esperanza de la justicia misma. No cabe duda, esta estructura no aparecería sin la creación de las normas y sin su transgresión; sin duda, no se puede hablar de ello más que tomando prestado el marco y el lenguaje de los valores morales y de sus contrarios; pero es más acá de sus oposiciones y de sus correlaciones a donde somos remitidos, cuando, bajo la transgresión efectiva de la ley moral, discernimos resistencias que nos sugieren que hay una contradicción invencible entre este mundo de aquí y un más allá de la moralidad misma, un más allá donde el deber-ser de las normas no tiene ya lugar.

Esta hostilidad o, al menos, esta indiferencia del mundo a la moralidad y a su éxito, ¿nos permite pensar que son la consecuencia de desfallecimientos imputables a la libertad humana, de tal manera que el destino y la razón de ser de las normas podrían restablecer alguna proporción, procurar un ajuste, entre una vida espiritual en adelante imposible y un mundo decrepito? Habría todavía en el mundo el reflejo de un esplendor, de una apropiación espontánea de los fines del espíritu. Las funciones creadoras de la conciencia tenderían, en el nivel de las normas y a pesar de la oposición de los contrarios, a rehacer, en tanto que posible, un universo ordenado a estos fines. Entre los males tenidos por injustificables y el mal querido aparecería una relación. No excluimos esta visión del espíritu. Podría dar al deseo de justificación todo su alcance. Pero, aunque se hiciese abstracción de ella, sería necesario reconocer al menos, por una parte, que las condiciones de eficiencia y de realización de la vida del espíritu tienen su envés en una impotencia que se vuelve sin cesar contra las ambiciones de la conciencia, y por otra parte, que se avanza por ahí hacia las limitaciones de la vida espiritual y hacia los males que parecen desafiar toda búsqueda de una razón de ser.

¿No es verdad, ante todo, que no existe testimonio espiritual que no esté expuesto a una alteración profunda de su inspiración inicial por el sólo hecho de la disociación del acto en su pura interioridad y de la idea que lo objetiva, de la forma en que se fija bajo la mirada misma de la conciencia? En vano se querría preservar la pureza del más allá espiritual renunciando a la operación por la que él se da las condiciones de una verificación de sí y de su valor. Pero inmediatamente el entendimiento comienza a trabajar en una especie de degradación de los actos, constituyendo una historia objetiva del espíritu que tiende a hacer olvidar la renovación siempre requerida de los actos espirituales, como olvidamos nosotros mismos que no hay progreso interior que nos dispense de la renovación de los actos de los que depende. El más sublime sacrificio, para mantener su recuerdo y virtud, el entendimiento lo inscribe en un devenir que le anuncia, que le asigna una finalidad, que lo ordena según las categorías del conocimiento y de la acción. Por eso se produce una igualación, un nivelamiento, si no de los actos, al menos de los significados en los que se envuelven. Ahora bien, dado que el acto se transforma en ideal, hay motivo para temer una caída de su sentido más íntimo. Enlazándose con las ideas, con las producciones del arte o de la filosofía, el espíritu toma posesión de sí, pero se pone también a distancia de sí. Igualarse a las significaciones y a las posibilidades inscritas en las creaciones espirituales sería para el moralista, para el filósofo, para el sabio, ser de hecho en su vida concreta de hombre lo que dicen, lo que expresan en sus mensajes; sería, para la humanidad en general, ser verdaderamente lo que comprende, lo que admira, lo que ama. Ahora bien, el contraste no cesa de denunciar el crecimiento cualitativo y cuantitativo de las producciones del espíritu y el estado real de la humanidad en su conjunto y en cada uno de sus miembros. Mientras que las obras no tienen más que su propia verdad, su belleza, su universalidad, parece que la subjetividad ha forjado modelos e ideales que le exigen una fidelidad sin acomodación, respecto de la que se descubre continuamente inferior. Las sabidurías filosóficas sugieren que hay un paralelismo regular entre los grados de una dialéctica y la promoción indefectible del ser interior, como si no hubiese en absoluto que temer que una conciencia singular recayese sin cesar del conocimiento de sí al que se ha elevado al nivel de la imaginación y de su fascinación.

Sin duda, no es raro que los procesos espirituales sean interrumpidos por falta de coraje o de fervor y que conviene relacionar con un relajamiento de la voluntad el malograrse de grandes proyectos. Pero si por interés de la moralidad es importante no renunciar a esta interpretación de los hechos, sería obsecarse no reconocer su insuficiencia. No es por un desfallecimiento del querer por lo que un acto espiritual no llega a alcanzar su proyecto original y, por otra parte, a ningún tipo de necesidad se puede achacar, como si fuese un hecho de la naturaleza, el deslizamiento del acto sobre un plano en el que a menudo no reconoce su propio rostro. Puede darse el caso que de un acto enteramente espiritual que la conciencia hace suyo y cuya significación expresa en la palabra, en la acción concreta, en una obra, surja un proceso por el cual en un momento dado, indefectiblemente, la vida del espíritu quede incompleta o pierda su plenitud. No obstante esto no se da sin una especie de debilidad interior de la creatividad originaria. Es necesario, sin embargo, descartar cualquier analogía con una ley de entropía física. Es el precio de la operación por la que el espíritu se conmueve para tomar conciencia de sí, corriendo el riesgo de ser inmediatamente prisionero de las condiciones que él mismo se da o engendra, y sin las que no puede asegurar su propia interioridad. Pero estas condiciones traicionan la intención espiritual de la que proceden, ya que se relaja su subordinación al acto creador, o más bien, ya que este último descuida, en cierta medida, volver a empezar, es decir, a mantener mediante reiteraciones discontinuas la inspiración originaria de todo el proceso. Ahora bien, lo que hace para sí y con mucho esfuerzo una conciencia individual, no puede ser exigido a la multiplicidad de las conciencias que reciben un mensaje cuyo significado profundo han de encontrar e interpretar. Lo que aparece masivamente en la historia como una degradación de los significados y de los valores es un acrecentamiento, una ampliación de la experiencia que tenemos cuando constatamos el declive en que caen las afirmaciones, las creencias en las que, por un instante, habíamos creído encontrar la razón de ser de nuestra vida entera. Rechazar este riesgo es, para el espíritu, rechazar una prueba sin la cual ninguna conciencia de sí es posible. Cuando una dialéctica ascendente se concibe a partir del espíritu abatido, prisionero de la materialidad y afectado de pasividad, como un remontarse hacia una vida espiritual pura que permanece en su propio nivel, en una continui-

dad sin ruptura, se halla en total desacuerdo, no ya con la experiencia histórica, sino con el testimonio de la experiencia interior, confirmando ambos que no hay promoción espiritual que no esté siempre amenazada, y más en la medida en que busca consolidarse de otro modo que por una profundización interior que se prolonga en una verificación continua. El crecimiento de conciencia más excelente engendra las condiciones de su precariedad, porque no entra en posesión de sí más que desarrollándose en una expresión, en una acción, que es una especie de ocultación que implica cierta exterioridad. ¡Qué sorprendente, después de esto, que la fijación de las formas en que se reviste la intención más pura requiera una difícil renovación del fervor originario! De donde se sigue, en efecto, que son las iniciativas más generosas, las más ricas en esperanza, las que con frecuencia originan consecuencias opuestas a las que la conciencia esperaba. La idea se vuelve contra sí misma. Pero, ¿qué normas invocaríamos cuya negación sería precisamente esta interrupción, esta degradación de los procesos espirituales y de sus significados? Si es un mal, es un mal inscrito en las condiciones que incumben a toda creación, a toda intención de regeneración absoluta.

Por otra parte, ¿en nombre de esas normas, condenaríamos un mundo en el cual, sin que propiamente haya habido derogación de la ley moral, la interferencia de los procesos espirituales y de las relaciones entre las personas, las contradicciones de sus decisiones aumentadas considerablemente por su contingencia y la desmesura de ciertas ambiciones, por muy nobles que sean, están en el origen de los desgarros de la conciencia que repugnan toda atenuación y que se imponen violentamente en las dialécticas destinadas a resolver en armonía todos los conflictos? Sin duda, lo trágico no puede surgir solamente suscitado por la representación imaginativa de un mundo en el que se perturba el orden presupuesto. Pero, aunque se supusiese que las relaciones entre las conciencias han sido pacificadas según las normas de la moralidad, eso no sería más que hacer surgir posibilidades de lo trágico más profundo. Se puede pensar que la representación estética de lo trágico está destinada a recordar su presencia a la conciencia que confía alcanzar la paz sólo por la fidelidad a los imperativos de la moralidad.

Así como la inmoralidad y el pecado corresponden a dos planos de experiencia diferentes, la idea de un progreso generalizado de la morali-

dad, que domina y que justifica la razón práctica, difícilmente se concilia con los datos de la experiencia humana que no solamente obligan a dudar de este avance, sino que sugieren la idea de una caída que sobreviene después de cada ascenso del espíritu que se tenía por definitivamente adquirido: caída, degradación, declive, acompañados frecuentemente de una especie de inversión de las consecuencias esperadas. ¿Y no se fracasa igualmente al referir estos hechos a los desfallecimientos de la libertad o al juego de las leyes naturales? Es imprudente, pero no absurdo, pensar que esta especie de impotencia espiritual tiene alguna relación directa o indirecta con el pecado. Ahora bien, en la medida en que uno se aleja de hechos y de actos dependientes de normas y de imperativos cuya transgresión es determinable por el juicio moral, se topa con las limitaciones, las interrupciones, los impedimentos de la vida del espíritu para los que no se encuentra deber-ser cuya negación provisoria y revocable serían: son los males, los desgarramientos del ser interior, los conflictos, los sufrimientos sin apaciguamiento concebible. Con el mal propiamente dicho, eso que en el corazón mismo de la falta nos remite a lo que supera, sin excluir, el juicio moral propiamente dicho, estos males, formas de lo injustificable, tienen eso en común, por lo que se sustraen a las categorías, a las funciones de la conciencia por las que decidimos lo que responde a las reglas o les es contrario: condenarles o recusarles en nombre de ciertas normas es algo irrisorio.

Uno no querría negar que hay un trágico contingente, cotidiano, si se puede llamar así a este encuentro del azar y de los destinos humanos que sorprende, que da una satisfacción pasajera a nuestra necesidad de emociones, oponiéndose frecuentemente a la costumbre del curso de los acontecimientos y de una seguridad que se revela ilusoria. El drama, con frecuencia, se limita a imitarlo en cuanto favorece accidentalmente el choque de las voluntades y de las pasiones. Aún así, para que lo trágico tenga aquí alguna apariencia de fundamento, es necesario que podamos evocar las promesas que no pueden alcanzarse, las ambiciones truncadas, los grandes proyectos rotos por la muerte. Esta es la condición por la que la interrupción de las finalidades humanas anuncia de alguna manera lo trágico verdadero, como si la sola intervención del azar comenzase, en efecto, a hacernos dudar de un acuerdo entre las leyes del mundo y el cumplimiento de nuestros deseos. Pero uno se aproxima a lo

trágico verdadero cuando el acontecimiento se borra, en el momento en que es reemplazado por la idea de una fatalidad interior que suscita actos cuyas consecuencias, asumidas por el individuo, revisten a sus ojos el carácter de una condena por la que expía, no tanto su propia falta, cuanto una falta más profunda cuyo origen se le escapa. Cuando esta fatalidad toma conciencia de sí, cuando traduce la intransigencia de un carácter, la fuerza irresistible de una pasión que anula todos los demás intereses, que desafía todos los imperativos de la prudencia y de la razón, que acepta, en fin, plenamente el riesgo de perdición para el individuo, se entra verdaderamente en la región de lo trágico. Pues esta aceptación de la perdición confirma al mismo tiempo una libertad vencida y una libertad que se recupera sobre su derrota y, más bien que tolerar un compromiso o renunciar, acarrea la perdición del individuo. Se toca un trágico más íntimo en todos los casos en los que el yo debe renunciar a la esperanza de una dicha que parecía a su alcance, en los que no puede reconciliarse consigo y recuperar la paz interior, no tanto como consecuencia de sus propios actos, sino en razón de la infidelidad, de la traición de otro. Se viene, en fin, a un trágico puro, no teatral, cuando el contraste estalla entre la sublimidad de los actos y la acogida que de ellos hace el mundo. Puesto que lo trágico auténtico lo es por su lazo estrecho con la nobleza y la pureza del alma, con los dones del espíritu. No se produce contra la moralidad. En muchos aspectos la supone, y es tanto menos ambigua cuanto las condiciones de la moralidad se cumplen. Pero contradice una concepción de la vida que sitúa todos los conflictos y todas las contradicciones en el interior de un mundo espiritual obediente a las normas, comportando compensaciones y justas sanciones, en la perspectiva de una reciprocidad ideal de las conciencias. La moralidad lo ignora, en la justa medida en que quiere servir a la naturaleza de sus fines, espiritualizar sus tendencias, instaurar progresivamente en las instituciones y en los corazones el respeto a la ley, resolver los conflictos entre las personas. Lo ignorará más aún si alimenta la seguridad de una reconciliación última de la dicha y del bien. Si el espíritu debe producir su testimonio en condiciones que le exponen a una degradación, es verdad, por otra parte, que el hombre no puede sostener por mucho tiempo la irradiación de lo sublime, por la que es como deslumbrado, pero que rechaza en su corazón.

Por eso lo trágico, que nos sitúa a veces en las inmediaciones del mal, se oculta a las apreciaciones de una conciencia normativa cuya autoridad permitiría pensar que podría ser limitada y superada. Es posible dibujar los contornos de un mundo en el que se resolvería en armonía, pero que no es ya este de aquí, en el cual, al contrario, llega a ser tanto más profundo cuanto la conciencia, sensible a las normas, satisface más escrupulosamente su deber.

Por lo que atañe ahora a lo que se llama comúnmente males, es necesario renunciar por completo a discernir las normas generatrices de un orden del que serían la negación. Atañen al hombre en lo más vivo de su sensibilidad moral y psíquica, paralizan frecuentemente el desarrollo de sus tendencias, agravan sus servidumbres, se añaden a los efectos de la injusticia social, pero no hay milenarismo que pueda prometer su supresión. La contingencia de su reparto podría pasar por un mal si una distribución más equitativa debiese atenuarlos y si tuviera algún sentido desearla o requerirla. Esta contingencia se hace eco de la contingencia no menos ciega de los males que golpean a ciertos seres, del hecho de decisiones tomadas, con toda independencia, por otras conciencias que no podían prever las consecuencias, ni considerarse responsables de ellas. Se pierde la huella de una solidaridad espiritual entre los seres. A veces creemos sorprender a través de estos males el mal que permitiría descifrar su sentido y encontrar su relación con los actos que están a cargo de la libertad. Pero el determinismo ha endurecido y ampliado la contingencia de estos actos, de manera que se nos escapa la relación entre la cualidad de estos últimos y los sufrimientos o los males que afectan a un individuo según las leyes de la naturaleza. ¿Y en nombre de qué normas afirmaríamos que estas desgracias son sanciones en correlación con la causalidad del sujeto, o en su defecto relacionadas con una causalidad más lejana? ¿Está la naturaleza ordenada a las exigencias de una justa proporción de satisfacciones y penas? Al individuo que sufre estas desgracias en su cuerpo, en su carácter, ¿se le pide que las acepte, no tanto por resignarse a ellas cuanto por considerarlas signo o efecto de una ley de solidaridad espiritual que supera su propio juicio y las normas de la justicia humana?

Por otra parte, amenazando, minando la integridad del ser interior, estas desgracias y estos males, ¿no hacen difícil, si no imposible, una

apropiación y una profundización por parte del yo, de la que podría resultar un provecho espiritual? ¿No es el caso del dolor, como tal, que no llega a destrozarse el cuerpo, que no restringe o no menoscaba más que hasta cierto grado el dominio de sí? El dolor comporta dos caracteres que parecen, a primera vista, antinómicos: por una parte, aumenta desmesuradamente el poder del universo sobre el individuo, le expone a contactos a los que era insensible; por otra parte, repliega al ser sobre sí mismo y hace más difícil su comunicación con otras conciencias. Mientras que el sufrimiento moral, en tanto que no ha vencido aún las resistencias y la fuerza del ser interior, no avanza sin cierta compensación que le ponga en equilibrio con el mal, porque favorece un trabajo profundo por el que el yo se juzga, se condena, se regenera y saca su fuerza de su desesperación, nada parecido se produce con el dolor, porque rompe los resortes del ser y porque no se deja integrar en la historia del yo. No solamente hace tocar los límites de la comunicación, sino que constriñe de algún modo a la conciencia a escucharse a sí misma. Pero es en vano. Pues el tipo de análisis del que la atención es capaz mientras el dolor no es excesivo, el ritmo que descubre en él, eso que hay en el dolor de difuso o de localizado, sus intermitencias y sus crisis, en todo eso no hay nada que pueda pasar por una recuperación del yo sobre la aflicción que padece como un dato impenetrable. Sin embargo, si el dolor puede ser considerado como un mal en razón del impedimento o de la traba que constituye para la realización de la persona, ¿se dirá que no debe ser? ¿Qué normas nos permitirían juzgarlo en referencia a un orden del que él estaría ausente y que estas normas definirían? Está en nosotros sin ser nuestro, a la manera de un cuerpo extraño al que se busca expulsar. Tributo de la individualidad que es un lugar de paso para la vida universal, el dolor hace experimentar al yo su unión a un organismo. Pero hay un contraste extraño entre el lugar que ocupa de hecho en la existencia individual y el olvido en que cae una vez que ha cesado, como si no interesase a nuestro destino verdadero. ¿Se dirá que abatiendo poco a poco el coraje, agotando la resistencia del individuo y gastando su voluntad de vivir, el dolor declara su finalidad más secreta, que favorece una renuncia absoluta a todo querer propio, que abre la conciencia a la percepción de verdades de las que le desvía constantemente su apego al mundo cuando su cuerpo es vigoroso? No se negará que

se saca provecho de las enfermedades. Para renunciar al egoísmo, ¿es necesario esperar a que el dolor haya extenuado la voluntad de vivir? ¿Llega a ser, por este motivo, un bien o el medio de un bien?

Así pues, es difícil, más aún que para otros males, considerar el dolor como injustificable porque contradice la conciencia normativa; no es menos difícil descubrir la relación que podría tener con el mal propiamente dicho, con el pecado. Esto es también verdad de la muerte, siempre incomprendible para la subjetividad de cada viviente, pero experimentada como un mal cuando es la ausencia de un ser con quien habíamos iniciado una comunicación. ¿De qué deber-ser sería la negación? Injustificable, sí, como lo son tantos males que tocan profundamente la sensibilidad humana, sin que la intensidad del sufrimiento permita considerarla como una protesta fundada sobre la idea de un orden espiritual contradicho. Está claro que la cuestión de su significación no se plantea mientras la muerte, no siendo considerada como una ausencia, se presenta como un momento de un proceso, cuando cierra el ciclo evolutivo de un organismo, cuando se inscribe en la reconstitución de un pasado, en la historia de las guerras o de las revoluciones cuyas víctimas no tienen para nosotros ni nombre ni rostro, cuando permanece para nosotros eso que es para el oficial del registro civil, para el estadista o para quien oye el toque de campanas de un pueblo vecino por un muerto desconocido. Aún así, es verdad que hay grados y formas de ausencia, tanto como hay comunicación de conciencias que cesan y se interrumpen con la muerte. Todo hombre muere muchas veces, y cada vez de una manera diferente: muchas veces, puesto que muere tan frecuentemente como desaparecen a su alrededor los vivos que se acordaban de él, y de una muerte diferente según la cualidad y la profundidad de la comunicación interrumpida. Esta supervivencia es, pues, limitada. Sin embargo, si es posible apelar todavía a la comunicación, la que se establece entre las conciencias por la sola acción de una obra, de un pensamiento expresado, de un mensaje y de un ejemplo, si esta obra, si este mensaje, tienen una resonancia indefinidamente prolongada, es una especie de inmortalidad que toca en suerte a su autor. Pero se produce un oscurecimiento progresivo de la conciencia creadora, en favor de la obra que ha dejado, como si el autor entrase poco a poco en el anonimato a medida que se individualiza cada vez más, por el esfuerzo mismo de

quienes se alimentan de ello, el testimonio que les ha legado. Es diferente cuando la ausencia es interrupción de una comunicación entre seres cuya expresión no tenía otro fin que la intensificación y la profundización de la conciencia de sí. Por faltar la expresión reiterada y singular que discurre a través de la palabra, la voz, el rostro, el movimiento, que se posaba sobre ellos, sin agotarse nunca en ellos, como si el cuerpo no fuese más que su instrumento, la comunicación se imposibilita. Se prolonga en la ausencia y por la ausencia como una prueba.

¿Dónde se ha leído alguna vez, quién ha podido jamás decir que la muerte de otro ser y el desgarrar de la ausencia podían encontrar compensación en la seguridad de una eternidad fundada sobre la intemporalidad del pensamiento! Mas para el hombre que sabe de oídas o por conocimiento que es mortal, si reflexiona sobre su propia muerte, ¿no discierne que este acto de reflexión o el acto del pensamiento pensante implicado en esta reflexión podría ser afectado por la muerte del cuerpo y que excede toda referencia a una duración fijada, sin encontrar un común denominador para el orden de la mortalidad o de la inmortalidad? Así pues, si distingue adecuadamente la idea de eternidad extraída de la conciencia del acto inmanente a la constitución de toda temporalidad y una inmortalidad de supervivencia para el alma singular, si se apega a esta idea de eternidad, ¿la muerte no decae a sus ojos al rango de un evento, no tendrá por contingentes y solidarias a la vida del cuerpo todas las modalidades de la vida interior y subjetiva pertenecientes al orden de los afectos, algo incomprensible que vincula este evento a la conciencia del pensamiento como tal? No se podría negar que una cierta oposición del yo frente a la muerte puede apoyarse, en efecto, sobre la intemporalidad del acto espiritual. ¿Tendrá, pues, por indiferentes su propia historia y la realización de su ser? Ni el ritmo de esta historia, ni su duración, ni sus ventajas o sus dificultades corresponden al devenir cuyo acabamiento marcará la muerte. Contra la muerte y para la realización de los fines con los que se identifica, cada yo libra más o menos oscuramente una batalla cuyo término permanece por mucho tiempo incierto. No es raro que la última palabra pertenezca a la muerte y en condiciones que el yo puede a veces prever con lucidez. Pues el tiempo de la muerte no coincide con el del acabamiento de la historia interior más que de una manera fortuita y contingente. ¿Cuál es el medio para supe-

rar la disparidad de los dos tiempos? ¿Por la elección de una posibilidad cuya plena actualización debe conducir, según las leyes de la naturaleza, a la muerte del individuo? Pero, si no es una muerte voluntaria, si es una posibilidad elegida por su valor intrínseco, no será nunca más que por fortuna por lo que habrá una coincidencia final entre la muerte y el desenlace del proceso por el que el yo se ha dado una razón de ser. Aun cuando la historia del yo se repitiese y se contrajese, en un solo acto espiritual, del que la muerte sería la consecuencia prevista, consentida como tal, la coincidencia del tiempo del acontecimiento y del tiempo del acabamiento no permanecería menos contingente. Pero sucede con frecuencia que la muerte interrumpe la persecución de los fines a los que el yo aferraba toda su esperanza terrestre. Bajo este punto de vista, se la colocará, pues, entre estos males que confirman, de alguna manera, directa o indirectamente, relativa o absolutamente, un impedimento en el que chocan finalidades de orden espiritual, sin que podamos juzgarla bajo normas que nos autoricen a pensar que no debería producirse. Opuestos a todo el resto, esto es lo que los males tienen en común con un mal tan profundo que en él no se puede agotar el carácter que se refiere a las normas de las que él sería la transgresión. Mientras que los primeros remiten a la estructura de un mundo que no está naturalmente ordenado a las finalidades humanas, este mal remite a una causalidad del yo que no coincide con lo que supone la conciencia normativa cuando afirma su jurisdicción.

De todos estos males que acabamos de considerar, no hay ninguno del que tengamos derecho a afirmar, según las leyes de la libertad y de la obligación, que debería no ser, y que por tanto podría ser suprimido inmediatamente por una acción de la voluntad. Otra cosa es saber si algunos de ellos son la consecuencia más o menos lejana de desfallecimientos morales. Como, por otra parte, se producen según las leyes de la naturaleza física, biológica y social, ¿qué hay en el hecho de que afecten a la sensibilidad humana que permita a la conciencia declararlos injustificables, si esta idea implica, en efecto, algún juicio de derecho, y no simplemente la constatación de lo que en ellos puede haber de intolerable para el individuo? Además, ¿no se puede descubrir en ellos alguna razón de ser que, aparte del carácter de ser de los males relativos a la sensibilidad individual, impediría, sin embargo, que fuesen tenidos

por injustificables, si esta razón de ser permitiese, en efecto, inscribirles en un orden al que estarían invenciblemente unidos? En modo alguno le contradirían, como tampoco le confirmarían. Ni la muerte, ni la guerra, ni las formas extremas de la injusticia social, ni los sufrimientos o los dolores intolerables cesarían de ser males; pero, desde otro punto de vista, estos males confirmarían las finalidades de la vida o de la selección natural: no tienen el encargo de salvar a los individuos, y lo que estos, desde su punto de vista, se inclinan a tener por injustificable, está plenamente de acuerdo con ellas. Un orden que se instituye progresivamente o por una creación imprevisible para un entendimiento, el pensamiento lo reconoce, pero la sensibilidad tiende a ignorarlo o a desaprobarlo cuando requiere el sacrificio de los individuos, y cuando hace de sus sufrimientos, a la vez, el precio y el medio de una finalidad que les supera. Considerad el significado de los males en el sentido de una imperfección inherente a las etapas de un progreso y les asignaréis inmediatamente un lugar necesario en el conjunto del movimiento evolutivo. Seguras de que lo que debe ser es o será, las dialécticas, por su parte, emplean todos los recursos que les proporciona este postulado para hacer de los males, si no una apariencia, al menos una experiencia incompleta, parcial, contingente en cuanto a su distribución, cuya irregularidad nos impide conocer las finalidades a las que es necesario subordinarla. Como el conocimiento determina lo irracional y lo integra en su devenir, del mismo modo el pensamiento logra cohesionar lo que la sensibilidad le instaba a considerar como injustificable. Añadid que esta razón de ser no falla nunca, puesto que estos males aparecen como la condición de un bien más grande, como una prueba necesaria; se sabe cuántas formas reviste esta idea: es tan cómodo recurrir a ella que es difícil persuadir de su verdad, acaso no tanto por parte de quien sufre cuanto por parte de quien asiste, impotente, a la miseria del otro y rehúsa pensar que este mal pueda tornarse en bien. Sería necesario, pues, concluir que no teniendo nada en común con las negaciones del deber-ser que define la ley moral, pero susceptibles, por otra parte, de ser comprendidos por las grandes leyes que rigen el devenir espiritual en su conjunto, estos males no presentan características que nos permitan decir que son injustificables, por penoso y difícil que sea para el individuo aceptarlo; ¡que se concilie, pues, como le sea posible con ellos, que se

dedique a reducirles o a resignarse o a promover a través de ellos su fuerza de ánimo y su renuncia! El divorcio entre las conclusiones del pensamiento y las reacciones espontáneas de la sensibilidad es manifiesto.

Aunque fuese verdad que no está permitido extraer de las energías del sentimiento una certeza cuya autoridad no proceda de una demostración racional, esto no es motivo para plegarse tan dócilmente a las sugerencias del pensamiento especulativo cuando se aplica a comprender con sus propios medios lo que escandaliza a la conciencia espontánea. Porque, para este pensamiento, reducir el escándalo es siempre, de alguna manera, integrarlo en un plan, en un orden. Más aún, es hacer del escándalo aparente y permanente el medio de conducir la razón hacia el descubrimiento de una finalidad trascendente, que no hubiese reconocido si no hubiese sido estimulado por la contradicción que sufre. La razón se cree autorizada a apoyarse en el escándalo de la afirmación de un orden del cual el mal es un elemento o un momento.

Renunciamos a la cuestión del porqué. No deja elegir más que entre una respuesta que, *a priori*, descarta la idea de la imposibilidad de que no haya ninguna razón de ser del mal, y una respuesta que renuncia absolutamente a comprenderla. La primera abre paso a todas las interpretaciones del mal cuyo carácter común es el de conciliarlo, de alguna manera, con las finalidades inmanentes o trascendentes constitutivas del ser espiritual; la segunda oscila entre confesar su misterio y el reconocimiento del absurdo. Ni en una ni en otra dirección se dirá del mal y de los males que son injustificables. Y, como no los referimos a un uso de la libertad que se vuelve contra los imperativos de la razón práctica, parece, tanto desde el punto de vista del pensamiento especulativo como desde el punto de vista del deber-ser del yo práctico, que nada nos permite declararles injustificables, a no ser por una afirmación arbitraria, reflejo o transcripción, sobre el plano intelectual, de la intensidad del sufrimiento.

¿Qué es necesario, pues, para que esta afirmación deje de ser arbitraria, aunque no surja ni de las categorías de la razón especulativa, ni del deber-ser de la moralidad? Nada menos que un acto interior a esta afirmación, que con su propia garantía haga surgir al mismo tiempo una oposición absoluta entre la espiritualidad pura que confirma y la estruc-

tura del mundo. Ahora bien, es este acto que captamos en el fondo de nuestras aserciones concernientes al carácter injustificable de los males, el que comunica a los anhelos de la conciencia una autoridad que supera toda sensibilidad individual recogiendo sus protestas. Es por este acto por el que aprobamos, en el fondo de las operaciones que responden a las normas, lo que se sustrae a su dominio. Porque todas las normas son las especificaciones de este acto vuelto hacia el mundo, como todos los límites de su poder son las especificaciones de una contradicción radical. Si se dudase que la apercepción inmediata e intrínseca de este acto fuese posible, o, si se pensase que está enmascarada por la ambición particular de cada función de la conciencia normativa y creadora, la diversidad misma de estas funciones, que requiere la unidad de un foco espiritual, nos conduciría a él. Pero éste no es un foco en el que se perderían y se agotarían las diferencias y las calificaciones de esos mundos, no es una plenitud de ser que aboliría el significado de los órdenes lentamente constituidos, en su verdad propia, por la conciencia humana en sus tomas de posición frente a resistencias constantemente renovadas. Este foco es el de la conciencia vehiculando lo que es forma respecto de todo el ser real o concebible, en los actos concretos de los que esta forma es la garantía suprema: forma absoluta a la que nada se le añade ni nada se le quita si decimos que es forma de lo absoluto espiritual. No adquiere por ello ninguna autoridad complementaria, pues es ella la que se afirma una y otra vez idéntica a sí, en el acto que querría remontar más allá de ella, para buscarle una razón de ser o un fundamento. Ahora bien, dado que esta forma se plantea como tal, en su absolutez, permite afirmar la oposición no menos absoluta de lo que respecto de ella presenta una opacidad irreductible que ninguna norma consigue suprimir completamente, que ningún deber-ser puede borrar y que, no obstante, se transparenta a través de sus resultados. Pero cuando esta opacidad afecta al individuo mismo en su sustancia, los males que le alcanzan pueden ser denominados injustificables, no porque no tengan razón de ser y por eso sean absurdos, no porque no tengan una razón de ser y por eso apelen o a la rebeldía o a la resignación, sino porque confirman una oposición invencible entre un mundo que respondería a lo absoluto espiritual, y el mundo en que los hombres se doblegan diversamente bajo la desdicha, que parece agravar la contingencia con que

les alcanza. En la medida en que pueda y mientras pueda, que cada conciencia extraiga de su experiencia singular la certeza del acto espiritual sobre el que el hecho o el dolor no tienen dominio, y el sentimiento de una comunión con otras conciencias al tiempo mismo que el mal las aísla y las separa.

Nada debería afianzar más al espíritu humano, si no en su poder al menos en la amplitud, en la fuerza y en la verdad de sus exigencias, que la violencia de ciertos contrastes entre la existencia pacífica cuya imagen acentúan estos últimos y el rostro atormentado que presenta el mundo. Pero uno se complace con frecuencia en pensar que la grandeza del espíritu se mide por su poder de unir todo y de responder a todo, integrando en sus dialécticas lo que se muestra en principio como pura negación. O bien, se le achaca al suceso, a la fatalidad, al destino, lo que no se ordena a una inteligibilidad de la que el espíritu parece ser el servidor más que el dueño, como si tuviese que someterse a ella y no a constituirla. Ahora bien, lo propio de una actividad espiritual, en su más amplia espontaneidad, es unirse a sí y construirse, al mismo tiempo que se da un mundo y lo construye. Entonces, cuanto más se diversifican estos mundos en tanto que formas de orden, tanto más lo injustificable que hacen surgir lleva la marca de cada uno de ellos y no se deja pensar más que a través de las resistencias que encuentra la estilización del universo que proponen a la inteligencia como a la sensibilidad y al querer. Sobre estas resistencias, estos órdenes ponen su marca y es universalmente verdadero, según la palabra de Biran, que las resistencias a la ciencia forman parte de la ciencia. Desde este punto de vista, el idealismo es invencible: no se ha podido nunca separar de forma tajante lo que es empírico de la categoría que lo asimila, y el idealismo absoluto ha tenido siempre facilidad para sostener que la ambición insatisfecha de conciencias finitas no testifica contra lo recto.

No obstante, por estas resistencias, interiores al devenir de cada finalidad espiritual, se descubre un elemento de retraso que es como su indicio común y que es la razón de ser de las interrupciones, de las rupturas y de los nuevos comienzos. Es evidente que no podría ser cuestión de un injustificable en sí que no sería lo correlativo de algún acto espiritual. En el orden del conocimiento, lo que la cosa en sí ha significado siempre es solamente que por su propio acto la espontaneidad intelectual

tual no es creadora de la materia del saber. Pero, en el intervalo del conocimiento efectivo, en las relaciones en las que se desarrolla el acto categorial, la cosa en sí ya no se deja pensar más que a través de la correlación del sujeto y del objeto. Por lo mismo, nunca tocamos un injustificable compacto, inconstruible. Pero, en ciertas circunstancias en que se hace evidente la fragilidad de las estructuras espirituales, poco a poco destruidas o arrebatadas por la violencia de las pasiones individuales o colectivas; cuando lo trágico nos despierta al pensamiento de lo que se oculta a las categorías del mundo moral; cuando la interrupción de las finalidades humanas por la muerte, cuando la ausencia, nos hacen sensible la precariedad del orden que el espíritu logra instituir, comenzamos a dudar de esta complicidad de las cosas y de la conciencia sobre la que reposamos en la región media del esfuerzo y de la felicidad de los triunfos. En este momento, la autoridad de las normas expira, pero no la del acto espiritual del que proceden y que las supera: no tiene de sí sino su garantía, autoriza, funda nuestros juicios sobre lo injustificable y sobre los males que lo expresan, es la fiadora de nuestro sentimiento. En lo que podría ser la decepción de un humano deseo de seguridad, se abre paso un deseo más que humano.

Sin embargo, ¿acaso hemos hecho hasta ahora algo más que dar otro nombre a lo que posee derecho de ciudadanía en filosofía bajo el título de mal metafísico? ¿No habremos conferido indebidamente el mismo carácter, por una parte, al mal que recibe una compensación por su relación mantenida con algo trascendente y, por otra, a los males que simplemente confirman la indiferencia de la naturaleza a los deseos humanos a los que la sabiduría mandarían renunciar? ¿No habremos percibido, imprudentemente, en la permanencia de lo trágico bajo todas sus formas, el signo de un mundo irremediabilmente desgarrado? ¿No habremos buscado, en fin, en las resistencias que confirman solamente la finitud del espíritu humano el indicio de lo que escapa completamente a la jurisdicción de las normas? En cualquier caso, ¿no convendría decir que lo injustificable participa, en efecto, del mal metafísico, si bien no se confunde con él, y que no tiene, como éste, más que un carácter privativo?

Es verdad que el mal metafísico se presenta bajo rostros diversos. Pero, que sea la marca de lo finito frente a lo infinito, que indique la pre-

sencia en el saber de un elemento empírico que el pensamiento humano, como tal, no logra reducir al concepto, que corresponda a una necesidad externa, dejando subsistir, al menos, la apariencia del azar, del desorden, del capricho, en oposición a una necesidad interna de unión orgánica y de armonía, que confirme una cierta pasividad inscrita en el estatuto de una criatura, que se traduzca para la conciencia en la obligación de pasar siempre por los medios, de proceder inductiva o dialécticamente, que se manifieste por los conflictos que las síntesis conciliadoras tienen el encargo de resolver: bajo todas estas formas, lo propio del mal metafísico es tener fuera de sí su razón de ser, y de tal manera que la razón de ser de esta razón de ser reside en la necesidad superior de un orden sustraído al juicio humano.

Aunque lejos de ser coordinable con la economía general del mundo y con una racionalidad del todo que el espíritu humano no querría desconocer, si bien difícilmente la descifra, con una atención siempre parcial, ¿sería posible establecer que lo injustificable es, al contrario, lo que impide al mal metafísico y a todos los males no ser más que privación? Una sola vía se nos ofrece: volver del mundo en que hemos buscado las huellas de lo injustificable hacia el yo, en el que bien podría tener su fuente verdadera si fuese correcto que, sin salir de sí y por la sola relación que sostiene consigo, el yo discierne la invencible contradicción inscrita en el ser que es el suyo, y de la que se cerciora por el acto mismo que denuncia esta contradicción: es irremediable, sin atenuación concebible; reaparecería en todo esfuerzo por superarla. Pero es una contradicción salvadora cuya ignorancia y desconocimiento están en el origen de las pretensiones del yo. Ella aniquila todos los falsos valores (y, en cierto sentido, todos los valores).

Decir que no somos (real o efectivamente) lo que somos (absolutamente), es aceptar la significación de una experiencia emocional de la que ningún hombre puede gloriarse de escapar, por pleno y por rico que sea, por otra parte, su destino. Difícilmente se negará esta experiencia cuya universalidad no podría ser enmascarada más que por el carácter patético de las descripciones que se hace de ella y que sugeriría que acaba de ser descubierta. Pero la concordancia de los análisis no es más que aparente. Son modificables en el sentido más favorable de la interpretación que suministra el principio. ¿No es más que un retraso en la pose-

sión de sí? ¿Es sólo la prueba de una criatura que tiende hacia su creador y no puede eliminar las consecuencias de una caída? ¿Es esto la referencia a una esencia singular que permanece oculta para nosotros, tanto tiempo cuanto vivimos bajo el régimen de la imaginación y a la que accedemos por un conocimiento privilegiado, por el que nos aferramos a lo que en esta esencia y en nosotros hay de eterno? Por diversas, o incluso opuestas, que sean estas respuestas, tienen esa huella común de considerar la adecuación del yo a su ser como el término de un proceso o de un devenir en el curso del cual el obstáculo que nos separa de nosotros mismos y de nuestro principio es, poco a poco, reducido, minimizado, puesto al límite, superado. Pero este ir y venir, según la palabra que Bergson aplicaba a la doctrina spinozista, es siempre, de alguna manera, un retorno. Y, cuando el alma lanza una mirada sobre su pasado, no puede sino sorprenderse de no haber entendido más rápidamente la llamada que le era dirigida.

Sin embargo, ¿no se encuentra uno más cerca de los hechos considerando que la experiencia de la desigualdad del yo en su ser, no solamente no se atenúa, sino que se renueva, se profundiza, se intensifica, sobre todos los planos, y tanto más cuanto el yo denuncia y renuncia a los modos de conocimiento y de acción que le pasan inadvertidos a él mismo? ¿No es una invitación a invertir el sentido de la cuestión y a preguntarse cómo es posible que teniendo plena y totalmente acceso a sí, el yo deba reconocer al mismo tiempo la desigualdad que queda entre lo que es y lo que hace? Del mismo modo, ¿podríamos dar razón de la desigualdad que se halla en el corazón de esta experiencia si nouviésemos en nosotros mismos el instrumento de medida, si no fuésemos lo mensurante y lo mensurado, si no estuviésemos inseparablemente unidos a nuestro ser de la manera más estrecha que se pueda concebir y, a la vez, separados, con una unión y con una separación tales que no sabríamos afirmar la una sin la otra?

No hay respuesta posible más que a partir del momento en el que el yo, renunciando a descubrir lo que es, recobre desde el fondo de sí el acto absoluto implicado en esta renuncia misma, para ser por este acto, para ser este acto, y apoyar en él su existencia efectiva. Para las respuestas opuestas, la metafísica comparte con todas las antropologías el fallo de buscar lo que el hombre es. Es la inclinación más difícil de ven-

cer. Romper con esta tendencia es, para una conciencia individual, desprenderse de todos sus intereses, abstraerse, ofrecerse al acto que la tras-pasa, aunque no tenga actualidad más que por ella; y es discernir, al mismo tiempo que entra en posesión de sí, que debe renunciar siempre a la pretensión de igualarse al acto del cual depende su ser. Pero es necesario descartar toda idea de términos separados, que convendría unir por una relación de causalidad, de generación o de derivación, sea cual fuere, o de coordinar o de oponer, como se hace para lo finito y lo infinito. Asimismo, la metáfora de yo puro y del yo empírico traiciona la unidad del acto por el que la conciencia individual se niega en lo que creía ser y, a la vez, se afirma por lo que la contradice. Hablando de la desigualdad del yo respecto de su ser, esta unión en la separación se traduce a veces en un lenguaje de cantidad, como si fuese posible disminuir esta desigualdad por una limitación y una aproximación creciente. Cualquier otra definición de la conciencia la priva de su dimensión esencial. La relación sujeto-objeto, la conciencia denominada intencional, se constituyen como abstracciones en el seno de la conciencia que, en el mismo acto, capta absolutamente su ley interior y aboga por permanecer siempre dependiente de una manera de ser que no tiene su fundamento en esta ley. La distinción de una forma de interioridad y de una forma de exterioridad establecidas independientemente la una de la otra para marcar la oposición del mundo inteligible o transparente a sí, y de lo que le es irreductible, no toma todo su sentido o no es posible o concebible más que por el apoyo que recibe de una certeza originaria: de la intuición de un acto que es necesario llamar absoluto por indicar que contiene su razón de ser, en la identidad numérica de la conciencia pura y de la conciencia individual, que excluye, sin embargo, que ésta pueda igualarse a la primera en el mundo en el que está llamada a manifestarse y a producirse.

Así pues, dado que no puede igualarse directamente a su ser, ¿cómo no estaría el yo obligado a dar un rodeo para efectuar, en la medida de lo posible, esta adecuación? Este rodeo es la creación de diferentes universos en los que intenta reencontrar su imagen. Ahora bien, si es verdad que no somos lo que somos, lo que no es menos cierto es que la verdad (o más bien el acto que forma de ella la idea pura) no se confunde con las relaciones o las leyes válidas para una estructura del mundo que

permanece esencialmente contingente respecto de este acto; es que la belleza (o más bien el acto puro que la inspira y la reclama) no se confunde con las existencias en las que o por las que se transparenta; es que la moralidad (o más bien el acto interior del que procede) no se identifica con las acciones en las que intenta verificarse en circunstancias siempre inciertas y turbulentas. Las normas mediatizan estos actos originarios; atenúan en ellos sus exigencias; los modelan a la medida del mundo y de la complejidad de la vida individual y social. En el seno de cada uno de los órdenes correlativos de estos actos, la oposición de los contrarios, la de lo bello y de lo feo, de lo verdadero y de lo falso, y de todos sus derivados, no surgiría o, al menos, se resolvería propiamente en armonía si no se produjese y no se desatase sobre el fondo de una contradicción cuya expresión más cercana nos es dada en el ser del yo que es, conjuntamente, acto puro y toma de posesión de este acto por una conciencia prisionera, por otra parte, de sus deseos y del mundo. Todos los contrarios participan de esta contradicción y, si las síntesis precarias en las que se concilian no dejan de suscitar inmediatamente nuevas oposiciones, es porque la dualidad de los principios implicados en ellas permanece irreductible. Lo injustificable es a los actos generadores de verdad o de moralidad lo que la conciencia individual es a la conciencia pura o, más bien, al acto originario que constituye su ser.

Como este acto originario se especifica en funciones espirituales, no es posible que a cada una de ellas no parezca corresponder una forma de lo injustificable. Pero lo injustificable no es tampoco una cosa, como no lo es el espíritu. Cuanto más se rehúsa hacer del espíritu una cosa, más se le restituye su dignidad, que es ser más allá de toda dignidad, y más se vuelve evidente que no puede manifestarse más que a través de lo que, respecto de él, es una negación absoluta. No es que el yo no sea capaz de decadencia y de progreso. Pero, lo que modifica profundamente la significación de lo uno y de lo otro, es esta idea de que el yo, inmerso en el tiempo, sujeto a un presente que se escapa, debe, en efecto, si quiere igualarse a su ser, hacer prevalecer en el seno del mundo los imperativos que se derivan de los actos originarios y juzgar a partir de ahí sus caídas y sus éxitos, pero considerando, por otra parte, que a cada momento en que parece reducirse la distancia que le separa de sí, nuevas tensiones aparecen, más sutiles o más profundas, que difieren la es-

peranza de una adecuación entre su ser y sus acciones. Lo que es verdad de cada destino individual no lo es menos de la historia del mundo. Los dioses que entran en la historia, por la imitación que proponen, determinan modelos por los que la humanidad se apropia el sentido absoluto de la ley que la devuelve a sí misma; pero el contraste tampoco es manifiesto entre la regeneración interior y las acciones reales que lo confirman en el mundo.

Lo injustificable no es, pues, un límite que podría ser desplazado o aplazado. Es lo que hace sentir su presencia en los retrasos, en las tomas de posición y en los nuevos comienzos inevitables, en las contrariedades y las desgracias que se rehacen en el seno de cada verdad conquistada, en la opacidad que se forma alrededor de la zona luminosa del pensamiento y del querer, en el relajamiento de nuestras resoluciones más firmes, en lo que permanece inconsciente en el fondo de nuestros juicios más lúcidos; es lo que hace que debamos interrogarnos sobre la autenticidad, sobre la cualidad o la profundidad de un acto libre que se desgaja del magma del deseo, en lugar de dejarnos imponer por el entendimiento la alternativa del determinismo y de la libertad. Pero esto no es nunca lo que podríamos considerar como el oscurecimiento de una luz que se degradaría o se rarificaría de una forma continua. Es lo negativo absoluto que persiste en las negatividades que elevan el devenir del espíritu. Esto no es todavía el mal; falta la complicidad del querer. Pero es lo que permite restituir al mal todas sus dimensiones.

Capítulo segundo

La causalidad impura

Cuando la conciencia intelectual se interroga sobre sus propias operaciones y se unifica bajo la idea de un sujeto que las controla verificando su validez, se capta a sí misma como siendo una espontaneidad que obedece a reglas; rectifica y corrige la contingencia de su iniciativa por la necesidad interna de las categorías inmanentes a las operaciones generadoras de verdad. Si se concibe bajo la forma de un sujeto no es, pues, para afirmar su contingencia, sino, al contrario, para mantener la correlación de una verdad universal y de un polo idéntico de los actos que la constituyen. Haciéndose reflexivo para dominar y apropiarse de sus operaciones, el pensamiento no sale de sí; el sujeto que reflexiona no es distinto del sujeto del pensamiento en acto. ¿Tiene acceso a la productividad intelectual cuyos actos son su expresión siempre varia? No, sin duda, si intenta captarla prescindiendo de estos actos y de las operaciones en que se despliega. Pero el pensamiento se halla íntegro en cada una de ellas y no puede ofrecerse de otra manera a la reflexión, cuya misión es hacerle transparente a sí mismo. ¿La oscuridad estaría, pues, del lado del sujeto, en el que se cruzan y se coordinan todas estas operaciones? ¿No presenta una resistencia invencible a la asimilación reflexiva? ¿Pero qué es lo que el yo, en el yo pienso, añade verdaderamente al acto del pensamiento? No nos remite a un yo singular, sino que designa el acto coordinador de operaciones múltiples, el acto por excelencia del pensamiento unificante que domina la dispersión temporal y la discontinuidad de los juicios.

¿Podemos decir lo mismo del sujeto de la acción, del sujeto que ejerce una causalidad, que toma decisiones cuya responsabilidad asume? Si los actos de la espontaneidad intelectual orientada hacia la adquisición de la verdad se verifican por la generación y el encadenamiento de las razones que los despliegan en operaciones discursivas, y de tal manera que la reflexión puede asegurar que no están en absoluto afectados por la particularidad del sujeto que los efectúa, ¿los actos de la conciencia

volitiva se explicitan en motivos accesibles, paralelamente, al análisis? Como el sujeto al que se refiere el sistema de los actos intelectuales implica una eliminación de los datos que podrían restringir su autoridad, ¿no se concibe el sujeto de los actos volitivos despojado de la parcialidad que pondría en entredicho su causalidad? Si hay correlación entre la conciencia intelectual y el acto de un pensamiento liberado de todo apego a la subjetividad, ¿no puede haber, del mismo modo, correlación entre la conciencia moral y el acto de una voluntad perfectamente dócil a los imperativos racionales? En el orden de la moralidad, éstos tendrían una función análoga a la de las categorías y reglas en el orden del conocimiento verdadero, y la reflexión que reconoce, por una conciencia de sí más alta, la unidad de los actos intelectuales, se cercioraría también de la racionalidad del querer. En pocas palabras: ¿por qué la determinación de la causalidad del yo por los conceptos puros sería más difícil de concebir que la determinación de los actos intelectuales por las categorías y las reglas en que se expresa la autoridad totalmente racional de un sujeto puro?

Se dirá, sin duda, que es posible, que se topa solamente con las resistencias de la sensibilidad, y que, por esto mismo, se presenta como un deber. ¿No habrá que admitir que la causalidad del querer está, justamente, en el nivel de lo que le solicita la ley moral, como la inteligencia está justamente en el nivel de las operaciones sometidas a regla del conocimiento verdadero? El racionalismo traza los contornos del orden que la moralidad instituye y considera que en cada sujeto la voluntad, también capaz de lo universal, oscila solamente entre el sí y el no, entre la adhesión y el rechazo, entre una motivación por la ley y una motivación por los deseos sensibles, como si la justificación del yo, en esta alternativa, se conformara según el modelo de la oposición de los contrarios. ¿Y cómo se podría pensar, superando un racionalismo estricto, que la moralidad no es en sí misma más que un momento en el progreso total de la conciencia de sí, si no se supusiese que el yo, lejos de estar separado de su principio por una especie de enfermedad que le incapacitaría para remontarse hacia él, no está apartado de él más que por una inconsciencia primitiva que el avance de la reflexión disipará y por la inercia en que se complace?

Ciertamente, no hay que minusvalorar la función de lo universal para la justificación del yo. Por la ruptura que requiere con una subjetividad que no se puede justificar, lo universal funda entre las conciencias una reciprocidad de relaciones gracias a la cual cada una de ellas adquiere la posibilidad de considerarse como sujeto o centro de relaciones, y de obtener así una dignidad, una existencia para sí que no le hubiese sido asegurada si no hubiera aceptado esta disciplina. Instaurando y consolidando entre las personas relaciones finitas; llamando a cada yo a una opción continua por o contra la ley, postulando una voluntad pura capaz de esta opción, lo universal prepara el yo para comprender que la moralidad, en su orden, trata de reducir una parcialidad originaria que se encuentra en la raíz de todos los desfallecimientos. Los datos del problema permanecen idénticos aunque esta exigencia de opción parezca disiparse para una voluntad que se eleva al nivel de lo universal y lo abraza espontáneamente como su principio interior. Pues lo que se supone en todos los casos es que no hay nada que limite desde dentro el poder de la voluntad o que la doblegue, y que hay solamente tendencias —una naturaleza— indóciles al imperativo de la moralidad, y una subjetividad cuyas resistencias son difíciles de vencer.

Asumiendo que cuando una voluntad pura opta contra lo universal opta de hecho por estas tendencias, por esta subjetividad, mediante una elección que la hace culpable dejándola libre, es lícito preguntarse si la voluntad cuando opta es ya, si no culpable, al menos impura; pero con una culpabilidad o con una impureza que, sin atenuar la responsabilidad del yo, queda más acá de las oposiciones constitutivas de la moralidad y no permite al ser que actúa resolver el problema de su justificación solamente en función de estas oposiciones: condenarse sin apelación porque ha transgredido una ley, o aprobarse o considerarse en paz con ella porque le ha sido fiel.

Lo que bastaría para legitimar esta cuestión es la interpretación de un sentimiento cuya autenticidad es difícil de negar cuando la seguridad de la conciencia respecto a la rectitud de sus acciones particulares, medidas por su referencia a la ley moral, origina la inseguridad más grande, ya que el yo se interroga sobre la cualidad de que dan testimonio estas acciones. ¿De dónde viene esta inseguridad, y cómo es posible que esté tanto más marcada cuanto la conciencia tiene menos dudas sobre el ca-

rácter irreprochable de sus actos confrontados con los imperativos de la moralidad? Se diría que la exigencia de justificación que esto confirma, lejos de ser mitigada, es, al contrario, intensificada por el hecho de que el yo no tiene que reprocharse una transgresión de sus deberes. ¿Puede el yo, por tanto, aspirar a una justificación que no coincida con la que viene de la moralidad —si bien, primero, debe haber adquirido ésta—? Sabemos bien que no hay presunción más grande que la seguridad de una justificación de sí fundada sobre los méritos de la acción exigida por la ley moral. Pero el sentimiento de no estar justificados porque no hemos dado a la ley lo que exigía de nosotros es bien distinto del sentimiento de no estar justificados aunque hayamos dado a la ley lo que requería. Es este sentimiento el que requiere reflexión. ¿Se reduciría al primero si después de un escrupuloso examen, pareciera que una moralidad más generosa y más libre nos impusiera otros deberes, o que hemos obedecido a la ley por motivos extraños a la verdadera razón de ser de la regla? Para que esta reducción fuese completa sería necesario que la justificación de las acciones, desde el punto de vista de su adecuación a la ley, agotase el deseo de justificación del yo. Y es eso lo que está en cuestión.

En la medida en que defiende su independencia, está claro que una doctrina moral no puede admitir que la causalidad del querer encuentre, no en la seducción de los deseos sino en el interior de sí, un impedimento tan oculto, más difícil de vencer que las resistencias que provienen de la naturaleza. Es por lo que la adecuación de la causalidad de la razón y de la causalidad libre, expresada por la idea de autonomía, define perfectamente el carácter de la conciencia moral librada tanto de las coacciones exteriores como de la tiranía de las pasiones. La idea de la ley mantenida en la autonomía y la necesidad interna que le corresponde significa que la causalidad racional, uniéndose a sí misma, es la más alta perfección de la libertad. Desde el punto de vista de la autonomía, el hecho de que la moralidad se doblegue no puede ser más que cosa de un yo que cede a las solicitudes de la naturaleza y de los deseos sensibles. Pero no es ya en términos de autonomía y de heteronomía en los que se plantearía la cuestión, si somos inducidos a pensar no ya que la causalidad del yo se vuelve impura sólo por el hecho de sus elecciones y de sus decisiones, sino que, originalmente impura, no se libera de las

servidumbres señaladas por la heteronomía más que para descubrir en sí un carácter que limita las ambiciones de la autonomía racional. Si fuera consustancial a la causalidad del yo, esta impureza sería el indicio de que la oposición de la heteronomía primitiva y de la autonomía conquistada no coincide con la oposición de la causalidad del yo concreto y de una causalidad enteramente espiritual.

Una motivación por lo universal que agotase el acto del yo no dejaría nacer la inquietud de la causalidad, como tampoco lo hace el acto intelectual del geómetra en su identidad con la generación de las razones por las que se conoce y conoce la verdad. La transparencia absoluta del acto del que brota lo posible, reforzada por la transparencia de los motivos por los que este acto se despliega y se justifica, coincidiría para una conciencia con la experiencia de una verdadera generación de sí, renovándose sin cesar y uniéndose a sí por el juego de una memoria intelectual que no entorpecería ningún pasado del que el yo no pudiese dar razón. Ninguna complicidad secreta del yo vendría a contrariar la apropiación reflexiva del acto.

Ahora bien, es de esta manera como el racionalismo moral tiende a plantear el problema de la causalidad, y, más generalmente, toda doctrina que hace comenzar y recomenzar en cada uno de sus actos el ser del yo, como si frente a las normas y a los imperativos, la causalidad de la voluntad, enteramente disponible para dar su adhesión a la ley o para rechazarla, pudiese retomar, recobrar y reencontrar su integridad después de su elección. No hay motivo para negar la legitimidad de esta posición: la naturaleza de las leyes morales y del orden que deben instaurar no comporta otra cosa, y la severidad del juicio que de ella pueda resultar para cada yo es lo suficientemente grande como para no temer que sea atenuada por la introducción de otra dimensión de la existencia. Mientras la reflexión moral se limite al orden que le es propio, debe mantener, en la medida de lo posible, la idea de una voluntad constantemente idéntica al poder que exigimos que tenga para que su opción en favor de la ley sea dictada, en todo rigor, sólo por motivos procedentes de la ley misma. Así, por fuertes que sean las resistencias a superar, estaremos seguros, por una parte, de que vienen de la naturaleza y por otra parte, de que la justificación del yo es estrictamente relativa a la autonomía que ha sabido conquistar. La reflexión se abrirá tanto mejor a la

comprensión de los sentimientos, trasladando a otro plano el problema de la causalidad del yo, cuanto más haga abstracción de todo lo que excluyen los postulados de la moralidad.

¿Cuáles son, pues, estos datos respecto de los cuales el juicio moral difícilmente puede dar cuenta? ¿No hay contraste entre una responsabilidad que se refiere a actos singulares y discontinuos, cuya cualidad está determinada por su referencia a la ley moral, y una responsabilidad más amplia, que contiene y desborda la primera, porque concierne, no solamente a actos definidos sino a pensamientos, sueños, posibilidades esbozadas y abortadas, secretos desfallecimientos, y la desviación insensible de una voluntad cuya rectitud aparente según la ley oculta una íntima complacencia en el yo, en la vanidad? Mientras constituimos la historia del yo con la sola ayuda de los actos que caen bajo el juicio moral, se abre paso un sentimiento de otro orden, correspondiente a lo que sería propio de una causalidad que se conoce como desigual a la aspiración que la inquieta. Que no haya coincidencia entre una responsabilidad proveniente del yo como consecuencia de sus actos singulares y una responsabilidad concerniente a la causalidad que está detrás de todos estos actos, es lo que confirma un sentimiento cuya fuerza y autoridad son tanto más claras cuanto que no hemos ignorado las obligaciones de la moralidad: es el indicio de una inadecuación persistente entre el yo que cumple sus tareas y el yo que, a través de estas últimas, intenta liberarse de esa parte de sí mismo a la que se refieren los movimientos en que se prefiere a sí mismo sobre todos los seres y lo universal.

¿Bastaría para hacer surgir el remordimiento el hecho de haber transgredido un deber, si no se destacara sobre el fondo de un sentimiento de culpabilidad más originario, que nuestros actos determinan, localizan y despiertan a la conciencia de sí, pero cuya anterioridad esencial revelan por eso mismo? Si el remordimiento no fuera más que el eco de un acto que sólo ha comprometido a una causalidad momentánea, y que es capaz de retractarse absolutamente por un nuevo acto que compensa el primero, ¿acaso se prolongaría en un sentimiento de algo intolerable que afecta al yo entero? El acto lo condenamos, pero lo que nos revela es la cualidad de una causalidad que queda fuera del alcance de esa desaprobación. En el fondo del remordimiento lo que descubriríamos, si no tuviésemos que contenerlo para recuperar nuestras fuerzas, es que no he-

mos podido transgredir nuestro deber una vez y en un momento sin enterarnos, al mismo tiempo, de que lo hemos transgredido desde siempre y en toda circunstancia, si no en nuestra conducta interior al menos en los motivos que la han inspirado. ¿Desde siempre? Pero no es por la enumeración de nuestras faltas en el pasado por lo que nos aseguramos de ello, y es imposible hacerlas comenzar por un acto determinado y fechado. ¿En toda circunstancia? Pero no es confrontando y comparando las diferentes faltas escalonadas en la duración por lo que añadimos algo a lo que nos revela el remordimiento en la situación más contingente que se quiera. Por la comparación llegaríamos, más bien, a concebir que proceden de disposiciones innatas. Siempre y en toda circunstancia es para nosotros la única manera en que podemos expresar la actualidad de una causalidad que sobrepasa las responsabilidades particulares. A través de los motivos accesibles al recuerdo y por su análisis, intentamos progresar hacia el núcleo de la causalidad. Pero la conceptualización de los motivos nos encubre la cualidad de la intención que los ha inspirado. Reconocemos que el interés, el amor propio, la vanidad, han podido mezclarse con la ley como algunas gotas de ácido bastan para corromper el agua más pura: estamos muy lejos de comprender, sólo por ello, que no podamos recuperar la integridad del yo. Es necesario, pues, yendo hacia atrás de la intención misma, remontarnos hasta el origen de lo posible que revela la causalidad del yo, y que es indiscernible de la acogida que le hemos dado. A donde nos remite el remordimiento es a este acto que revela la cualidad de la causalidad de la que surge lo posible.

Si la integridad de la voluntad fuera tal como los imperativos de la moralidad la suponen y deben suponerla, ¿se comprendería que surgiese, al margen de la experiencia moral, el deseo de una regeneración de la causalidad del yo, juntamente con la esperanza de una justificación de sí que no sería posible más que a este precio? ¿Y no se sorprendería la conciencia de que la intención sincera de esta renovación se notara tan poco en sus efectos? Exentos de todo reproche determinado que se refiera a transgresiones de la moralidad, experimentamos el sentimiento de no haber hecho aún nada para eliminar la autocomplacencia que nos sitúa fuera de las exigencias de una justificación de esencia más metafísica que moral, pero que no podríamos intentar directamente sin comprometer los intereses que la moralidad tiene a su cargo; como se ve

cuando ciertas personas, en nombre de un reino del amor, se impacientan por la relatividad de los resultados de la idea de justicia o por la desviación del ideal que imponen las condiciones de la acción, y vuelven por eso más precario o más raro el bien que podía ser obtenido.

No se negará la autenticidad de estos sentimientos que nacen con ocasión de la experiencia moral. Pero ¿qué interpretación pueden recibir? A primera vista parece que se ofrecen dos direcciones a la reflexión. Siguiendo la primera, se recurre a la idea de un yo cuya finitud se aprecia por la privación de un bien que su condición ontológica no le permite alcanzar en modo alguno, pero al que puede acercarse sin cesar, del que no está verdaderamente separado y que le es dado desde el punto de partida bajo la forma de un deseo y de una llamada. Se puede dar por supuesto que el progreso de la conciencia no encontrará aquí otro obstáculo que una cierta inercia o pasividad del yo, marcas de su finitud. En cuanto a los sentimientos que acabamos de recordar, ninguno de ellos será indicio de una dificultad de la justificación que no pueda ser superada por el retorno del yo a la fuente de su ser.

O bien, se recurrirá a la idea de naturaleza para comprender el retraso de la conciencia en su esfuerzo hacia la justificación: a la idea de tendencias con las que el yo está irremediabilmente relacionado y por las que se deja seducir. Nótese, ya ahora, que ni en una ni en otra hipótesis hay un impedimento interior a la causalidad del yo contra el que tropiece la reflexión y que ésta no pueda reducir.

Preguntémonos, pues, siguiendo la primera dirección, si es posible atribuir a la vez a la sola finitud del yo el deseo de justificación y los datos de la experiencia interior que parecen confirmar la presencia de un escollo con el que se topa el progreso de la conciencia de sí mismo. Para el yo, su finitud, la distancia ontológica que le separa de su principio, no se entiende más que por la experiencia y por la idea de una privación, de una carencia, de un defecto, medidos sobre un bien actualmente poseído o realizado en otros seres o en un ser que supera en perfección a todos los demás. Finitud y privación van juntas, e implican cierta comensurabilidad entre el ser que debería o podría poseer el bien del que actualmente está privado y el que posee este bien —aunque sea eminentemente—. Cuando un ser al que le falta tal o cual aptitud la adquiere o la recupera, como hace un ciego recobrando la vista, su progreso es un

progreso absoluto. Pero hay grados en la privación: la ceguera puede ser más o menos completa, el defecto más o menos grave. La carencia tiene siempre un carácter comparativo. Por diversas que sean las ontologías, la privación salvaguarda, incluso en la lejanía o el intervalo más grande, cierta afinidad entre los grados del ser. Se instaura una correspondencia entre los grados del ser y las oscilaciones de una conciencia que aspira a alcanzar un grado superior de experiencia. Ontología y prueba de la finitud se corresponden, se sostienen la una a la otra. La finitud se profundiza, pero la justificación extrae de ahí la garantía de su posibilidad. Pues la finitud no puede profundizarse más que discerniendo en su experiencia privativa una experiencia posesiva que aporta al yo una certeza de justificación. A decir verdad, esta experiencia posesiva está dada desde el punto de partida en una inmediatez originaria, aunque confusa y oculta. Importa solamente que la conciencia proceda a inventariar y apropiarse de su bien. Aunque es cierto que esta apropiación reviste la forma de una progresión dialéctica, no es por ello menos un análisis cuya realización completa, si fuese posible, supliría la inmediatez primitiva, todavía inconsciente de sí, por una intuición triunfante. Como es necesario reconocer que el yo difícilmente se mantiene en el nivel de sus experiencias más ricas, cada recaída de su actividad aparece como la consecuencia de un desfallecimiento. Pero las intermitencias psicológicas de la justificación no alteran en nada su seguridad ontológica, porque la reflexión, renovándose, toma enseguida otra vez contacto con el principio que la sostiene y que la orienta. Del mismo modo, desde esta perspectiva, la reflexión no es tanto retorno sobre el acto de un sujeto cuanto reconocimiento del principio del que toma ella su aspiración y su movimiento. El mantenimiento de la distancia ontológica entre el yo y su principio está destinado solamente a aumentar la posesión de una privación siempre suficientemente pronunciada como para que el yo no considere su justificación definitivamente adquirida. En ningún momento aparece la posibilidad de que haya una ruptura entre el yo y el principio en que tiene su ser y respecto del cual percibe su imperfección. Esto no significa que le esté arrebatada al yo toda iniciativa; sino que en la causalidad que ejerce, discierne la aspiración proveniente del principio que dispensa la justificación. No hay ni riesgo verdadero, ni amenaza, ni posibilidad de escisión o separación. Y es necesario

cargar a cuenta de la finitud misma el relajamiento de la atención del que resulta algo así como un retraso en el progreso regular de la reflexión.

Pero, ¿qué hay en todo esto que corresponda a la historia verdadera de un yo? Se diría que se trata de un yo sin memoria, o, al menos, un yo que ha filtrado todos sus recuerdos de manera que sólo conserva los que pueden inscribirse en esta dialéctica; un yo que nunca ha tomado la decisión que en el fondo de sí mismo condena y cuyo recuerdo no cesa de torturarlo; un yo cuyas pasiones confirman justamente la pasividad requerida para que el progreso de la conciencia filosófica no llegue, de inmediato, a su término; un yo cuya humildad intelectual frente a lo infinito rechaza como desdeñables, accidentales, indignas de atención, todas las manifestaciones de un amor de sí tanto más vigoroso cuanto que se despliega al amparo de esta humildad. La dimensión ontológica de la privación, añadida a las dimensiones de la moralidad, confirma o refuerza los postulados de esta última, más que limitarlos u oponerse a ellos. Más bien ofrece la posibilidad de tachar los sentimientos que, al margen de la experiencia moral, revelan un yo interrogándose sobre la relación de su causalidad real con la causalidad casi impersonal implicada en la idea de autonomía racional. Jamás los desfallecimientos reconocidos disminuyen el crédito del yo hasta el punto de que le resulte imposible hacer frente a sus fracasos, y la apropiación dialéctica del principio de la reflexión excluye la posibilidad de retrocesos o de caídas que anulen de repente todos los progresos realizados. Se hace además de que la causalidad de la voluntad pasa completa y absolutamente a cada acto, y que a la jerarquía ontológica de los grados del ser y de la reflexión no corresponde una gradación ascendente de esta causalidad. Así, la cuestión permanece tal cual por lo que concierne a su integridad.

Si se renuncia a atribuir a la sola finitud la inseguridad fundamental del yo en lo que a la justificación se refiere, ¿no se está más cerca de la verdad considerando que la voluntad no se pone en guardia contra las seducciones de la naturaleza sensible y de las tendencias, pero que podría hacerlo y que nada le inclina desde fuera a no hacerlo, de forma que la justificación del yo permanecería al alcance de sus propios actos, que sus desfallecimientos no serían ya el indicio de su finitud y atestiguarían la completa iniciativa de una libertad que da a las sugerencias de la naturaleza un consentimiento que debería rechazar? Si la atención a los mo-

tivos de la reflexión está suficientemente vigilante, no se ve en ello un límite al progreso de la conciencia y al poder de la reflexión, sino lo que hay de insondable en la libertad misma. Posición familiar a las doctrinas morales, y particularmente a las doctrinas de inspiración racionalista: el dualismo del espíritu y de la naturaleza, de la razón y de la sensibilidad, conjugado con la idea de una libertad siempre igual a sí misma, debería permitir comprender la lentitud del progreso de la moralidad, la renovación del esfuerzo del yo por justificarse, pero también la promesa de un triunfo, aun cuando se endureciese la idea de una naturaleza humana cuyas tendencias serían sensiblemente inmutables, pues pertenece a la voluntad cambiarlas y disciplinarlas. En cualquier caso, es fuera de la causalidad del yo donde convendría buscar la fuente de las resistencias a la ley moral. Si descartamos la hipótesis de que en las resistencias a la ley moral pueda haber una traba interior a la causalidad del yo, a la causalidad espiritual, las interpretaciones del hombre y de la historia oscilan de la idea de una libertad absoluta que traiciona la ley moral a la idea de una causalidad de las tendencias que se ejerce según las leyes de la naturaleza.

¿Qué es, pues, una causalidad espiritual —a diferencia de una causalidad psíquica siempre presente en los seres vivos— sino una causalidad cuyo acto generador de posibilidades se esclarece y se conoce por los motivos que abriendo su significado permiten un juicio, y dejan algún intervalo, por breve que sea, entre el surgir de la idea y su actualización? Ahora bien, la relación de lo posible con la causalidad de la que procede no es captable más que a través de los motivos que despliegan su sentido en la conciencia, pero que también lo encubren y sugieren que la causalidad que se requiere para la decisión suspendida es distinta de la causalidad inicial. Es precisamente la misma causalidad, pero en cierta medida transformada, transparente a sí misma, y siempre suficiente para que este retorno reflexivo, por fugaz que haya sido, introduciendo una diferencia absoluta entre la causalidad de una tendencia natural o de un instinto y la causalidad espiritual, no nos permita declinar la responsabilidad de nuestra acción. En vano nos proponemos apropiarnos directamente, sin pasar por los motivos, la causalidad invertida en lo posible. Pero, mientras que una causalidad espiritual pura disolvería bajo la mirada de la conciencia toda posibilidad que no estuviera ordenada a

lo universal, a la ley moral y al ser verdadero del yo, como muere, por así decir, la hipótesis falsa de un geómetra, en las razones y por las razones en las que se conoce, es lo propio de una causalidad espiritual impura prolongarse en los motivos, enmascarando su significado o haciéndolo difícil e incierto, de modo que lo posible no se desorganiza desde el momento en que toma conciencia de sí y se conoce como tal: la complacencia en sí mismo del yo que lo engendra se prolonga, en tanto que se manifiesta, en la perplejidad que sigue a su aparición. Y no basta con decir que una causalidad pura rechace ciertas posibilidades: no franquearían siquiera el umbral de la conciencia. Para los demás, la justificación intrínseca de los motivos que explicitarían infinitamente su significado confirmaría, en efecto, la pureza de la causalidad generadora. ¿Es aún la causalidad de un yo? La idea de esta causalidad espiritual pura puede, en cualquier caso, ayudarnos a comprender el carácter de una causalidad de la que no se dirá que es impura para mostrar solamente que es inferior a la primera, sino para recordar que es radicalmente otra, y que el paso de una a otra no puede hacerse de una forma continua o por etapas o de la forma dialéctica que se quiera, en correlación o en correspondencia con los grados del ser, sino por una regeneración radical. Debido al intervalo, por breve que sea, que hay entre el surgir de la posibilidad y la adhesión del yo a la misma, creemos gustosos que la impureza de la causalidad comienza con esta adhesión, aunque esté ya inscrita en el origen de la posibilidad y nosotros no podamos comprenderla por ningún principio que le asignemos en nuestra propia experiencia. ¿No basta esto para que, responsables, desde luego, de nuestra adhesión efectiva a la posibilidad, no podamos rechazar el sentimiento de una culpabilidad de otro orden, que excede la referencia del yo a una acción singular y efímera?

Si este sentimiento suscita desconfianza, porque parece arruinar la autonomía; si la idea de una deuda que tendríamos que pagar por lo que no hemos hecho contradice la noción específicamente moral de la responsabilidad; si basta con que el yo se hiera a sí mismo por sus propios actos, ¿se puede concluir que ninguno de sus desfallecimientos se debe a una causalidad siempre nueva y completa? ¿O bien se admitirá que existe cierta solidaridad del yo con su pasado? Pero esta solidaridad espiritual apenas es menos oscura que la idea de una causalidad origina-

riamente impura. Más bien toma prestado el lenguaje de la causalidad natural para expresar la ligazón entre nuestros actos y la reiteración de nuestras faltas. De esta manera nos sumerge en un determinismo que no es, sin embargo, más que su refracción, la unidad de una causalidad espiritual, la unidad de un acto que hemos de asumir, aunque no lo descubramos más que poco a poco, de una manera discontinua, a través de la pluralidad y de la diversidad de nuestras faltas sucesivas.

Para estas últimas, como para los crímenes que tejen la historia, ¿no nos queda otro recurso que relacionarlas o con una libertad intermitentemente absoluta, a la que la suma de sus propios actos jamás vincula consigo misma, o con una naturaleza humana indestructible en sus instintos y en sus tendencias? He aquí, pues, una libertad soberana pero que no cesa de decaer de su rango, y una naturaleza sobre la que la primera desearía descargar el exceso de sus propias faltas. ¿Qué puede haber más incomprensible que este dualismo instalado en el corazón del hombre y de su historia? Como es absurdo suponer una libertad siempre dueña de sus elecciones, lo inmutable del hombre que la experiencia moral confirma es, no obstante las mutaciones sensibles de los productos del espíritu, la permanencia de una naturaleza humana en la que se busca el secreto de la historia, y que uno está seguro de encontrar, a pesar de ser tan diversos los instintos y las tendencias entre los que tiene que elegir: voluntad de dominio, amor del poder, instinto sexual, simpatía con sus limitaciones; no hay ningún instinto que no pueda prestarse a una interpretación de la historia y de la distancia tan manifiesta entre el acrecentamiento indefinido de los bienes de civilización y el estado real de la moralidad en el individuo y en la humanidad. Así pues, el pensamiento se refiere alternativamente a la tiranía de los instintos y al uso desordenado que hace de sí una libertad capaz de revocar sus elecciones. Sin embargo, en ese uso hay constancia bastante como para confundir a la llamada a la libertad, así como en la servidumbre hay elección bastante como para confundir el recurso a la naturaleza. Y cuando la oposición de la libertad y del determinismo, que es una oposición de entendimiento, se camufla como una oposición de la razón y de la sensibilidad, que es una oposición de derecho y de valor, se hace tan difícil comprender la experiencia humana del mal por los desfallecimientos reiterados de la libertad como por las servidumbres fundadas sobre el poder

del instinto. Si es inconcebible que una libertad dueña de sí quiera el mal con esta continuidad que revela la experiencia, no lo es menos que la naturaleza confirme su poder con una regularidad que hace de la libertad algo ilusorio.

¿No nos libraríamos de esta alternativa y se comprenderían mejor las relaciones del yo y de la naturaleza, formulando la hipótesis de una causalidad espiritual que sería a la vez libre y estaría predispuesta en favor de ciertas posibilidades: libre y ya cómplice de la naturaleza?

Una causalidad espiritual pura que vuelve sobre su acto por una apropiación reflexiva de sí, se descubriría como igual a su ser en la transparencia de una motivación ordenada a lo universal. La libertad, cuyo uso supone y debe suponer la moral, coincide idealmente con esta causalidad espiritual pura. Es obvio que se deja seducir por las tendencias, que es culpable de algunos desfallecimientos. Pero la decadencia de la que la causalidad del yo está afectada por el hecho de estos desfallecimientos no va más allá de las faltas singulares: ni hipoteca el futuro, ni traduce una causalidad espiritual originariamente impura. Atentaríamos contra el primado de la libertad si se admitiese que la causalidad del yo, a pesar de su docilidad, no responde a la idea de una causalidad espiritual que confirma la posibilidad de una adecuación entre la libertad y una motivación pura. Entonces se deja coexistir, pero sin comunicación, la causalidad del yo y la causalidad de las tendencias, como si la acción del hombre se repartiese entre una y otra. La oposición de la libertad y del determinismo se prolonga por la oposición de una causalidad del yo que sigue siendo plena y disponible, y de una causalidad sojuzgada. ¿Pero cómo podría hacerse cómplice de la naturaleza la causalidad del yo si, asumiendo su propia inclinación, no encontrase ni acogiese los movimientos o las sollicitaciones del instinto? ¿Y si no le fuera consustancial una preferencia de sí, a la que las tendencias naturales se limitan a aportar alimento siempre nuevo? Pues el yo no puede amarse más que si se ama en estas tendencias, en tanto que éstas, llevadas al plano de una causalidad espiritual impura que encuentre en ellas hasta la materia de sus posibilidades, pierden su naturalidad a medida que la causalidad del yo se filtra en ellas. Es por lo que no podemos afirmar en ningún momento que las tendencias, en su espontaneidad aparente, no comporten alguna complacencia del yo. El horror que nos inspiran ciertos actos de

crueledad caería y se atenuaría si estuviésemos seguros de que no son más que explosiones del instinto. Y no hay tendencia que sea tan ex-céntrica al yo —en el sentido en que se dice que alguien está fuera de sí en la cólera, en la emoción, en los celos, en la pasión— que nos exima de confesar nuestra participación secreta en las acciones que origina. Constitutivo de una causalidad espiritual, este amor de sí arrebatada a cada tendencia y a cada instinto su inocencia. Y se convierte en la referencia a sí mismo que se insinúa en cada una de las manifestaciones del instinto. Al instinto de defensa añade la ruindad, a la voluntad de dominio la vanidad, a cada pasión alguna complacencia de sí. Y así se manifiesta que perseverando en nuestra propia causalidad no cedemos a la naturaleza, sino a nosotros mismos.

Sin embargo, ¿estamos haciendo otra cosa que añadir a las demás tendencias una tendencia que también podría ser su raíz común? Nada más contrario a la orientación de esta investigación. Uniendo la idea de una causalidad espiritual impura y la idea de un amor de sí, lo que afirmamos es que es difícil no hacer depender la diferencia entre una causalidad pura y una causalidad impura de los datos de orden empírico y psicológico accesibles a la conciencia, de modo parecido a como distinguimos una intención pura y una intención impura por la presencia en ésta de motivos que provienen de la sensibilidad, dada la imposibilidad en que nos hallamos para captar directamente el acto interior de una y otra. Es a través de estos datos o bajo estos datos como hay que recuperar los actos que confirman un amor de sí esencialmente extraño a lo que agrupamos bajo esta denominación desde el punto de vista de la naturaleza y de las tendencias. Pero es necesario no confundir la libertad considerada en la abstracción de su idea y la causalidad concreta de un yo cuyos actos no se dejan analizar en motivos limpios de todo apego al ser mismo de este yo. Expresamos en el lenguaje de la propensión las características de una causalidad cuya unidad no puede reconocerse más que a través de la semejanza empírica de las acciones. Faltando la intuición intelectual que nos daría acceso a la dimensión interior del acto, buscamos la cualidad en los motivos en los que el acto se despliega: descubrimos su impureza relacionándola con la presencia de tendencias sensibles, cuando en realidad procede de la causalidad del yo. En las determinaciones cualitativas que la conciencia no puede de-

jar de conferir a las manifestaciones de la causalidad del yo, cuando las confronta con las que confirmarían una causalidad pura, se transparenta una operación originaria que escapa a la apropiación reflexiva y que posibilita que sólo a partir de ella pueda plantearse el yo el problema de la justificación. Injertado en esta operación, el mal no puede sino avivar y aumentar un deseo de regeneración que ninguna satisfacción logra calmar y que ningún fracaso desalienta. Cada yo se recibe en una conciencia de sí que discierne incesantemente los límites de la justificación, puesto que ésta no puede producirse más que en referencia a un amor de sí simultáneo al ser del yo y de la constitución de los focos en que se concentra la causalidad espiritual. Sobre esta ruptura, sobre este desmembramiento originario, la reflexión no puede volver. Y se comprende entonces por qué este amor de sí no debería ser confundido con una tendencia, con una inclinación natural, heredada y transmitida. Excluye toda idea de generación empírica, comparable a la consolidación de ciertas tendencias que sí observamos que se da en la naturaleza.

La impureza de la causalidad del yo no procede, pues, de una tendencia psicológica. Sin embargo, para una conciencia que analiza sus decisiones, no es discernible más que en el momento en que se envuelve en motivos inspirados por deseos y tendencias empíricamente determinables. Es por esto por lo que la moralidad cumple su función oponiendo las voliciones inspiradas por el solo respeto de la ley a las que aceptan las sollicitaciones de la naturaleza. No tiene que preguntarse si este dualismo tiene o no su fuente en un hecho originario que se sustrae a la investigación de la conciencia, y desempeña su tarea apreciando la pureza y la impureza del querer por la pureza o la impureza de los motivos. Ninguna oposición contribuye más a aumentar el prestigio de la alternativa entre la manera de ver al hombre fundada en la idea de una libertad ilimitada y una interpretación de su historia apoyada en la idea de una naturaleza definida por instintos y tendencias. Todo el idealismo moderno aboga en favor de la libertad o, al menos, de una conciencia que no podría verse envuelta en las redes de los eventos psíquicos; que no tiene propiamente la carga de un yo; que no es nada de lo que conoce, de la misma manera que siempre está más allá de lo que hace, bien como espontaneidad pura o bien como espontaneidad regulada por normas; sino que es trascendente —por relación, siempre, a un dato, sea el

que sea; del cual si no es creadora, al menos es capaz de afirmarlo como un límite a su productividad—. La idea de una voluntad moral conjuntamente racional y libre se inscribe en esta perspectiva. Pero en favor de la idea de una naturaleza humana cooperan, por otra parte, como es evidente, una antropología que investiga en todos los sentidos y un análisis de la historia que se funda sobre ciertas constantes, sobre la prevalencia de ciertos instintos, y denuncia las ilusiones en las que se adormece la conciencia cuando se jacta de someter el curso de las cosas a sus exigencias: la negación de una voluntad moral pura se encuentra en la prolongación de estas tesis. Es notable que un espiritualismo que ha hecho tanto por no dejar cristalizar la materia y la necesidad hasta el punto de que fuesen sustraídas al espíritu del que proceden y llegue a ser imposible una recuperación de la libertad sobre los mecanismos y “las presiones procedentes de abajo”, da la impresión, al término de su esfuerzo, que abandona la naturaleza humana a sí misma como indestructible, teniendo por ineluctables los males cuya fuente son los instintos, y oponiéndoles solamente la esperanza de una conversión tan rara como difícil, sobrehumana. Una visión pesimista de la historia se yuxtapone a la idea de una regeneración que comportaría nada menos que la creación de una nueva especie. Pero esta yuxtaposición se encuentra también en las filosofías humanistas, para quienes la libertad es la suprema instancia: cuando se esperaba que un progreso regular del hombre y de la conciencia verificase el primado de la libertad, una indagación sobre la historia sugiere conclusiones contrarias, discierne la degradación y la corrupción de los valores, la fragilidad y la precariedad de cada conquista espiritual. Así, el pensamiento titubea entre dos interpretaciones contrarias del hombre y de su historia, oscila entre una y otra, como si se tratara de una elección entre una libertad cuya integridad no altera ningún desfallecimiento y una causalidad siempre vencida por la naturaleza. Esta oscilación debería terminar si fuese verdad que la causalidad del yo da testimonio de una complacencia de sí que no es solamente inercia o pasividad, marcas de finitud. Lo que no podemos evitar llamar inclinación, tendencia, amor de sí, no es nada menos que la refracción en la experiencia interior y en la experiencia histórica de una secesión originaria sobre la que choca la reflexión y que corresponde a modo de estrechamiento de la causalidad espiritual en cada yo.

Lo propio de una causalidad espiritual encerrada en las fronteras de un yo es no poder dar razón de la determinación originaria que la repliega sobre sí. La confesión de lo que limita la reflexión del yo sobre sus elecciones y sobre sus motivos es la confesión de lo que hay de insondable en la operación en que se da, y a partir de la cual pretende trazar el programa de su justificación. Sin duda estas elecciones y estos motivos van cayendo, uno tras otro, bajo el juicio y bajo las apreciaciones de una conciencia normativa, pero no el acto consustancial al ser del yo y a su causalidad que se transparenta a través de estas decisiones particulares. De este acto que la conciencia no puede poner ni bajo el signo de la libertad ni bajo el signo de la necesidad, no hay apropiación comparable a la que vamos intentando a propósito de aquellas intenciones. Pero lo que hay de invencible para la reflexión incluso en éstas nos remite a una ruptura y a una separación originarias, que no cesamos de llevar a cabo y de las que hemos de responder, aunque no sea del modo como respondemos de nuestros actos considerados singularmente. Todas las modalidades afectivas y volitivas en las que sorprendemos una complacencia del yo para consigo mismo son el indicio de una causalidad que se confunde con la operación generadora de este yo. No es, sin embargo, por una simple revisión de nuestras acciones por la que llegamos a una conclusión sobre la causalidad del yo. La reflexión sobre una sola falta basta para que podamos hablar de causalidad impura, aunque no tengamos la intuición intelectual de la ley generadora de nuestro ser.

¿Pero no deberíamos prohibirnos ir más allá del análisis de las acciones singulares? ¿No es esto restaurar, en el nivel de la causalidad espiritual, la idea de un carácter que, en rigor, no valdría más que para coordinar y unificar las tendencias y las disposiciones del individuo? ¿No deberíamos también prohibirnos la idea de calificar la causalidad del yo en función de normas y de categorías que dependen del juicio moral? ¿Y no es esto lo que hacemos hablando de la pureza y de la impureza de esta causalidad? Al contrario, ¿no hemos intentado justificar una dimensión de la vida espiritual que falta a la ética en cuanto se apoya sobre la idea de una voluntad autónoma constantemente igual a sí misma y que sólo ha de defenderse contra la seducción de los deseos? Estas dos cuestiones están relacionadas, pues cabe temer que al afirmar la unidad de la causalidad del yo se esté trasladando a esta causalidad un

determinismo trascendente afectado por una cualidad que tomamos de las oposiciones propias de la vida moral.

Ahora bien, no es sobre una especie de inducción apoyada en el discernimiento de las semejanzas sensibles entre nuestras decisiones o nuestros sentimientos sobre la que reposa la idea de la unidad de la causalidad del yo. Por esta vía no se llegaría más que a una conclusión incierta y precaria que conduce a una ley cuya constancia sería necesario verificar, a pesar de los desmentidos aparentes, y no está claro cómo esta ley podría distinguirse de una ley empírica. El hecho de considerarla como ley de un carácter inteligible no le añadiría ninguna autoridad. Por un acto reflexivo sobre una volición singular o sobre el surgimiento de una posibilidad es como sorprendemos, con un conocimiento cierto, una causalidad que no se adecua en modo alguno con la que implicaría una renuncia a los intereses del yo. Aunque no haya sido cumplido más que una vez, este acto reflexivo nos obliga a pensar que, bajo rostros múltiples, y frecuentemente disfrazada, esta causalidad no deja de dar noticia de su presencia. Pero lo que nos aparta de completar este acto reflexivo y de prolongar la certeza de la que está investido más allá del momento singular en el que se la adquiere, no es solamente la discontinuidad de nuestros actos, la independencia aparente de unos respecto de otros, sino también las categorías de la ética según las cuales debemos juzgarnos por la idea de una libertad cuyos desfallecimientos no implican que ella degenera, cuyas opciones particulares, por contrarias que sean a los imperativos de la moralidad, no revelan la opción fundamental. En modo alguno se perfila una oposición entre una necesidad, sea la que sea, y la libertad, sino entre la causalidad espiritual de un yo y una libertad ordenada a las condiciones de la vida moral; una oposición que el pensamiento descarta de buen grado, pero que en cambio la preserva una conciencia de sí atenta tanto a la rectitud de las acciones según la ley moral como a la presunción de un yo que se jacta de haber eliminado la impureza de la causalidad y de no tener que responder de sí de otro modo que en referencia a esta rectitud. Como nos falta la intuición intelectual que nos dé acceso a la unidad de la causalidad del yo en la sucesión de nuestras decisiones y como toda afirmación de unidad, al evocar la idea de una esencia o de un carácter inteligible, parece contradecir la posibilidad de las iniciativas y las rectificaciones requeridas por la ley moral,

esa atención a la dualidad de aspectos de la experiencia resulta difícil y penosa. Si la sostenemos no conduce, sin embargo, ni a despreciar o a rebajar el juicio que el yo asume según las exigencias de la moralidad, ni a rechazar como ilusorio el sentimiento de lo que hay de esencialmente inadecuado en este juicio respecto de un deseo de justificación de sí que no puede ni dejar de satisfacer estas exigencias ni contentarse con ellas. Cuando una conciencia, reflexionando sobre un acto, discierne la cualidad de su querer, no la refiere a una causalidad que asignaría al yo un destino, sino a una causalidad cuya unidad afirma para señalar mejor la dificultad permanente de eliminar su impureza.

No cabe duda de que en el nivel de la experiencia moral podemos hablar ya de impureza cuando examinamos los motivos de una acción exigida por el deber y no podemos decir con seguridad que nuestra decisión esté exclusivamente inspirada por el respeto de la ley o el conocimiento de la razón de ser intrínseca de la regla a que obedecemos. Hecha de la mezcla y de la complejidad de motivos que confluyen oponiéndose o reforzándose, como sucede con la ambición, que puede ayudar a sostener el sentimiento del deber, esta impureza no parece comprometer la integridad de una causalidad que permanece libre de su elección. Volviéndose hacia la conformidad de su acto con la ley, la conciencia rechaza la duda que podría alimentar sobre sí si se detuviese en el examen de la pureza de los motivos. Ésta no es más que un añadido, y la aceptación de la ley zanja la cuestión de la causalidad del yo confundida con la libertad de elección, de tal manera que incluso una transgresión del deber no invita en modo alguno a la conciencia a una recuperación interior de sus motivos en tanto no centra su atención en el acto y no lo hace aparecer como una especie de absoluto separado de toda relación con un yo en el que podría reconocer su causalidad. Otra cosa es la impureza de la causalidad hacia la que nos lleva una experiencia que no se refiere ya al discernimiento de los motivos implicados en una acción moralmente buena, sino a la generación de posibilidades a las que es necesario que demos cierta adhesión, puesto que traspasan el umbral de la conciencia. La fuerza de actualización que obtienen las posibilidades de la causalidad a la que deben el comienzo de existencia que poseen, no pueden perderla más que por la atención que damos a los pensamientos en los que se despliegan y dan su significación. Ahora bien, por

rápida que suele ser su desorganización, estas posibilidades apelan a una reflexión sobre la operación que las engendra. Pero el acto reflexivo no logra apropiarse de esta generación o coincidir con ella hasta el punto de hacerla suficientemente transparente para que podamos negar que haya identidad del yo y de la causalidad generadora de estas posibilidades. Esta negación permitiría, en efecto, remitir el inicio de la causalidad del yo al momento en el que posibilidades de cuyo origen en modo alguno tendríamos que considerarnos responsables, serían confrontadas unas con otras, acogidas o rechazadas. ¿No basta con que el yo tenga que responder de sí bajo la especie de esta acogida o de este rechazo? Basta, ciertamente, si de lo que se trata es sólo de evitarle la pena de interrogarse, no tanto sobre lo que hace cuanto sobre la parte que le atañe en la creación de posibilidades entre las que ha tenido que hacer una selección. ¿Recibe, pues, estas posibilidades? ¿Y la reflexión fracasa en su intento de apropiarse la causalidad de la que proceden, porque esta causalidad escapa a su competencia y a su alcance? Esto sería verdad si esa causalidad perteneciese a las tendencias o a una naturaleza de la que el yo no tuviese que responder. El acto reflexivo no se ejerce, en efecto, más que para recuperar una causalidad espiritual y, si no lo hace, renuncia a su poder y su función. He aquí, pues, el yo que llega a ser extraño a las posibilidades que ha alimentado con su propia sustancia. Si no se acepta esta consecuencia, es necesario restituir a la reflexión el poder de darnos acceso al acto creador de estas posibilidades. Lo intenta y lo logra, discerniendo bajo el esbozo de la finalidad que está naciendo el acto que la anima. Pero hay en el surgimiento de lo posible un momento tan originario como impenetrable, contra el que choca y que le impide arrojar fuera de las fronteras del yo y de su causalidad las posibilidades que apenas toleran la luz del conocimiento que las analiza, las juzga y las disloca. Si bien es cierto que su rechazo se presenta bajo las especies de una opción, remite, sin embargo, a una causalidad que es necesario llamar impura, en el sentido en que decimos que una fuente es impura cuando el agua debe ser filtrada. Y es la impureza de esta fuente la que da la verdadera razón por la cual hemos de dudar de la pureza de los motivos en una acción moralmente buena. Eligiendo entre posibilidades, el yo se hace sujeto de la moralidad; pero estas posibilidades confirman que ya se ha elegido él a sí mismo por un acto que asume, que

no puede pensar más que como una degradación irremediable del yo puro, y que intenta discernir, rectificar y eliminar sus consecuencias, sin ceder jamás a la creencia o a la ilusión de una plena justificación de sí.

Capítulo tercero

El pecado

Es necesario renunciar a la búsqueda de una respuesta especulativa a la cuestión del mal, porque esta cuestión procede de un acto y una respuesta que no estuviese implicada en este acto sería contradictoria: la conciencia no inicia su proceso más que dándose el principio que la condena. No reaccionaría a su traición si ésta no fuese traición de un principio que no ha podido traicionar más que traicionándose a sí misma. Pues ella es este principio, y este principio está en ella: es por el que se juzga, siendo a la vez juzgada por él. El mal no comienza a ser problema más que en el momento en que, dejando de ser experimentado como una herida que el yo se hace a sí mismo, es considerado desde fuera, al modo de un hecho, como un dato que el pensamiento se aplica a comprender a partir de sus propias exigencias o de sus postulados, asignándole alguna razón de ser, integrándolo de alguna manera en un devenir espiritual del cual el mal se convierte así en un momento. Este desplazamiento de la conciencia efectiva del mal hacia una comprensión del mal por el pensamiento especulativo, lo observamos entre nosotros cuando la experiencia viva del sufrimiento y del remordimiento es sustituida por una comparación abstracta entre lo que habría debido ser según cierto ideal o según el orden constitutivo de la realidad y lo que parece desmentir a lo uno y lo otro: la experiencia que comenzaba se malogra.

¿De qué está hecha esta experiencia? ¿Qué hay en ella de irreductible a experiencias afines de las que conviene distinguirla? No se confunde ni con el sentimiento de la impureza de los motivos de la acción ni con el de la desigualdad del yo respecto de su ser verdadero o de su finitud. No es que entre estos datos de la experiencia interior y el sentimiento del pecado no se descubran afinidades y elementos comunes. Si faltase el reproche que el yo debe hacerse, se daría, sin embargo, un sentimiento unido a la parquedad del don que hace de sí y a la avaricia espiritual cómodamente asociada al cumplimiento del deber, aunque sea

entendido en su sentido más amplio. Y es seguro que si el sentimiento de desigualdad del yo respecto de su ser no estuviese enmascarado por la vanidad o afectos del mismo orden, sería tenido fácilmente por un dato fundamental de la vida interior. Pero se camufla en las formas mediocres en que se degrada cuando el yo no es sensible más que a la precariedad de las satisfacciones que reiteradamente busca, o cuando, afectado por los fracasos temporales imputados a otros o a las circunstancias contingentes, juzga que no ha obtenido lo que le era debido. Más aún, como el yo permanece de alguna manera prisionero de sus propias creaciones y se requiere siempre un esfuerzo de superación a partir de las condiciones en que se han desarrollado sus actos anteriores, la conciencia se sorprende de esta diferencia que surge, y no siempre para su beneficio, entre lo que hace y el ser que aspira alcanzar: a la suma de sus triunfos no corresponde ningún crecimiento del ser interior.

Distinto es el sentimiento del pecado. Es un tanto artificial, sin duda, distinguirlo del sentimiento de la falta, y no se negará que éste, al profundizarse, tiende a identificarse con el primero. Sin embargo, mientras que el sentimiento de la falta está profundamente ligado a la transgresión de un deber-hacer moral; mientras que la regla a la que se refiere es susceptible de una determinación racional que vincula al yo particular y requiere de él cierta renuncia a sus propios intereses, de tal modo que la obligación siempre comporta una dualidad en el sujeto que obra, el sentimiento del pecado procede de una ruptura operada en el yo por el yo. Desde este punto de vista, diríamos que la falta llega a ser expresamente pecado en el momento en que ya no es experimentada como transgresión de una regla, como desobediencia de tal o cual mandamiento, sino como disminución del ser mismo del yo, a la que no corresponde ninguna escala objetiva de valores: lo que cuenta no es ya la gravedad de la falta, sino la negación por el yo de la ley espiritual que constituye el fondo de su ser. Es patente desde este momento que la falta tiene dos caras: una vuelta hacia la regla, otra vuelta hacia una ley que supera todas las leyes y expresa una exigencia de adecuación entre el ser que obra y el yo puro. Una falta singular, limitada a un acto que parece no haber estado precedido de un acto análogo y que no estará seguido de ningún otro, no afectaría profundamente a la conciencia si no revelase, más allá de la relación de la voluntad a la ley, una relación más íntima y más es-

condida entre el yo que quiere y el alma de su querer. De estos dos movimientos de la conciencia de orientación diferente, uno suscita fácilmente una inquietud del pecado, que contraría las exigencias de la acción; mientras que el otro, sin excluir el reconocimiento de la falta, no se detiene en ella más que lo justamente necesario para que la conciencia se recupere con vistas a la próxima acción. Pero no es sólo en la vida interior en la que la concurrencia de estos dos sentimientos se siente como la dificultad de mantener un equilibrio entre ellos: también repercute en la concepción de los fines que se proponen al querer. En cuanto que la falta no es considerada más que en función de la ley, lejos de llevar a la conciencia a pensar que el orden de la moralidad, en su forma y en su contenido, no agota los anhelos del espíritu, tiende, al contrario, a imprimir a la obligación moral un carácter absoluto; pero, cuando llega a ser pecado, experiencia del mal, no se refiere ya a la transgresión de una obligación que apenas daña la naturaleza; hace surgir la idea de la relatividad de los fines éticos propiamente dichos, como si no se tratase ya solamente de crear entre las personas relaciones justas de reciprocidad, sino, en otro plano, de promover una ley de unidad que comporta una renuncia efectiva a todos los intereses del yo. Así, la experiencia del pecado nos sitúa muy cerca del mal considerado en la interioridad del acto que lo produce y en su relación a la pluralidad de las conciencias o a la división del ser: dos perspectivas que se entrelazan y cuya relación debe constar, si es verdad que en el sujeto de la acción el mal radical se vincula a una escisión originaria de las conciencias que el yo asume tanto como la padece.

Sin embargo, no se puede disociar el sentimiento de la falta y el del pecado, o más bien encontrar éste en aquel, sin suscitar errores que hagan más difícil la interpretación de sus relaciones mutuas. Conviene descartarlos, y, en primer lugar, el que sugeriría que esta distinción no se refiere a un más allá de la moralidad, sino a un más acá o a formas de experiencia reprimidas y privadas de su significado por el advenimiento de una concepción completamente racional de la vida moral, en nombre de la que se rechazaría la idea y el sentimiento del pecado, considerándolos como una pervivencia de la autoridad, tan poderosa como irracional, de la que estaban revestidas ciertas prohibiciones antes de que la conciencia hubiese conquistado su autonomía. Pero es necesario

denunciar el postulado que se encuentra en la base de esta tesis y según el cual un sentimiento no podría o no debería pervivir a una transformación de las condiciones y de las circunstancias a las que en principio se hallaba asociado, y a las que volvería a estar asociado sólo por una especie de anacronismo que implica ignorancia o desprecio del cambio acaecido en la interpretación de los hechos o en las creencias a las que estaba apegado. Así, se piensa que el sentimiento del pecado no puede encontrar ningún crédito tras la transformación de las estructuras sociales y la desaparición de las creencias irracionales en las que estaba apoyado. La autonomía de la función moral tanto como la ciencia le privaría de toda significación, y la razón vería en él la expresión de las fuerzas irracionales del alma humana. Pero los sentimientos no son necesariamente primitivos porque hayan sido experimentados en relación con las creencias o las estructuras sociales que la crítica racional y el conocimiento verdadero disuelven. Su pervivencia podría ser, igualmente, el signo de que no estaban unidos más que accidentalmente a estas estructuras y a estas creencias y que poseen una significación intrínseca que no tiene en modo alguno relación necesaria con los mandamientos, con los cultos y con los mitos en dependencia de los cuales se manifestaban y expresaban.

Recíprocamente, podría ser que estos sentimientos no tuviesen su fundamento en creencias o afirmaciones, no tanto irracionales cuanto transracionales, de las que son, se considera con frecuencia, prolongación o eco, mientras que la moralidad no pide la autoridad de sus propias normas más que a la razón: de ésta surgiría el sentimiento de la falta, de aquéllas el sentimiento del pecado, como si hubiese dos grupos o dos sistemas de mandamientos y de deberes cuyo origen diferente justificaría que su transgresión se advirtiese por dos sentimientos y por dos experiencias diferentes. ¿El pecado se distinguiría, pues, de la falta por el hecho de referirse a deberes que superan en dignidad a los que prescriben las normas de la vida moral? No hay tesis que corra tanto riesgo como ésta de comprometer o falsificar el significado de lo que llamamos pecado. Porque se ve inmediatamente que se trata de los mismos deberes, afectados tan sólo por un coeficiente destinado a aumentar su autoridad por la conciencia, al pensar que si esta moralidad se retirase de ellos, sufrirían inmediatamente una desvaloración que justificase que

fuesen traicionados o abandonados. ¿Se consigue dando este rodeo aumentar la intensidad de la resistencia opuesta a las tentaciones que experimenta por el sujeto que obra? ¿Esta resistencia cede desde el momento en que la transgresión de un deber no despierta ya el sentimiento del pecado? ¿Es necesario, pues, que la regla, fundada en la razón, sea revestida de un prestigio suplementario para reforzar la adhesión al sujeto? Pero nada es más ambiguo, en cuanto a su significación verdadera, que la resistencia opuesta a una tentación por el sujeto de la acción, puesto que puede ser tanto el signo de servidumbres o de hábitos sufridos o contraídos por el individuo cuanto una oposición fundada sobre el respeto y la inteligencia de la ley. Rechazar una regla porque es pervivencia, porque se requiere una ruptura para una elevación de la experiencia moral, y rechazarla porque incomoda al instinto, son dos operaciones de sentido contrario, a las que puede acompañar, sin embargo, un sentimiento del pecado igualmente fuerte, cuyo alcance la conciencia no está segura de descifrar correctamente. Por contingente que sea una regla cuyos orígenes han sido descubiertos por el conocimiento de las condiciones de las que ha nacido, no es imposible que suscite en el individuo que está a punto de transgredirla una resistencia que en nada se diferencia, para la conciencia inmediata, de la que detiene el brazo del malvado. Es por esto por lo que el sentimiento del pecado no conserva todo su valor más que a condición de que la experiencia moral se afirme en la autonomía de su función y de su justificación intrínseca, sin recurso a una garantía superior, sin desdoblamiento de deberes. El pecado pasará tanto menos por una pervivencia emocional cuanto mejor hayan sido determinadas las exigencias específicas de la moralidad, así como los sentimientos que acompañan la transgresión de sus normas.

Como el sentimiento del pecado supera, efectivamente, la relación de nuestras actitudes particulares con las reglas y con los deberes que llaman a una decisión contraria a la que hemos tomado; como comporta la certeza de una indignidad de la causalidad que nuestros actos revelan — o acaso acentúan, más que producirla—, ese sentimiento conduce a la conciencia a interrogarse sobre el mal de un modo diferente a como se interroga cuando lo mide por la diferencia entre lo que debía ser realizado y lo que no lo ha sido. Ya no hay regla, por privilegiada que sea, que nos permita considerar nuestro acto como la opción aislada de un li-

bre albedrío del que es absurdo pensar que puede estar afectado por su propia elección. El sentimiento del pecado pone en cuestión la totalidad del ser que somos, con la desproporción manifiesta entre su intensidad y la naturaleza de la falta que lo suscita. De lo que nos advierte no es de un desfallecimiento pasajero de la voluntad, tampoco se trata de la impureza de los motivos de una acción conforme al deber: es de la presencia de una causalidad a la que no tenemos acceso más que a través de nuestras decisiones particulares, pero que confirma un rechazo a hacer prevalecer absolutamente las exigencias de la moralidad sobre los intereses del propio yo.

Pero, ¿qué es este rechazo si no es una elección que domina todas nuestras elecciones particulares, aunque no haya nada en nuestra experiencia personal que nos permita captarlo y encontrar su origen? ¿Es necesario referir la variedad y la multiplicidad de nuestras decisiones a una elección trascendente cuya presencia solamente nos correspondería atisbar a lo largo de nuestra existencia, y que nos impide creer que algunos de nuestros actos podrían no ordenarse a esa opción fundamental? ¿No vamos más allá de la significación estricta y limitada del sentimiento de pecado si le exigimos que nos revele, más allá del mal presente en una acción particular cuyos contornos podemos delimitar, un mal más profundo, testimonio de una decisión cuya expresión encontramos hasta en esas elecciones nuestras que podrían hacernos pensar que estamos liberados de él?

Ninguna conciencia puede detenerse ante el sentimiento del pecado sin rechazar después la presunción de haber borrado de sus actos o de uno de sus actos toda huella de lo que la profundización de esta experiencia le ha mostrado por lo que a la causalidad del yo se refiere. Sin embargo, como para conceptualizar su experiencia no dispone más que de las categorías bajo las cuales coloca sus acciones particulares (conformidad con la ley, transgresión de la ley, libertad o necesidad); como, por otra parte, debe descartar la idea de algo innato que equivaldría a una necesidad sufrida y respecto de la cual no tendría ninguna posibilidad de reaccionar, es el pensamiento de una elección originaria que inspira todas las elecciones sucesivas el que puede resolver la contradicción entre la experiencia del pecado y la esperanza de una regeneración. Pues lo que la libertad ha hecho, puede, parece, deshacerlo, y el senti-

miento del pecado traduciría así la unidad de una elección que se refleja en toda nuestra conducta, sin excluir la posibilidad de una renovación radical.

Por opuesta que sea esta idea de la unidad de una elección a la creencia inmediata de la conciencia, que tiende a separar unos actos de otros, como si por cada uno de ellos la libertad confirmase la integridad de su poder, no solamente puede ayudar a descubrir lo que hay de ilusorio en esta creencia, no solamente interpreta mejor la experiencia que tenemos en el pecado, sino que añade a la vida moral una dimensión que, sin menospreciarla, la inserta en la experiencia total.

Sin embargo, está claro que la idea de elección, no menos que la de renovación, se refiere aún a las categorías de la razón práctica, y tanto más cuanto el pecado, considerado en su contenido, sigue siendo definido en función de los motivos y de los fines de la moralidad. Pero las determinaciones que reviste el sentimiento del pecado en la experiencia humana, y más particularmente en la experiencia moral, las categorías prácticas bajo las que nosotros lo comprendemos en cuanto a su forma y en cuanto a la finalidad de los imperativos cuya transgresión lo suscita, ocultan y expresan a la vez un hecho originario que escapa al ámbito de la conciencia reflexiva, porque está en la raíz de toda conciencia posible y coincide con una ruptura espiritual constitutiva de un yo singular. Cada una de nuestras faltas, en el nivel de las experiencias accesibles al juicio, es como la repetición de esta ruptura desde la perspectiva de los actos relacionados con nuestras libres iniciativas. El acto enteramente espiritual cuya idea frecuenta la conciencia, correspondería a una recuperación radical sobre esta ruptura. Ahora bien, el sentimiento del pecado nace de la oposición entre esta idea y los actos que ponen en evidencia la insuficiencia de los imperativos y las reglas cuya autoridad reconoce la conciencia. Por contingentes que puedan ser estos imperativos en cuanto a su fundamento, modifican y afectan la intensidad del sentimiento, pero no quitan nada de su verdad profunda y permanente. La comprensión del mal no se separa de la comprensión de esta oposición, y, si el pecado se localiza o se determina en función de tal o cual regla, no deriva solamente de la relación de la libertad y de la regla, es el eco de una oposición implicada en toda conciencia. Si no fuese verdad que originariamente y en todo momento no somos lo que de-

beríamos ser, nuestros actos singulares, apreciados en su sola referencia a las reglas que transgreden, no estarían acompañados del sentimiento del pecado y nos dejarían en una completa ignorancia acerca de nuestro ser verdadero.

Fingimos que estamos en tal ignorancia cuando distinguimos buenos y malos. Nuestra presunción se presta a esta oposición que corresponde a la imaginación del bien y del mal y está reforzada por una concepción completamente jurídica de la vida moral, en tanto no nos remontemos, superando estos contrarios, hasta la operación que da el yo a sí mismo y que cada yo encuentra en el fondo de sí bajo la especie del apego a su ser. Por eso queda excluida la hipótesis de una excepción o de un privilegio del que podrían beneficiarse ciertas conciencias. El sentimiento del pecado permite establecer entre todos los seres provistos de una causalidad espiritual una igualdad que supera todas las distinciones fundadas sobre los desfallecimientos determinables de la voluntad. Entre los buenos y los malos no podría ser introducida ninguna diferencia que suprimiese su igualdad en cuanto al carácter de una causalidad que debe defenderse contra sí para no acusar y ampliar al nivel de la experiencia concreta una degeneración originaria confirmada por la irreductible oposición de una acción espiritual y las iniciativas del yo. Para mantener esta igualdad esencial de buenos y malos, no es necesario cargar el libre albedrío con una inclinación al mal que podría estar relacionada con su mal uso cediendo a las sollicitaciones de la naturaleza sensible. Sin embargo, cabe temer que, al situar el momento de la degeneración más acá del acto constitutivo del yo y en oposición a una inocencia primitiva, nos veamos obligados, para establecer la universalidad de esta inclinación al mal, a recurrir o a un hecho histórico, o a una elección intemporal, o a la constancia de las características que presenta en la experiencia la conducta de los hombres.

Esta igualdad esencial de las conciencias, si no en cuanto al pecado efectivo al menos en cuanto a la posibilidad del pecado, la verifica el drama del malo. Pues el malo no es el que pasa de la inocencia al pecado, sino ese a quien su acto revela, más allá de la falta particular o a través de la falta que le es imputable, una perversión de su voluntad y una inclinación a transgredir la ley moral que no pueden ser referidas a una causalidad cuya integridad haya sido total y que no dejaría de vol-

ver a serlo después de cada decisión. Faltas reiteradas debidas a elecciones absolutas no crearían esta perversión si no procediese, como el acto propio del malo, de una causalidad que está, por así decir, a la espalda de este acto y soportándolo, pero a la que el acto marca y determina de tal manera que el concurso de éste es indiscernible para la conciencia del concurso de la causalidad misma. Es por esto por lo que la conciencia se condena y se asombra: el malo se condena por su falta y se asombra de que su acto haya obtenido la complicidad de una causalidad más profunda, que parecía no esperar más que una señal para confirmar que no era la causalidad de un yo puro. Su sentimiento frente a su acto es una especie de estupor. Ese acto que proviene de su libertad vehicula al mismo tiempo una causalidad que proviene de más lejos y que se le escapa.

No se trata tanto de una perversión propiamente dicha cuanto de una complacencia secreta y recíproca entre la causalidad que se ejerce de una manera discontinua en las voliciones particulares y la causalidad originaria del yo. Pues una perversión no tiene rigurosamente sentido más que por oposición a una causalidad cuya característica no es otra que estar intrínseca y fundamentalmente ordenada a lo universal, a lo Uno, al Bien. Como es contradictorio que esta causalidad tenga en sí misma el principio de su decadencia o que tome partido contra sí, es necesario admitir una rivalidad proveniente de otra parte; una seducción ejercida, una dualidad de principios, réplica de una dualidad experimentada en el alma; una victoria posible de lo uno contra lo otro. Dualidad tanto más requerida cuanto el yo, garante de verdad, más participa de la razón o del pensamiento impersonal. De ahí que Kant, buscando comprender el mal y no encontrando el principio ni en la razón, cuya corrupción es inconcebible, ni en la sensibilidad considerada en sí misma, lo descubra en la subordinación de las máximas inspiradas por puros motivos racionales a las máximas que acogen las sugerencias de la sensibilidad: subordinación que es inversión de su jerarquía, perversión del querer sin corrupción de la razón, y que pone en la raíz del pecado un acto libre que es preciso admitir que se renueva en cada hombre: en la concurrencia, nunca calmada, de la razón y de la naturaleza. Pero se trata de un mal que no es tan malo como podría parecer, puesto que es una relación o, más bien, la inversión de una relación entre dos órdenes de motivos, y excluye la posibilidad de

una voluntad diabólica cuyo único motivo sería la transgresión de la ley por la transgresión misma. Es propio de la condición humana el que tenga que elegir entre máximas contrarias; pero este libre albedrío, relativo a la dualidad de la razón y la sensibilidad, deja intacta en el pensamiento de Kant la verdad superior de una libertad adecuada a la razón. Aunque querido, el mal confirma esta dualidad y no una libertad sin regla o que erigiría en regla el menosprecio de la razón sin otro motivo que el menosprecio mismo; y apenas iríamos más allá de la experiencia moral propiamente dicha, si Kant no se propusiese enraizar esta inversión de la jerarquía de máximas en una propensión fundamental, en una propensión al mal de la que no parece que el libre albedrío, con sus decisiones contingentes, ni la libertad racional, puedan dar razón y que, por otra parte, no tiene nada en común con las tendencias o las disposiciones de la naturaleza. ¿No es esto señalar una causalidad más profunda que aquella cuya presencia denuncia la preferencia libremente dada a máximas inspiradas por el interés y no por la razón?

Es dudoso, en efecto, que la experiencia del malo se inserte en el marco trazado por esta oposición de máximas. Si el mal no confirmase más que la prevalencia del interés, del egoísmo y de los móviles de acción provenientes de las tendencias o de los instintos, justificaría una interpretación cuya severidad sería compensada por la presencia de “buenos sentimientos”, y no importaría tanto que la conducta moral estuviese o no estuviese inspirada por el puro respeto de la ley. A pesar de la propensión a invertir la jerarquía ideal de las máximas, se podría encontrar en las máximas inspiradas por las disposiciones naturales del hombre el medio de hacer contrapeso a la experiencia universal del mal, y el pensamiento de una acción mandada por el solo respeto a la ley permanecería como un límite ideal al cual el sujeto agente podría aproximarse sin cesar. Es lícito conjeturar que al exponer en su *Religión* su teoría del mal radical, corrigiendo un optimismo que no estaba excluido de su concepción de la moralidad, por rigorista que ésta fuese, y que se fundamentaba en su antropología, Kant albergara el muy justo propósito de abordar el estudio de una experiencia que no coincidía enteramente con la experiencia moral; pero la estructura de ésta limitaba la elección de los medios de que disponía para superar, no para contradecir, su estricto racionalismo.

¿Se penetra suficientemente en el alma del malo considerando que, por una inclinación no sustraída a la libertad, no cesa de preferir sus intereses propios al puro interés que despierta la ley moral en cada conciencia? ¿Pero dónde están estos intereses? ¿Cómo los calcula? Si son materia de reflexión o de comparación, ¿no renunciará más bien a perseguirlos, de mediocres que son o de riesgos que le hacen correr? ¿Comprende él mismo su acto por motivos unidos a la obtención de los fines que desea? Sea cual fuere su inclinación a invertir la jerarquía de las máximas, le es aún necesario recoger en su máxima un motivo que la califique y que funde su oposición a una máxima dictada por un interés puramente racional. ¿Se reconoce el malo en esta perversión ligada a una especie de cálculo? Pero lo que le asombra en su acto, ¿no es, por el contrario, que ningún interés ni motivo explican lo que hay por debajo del acto como para permitirle afirmar que ha dado intencionalmente preeminencia a las sugerencias provenientes de la sensibilidad y de las tendencias antes que a la autoridad de la ley? Es su acto el que le condena a una especie de justificación, no tanto para absolverse cuanto para poder acceder de algún modo a su ser, y, así, remite su decisión al temor, al miedo, al interés, a la fuerza del deseo. Pero cada uno de estos motivos tiende a romper la unidad de la causalidad y del acto, a disociarla, a extraviar al malo poniéndole como a distancia de sí. Si es al miedo a lo que refiere su traición, o a la codicia, lejos de recuperar de esta manera la causalidad por la que se ha hecho miedoso o codicioso, y que es su ser mismo, se ve obrando bajo el imperio de este miedo y de esta codicia: los separa de sí tanto como se separa de ellos. Se sitúa fuera de su acto y desaprueba estos motivos como si no debiesen su existencia y su significación a la causalidad consustancial del yo generadora de sus posibilidades. No hay ni motivo, ni móvil, ni tentación que no comporte esta causalidad. Una conciencia obrando contra la ley, que se complace en no obedecer otro motivo que el de la negación de la ley, se encubre a sí misma que en lo secreto de su corazón ya ha tomado partido contra la ley, por esa misma causalidad que descubre al malo el sentimiento del pecado. Y se ve que lo que obstaculiza la comprensión y la profundización de este sentimiento es la ley, en la medida en que, presentándose como un mandamiento, no se identifica con el ser del sujeto que obra y sugiere a este último que puede optar contra ella sin optar contra sí mis-

mo. Lejos de superponerse a la experiencia moral, prestándole sus categorías y añadiendo a éstas únicamente la idea de una subordinación tan constante de la ley moral al interés que permita afirmar la existencia de una inclinación al mal, es la experiencia del pecado la que, llevando al yo bien cerca de sí, asigna a la primera su rango y la funda. Porque la forma del deber-ser y de su contrario, que en el nivel de la experiencia moral implica una dualidad de la razón y la naturaleza sensible, refracta, en la perspectiva de la ley, la experiencia de una causalidad por la que el yo traiciona, no una ley, sino su ser mismo. Esto no es otra cosa que el pecado. Y, como está siempre unido a faltas particulares, se comprende por qué, exentos de estas faltas, nos distinguimos y separamos tan fácilmente del malo, por una especie de obcecación que la moralidad requiere, pero que no aprueba.

¿No se debe afirmar, sin embargo, que la acción como tal crea entre los seres una diferencia infinita? ¿Que una falta, una traición, alejan al malo, le separan de los otros hombres tanto como se separa de sí mismo, de su pasado, por una decisión absoluta, creadora de un nuevo yo? ¿La acción no hace comenzar a un ser volviéndolo responsable de sí? En rigor, se puede estimar que no hay nunca más que diferencias de grado entre los hombres, si son juzgados y se juzgan por la cualidad de sus motivos, en los que se desliza irremediamente alguna impureza. Supongamos que admitimos con Kant la existencia en cada ser de una inclinación al mal, es decir, de una inversión de la jerarquía de motivos y de máximas: ¿no introduce la acción una diferencia absoluta entre quienes han cedido a esta propensión, entre los malos y los demás? Cuanto más se acuse la oposición entre esta inclinación y las inclinaciones naturales, tanto más habrá que declarar que la decisión que actualiza esta inclinación pone al malo aparte de los demás hombres. Porque se pueden discernir claramente diferencias de fuerza o de intensidad en las inclinaciones naturales, pero no en una propensión de la libertad misma. Así, la acción que comporta un consentimiento efectivo a esta propensión debería romper absolutamente la igualdad de los hombres, aun cuando cada conciencia tenga que reconocer que la falta del malo no haya excedido, en tal o cual circunstancia, lo que la propensión al mal posibilita.

Pero esta reserva atenúa ya el rigor de las consecuencias que resultan a primera vista de la diferencia que opera entre los hombres la ac-

ción efectivamente realizada. No sería más verdadero decir que, conjuntamente, su acto revela al malo una causalidad que ignoraba o fingía ignorar, de tal manera que llega a ser a sus propios ojos diferente de lo que creía ser antes de su acto, y, por otra parte, que este acto invita a quien no lo ha realizado a un retorno sobre sí mismo por el que reconoce que tal vez no deba más que a la suerte, como dice Kant, no haber hecho lo que ha hecho el malo y que, en este sentido, no vale más que él. Al mismo tiempo que el malo, por el hecho de su acto, se siente separado de toda posibilidad de comunicación con otras conciencias, el examen interior al que este acto nos invita restablece entre el malo y nosotros mismos, más acá de las intenciones, una similitud esencial en cuanto a la causalidad espiritual.

Sin embargo, ¿no se suprime, de esta manera, toda diferencia, no digamos ya entre los buenos y los malos, sino entre los malos y quienes no han confirmado todavía por sus actos que podían ser considerados como tales? ¿No hemos recurrido para abolir esta diferencia a una causalidad virtual cuyo concepto es difícilmente admisible cuando se trata de decisiones y de acciones que deben permitir resolver en un sentido positivo o negativo la responsabilidad del sujeto? Por impura que pueda ser, en cuanto a sus motivos y a sus intenciones más secretos, una acción acorde con el deber y con la ley, esta impureza autoriza a identificarla, en cuanto a la causalidad de la que procede, con la decisión de transgredir la ley. Tampoco el hecho de no transgredir la ley por motivos impuros justifica que esta abstención caiga bajo el mismo juicio que la falta efectiva. No son solamente las condiciones de una responsabilidad jurídica las que requieren que sea mantenida la distancia de la intención al acto: la responsabilidad interior del yo no sabría dónde aferrarse si no se apoyase sobre la novedad absoluta que opera la acción como tal en la historia del yo. Así se conserva la especificidad de la experiencia moral, por muy atenta que esté a la cualidad de las acciones.

Ahora bien, es manteniendo, gracias a esta experiencia, la justa significación que cada conciencia debe dar a sus propias faltas, por lo que es posible restituir su verdad al sentimiento que no nos permite pensar que hay una diferencia esencial entre el malo y nosotros. Pues lo que hace que sea malo no es solamente la libertad que ha ejercido, sino una causalidad indiscernible de la complacencia que el yo tiene de sí, y de

la que no habría podido librarse más que despojándose radicalmente de todo lo que conduce al yo a sí mismo y a la conciencia de sí. No llevamos a cabo este desprendimiento, como tampoco lo hace el malo. Que esta complacencia se actualice y se determine en la sollicitación de las tendencias y por el concurso de la libertad, es para el malo, tanto como para nosotros, el medio de recuperar a través de estas determinaciones la acción constituyente de una conciencia de sí, celosa de sí, que no podemos pensar más que por oposición a la idea de un yo puro. Esta diferencia absoluta que el acto del malo parecía instaurar entre él y nosotros se desvanece cuando encontramos bajo este acto un amor de sí que ninguno de nuestros actos consigue eliminar, aun cuando estén de acuerdo con la ley moral. Por el sentimiento del pecado somos conducidos, mucho más allá de la transgresión de la ley, a la idea de una conciencia pura de la que somos negación viviente. Si hay una propensión al mal, refracta en la perspectiva de una oposición entre una tendencia pura y tendencias sensibles, y en función de la moralidad, un amor de sí consustancial al yo. A este nivel, y no teniendo en cuenta la moralidad empírica, con todo lo que comporta de incertidumbre en cuanto al juicio que debe recaer sobre el hombre, es necesario suscribir la aserción de Kant que evoca las palabras del apóstol, según la cual no hay término medio entre el bien y el mal, entre el bueno y el malo: el rigor del juicio afecta a todos los hombres.

Se ve mejor ahora en qué sentido la profundización de la conciencia del pecado nos acerca al malo. Mientras que una libertad de elección pondría un abismo entre el malo y nosotros, impidiéndonos absolutamente pasar por el camino que él ha seguido, el juego de una causalidad de la que estamos seguros de encontrar la analogía en nosotros, si superamos las apariencias suscitadas por la acción en cuanto tal, tiene consecuencias opuestas. Porque esta causalidad, indiscernible del ser del yo singular, es más íntima a nosotros mismos que toda libertad de elección, y precisamente porque aísla originariamente a las conciencias podemos encontrar, reflexionando sobre el pecado del que es una expresión derivada, lo que nos une al malo en lo que nos separa de él. Y ya que a él no le es lícito hacerlo, nosotros leemos en su falta el carácter de un yo que su propia causalidad repliega sobre sí. Cuando la libertad a la que el malo debe remitir su acto, puesto que no habría debido realizarlo,

pone una especie de pantalla entre su ser y la conciencia que adquiere de sí, vinculada a su falta, captamos, más allá de esta libertad, la causalidad originaria de un yo que nos sitúa también a nosotros en la pendiente del pecado.

Por eso, cuando se cuestiona el origen del mal, es grande la inclinación a juzgarlo desde la misma perspectiva en que se coloca el malo, que debe prohibirse descubrir en su falta nada que no proceda del uso que ha hecho de su libertad. Dosificar qué corresponde a la libertad y qué a la naturaleza es el colmo del absurdo. Pero aunque la libertad no puede, en efecto, ser limitada por abajo, ¿es por la opción, en lo que tiene de absoluto, como hay que responder a la cuestión del comienzo, de modo que quede plenamente justificada la representación del paso de la inocencia al pecado y, con ella, la idea de una caída? En el nivel de la experiencia individual, las apariencias están a favor de esta respuesta. Nada en nuestras faltas anteriores ni en nuestro pasado, por sórdido que sea, anuncia la palabra que vamos a decir, la mentira que proferimos de pronto o la herida injustificada que infligimos a otra conciencia. Respecto del pasado, sea cual sea la intensidad del remordimiento, podría decirse que después de cada falta se recrea en nosotros una inocencia tan completa como podía ser la de antes de una primera falta. De la una a la otra ninguna continuidad se establece, fuera de la que instauro el entendimiento a la vez contra la libertad y contra el testimonio espontáneo de la conciencia. Lo que es para el entendimiento comienzo se presenta y debe presentarse a la conciencia que se juzga como un comienzo absoluto. De donde se sigue que renace sin cesar la oposición entre una interpretación del acto por una causalidad libre y por un proceso natural. Concibiendo para el mal un origen, un primer comienzo comparable a una fecha, no hacemos más que proyectar hacia atrás el carácter del acto que está en la raíz de nuestra propia experiencia, arriesgándonos a restaurar por el tiempo y por el pasado la continuidad que queríamos excluir y que excluye, en efecto, el acto que inscribimos en el tiempo tan sólo por referencia al acontecimiento que ese acto ha llegado a ser. Y lo que hay de insondable y de primero en este acto hace de él el acto de una libertad de opción que cede libremente a una seducción y subordina a ella la ley.

Pero no habría ni seducción ni opción si no fuesen la réplica, sobre el plano de la experiencia concreta y en las categorías de la razón prác-

tica, de una causalidad espiritual que no se reúne en un yo sino encontrando, en su aspiración a librarse de la forma que se ha dado, el indicio de una caída, verificada y agravada cuando se conoce bajo la forma de una libertad culpable, opuesta a una libertad que sería conforme a la ley. Una cosa es hacer comenzar el mal por un acto que nos deja ininteligibles a nosotros mismos y otra sorprender en este acto la presencia de una causalidad espiritual que, asumiendo la forma de un yo, se dispone a la libertad, se envuelve en ella y en ella se esconde, cuando todo pasa como si nos hallásemos en presencia de una elección absoluta entre dos contrarios. El sentimiento del pecado nos devuelve a la verdad, porque es la expresión de una cooperación de la libertad y de una causalidad que ha bastado con inclinar un poco más en el sentido al que espontáneamente se orienta. Es necesaria siempre alguna traición para darnos acceso, por detrás, a través de nuestra elección, a una causalidad más profunda y más secreta.

Pero, ¿nos podemos remontar más allá y, puesto que no hacemos comenzar esta degeneración en un acto libre, puesto que nos parece indiscernible de la causalidad de un yo, la referiremos a lo que no estaría prohibido llamar de nuevo una caída, siempre que se descarte la idea de culpabilidad y que el sentimiento del pecado sea solamente el eco en el alma humana de un hecho metafísico cuyas consecuencias sufre sin poder hacer otra cosa que intentar limitarlas o invertir de alguna manera el proceso que está en su origen? Se piensa en una especie de caída si se concibe la generación del alma humana como el efecto de una división, de una disociación o de la desintegración de una actividad espiritual que va perdiendo vigor y se debilita y entra en contacto con el espacio o el tiempo, o incluso los crea a medida que decae.

Son numerosas las variantes de la interpretación de la idea de caída desde esta perspectiva. Tienen en común que llaman mal a una degradación y una disminución, en diferentes grados, de lo que es tenido por el ser o la realidad y que vacían el mal de todo lo que lo constituye en lo más profundo de la conciencia agente. Pero ni la pasividad ni la limitación son el mal, y si se lo concibe como un olvido del ser, más difícilmente se comprende que un ser pueda volverse contra el ser que está en él y del que obtiene toda su sustancia. Toda coordinación del mal con un proceso trascendente sustrae al mal de la apropiación por parte de

una conciencia de sí simultánea al acto que lo crea. Lejos de ser la refracción en la conciencia de un acontecimiento metafísico que supera al sujeto, el sentimiento del pecado es el primer momento de una apropiación del mal; nos invita a ella, y los límites de esta apropiación son internos a la operación que la constituye. En cuanto referimos el sentimiento del pecado a la transgresión de una ley, sea cual sea la autoridad de la que esté investida esta ley, nuestro acto se nos escapa y el movimiento anunciado de un retorno sobre sí se vuelve insuficiente a causa del elemento de exterioridad que permanece entre el yo y la ley. Pero el sufrimiento unido al pecado confirma que conlleva una relación del yo consigo mismo, y la profundización de esta relación marca el paso de la exterioridad a la interioridad. Ahora bien, el momento en el que aparecen los límites de la apropiación de nuestro acto, por el hecho mismo de esta apropiación, coincide con eso en lo que discernimos que la inversión radical de la relación en que consiste el pecado exigiría nada menos que la evicción del yo.

De lo que el sentimiento del pecado nos advierte, en efecto, es de una complacencia del yo para consigo mismo por la que se excluye de toda comunicación con los otros seres, cerrándose a la posibilidad de identificarse con su propio ser. Es por la mediación de las diversas formas de la moralidad como se esboza esta comunicación, por la que comienza esta conversión del yo a su propio ser, aunque ni la una ni la otra sean lo que como tal se pretende. La obtención indirecta de una relación verdadera del yo consigo mismo está estrictamente en correspondencia con las acciones que implican cierta renuncia al propio yo y a sus intereses. Inversamente, es a través de la transgresión de las leyes por las que el yo se aproxima a su ser por la que experimentamos esta ruptura del yo consigo mismo que se realiza en el interior de sí y que no es otra cosa que el pecado. La apropiación del pecado por una operación reflexiva que sería, al mismo tiempo, liberación, requeriría que fuese elevada a lo absoluto esta separación de sí que la moralidad comporta siempre en algún grado. Los límites de esta apropiación aparecen en el esfuerzo que hacemos por escapar a la forma misma del yo en lo que tiene de singular. La resistencia que opone renace en todos los planos de los que querríamos despojarnos. Pero la impotencia que experimentamos para efectuar este desprendimiento, manteniendo la idea en toda su pureza, es la

condición de posibilidad de la conciencia de sí. A la finitud dada, de la que espontáneamente hacemos depender el mal, sustituye, por la operación que efectuamos para expulsar el pecado, la conciencia del acto por el que invertimos constantemente en provecho nuestro la relación del yo puro y del yo particular.

Sin embargo, ¿no hay, por otro lado, cierta relatividad en el mal y una cierta graduación? De la causalidad impura al pecado, del pecado a la separación de las conciencias, ¿no se hunde el mal en un lecho cada vez más profundo? Aunque una escala de faltas y de sanciones referida a los intereses sociales acredita con frecuencia esta idea, ¿no hay buenas razones para no poner en el mismo plano todos los actos que confirman un doblegamiento de la causalidad espiritual? Para la economía de sus fuerzas, ¿no importa que el yo no desespere demasiado pronto de sí y no se apegue constantemente a considerar lo que podría descubrir cada uno de sus desfallecimientos a un análisis atento? Cuando la vida interior es observada bajo el ángulo de un concepto que marca la conciencia del observador, suministra a este concepto tantas verificaciones como requiera, y, como un hombre inquieto por su salud “contrae” todas las enfermedades cuyos síntomas describe, del mismo modo una conciencia se hace fácilmente cómplice de las intenciones que un psicoanálisis complaciente le sugiere que son sus intenciones verdaderas. Esta es la razón por la cual el ser agente se defiende contra una ilimitación de su responsabilidad.

Pero serían razones de poco peso en favor de la idea de que existen grados en el mal, si no fuera porque dudamos que sea posible otra perversión del querer que la de no reconocer en su verdad a otro yo, sino que llega hasta el deseo de destruir su integridad, de embaucarle, de corromperle o de depravarle. Este mal diabólico superaría todos los otros males; tendería a desgarrar el lazo, por débil que sea, que mantiene, incluso en el odio y el combate, el recuerdo o la búsqueda de una reciprocidad perdida. Sin embargo, este mal ha sido descrito por novelistas y por dramaturgos. ¿Acaso no es más que una ficción de la imaginación? No decidamos sobre ello. De lo que no cabe duda es de que esta perversión se nos muestra como el mal absoluto, en comparación de la cual deberían ser tenidas como faltas menores todas aquellas consideradas bajo la relación de la conciencia pura nada más que a la vida interior y secreta del yo.

Así pues, lo que el mal absoluto nos ayuda a descubrir es que él mismo no es posible más que por un mal esencial del que todos los otros, desde el grado más bajo, son expresión o consecuencia. Ya que nadie podría querer la corrupción de otro yo si no estuviese consolidado el mal que le ha creado como otro. Empíricamente, diríamos, en la perspectiva de existencias separadas, hay grados del mal, y el yo puede flaquear ante sí mismo sin ofender a los demás. Ontológicamente, todos los grados desaparecen ante el mal que coincide con la generación de lo múltiple. Esto nos sitúa en el centro del problema de la justificación.

Capítulo cuarto

La separación de las conciencias

El mal que parecía acumularse nada más que en la relación de la conciencia individual con la conciencia pura, llega a ser lo que es en la experiencia humana por el acto del malo que se exaspera de su propia impotencia cuando quiere hacer sufrir a los demás en su misma sustancia, es decir, en las relaciones de las conciencias particulares entre sí y de todas ellas respecto de un principio de unidad. Esta oposición de la conciencia pura y de la conciencia concreta, que alcanzamos reflexivamente a través de nuestras voliciones como el acto primero y constantemente renovado que se halla en el fondo del pecado, la encontramos bajo las formas de una separación que aparta las conciencias unas de otras al mismo tiempo que del principio que funda su unidad. La correspondencia estrecha de esta oposición y de esta separación señala los dos puntos de vista bajo los cuales la conciencia discierne, por un retorno sobre sí, un mal más originario que todos los males. Es en el segundo de estos puntos de vista en el que nos situamos ahora. Los siguientes análisis deberían ser no sólo complementarios de los que les preceden, sino que tendrían que mostrar todo lo que de abstracción necesaria había en un estudio del mal hecho únicamente desde el punto de vista de la voluntad individual. Si pareciese, en efecto, que ningún ser es intencionalmente malo mientras no asume la posibilidad de la maldad por la reciprocidad de sus relaciones con otros seres; si se confirmase que la conciencia pura es a una conciencia particular aislada lo que la unidad a una conciencia que se constituye por sus relaciones con otras conciencias, se podría rectificar y completar el estudio de la causalidad espiritual y del mal radical desde el exclusivo punto de vista de una conciencia aislada.

El análisis de las relaciones de reciprocidad entre las conciencias, obstaculizado por las dificultades que nacían del problema de la existencia de los demás concebida a imagen de la existencia del objeto, rechaza presuponer un yo que ya existiría para sí antes de entrar en rela-

ción con otro yo, y recusa justamente la autoridad del sujeto trascendental de la teoría del saber cuando se trata de juzgar sobre la formación de la conciencia de sí en el curso de estas relaciones y por ellas. Lo que importa a este análisis es encontrar el origen simultáneo de una relación de reciprocidad entre conciencias y la determinación que le viene a cada una de ellas del hecho de esta relación, que se transforma rápidamente en una especie de norma que marca su impronta y orienta los movimientos interiores de la subjetividad. ¿Es un adversario, es un amigo? No lo sé más que por la percepción de los significados implicados en sus gestos, en sus actitudes, en su lenguaje. Pero, correlativamente, se crea en mí un punto de vista sobre mi ser, con el que tiendo a identificarme, aunque no sea más que una réplica de la actitud que otra conciencia adopta respecto de mí. Tanto la indeterminación como la multiplicidad iniciales de las respuestas y de las llamadas me dejan dudando sobre mí mismo, hasta el momento en que parece fijarse y cristalizarse, correlativamente, una cierta idea de mi ser y del ser de otras conciencias: quizá una pequeñez, un movimiento, una mirada, habría podido modificar esta idea. Pero una vez constituida por el juego de estas relaciones espontáneas de reciprocidad, llega a ser como una norma de las relaciones ulteriores y difícilmente se deshace, un poco por casualidad, y no sin cierta resistencia contra que se constituya una norma diferente susceptible de transformar profundamente la idea que me hago de mí y la idea que me hago de los otros. Es gracias a la diversidad de estas relaciones de reciprocidad por lo que cada yo, dejando de ser prisionero de un único rostro, se libera para sí, como si se retractara, y tiende a afirmarse como conciencia de sí superior a todas estas relaciones. Sólo en este momento encontramos dadas las condiciones de posibilidad de una toma de conciencia por confrontación con las normas que presiden estas relaciones e imponen su significado. Constituidas espontáneamente o parcialmente impuestas por el grupo, con frecuencia contingentes, estas normas se consolidan en proporción a la intimidad de las relaciones que favorecen entre las conciencias. Intimidad no quiere decir siempre profundidad. Al contrario, no es raro que, apoyadas sobre afinidades naturales que ellas, a su vez, refuerzan, contribuyan a destruir hasta la posibilidad de nuevas relaciones de reciprocidad por las que la conciencia se dilataría. Son obstáculo para el advenimiento de una reciprocidad que

imponga a cada yo apercibirse de sí desde el punto de vista de otra conciencia que está idealmente orientada a verle como amigo, como hombre. Reciprocidad que frecuentemente requiere nada menos que una ruptura con las normas acostumbradas; y cuando no hay ruptura, exige siempre que pase por éstas, gracias al acto interior de la causalidad del yo, una corriente de espiritualidad. Es el momento en que aflora la posibilidad del mal, porque es el momento en el que cada yo debe tomar conciencia de la instancia superior que funda la relación de reciprocidad y mide su verdad.

Aunque fuesen de naturaleza agonística, las relaciones de reciprocidad no podrían instaurarse si no comportasen, implícita o explícitamente, una referencia a un principio de unidad cuya función no es abolir las diferencias entre las conciencias o suscitar una asimilación de éstas, sino más bien mantener y promover conjuntamente las razones de su oposición o de su hostilidad: mantenerlas porque son el soporte de la comunicación, haciéndola a la vez difícil y fecunda; promoverlas vaciándolas en la medida de lo posible de lo que podría llamarse su naturalidad y haciéndolas participar en la espiritualidad del combate. Por opuestas que sean las ideas por las que los adversarios han entablado una lucha, si es verdaderamente un combate, les obliga a un reconocimiento recíproco de sus derechos, a cierta limitación de sus pretensiones iniciales, a una profundización de sus diferencias que no deja subsistir más que lo que en ellas hay de válido. Pero nada de esto es posible sin algún principio de unidad al que se refieran: puede ser una simple norma aceptada en común, hasta convencional; pero suele ser la idea de una finalidad superior que supera los antagonismos y la pertenencia a una misma patria o a una misma civilización, y más generalmente, la idea de la verdad o de un bien que se persigue; pero no es nunca un tercer término. El principio es inmanente a las relaciones, no es separable de ellas, y es por su acción o su presencia por lo que el yo no se endurece en una existencia impenetrable y por lo que puede abrirse a las otras conciencias tanto en la rivalidad como en la amistad. En ningún caso partimos, como se podría creer, de la idea o de la representación de una conciencia o de un ser profundamente distinto de nosotros, y con el que tendríamos que entablar una relación. Al contrario, es por el juego de la relación que se instaura entre las conciencias por el que

aprenden éstas, no sólo a diferenciarse una de otra, sino a discernir el significado de las diferencias: las que parecían profundas se atenúan y se transforman por el hecho de la comunicación; las otras se acentúan, y yo llego a ser impenetrable para mí mismo por una diferencia que marca los límites de la comunicación y que no descubro más que por ella. Límites móviles, según la profundidad y la reiteración de la comunicación. Desaparecen bruscamente las resistencias que parecían invencibles. Con frecuencia creemos haber agotado el conocimiento de un ser simplemente porque la relación de reciprocidad no ha podido dilatarse, a consecuencia de la estrechez de la razón de ser o del principio unificante sobre el que reposaba. Es en el límite inferior de la comunicación, por interrupción o por empobrecimiento de la relación de reciprocidad, por lo que despunta la idea del otro que no es nada más que el otro. En torno a esta idea merodean todos los sentimientos de desconfianza, de hostilidad o de agresión de los que la naturaleza no es en modo alguno avara, como sabemos. Quien se siente frustrado en una relación de reciprocidad experimenta siempre un sentimiento parecido al odio. Pero no es raro que este odio deje paso de repente a la reanudación de una comunicación que parecía condenar. No se puede ni comenzar ni proseguir el estudio simplemente psicológico de los sentimientos emparentados con el amor y el odio sin apoyarlo en las formas de la comunicación y de la reciprocidad de las relaciones entre las conciencias, de las que son eco o expresión y no, como podría parecer, la condición. Participan de la espiritualidad de estas relaciones: no son su fundamento; se ordenan a estas formas, unen el paso de unas a otras y hay en su espontaneidad aparente el reflejo de los actos profundos en los que se decide, en el secreto de la conciencia, el futuro de las relaciones de reciprocidad. Lo que olvida una antropología que cree dar cuenta de la historia del hombre acentuando la prevalencia de tal o cual tendencia es que no hay enemigo, adversario o extraño absolutamente considerado tal, más que por la ruptura de una relación en la que las conciencias habían empezado a reconocerse bajo el signo de cierta unidad espiritual. Retirarse de toda relación es, para el yo, exiliarse de lo que constituye su ser, pero es correlativamente constituir al otro como otro absolutamente; es excluirse y excluirlo de toda participación en la unidad que fundaba tanto el acuerdo como la oposición de las conciencias. Es el origen de lo que

Kant llama los vicios de la civilización: la hipocresía, la vanidad; y también de los vicios “diabólicos” de los que estima, por un resto de optimismo, que superan eso de que es capaz la humanidad: la alegría proveniente del mal de los demás, la envidia, la ingratitud y el fanatismo, que es la falsificación del combate.

Deducir de este acto interior de ruptura la representación de una pluralidad numérica de las conciencias sería, sin duda, una empresa condenada al fracaso, a causa de los demás datos que confluyen en esta representación y que la hacen dependiente de un mundo en el que las operaciones espirituales se dan a conocer y se conocen a sí mismas por los signos en que se envuelven, de modo que toda la espacialidad se insinúa en el reconocimiento mutuo de los sujetos. Sin embargo, si se sigue el desarrollo de una relación de reciprocidad y su historia, parece que en ningún momento, mientras permanece viva y fecunda, comporta como condición la representación de una pluralidad numérica de las conciencias que unifica. Cuando la relación se distiende, se empobrece o se interrumpe, la pérdida de intimidad que experimentamos comienza a revelarnos lo que hay de ilusorio en la idea de que existen fronteras entre las almas, como las hay entre los cuerpos. Cuando la relación se estrecha y se enriquece, parece que la diferencia de las conciencias, mantenida y suscitada por el intercambio, no es tanto el indicio de una dualidad numérica cuanto la condición de un crecimiento espiritual recíproco. Pero si la relación de reciprocidad se ve íntimamente negada o rota por un acto interior y de este hecho emerge la idea del otro, del otro que no es más que el adversario a destruir o a subyugar, no cabe que esta negación deje de proyectarse en los ámbitos de la espacialidad, de la cantidad y del objeto. Si la certeza viviente de una presencia se desliza hasta quedar en el nivel de una afirmación de existencia, con todo lo que esta última implica de conexiones espacio-temporales, hay que pensar que es, por una parte, el efecto del acto por el cual, dejando de participar interiormente en la relación de reciprocidad y promoverla, niego la causalidad de la otra conciencia implicada en esta relación, me opongo al otro como si fuese un objeto y como si las conciencias coexistiesen en un mundo en el que pudieran ser contadas.

Ahora bien, por limitada que sea en su alcance, la intencionalidad del acto íntimo que tiende a reducir al estado de objeto una presencia espi-

ritual, es negación del principio de unidad al que se ordenaba la relación de reciprocidad. ¿Cuál es la causalidad que confirma este acto? ¿Cómo hay que entender este principio de unidad? En una meditación sobre el mal, las dos cuestiones están estrechamente unidas. Pues el acto que me separa del otro y lo niega me separa al mismo tiempo del principio que hacía posible nuestra relación y que la sostenía. Romper en mi provecho una relación de reciprocidad, como hace el mentiroso, es romper el lazo con el principio que yo captaba a través de esta relación y por ella. ¿Puedo todavía invocar este principio aparte de la relación que he negado, y que no he podido negar más que negando este principio? Sería necesario, entonces, que estuviese con este principio en una relación que no es afectada por esta negación. Esto es algo imposible, a menos que se pretenda que el fundamento de las relaciones de reciprocidad entre las conciencias particulares sea otro que el que se encuentra en el origen del ser de cada una de ellas. ¿Qué valor tiene esta aserción de una dualidad de principios?

Esta dualidad es sostenible en cuanto que el principio que funda la reciprocidad de las conciencias tiene carácter contingente, tan contingente como una convención de un grupo cuyos miembros están de acuerdo, o tan contingente como un vínculo que se apoya sobre afinidades naturales y es capaz de congrega individuos bajo el signo de una misma finalidad. No es en modo alguno contradictoria cuando el principio de la moralidad no tiene otra función que ordenar a la universalidad de la razón las relaciones recíprocas de personas autónomas, y deja por lo mismo fuera de su alcance la posibilidad de una relación directa e íntima de cada una de ellas singularmente con un principio que supera la razón. Es más difícil de sostener cuando la posibilidad de una existencia para sí, ajena a toda relación de reciprocidad, es puesta en cuestión, y la idea o el postulado de una pluralidad de conciencias pierde su evidencia. Si las conciencias fuesen distintas antes de trabar relaciones y cada una llegase a ser para sí gracias a la actualidad de su relación con una supra-conciencia, se podría forjar la idea de la dualidad del principio que está en la raíz de toda conciencia de sí y del principio que funda la reciprocidad de las conciencias. En cualquier caso, sería verdad que apartándose de una relación de reciprocidad, incluso negando el principio sobre el que reposa, una conciencia no dejaría de encontrar ín-

tegro el principio en el que sostiene su propio ser. Pero las cosas son de otro modo si la conciencia de sí no se adquiere más que por relaciones de reciprocidad a las que es inmanente un principio cuya autoridad funda la posibilidad de estas relaciones y el advenimiento de la conciencia de sí en cada conciencia. En la interrupción o en la cesación de estas relaciones, solo conmigo mismo, no existe un principio de vida diferente del que las dominaba que alimente la conciencia de sí. Ahora bien, más allá de las razones de ser contingentes, accidentales o voluntarias que están al principio de estas relaciones, y por grande que sea el apoyo que encuentran en los sentimientos y en los instintos, el principio que implican todas y que todas suponen es un principio de unidad que no es creador del para sí sino porque se halla inicialmente en la raíz del nosotros. El yo puro es a la conciencia particular lo que el uno es al nosotros. Estas dos relaciones no se disocian más que en las fronteras de la comunicación y cuando ésta ha completado su misión, que era despertar el yo a la conciencia de su soledad. Y lo que es pecado en la intimidad de la conciencia es idénticamente separación en la relación de las conciencias unas con otras.

Este mal de separación y el acto espiritual que confirma apenas podríamos confesarlos y reconocerlos si no estuvieran preparados y anunciados, pero al mismo tiempo camuflados, en las oposiciones y las separaciones ya constituidas en el momento en que la conciencia se hace capaz de reflexión. De donde se sigue que todo se dispone como si el deber fuese unir o aproximar seres primitivamente o desde siempre distintos y separados; cuando de lo que se trata es de borrar las huellas de una división efectuada y de anular los efectos del acto espiritual que la ha obrado. Al otro le conozco bajo los rasgos del enemigo, del extraño, del adversario, del hombre que no pertenece ni a mi religión, ni a mi clase, ni a mi familia, y estas separaciones me ocultan los actos espirituales de los que proceden y que les han consolidado tanto más cuanto que parecen reposar sobre los datos empíricos y las diferencias naturales entre los seres. Cuando se propone restaurar cierta igualdad en nombre de una participación de todos en la razón, la moralidad misma no deja de favorecer la idea de una separación originaria que se trataría solamente de atenuar o de rectificar. Ahora bien, cabría dudar que estos actos intencionales de separación que tienden a negar toda existencia espiritual al

otro fuesen posibles si no tuviesen sus modelos en los actos espontáneos por los que una conciencia, despertada a sí misma por las relaciones de reciprocidad, se retira de él, se desgaja del otro o se cierra a relaciones más amplias y, por eso, da origen al extraño, enseguida enemigo. No hay en el mundo humano sociedad naturalmente cerrada, ni tampoco conciencia afirmándose para sí, previamente a toda experiencia de reciprocidad; pero hay sociedades cuya unidad no se hace más que del rechazo de extenderse, así como hay conciencias para las que la interrupción de la reciprocidad llega a ser temor o confianza de los demás. Todas las formas del mal de separación están prefiguradas y dibujadas en la espontaneidad de estos movimientos interiores de la conciencia que se repliega sobre sí, retirándose de las relaciones sin las que no se habrían producido. Son ayudados y fortalecidos por el juego de las tendencias naturales, pero no determinados por ellas. Abren los caminos por los que pasa el yo cuando realiza los actos espirituales que el mal propiamente dicho comporta. No es que estos actos puedan ser confundidos con los movimientos de la espontaneidad, ni que se pueda prescindir de ellos. Pero siguen tan de cerca las líneas de separación marcadas por la interrupción de las relaciones espontáneas de reciprocidad, que escapan a la conciencia, como le escapa el consentimiento que da al sentimiento que le hace ver en tal hombre un inferior, un subordinado, un ser que no es ni de su rango ni de su religión. No sería tan difícil rechazar este consentimiento si no fuese la adhesión secreta e incesante del espíritu a separaciones ya esbozadas, que se cumplen en el momento en que el otro no es ya más que el otro por el desconocimiento y la negación íntima de un principio de unidad. ¿Y no es una consecuencia del acto de separación el que a partir de esta forma de exterioridad, que inclina al espíritu a percibirse fragmentado en conciencias independientes y a referir esta fragmentación a una especie de estallido originario del ser, comience la conquista de relaciones unificando las conciencias como una marcha hacia la unidad?

De cualquier manera que se represente la operación que debería desligar al ser total de las almas singulares, es por mediación del lazo que cada una conserva con su principio trascendente por el que entran en relación unas con otras. Pero la finitud que conservan del proceso por el que han sido dadas a sí mismas no favorece estas relaciones que traban

entre ellas: el mal originario está en esta finitud, y es concebible que cada una ponga más empeño en salvarse remontando hacia su principio que en comprenderse por las otras conciencias y por el principio de unidad inmanente a su reconocimiento recíproco. Pero una separación cuyos pasos pueden revisarse reflexivamente se refiere a un mal cuyo origen es la conciencia singular y que es contemporáneo a la aparición de la pluralidad y de la exterioridad de las almas. No es por la seducción de una independencia ilusoria respecto del ser del que deriva por la que el yo discierne el mal, sino por los actos efectivos y reiterados por los que prolonga, continúa y asume las operaciones de separación ligadas a la reciprocidad de las conciencias.

Lo que es la inocencia respecto del pecado por la inversión de la relación de la conciencia individual al yo puro, lo es la confianza respecto del mal de separación por la inversión de las relaciones verdaderas en la reciprocidad de las conciencias, o sea de las relaciones reguladas por la unidad que funda esta reciprocidad. Pero ni la inocencia ni la confianza se conocen de otra manera que por una reflexión sobre el pecado y sobre la traición. Ahora bien, por lejos que pueda llegarse en el análisis de las condiciones de posibilidad del acto que pone fin a esta transparencia de las conciencias, de unas para con otras, que llamamos confianza, y que es la inocencia en la relación de las conciencias entre sí, es necesario concluir que no se puede considerar bajo la forma de un comienzo o de la irrupción del mal en el mundo.

¿Por qué debemos admitir que un estado de inocencia y de confianza recíproca ha sido roto por el pecado? ¿Es solamente el efecto de una comparación elevada a lo absoluto entre lo que es ahora y lo que era en el principio? Ciertamente nadie se lanzará a encontrar en su propia experiencia el momento de una primera mentira o de una primera falta que marcaría una ruptura radical con el estado anterior. Pues la idea misma de esta ruptura es incompatible, en rigor, con la identidad del sujeto de la experiencia. Pero uno se aproxima a esta ruptura, y la experiencia interna nos aproxima a ella, si una falta particularmente grave engendra en el yo el sentimiento de que su historia verdadera comienza con esta falta y que su decadencia data de este acto. La profundización de esta experiencia excluye la idea de dos existencias sucesivas, cada una de ellas implicando un sujeto diferente. Es el mismo yo el que, alternativamen-

te, se ve antes y después de su caída como otro que él mismo. Pero esta fluctuación de la imaginación que proyecta hacia atrás un pasado completamente diferente del presente en cuanto al juicio que la conciencia tiene sobre uno y sobre otro, supera el significado de una perturbación en el conocimiento o en el reconocimiento de sí: confirma que el yo, retornando sobre sí, no encuentra nada en su pasado que condicione el acto del que se sabe responsable y que le permitiría pensar que su causalidad no ha sido completa. La inocencia que parece llenar todo el tiempo anterior a su caída, significa que no hay continuidad de la causalidad comparable a la del tiempo en el que se inscribe su historia, y que el tiempo anterior no ha originado el acto que marca un corte en su ser. Podemos intentar desplazar este corte o atenuarlo encontrando por la motivación alguna continuidad entre el ser que éramos y el ser que nuestro acto ha hecho surgir. Al final es necesario afirmar que nuestra decadencia comienza absolutamente por nuestro acto. Y es una sola y misma cosa pensar que nuestra causalidad es completa y que sucede inmediatamente a un estado de inocencia. Lo que caracteriza la experiencia humana es esta tensión interior que nace de la oposición entre la unidad requerida de un mismo sujeto y la ruptura marcada por el acto en el que comienza absolutamente la decadencia del yo. No hay traición o mentira que no aparezca como una escisión en la vida del yo, excluyendo toda determinación por el pasado y poniendo fin a un estado de inocencia y de confianza recíproca entre las conciencias. Cada mentira es y debe ser para el yo su primera mentira. No tenemos la intuición intelectual de una elección fundamental a la que se ordenarían y según la cual se conformarían todos nuestros actos. Así pues, si cada traición debe ser tenida por el yo como su primera traición, debe destacarse sobre un fondo de inocencia y de confianza inalteradas, como si estuviese en el primer tiempo del mundo. Cedemos a una visión del entendimiento cuando concebimos que un acto, habiendo roto la inocencia primitiva, deja una huella que lo inscribe en la causalidad y le marca en el sentido en que se ha ejercido ya ésta. Lo propio de esta reflexión sobre sí que acompaña al mal, es hacer surgir en la unidad de una misma experiencia la oposición de dos mundos de los cuales el uno juzga al otro: un mundo completamente espiritual que acabamos de abandonar y el mundo de la falta y del pecado. La inocencia está siempre tan próxima a no-

sotros como podría estarlo cuando la primera falta. No es verdad, pues, que haya una experiencia antecedente de la pureza o de la confianza a la que seguiría la experiencia del pecado y de la separación de las conciencias. Es una sola y misma experiencia que se disocia, cuando, por el pecado o por la mentira, el tiempo precedente nos parece y debe parecerse como el tiempo de la pureza y de la inocencia. ¿Es, pues, el acto de la causalidad impura el que hay que considerar como primero? Sí, puesto que solamente por él la conciencia de sí llega a ser posible: la adecuación del yo y del principio por el que se juzga y se condena supera tanto la inocencia como la falta. Todos los paraísos perdidos no se descubren más que en la desgracia. No podemos tomar conciencia de la unidad más que por el acto que la traiciona, como no formamos el pensamiento del yo puro más que por la causalidad impura del yo propio. Para un yo inmerso en el tiempo, la ruptura de la relación verdadera que sostiene con el principio en nombre del cual se condena y juzga su acto es ruptura con un pasado de inocencia. Y no es de otra manera como el mal irrumpe en el mundo.

Como la inocencia parece preceder al pecado y la amistad a la hostilidad, la separación parece suceder a una especie de indivisión y lo múltiple se destaca en el seno de una totalidad preexistente, si bien no hay ni totalidad ni indivisión antes del acto divisor en que consiste el mal. El acto íntimo de separación espiritual no encuentra frente a él una separación ontológica ya efectuada que ratificaría o consolidaría: él la crea. De la misma manera que no hay intuición del espacio sin las divisiones que practicamos en él y que podemos prolongar indefinidamente, tampoco, en el orden espiritual, se produce la ruptura de las relaciones de confianza entre los hombres sobre el fondo de una amistad, de una comunidad universal de la que tuviéramos experiencia antes. Pero nuestro acto llega a ser, en efecto, ruptura, en cuanto tiene lugar porque lo juzgamos inmediatamente por el principio de unidad que acabamos de traicionar y que interpretamos en función de una multiplicidad dada, cuando es la forma espiritual pura inmanente a las relaciones de reciprocidad. No llegamos a ser realmente varios más que en el momento en el que esta forma pura se retira de estas relaciones y nos deja frente al otro considerado como elemento de una pluralidad. Sin una intervención secreta o explícita del espacio no se deducirá de lo uno en acto una

multiplicidad de conciencias, porque ésta aparece en la línea que prolonga el rechazo que hemos opuesto a la llamada que escuchamos: no “huida del ser solo hacia lo uno que es solo”, deseo de dos en uno, sino deseo de dos por lo uno, en vistas a la recíproca liberación respecto de la soledad. Mientras que la omnipresencia del ser o del todo concreto a todos y a cada uno debe ser sin fisura; por incompleta e inadecuada que sea la conciencia de ella (y solamente este retraso o este olvido pueden hacerse pasar por el mal), no hay experiencia unitiva que no comporte la experiencia de su precariedad y la amenaza que para ella son el riesgo del retroceso, de la separación íntima de las conciencias traicionando la verdad de su relación. Pues esta verdad no es ni la integración en una totalidad, ni la asimilación de las conciencias, ni ningún modo de unión que anularía el acto propio de ellas: es la inmanencia en la experiencia de una forma de unidad que funda la verdad del deseo que tienen la una de la otra para una promoción recíproca de su ser.

Sin embargo, ¿no es paradójico buscar el comienzo del mal en una experiencia de la causalidad que no ordenan una inteligencia y un discernimiento previos del bien y del mal y que no comporta, pues, una opción reflexiva entre uno y otro? ¿No lo es hacer comenzar el mal de separación espiritual por una traición a la que no preceden relaciones de amistad plenamente consentidas o cierta participación en una totalidad concreta? ¿No lo es igualmente considerar la inocencia como una representación tan ilusoria como necesaria y hacer brotar la oposición del bien y del mal de una reflexión sobre la causalidad en acto? ¿Pero es necesario, pues, admitir que una causalidad cuya acción se ejerce según conceptos plenamente adecuados a la razón se invierte libremente en una causalidad irracional? ¿Puede seguirse hablando de un mismo sujeto con el que relacionar la experiencia de estas dos causalidades y del paso de una a otra? Parece que no. En la idea de un sujeto cuya causalidad es la causalidad de la razón misma, ¿se encuentra lo que caracteriza al hombre en tanto que yo singular? No es ya sobre sí mismo sobre lo que el yo elabora una hipótesis cuando se considera como decaído, libremente decaído, de una existencia racional.

La intelectualización de los contrarios, la conceptualización de las reglas y la creación de las normas obstaculizan la idea de una causalidad que descubre el mal reaccionando reflexivamente a su acto. Cuan-

do la figura del mal está claramente dibujada, ¿cómo aceptar que una traición libre es todavía posible? ¿Cómo concebir un acto cuya única razón sería la adopción de este concepto erigido en motivo? Si se descarta esta conceptualización previa de los contrarios, relacionada con la idea del libre albedrío o de una libertad siempre disponible, será más fácil admitir que una causalidad espiritual en la que se enraíza lo que denominamos voluntad sea sorprendida por el surgimiento de ciertas posibilidades. Asombrada de los actos en los que se evidencia una contradicción con aquellos que había suscitado la verdad o la profundidad de su deseo del otro y de los otros, descubre conjuntamente la forma de lo absoluto inmanente a este deseo y la negación que ella le opone y por la que se experimenta a sí misma como causalidad de un yo. Con razón se dirá que nadie hace el mal voluntariamente si la voluntad consiste en una opción entre posibilidades cuya oposición cualitativa resulta del juicio que las confronta con las exigencias de la ley moral. Pero esta aserción llega a ser cuestionable cuando, más acá de esta voluntad intelectualizada, se descubre en la raíz de las posibilidades y de los actos una causalidad que debe responder de sí y de la contradicción que ella hace surgir respecto de una forma pura de unidad sin la que ella misma no sería una causalidad espiritual. Es por el mal de separación por el que se manifiesta esta causalidad constitutiva de un yo.

¿Pero ignoramos arbitrariamente las tendencias del hombre? ¿No sería más fácil y acertado buscar la fuente del mal, si no directamente en los instintos, al menos en la decisión de subordinar a los móviles que de ellos proceden el respeto de la ley moral, de tal manera que no admitamos que la razón se dé a sí misma una desaprobación, ni hagamos del mal la simple prolongación de la animalidad de la que el hombre participa? El mal está en la elección que opera una inversión de la jerarquía de los motivos, y esta elección depende de un libre albedrío que no se confunde ni con la libertad idéntica a la ley racional, ni con la prevalencia de las propensiones de la naturaleza. Nos remontamos, así, hasta una opción originaria. Es el pensamiento de Kant. Pero se advertirá, en primer lugar, que es indiferente que las propensiones de la naturaleza humana sean o no disposiciones favorables a la expansión de la moralidad, y que la cuestión no es modificada si son, en efecto, disposiciones al bien: lo que cuenta para la apreciación del acto del libre albedrío es

la pureza de una intención interiormente conforme a la ley. El optimismo de Kant está en una antropología cuyas disposiciones originales son definidas como prestándose al bien; su pesimismo, en la imposibilidad de pensar que un ser hecho de razón y de sensibilidad se cerciore jamás de la pureza de la intención interior al elegir. Y como la propensión al mal fundada sobre una elección originariamente libre, permanece inconmensurable e incomparable con todas las propensiones de la naturaleza, se ve claramente que no es la antropología la que decide su idea del mal, aunque los ejemplos que da del mal en el mundo y su referencia a la experiencia, a las guerras, a la crueldad y a la hipocresía de las relaciones sociales parecen referirse a una naturaleza humana diferente de la que describe como compuesta de disposiciones al bien. Sólo cuenta, a sus ojos, la oposición de los móviles en función de su origen y, aunque fueran todos favorables a la moralidad en cuanto a su contenido material, los móviles que provienen de la sensibilidad no modificarán la idea del mal que nace de la inversión del orden verdadero de los motivos. Es por lo que, si se permanece estrictamente en el plano de la antropología, es completamente vano preguntarse, como se hace con frecuencia, si el hombre es bueno o es malo. Podrían darse las respuestas más opuestas, y la experiencia no proporcionaría el modo de dilucidarlas. Sin embargo, la experiencia suministra algo más que presunciones cuando el origen del mal es buscado allí donde debe ser buscado, es decir, en el acto creador de la máxima implicada en toda acción. Pues sería contradictorio que intenciones puras supuestas en la raíz de una elección se manifestasen en el mundo por un mal empíricamente constatable, mientras que es justo pensar que intenciones subjetivamente inspiradas por el amor de sí desvíen de su orientación primitiva a las tendencias o los instintos, y les corrompan hasta el punto que los males, por doquier y siempre observables en el mundo, parezcan derivar directamente de ellos. Ninguna inducción apoyada en los hechos autorizará jamás la universalidad de una afirmación que se refiere a la cualidad del hombre. Pero la experiencia puede confirmar, incluso probar indirectamente, un juicio fundado sobre la elección íntima de las máximas de la voluntad, si de hecho no hay término medio entre las elecciones cuyo único motivo es el respeto de la ley y aquellas cuyos motivos provienen de las tendencias de la naturaleza.

Éste es el único método válido para abordar la cuestión de las relaciones entre la antropología y una ética que quiera afrontar el problema del mal. Para el mal de separación, en particular, si se espera pronunciarse sobre su significado y sobre su profundidad, explorando las tendencias de la naturaleza que oponen el hombre al hombre, los instintos de agresión y de competición, la voluntad de poder y todos los sentimientos de los que se acompaña, la crueldad y el indestructible instinto de guerra, enseguida se hará corresponder estas tendencias con los males imputables al hombre y se formará una idea del hombre inspirada por esta antropología. Pero a este cuadro se opondrá con tanta verosimilitud una idea del hombre fundada sobre la presencia de tendencias de orientación diferente: la simpatía, la benevolencia y todas las formas espontáneas de la ternura humana. Si, después de esto, el juicio sobre la cualidad del hombre se regula sobre la adopción por la libertad de móviles provenientes de las tendencias, se dirá que el hombre es bueno y malo a la vez, u ora bueno ora malo, y se descubre fácilmente cómo la parcialidad de la antropología ordena secretamente la interpretación filosófica del mal. Pero este método no conduce a nada, o a ninguna conclusión válida, puesto que se limita a reconocer en el plano de la libertad y del mal los resultados de la investigación antropológica. Faltando un principio judicativo que trascienda la antropología empírica y permita excluir toda ambigüedad en la apreciación de las acciones humanas, ninguna respuesta firme puede ser dada a la cuestión de si el hombre es bueno o es malo. Ahora bien, aún más claramente que cuando se trataba de relacionar la conciencia individual con la conciencia pura, se ve que ninguna antropología dirá si el mal de separación está ya inscrito en las tendencias de la naturaleza y si el hombre es el amigo o el enemigo del hombre. Será conjuntamente lo uno y lo otro, u ora lo uno ora lo otro, mientras no se decida esto en nombre del principio de unidad cuya presencia, más allá de todas las tendencias que acercan o alejan al hombre del hombre, permite determinar la cualidad de las relaciones de reciprocidad entre las conciencias. Aunque tuvieran el apoyo de las tendencias que hacen del hombre un amigo para el hombre, estas relaciones no permiten juicio alguno si no están reguladas en la intimidad de cada conciencia por un principio de unidad que excede a la naturaleza.

¿Se apelaré ahora a la experiencia, si no para decidir a partir de su solo testimonio, que, efectivamente, en el fondo de su corazón, el hombre no extrae del principio de unidad la razón de ser y el motivo de sus relaciones con el hombre, sí al menos para confirmar esta hipótesis y denunciar la confusión que se establece entre el amor inspirado por las tendencias y el que procede de la pura idea de lo uno, de tal manera que no haya lugar para un término medio y que sea forzoso concluir de nuevo que hay una inversión constante en el alma humana del orden verdadero de los motivos que se implementan en las máximas de la conducta? La experiencia analizada desde esta perspectiva aportará tantos datos como se quiera, que confirmarán no solamente la guerra del hombre contra el hombre, sino la precariedad e inestabilidad de las relaciones del hombre con el hombre fundadas sobre la sola sensibilidad.

Sin embargo, se duda en volver afirmación perentoria sobre el mal que está en el hombre la imposibilidad en que se encuentra la conciencia de cerciorarse de que se regula por motivos completamente puros. ¿Por qué esta vacilación? Cuando se trataba del respeto de la ley moral, confrontado con los móviles de la sensibilidad, la oposición radical de los motivos, aumentada por la dificultad de relacionar todo el mal empírico, como un efecto, con las intenciones moralmente puras, inclinaba a una conclusión severa. ¿El argumento pierde, pues, su valor cuando se considera bajo el signo de la unidad las relaciones entre las conciencias? Ciertamente no. Sin embargo, ¿cuál es el motivo que expresaría la exigencia de unidad y presidiría el establecimiento de relaciones entre conciencias de modo que no fuesen sospechosas de estar inspiradas por motivos impuros? ¿La inversión del orden verdadero de los motivos tiene aquí una significación tan plena como en el caso del respeto por la ley moral confrontado con los motivos provenientes de la sensibilidad? No es solamente que la exigencia de lo uno no se comprenda ni se conozca más que a través de sentimientos tan complejos que de ninguno de ellos se pueda afirmar que es su expresión adecuada y directa en el alma humana, sino que, inmanente a las relaciones entre conciencias singulares, no se verifica más que negándose aparentemente por una contradicción cuyo sentido es necesario descifrar.

Si es ya mucha concesión al racionalismo admitir que un sentimiento como el respeto es una excepción a la regla común y traduce sola-

mente la pura acción de la ley sobre el sujeto, ¿de qué sentimiento podría decirse que no debe nada de su fuerza a los intereses del yo porque no es más que el eco de la idea de lo uno en una conciencia particular? ¿Por una exigencia de simetría se forjaría un dato en la conciencia inmediata que sería eco de una exigencia trascendente de unidad, al que deben subordinarse los sentimientos que unen a los hombres entre sí? Esto sería la abstracción más vacía, la más ineficaz. ¿Podría ser cuestión de invertir, en detrimento de una abstracción, el orden jerárquico de los sentimientos? Es lo uno lo que padecerá de tal aserción y se vaciará de toda significación. Pero una cosa es volverse hacia lo uno por un sentimiento que debería someter a todos los otros, y otra cosa es discernir a través de estos últimos la presencia o la ausencia de un deseo de lo uno, interior a nosotros, que se constituye por relaciones de reciprocidad entre conciencias particulares.

No querríamos decir que, independientemente de nosotros, el deseo de lo uno se encuentre privado de toda autenticidad. Pero el desapego de lo que atañe a los intereses del yo propio no se abstrae más que momentánea o provisionalmente de los actos concretos en los que se verifica en la relación recíproca de las conciencias. Prepara estos actos, pero no se experimenta verdaderamente más que por ellos, al mismo tiempo que permite el discernimiento de las relaciones en las que el nosotros se constituye por una exclusión celosa y de aquellos en los que el deseo de lo uno exige al nosotros el medio para completar este desapego de sí. Ahora bien, el mal de separación no puede determinarse mejor que por la subordinación al nosotros por el que se exalta el propio yo, del nosotros por el que se libera de sí. Si la experiencia corrobora aquí una aserción que pretende la universalidad, es por el testimonio que aporta de esta subordinación, tan voluntaria como inconsciente, sensible siempre que el yo busca en el nosotros el esbozo de una pequeña sociedad, la ocasión de abrirse y no de librarse de sí. Todas las tendencias naturales confluyen aquí, las que aproximan a los hombres entre sí y las que les enfrentan: las primeras encuentran satisfacción, pero no menos las segundas, por la determinación y comprensión del nosotros. El yo se ama en el nosotros que se distingue, se cierra sobre sí o se opone. Hay, pues, irremediabilmente en el nosotros cierta injusticia y cierto mal. Pero el yo no se vuelve directamente hacia lo uno de modo que no dis-

tinga enseguida la imposibilidad de verificar su posesión de lo uno de otro modo que por el nosotros y en el nosotros. Así pues, ¿supera el testimonio de la experiencia una afirmación que descubre en esta preferencia de sí en el seno del nosotros la raíz del mal de separación, y de un mal tanto más profundo cuanto que se esconde y se produce por esta formación del nosotros destinado a nuestra liberación? Es el mal insondable de las rupturas, de las traiciones y de los odios. Lo uno está en el nosotros, como la conciencia pura está en el yo: regla de la acción, verdad del deseo, una y otra desconocidas o transgredidas en tanto el yo no aspira a obtener por el nosotros un desprendimiento radical de su ser. Desprendimiento que es, al mismo tiempo, posesión de sí, si es verdad que es solamente por la espiritualidad del acto inmanente al nosotros por lo que el yo puede dejar su vanidad. La experiencia da la realidad del mal; su posibilidad se funda sobre la negación de la presencia en el nosotros de lo uno que es el alma del nosotros. Es una forma de interioridad que no reconoce ni el realismo de lo uno que invita al yo a renunciar a sí, no para entrar en una relación singular con un yo singular, sino para elevarse al nivel del alma universal, y, más allá, para perderse en la experiencia inefable de la unión a su principio; ni el realismo de una generación de las almas singulares en la que la referencia de cada una a su acto creador es capaz de suplir las relaciones decadentes, precarias o impuras de las criaturas; ni el realismo del ser cuya presencia al ser que somos sobrepasa en intimidad espiritual y en profundidad todas las relaciones que pueden sostener entre sí seres finitos que frecuentemente viven en el olvido de esta presencia. ¿Pero qué llega a ser el mal en estas diferentes perspectivas? Limitación o misterio, no se ve que sea confesado y pueda serlo en toda su verdad. Lo que le ha sustituido es una participación imperfecta y desigual en el ser, es un retraso en la posesión, una negatividad que se convierte en el resorte de una dialéctica; es cierta pasividad que le emparenta con el no-ser. El mal juega su partida en un conjunto en el que es necesario, y no obtiene su realidad aparente más que de la descomposición arbitraria del todo al que pertenece. ¿Puede hablarse de una separación de las conciencias si es verdad que está compensada y ontológicamente anulada por la permanencia y la identidad del lazo que funda una misma referencia al ser del que proceden? ¿Su finitud? En lugar de seguir al acto que rompe la reciproci-

dad de su confianza, ella es el signo de una común dependencia y de un mismo origen. Recobrar la actualidad de esta dependencia es, para cada una de ellas, denunciar la apariencia de su separación y lo que hay de ilusorio en el mal.

Sin embargo, apelar a la sola forma de lo uno para sellar la verdad de los juicios que declaran el mal y acusan a los actos cuya consecuencia próxima es la separación de las conciencias, ¿no es apoyar la realidad del mal en un cierto agnosticismo que confirma la ceguera del yo? De ninguna manera. Pues esta forma de lo uno no es el sustituto de una intuición del ser que nos faltaría. Como la conciencia pura está en el fondo de la conciencia individual al modo de una ley que le prescribe renunciar a sí misma y que garantiza la autoridad del juicio por el que ella se condena o mide la impureza de la causalidad del yo confrontada a una causalidad plenamente espiritual, del mismo modo lo uno, en las relaciones de las conciencias, es la ley que asigna a estas últimas una orientación que hace de ellas el instrumento de una liberación espiritual y permite reconocer la profundidad del mal y todas las caras de la traición. No se ve claro lo que añadiría a la certeza íntima del acto espiritual del que procede esta ley la autoridad que le vendría de un conocimiento o de una experiencia que trascienda este acto; pero se discierne muy bien la relatividad de la que estarían afectados todos nuestros juicios sobre el mal, incluso la duda que se insinuaría en la experiencia interior de nuestra caída, y el optimismo secreto que le acompañaría, fundado sobre la seguridad de que, por el mal mismo sensible a conciencias finitas incapaces de captar la finalidad de la que [el mal] es medio, se realiza un progreso.

Capítulo quinto

Cómo cabe aproximarse a la justificación

A menudo reprimido por la atención de la vida, el deseo de justificación no toma conciencia de sí más que en las intermitencias de la acción, en la relativa tranquilidad del corazón, cuando las obligaciones del presente no nos apremian excesivamente y el recuerdo de nuestros desfallecimientos pasados no nos abruma hasta el punto de impedir toda esperanza. Sin embargo, a no ser que la vanidad del personaje haga las veces de su conciencia, no existe hombre que no se pregunte, no sólo si ha alcanzado sus posibilidades, si las creencias y las voliciones que han tejido poco a poco el ser del yo no han agravado las determinaciones originales de las que estaba cargado, sino si puede de alguna manera levantarse de sus propias faltas y del mal cuyo origen está en sus actos. Vuelto hacia su pasado, el yo tiende a la apropiación de un ser que no puede ni recusar como si no reconociese en él la huella de sus actos, ni asumir totalmente como si no encontrara en él nada que no fuese obra de su libertad; vuelto hacia el futuro, que se anuncia ya irremediablemente, en el presente de la reflexión y se acompaña del pensamiento de que no está todo definitivamente perdido y acabado, el yo alimenta el deseo de una regeneración de la que esperaría que consumase lo que, en él, participa de la naturaleza y que obtuviese y mereciese un perdón para el pasado. Como para una justificación del mundo convendría que éste contribuyese adecuadamente a los fines del espíritu, tanto por lo que se refiere a su expresión como a su conservación; como sería necesario para la justificación de la humanidad, considerada en la continuidad de las generaciones, que constituyese un reino que reposase sobre la inteligencia y sobre el amor, del mismo modo para la justificación de sí un yo singular forma el pensamiento de una existencia que se ordenaría completa y absolutamente a una sola idea de la que sería desarrollo. Ahora bien, si el mal no fuese nada más que el indicio de las resistencias que suscita y que supera una finalidad capaz de unificar la historia de la humanidad y de abarcar en sí las finalidades particulares, el deseo de jus-

tificación no surgiría con la misma intensidad en una conciencia individual, y nada podría reconciliar mejor cada yo consigo mismo que la certeza de una integración de sus fines propios en una historia ascendente de la conciencia. Pero si no se ve claro cómo esta integración estaría asegurada, dada la diseminación de los destinos individuales y colectivos, dada la pluralidad de los bienes perseguidos, y dadas tanto la interrupción como la impureza de las finalidades, parece claramente que es contrariada y como impedida por los reiterados desmentidos que la humanidad inflige a su propia idea y cada yo a su deber. Es por esto por lo que una conciencia individual se repliega adrede tanto más sobre sí misma cuanto más juzga que esta integración es imposible. Pero aunque el yo extrajese cierta seguridad de su entrega a fines impersonales, no dejaría de desear una aprobación de sí que supere todas las satisfacciones singulares, todos los éxitos concebibles, y que no se refiera más que a su ser verdadero: el que debe responder de sus intenciones y del uso que hace de su libertad. Dejando de lado, por un instante, la cualidad moral de este uso, permanecerá aún el hecho de que la dispersión de los fines temporales, la discontinuidad de las decisiones y el desmenuzamiento incesante del ser del yo apelan a la unidad de un juicio sobre sí. Ciertas acciones aisladas no bastan, y es raro que todas juntas se presenten con una coherencia que permitiría este juicio. Envuelta en cada elección y superándolas todas, el deseo de justificación es el de un ser que tiene experiencia de sí en condiciones tan diversas, en tiempos tan diferentes, en una ignorancia primera tal de sus potencialidades y de la contingencia de sus fines, que no puede discernir con seguridad lo que en su historia proviene de las condiciones dadas y lo que proviene de su libertad. Pero todo cambia cuando es el recuerdo de un mal realizado el que parece impedir o descartar incluso la idea de una posible justificación.

Cuando Kant distingue la intención, comprendida en su interioridad, de la acción que es su continuación temporal y permanece inadecuada respecto de aquélla por la necesidad en que estamos de representarnos nuestra vida bajo la forma de un progreso y de una serie de aproximaciones; cuando rechaza la intuición intelectual del acto que nos garantizaría, más allá de nuestras acciones particulares, la autenticidad de una

intención de la que no percibimos más que testimonios inciertos o ambiguos, nos impide satisfacernos en una intención presuntamente buena, pero nos ordena también juzgar nuestra vida entera desde la perspectiva de una unidad intencional, como una totalidad que no es divisible en períodos. Nos invita no solamente a dejar de creer que estamos justificados a partir del momento en que nuestra conducta ha mejorado o a partir de una intención de conversión, aunque fuere la más firme, sino también a dejar de pensar que podemos obviar el tiempo que ha precedido a esta conversión y las faltas que han tenido lugar en él: la cuestión de nuestra justificación permanece íntegra.

La justificación revela mejor el deseo del que procede cuando se presenta como una remisión de las faltas. Nuestras tendencias naturales no pueden ni apaciguar ni producir ese deseo, pero vehiculan una tendencia a ser, una tendencia pura que coincide con el ejercicio de una causalidad enteramente espiritual, por la que se constituiría el ser del yo. Es por lo que el yo singular se define siempre por la doble relación que sostiene con una aspiración que le supera y con la contingencia de datos que no puede eliminar; de modo que no le es nunca posible decidir sobre la cualidad de su causalidad. Por la tendencia pura escaparía a sí mismo; por la contingencia del carácter estaría encerrado en una naturaleza dada que no dejaría ni siquiera surgir el deseo de justificación. A la decepción que engendran las tendencias prisioneras de su objeto se añade, conspirando con ella, si bien en sentido contrario, la decepción que nace de lo que hay de parsimonia en la moralidad misma. Ciertamente que esta experiencia de la desigualdad del yo respecto de su ser agudiza el deseo de justificación. Pero, ¿la experiencia del mal no es la muerte de este deseo? El peso de sus recuerdos empíricos referidos a las faltas, ¿no impide al yo toda recuperación de sí, toda posibilidad de justificación? Incluso cuando el yo no es culpable de desfallecimientos particulares, sin duda que la adhesión de los recuerdos empíricos a la conciencia de sí puede ser tal que haya como un aplastamiento de la conciencia individual. Es verdad que este sentimiento es incesantemente corregido o amortiguado por el surgir de nuevas posibilidades y la esperanza de una regeneración que va a una con él. Pero la conciencia que se acusa rechaza esta especie de huida hacia delante. ¿Y si lo intentase? No podría, pues no se libra de la presencia de sus recuerdos más de lo que se libra

de su deseo de justificación en el momento mismo en que el pasado le impide toda aquiescencia para consigo.

Al conocimiento del mal que le es imputable, ¿puede el yo responder de tal manera que, sin renunciar al peso de la falta, avance hacia alguna reconciliación consigo mismo?

No cabe duda que es difícil separar los movimientos espontáneos de la conciencia individual que reacciona a su pasado bajo la presión de disposiciones caracterológicas y los actos de una reflexión que vuelve sobre el acto realizado para emitir un juicio y decidir si el yo puede aún liberarse. La patología de la conciencia de la falta tiende a reemplazar al estudio de estos actos o a atribuírselo a su propio campo. A veces podría decirse, escuchando a los psicoanalistas del sentimiento de la falta, que no pueden ni concebirla ni admitirla de otra manera que bajo formas mórbidas que reclaman una cura, como si su intensidad, su duración y su evolución estuviesen estrictamente en función de datos caracteriales y psicológicos de los que se hace cargo el análisis científico. Es cierto que este sentimiento se exaspera o se amortigua por el juego de condiciones accesibles al conocimiento, pero pertenece a la reflexión restaurar o mantener su significado, resistir a las variaciones que le afectan o, en ciertos casos, utilizarlas: la idea que la conciencia refleja se forma del mal y de su naturaleza determina y ordena el uso que hace de estas variaciones espontáneas. Se ve claramente que es así, en primer lugar, por la referencia de la conciencia refleja a las transformaciones involuntarias de los recuerdos bajo la acción del tiempo: contrarían o favorecen el deseo de justificación en correspondencia con la finalidad o la orientación de este deseo, determinadas ellas mismas por una concepción del mal. Explicitada por las filosofías, esta concepción está presente en toda conciencia que vuelve sobre sí misma después de la acción: regula las relaciones del yo y del tiempo consideradas en la perspectiva de la justificación y de la posibilidad del perdón de sí.

Se acepta que un cierto desmoronarse de los recuerdos, incrementado por el oscurecimiento o la atenuación de la repercusión emocional de nuestros actos, favorece la aparición de un momento en el que el pasado más pesado parece desligarse del yo. No es que los actos que han constituido este pasado no sean reconocidos, o que no se ordenen racionalmente unos a otros en el tiempo objetivo, o que la conciencia inte-

lectual no obedezca a una preocupación por su continuidad que salvaguarde la unidad formal del yo en su referencia a los acontecimientos del mundo y a sus recuerdos propios. Pero el sentimiento de la unidad real de la causalidad generadora de los actos se debilita hasta el punto de que estos decaen fácilmente al rango de acontecimientos, y la relajación o el olvido de la emoción que acompañaba a la falta tiende a no dejar subsistir de ella más que una idea privada de toda eficacia para la redención y la justificación del yo. Mientras que el recuerdo intelectual permanece, el mal, bajo la sola acción del tiempo, llega a ser para la conciencia algo distinto de lo que era en el momento de su cumplimiento, y es como si se diera una concurrencia espontánea que nace en el alma entre la profundización de su experiencia pasada y el movimiento que la lleva hacia nuevas experiencias. A medida que los recuerdos de los actos llegan a ser recuerdos empíricos, el ser del yo parece participar de su contingencia, como si la falta perdiera su carácter absoluto e inviolable: el terreno es propicio para una justificación de sí unida a la transformación, a la evicción de los recuerdos que impiden que el yo recobre la confianza en sus posibilidades y en su futuro. La defensa de un cierto optimismo que minimice el mal, se ve bien cómo puede intentar apoyarse en estas mutaciones que el tiempo hace padecer al recuerdo y al sufrimiento.

Por otra parte, estas transformaciones espontáneas del recuerdo pueden estar acentuadas y metódicamente pretendidas por operaciones del alma orientadas hacia una liberación simultánea del pasado y del mal y fundadas sobre un verdadero olvido de sí, sobre un anonadamiento del yo; por una ascesis de renuncia y de desprendimiento de todo lo que le retenía en los lazos del cuerpo y de la memoria sensible. En tensión hacia la obtención de una unión con el principio que es su razón de ser y en el que se absorbe o se pierde, el yo se desprende conjuntamente del tiempo que le sojuzga y de la angustia de la causalidad. Trabajando en el oscurecimiento de los recuerdos que le hacen dependiente del mundo y de su propio pasado, el yo invierte la dirección de la tendencia que le ha desviado de su principio. Verificado por una experiencia cuya profundidad y autenticidad nos cuidaremos mucho de cuestionar, este método no ejercería tanta seducción, independientemente de toda adhesión a la ontología de la que es aplicación, si no encontrase algún eco en cada

conciencia capaz de experimentar un alivio en ciertos momentos de contemplación pura, cuando la inquietud de la causalidad es reprimida por el sentimiento de una existencia liberada de las servidumbres de la acción y del recuerdo.

Por diferentes que sean las doctrinas capaces de cumplir este anhelo de liberación, tienen un rasgo en común: la concepción que se forman del mal, reducido a una pasividad o a una limitación cuya huella lleva cada yo; la memoria sensible y la memoria de los recuerdos empíricos son un aspecto de ello: hacen más difícil la justificación que el yo ambiciona y a la que aspira, conduciéndole sin cesar hacia un pasado que confirma más la participación del yo en la materia de un mundo que la responsabilidad que tiene encomendada.

Pero, por otro lado, hay una memoria activa y una operación reflexiva: relacionadas entre sí, en vez de abandonar el recuerdo al empobrecimiento y a la degradación, lo reconstituyen, restableciendo cierta contemporaneidad del presente y del pasado, no tanto por un interés estético cuanto por una intención de apropiación del acto realizado, con el fin de que el olvido no engendre una especie de perdón demasiado fácil del yo para consigo. Esta relación libremente instaurada entre el yo y el tiempo determina para cada conciencia la manera en que acoge o rechaza las posibilidades de una reconciliación consigo. Ante la afirmación mantenida y aumentada de la causalidad que se ha manifestado en un acto que el yo condena y por el que se condena, fracasan las dialécticas que reemplazan con su propio movimiento la historia concreta de una conciencia atenta al pasado restaurado y refractaria a la superación que esas dialécticas quieren obrar según el mismo ritmo y con la misma regularidad, como si todas las experiencias del mal y de la falta cayeran bajo la jurisdicción del mismo juego de conceptos. Pero esta recreación activa del pasado vuelve la espalda a una duración cuyo flujo y crecimiento harían aparecer el mal como un momento superado. Confrontado con el movimiento ascendente de una duración creadora, el mal se colocaría del lado de lo que corresponde a una detención de este movimiento, a la interrupción de una marcha iniciada o a un relajamiento de tensión interior; de modo que, por razones diametralmente opuestas y desde una perspectiva fundamentalmente diferente, la recuperación de este movimiento sería para el yo lo análogo de la superación dialéctica. Nada más

alejado de esta continuidad de duración que la ruptura que sobreviene por un acto que se adhiere desde el primer momento al ser del yo, si se nos permite la expresión, hasta el punto que todo sucede como si no hubiese ya para él ni futuro posible ni aceptación de sí. No se ve entonces cómo esta duración acogería una reflexión sobre el acto destinada a fundar las posibilidades de nuestra salvación en la libre confesión que hacemos de él. Por mor del privilegio del pensamiento, que no se sustrae al tiempo más que para reconocer mejor los actos que han formado su pasado, el yo se enfrenta a sí mismo, buscando de alguna manera recomponerse e integrar en su historia las faltas cuyo recuerdo no cesa de abrumarle. Su presente está hecho de una especie de duda entre la actualidad de un pasado que le prohíbe toda esperanza y el pensamiento de un futuro que confirmaría la regeneración de su ser. Parece claro que es la finalidad de estas operaciones reflexivas la que da a las diferentes dimensiones del tiempo su valor respecto del yo. Para el yo su pasado no sería intolerable si lo considerase desde el entendimiento como una historia cumplida y si el acto de reflexión que lo recupera no estuviera orientado por un deseo de regeneración. Así, las reacciones espontáneas del yo a sus actos se subordinan a una reflexión que transforma profundamente su significación primitiva y hace de la condena que el mismo yo pronuncia sobre sí el momento en el que comienza a salvarse. A salvarse en el instante mismo en que discierne una oposición absoluta entre una causalidad espiritual pura y la causalidad que se ha expresado en sus acciones.

¿Qué orientación dará, pues, la conciencia a la búsqueda de una renovación del ser del yo? ¿Se detendrá preferentemente en el acto realizado? Pero lo que hay en él de irrevocable parece que cierra el paso a toda esperanza de recuperar la causalidad que se ha ejercido. Más aún, las consecuencias de este acto son también irrevocables. Nada puede impedir que un sufrimiento injustamente infligido a otro ser no propague consecuencias que escapen al sujeto agente. En vano querría éste oscurecerlas, anular de alguna manera su pasado. El contexto de pasión, de descuido o de secreta perversión que ha rodeado su acto no cambia nada: lo que hay en éste de absoluto lo sustrae al alcance de la conciencia. ¿De qué vale la inquietud de una reforma de sí para un yo que fija su mirada en este pasado que le condena, en el mal objetivo que él ha

hecho posible? En la medida en que la conciencia se recupera, se vuelve hacia una idea de reparación. ¿Hasta dónde puede avanzar por esta vía? ¿Concibe alguna compensación que pueda presentarse como una remisión de su acto?

Dejemos provisionalmente sin respuesta estas cuestiones. Del mismo modo, apartándose del pasado realizado, volviendo sobre la motivación de sus actos, la conciencia emprende otro camino si percibe alguna posibilidad de salvación en un cambio radical de la intención fundamental que soporta sus decisiones o las inspira. Sus posibilidades de obtener alguna justificación, alguna reconciliación consigo, ¿son, por este lado, mayores?

Una revolución en la intención, es decir, en la elección de los motivos, una conversión que cambie radicalmente el ser del yo creando una ley espiritual a la que se ordenasen todos los pensamientos y los movimientos del corazón: no es a menos a lo que tiende la intención de una conciencia que aspira a una regeneración radical de sí. ¿Algo que objetar? No hay carácter inteligible, o más bien, el carácter inteligible es la unidad de una regla para una causalidad libre. ¿Una regla no puede ser cambiada por un acto interior que no caiga bajo la ley de los cambios en la naturaleza? La posibilidad de esta conversión no podríamos haberla perdido, no podría haberse anulado más que si nuestros actos pasados no confirmasen, también ellos, la unidad de una regla. Ahora bien, así como de la regla de nuestras acciones pasadas no hemos tomado conciencia más que por las acciones que despliegan su significado en el tiempo, lo mismo cabe decir de la nueva regla cuya adopción debería marcar la regeneración de la causalidad del yo: no podemos afirmar con seguridad que ha cambiado nuestro corazón mientras no inspire nuestra conducta. Pero, ¿en qué momento podremos decidir que ésta confirma suficientemente su adecuación al acto interior de la conversión, para encontrar así la garantía de la autenticidad de una regeneración del yo? Sería necesario nada menos que una expansión del instante de la conversión más allá de sus propios límites, en una continuidad de duración que la manifestase y verificase. Esto sería para el yo la prueba decisiva de una revolución efectiva en su ser: sentimientos y acción confirmando y desplegando en el tiempo una decisión originaria y captando, si puede decirse así, por la unidad de una máxima de conducta, la diversidad de

situaciones y deberes. Kant dice expresamente que de la verdad de un acto de conversión el sujeto no puede asegurarse más que por la continuidad y por la infinitud de una progresión en el tiempo, que no forma una unidad más que respecto de una conciencia trascendente capaz de sondear el fondo del corazón humano.

Como la reforma de las costumbres está lejos de ser el índice de una revolución en la elección del motivo de la acción, es necesario reconocer que la continuidad del progreso se dirige a una pluralidad de actos discontinuos que renuevan y animan, en circunstancias cambiantes, una intención originaria: es difícil dar un sentido a la idea de un progreso interior. La unidad intelectual de una máxima, de una regla, de una creencia, mantenidas en el recuerdo, no dispensa de los actos que las verifican; su conservación en el recuerdo requiere en sí misma la repetición de estos actos. Lo que se aproxima más al progreso es la profundización del significado de las ideas implicadas en la regeneración de nuestra intención. Pero, ¿de qué decisión diríamos que es conforme a estas ideas? Aunque éstas sean transformadas en motivos, no suplen los actos singulares y múltiples por los que necesitamos experimentarlas, y la independencia de cada uno de ellos respecto de los que lo preceden y lo siguen es total, de modo que podemos constatar que nuestras caídas son menos frecuentes, pero no inferir de ahí un progreso de la causalidad misma. Eso es contradictorio. Rigurosamente hablando, no hay coordinación de los actos por los que decidimos sobre nosotros mismos, y no es únicamente la complejidad o la oscuridad de los motivos accesibles al análisis lo que llena de incertidumbre nuestra creencia en una mejora o enmienda de nuestro ser. No se trata tampoco de lo que hay de impenetrable en la intención. Es la discontinuidad radical de las operaciones interiores en las que es necesario apoyar la esperanza de una justificación.

La incertidumbre, la precariedad de un progreso interior, la impaciencia de una verificación o de una prueba decisiva en cuanto a la verdad o la profundidad de nuestra regeneración hacen surgir en la conciencia la idea de acciones absolutas que sean para ellas mismas su propia luz. Pero, ¿en qué y por qué estas acciones se diferenciarán de todas las demás y nos aportarán certeza? Kant señala con buen criterio que no podemos esperar ningún excedente de méritos al cumplir lo que es

nuestro deber en las situaciones en que nos encontramos, por oneroso que sea el esfuerzo que en ocasiones se nos exige. Es verdad que la sola idea de una totalización de los méritos que podrían salvarnos de la sospecha de cierta avidez de la causalidad espiritual no está exenta de fari-seísmo. Sin embargo, lo que la conciencia anhela es no solamente compensar con actos nuevos sus desfallecimientos pasados, sino escapar a la necesidad de dispersar su esfuerzo en una sucesión de decisiones menores que constituyen una decisión que va creciendo; como si fuese posible conjurar de una vez todas las servidumbres e impedir que la recaída de la causalidad no conduzca al yo a un nivel que, por un momento, ya había superado. Precipitarse en situaciones en las que el deber no exigía estrictamente que se entrase y renunciar libremente a posibilidades por una renuncia que está más allá de toda reciprocidad, son acciones de las que se puede pensar que, sin haber sido queridas por el yo con vistas a su justificación, le aportan, sin embargo, cierta seguridad de una regeneración efectiva. Pero no se podría unir sin cierto riesgo el carácter absoluto de estos actos a finalidades, a un contenido que tenga que ver con un más allá de la moralidad misma. No son raros los casos donde la sola obediencia al deber requiere, en ciertas situaciones, un crecimiento de la voluntad y una resistencia al dolor que dan a la operación interior un carácter absoluto. Pero no existe acto que contenga una garantía para la cualidad del acto que le sigue. No podemos hacer otra cosa, pues, que multiplicar las justificaciones discretas, fragmentarias, relativas a actos singulares que no se totalizan. La unidad de la intención no es más que una idea que ninguna experiencia verifica absolutamente. Cada uno de nuestros actos inicia una historia que interrumpe, que rompe o que contradice, que no siempre consolida la sucesión de los actos que deberían ordenarse a aquél. Hagamos lo que hagamos, hay siempre un vencimiento de un plazo que amenaza con hallarnos insolventes, y tanto más cuanto a esta incertidumbre que atañe a la verdad de nuestra enmienda interior se añade la insuficiencia de las reparaciones por las que hemos intentado compensar, de alguna manera, el mal que otros seres han sufrido como consecuencia de nuestra acción.

Recuperamos ahora las cuestiones que habíamos dejado en suspenso. La mejora del ser interior pasa a un segundo plano para una conciencia atenta al mal del que es responsable respecto de otras concien-

cias. El primer indicio de esta mejora está en el crecimiento del sentimiento de responsabilidad. Pero, ¿qué es este mal experimentado por otros seres como consecuencia de nuestros propios actos y de nuestras faltas? El sufrimiento, la muerte, el daño irreparable, la aflicción de un alma herida por la traición del amigo, posibilidades perdidas de expansión y de trabajo. Cada cual prolongará tanto como quiera las consecuencias de la injusticia y de la pasión. Para la conciencia que las padece son la figura misma de lo injustificable. Y es en este punto en el que se entrecruzan el examen del mal que está en un libre desfallecimiento del querer y el examen del mal que es injustificable a los ojos de quien lo padece. A la irreductible contingencia del acto querido corresponde una contingencia de sentido contrario para el ser sobre el que recae la primera. Pues no hay ni razón de ser, ni grado de ser, ni finalidad, ni limitación de ningún tipo a la que el ser herido pueda referir, para comprenderle, el mal que padeció. ¿Sería por su participación en cierta solidaridad espiritual entre las conciencias por lo que llegaría a apropiarse su sufrimiento, como si fuese una prueba que confirma una complicidad secreta en el pecado? Pero, ¿cómo conciliar esta solidaridad y el carácter contingente de la decisión de la que este sufrimiento es consecuencia? ¿Debe aceptarlo, sin embargo, en pago de sus propias faltas? Convendría al menos que hubiese cierta proporción o correlación entre estas últimas y la pena infligida. Una cosa es decir que el sufrimiento llama a la paciencia o a la resignación y otra descubrir en él una finalidad que recubriría su injusticia. Poco importa que esta injusticia no sea reconocida como tal por aquel a quien alcanza y a la que se pliega, como se hace a una fatalidad contra la que uno se halla indefenso y sin capacidad de rebelarse. Hay una verdad de lo injustificable que supera los sentimientos suscitados en el alma humana. Y no hay nada que el juicio declare más injustificable que el mal sufrido por una conciencia como consecuencia de una decisión libremente querida por otro, cuando esta decisión lesiona lo que el hombre debe al hombre y, más aún, cuando permanece anónima ante aquel en quien repercute bajo las formas de un sufrimiento o de una aflicción cuyo significado vanamente busca descifrar.

Entonces, para el sujeto que se confiesa a sí mismo el mal que origina, ¿se le ofrece una posibilidad de reparar lo que es irreparable? Tal vez

la cuestión no tenga mucho sentido. Ninguna comparación puede darse entre el mal que reconocemos como nacido de un acto de nuestra causalidad y el precio con el que creamos poder pagar el perdón. Esto no es desconocer la fuerza de regeneración del arrepentimiento, no es despreciar las formas de denuncia que comporta o el carácter oneroso de las compensaciones por las que la conciencia querría restablecer quién sabe qué equilibrio. ¿Qué otra cosa puede hacer después de decidir que va a seguir aceptándose a sí misma, incluso después del acto que condena y que la condena? Pero, ¿hay necesidad de decir que una justificación de sí no podría ser ni ambicionada ni obtenida de esta manera, por perseverante que fuere la intención de regeneración inmanente a las finalidades por las que se expresa? El mal padecido por otra conciencia permanece injustificable e injustificables permanecen los males que el primero ha propagado y que en lo sucesivo parecen surgir de la naturaleza misma de las cosas, como si la discontinuidad de los actos y la separación de las almas se invirtiesen en un encadenamiento regular de los fenómenos para confirmar mejor la permanencia de una responsabilidad originaria. Cuanto más se nos escapan las consecuencias que han tenido nuestros actos en el devenir de otras conciencias, tanto más se ve que ninguna expiación o reparación pueden ocupar el lugar de una justificación que se conquista, cuyos jueces seríamos nosotros, como si pudiésemos decidir sobre nuestra propia absolución. Ni siquiera se ve cómo la renuncia más total a los intereses del yo propio llegaría a borrar y a compensar jamás lo que ha habido de injustificable en el sufrimiento, en la turbación experimentada por otro ser, como consecuencia de una decisión que ha roto libremente un pacto de reciprocidad entre las conciencias.

Pero no se podría restringir a esta dimensión el problema de la justificación considerándolo sólo bajo la referencia del mal captable de nuestros actos a lo injustificable que es su consecuencia. Aunque en la mayor parte de los casos no haya ninguna correlación discernible entre las formas bajo las que se presenta lo injustificable en el mundo y ciertas decisiones cuya cualidad sería accesible para nosotros, y aunque el juego de las leyes de la naturaleza parezca dar por sí solo cuenta de un grandísimo número de males, no podemos impedirnos pensar que, sin embargo, no hay ninguno de tales males que no esté en relación directa

o indirecta, inmediata o lejana con la voluntad humana. ¿A título de qué declararíamos injustificables todos estos males, si fuese necesario recusar esta relación y si las leyes de la naturaleza o de la vida que afectan de una manera contingente a la sensibilidad bastasen para agotar su significación? Para el ser que los padece, el asombro y la rebeldía deberían ceder a la aceptación o a la resignación, y el espíritu no tendría que responder estrictamente más que de lo que hace, no de una estructura del mundo que escapa al juicio. Si no es verdad que los males que tenemos por injustificables comprometen o han comprometido de alguna manera el ejercicio de una causalidad espiritual, es necesario vaciar esta expresión de todo lo que implica de sorda protesta. Porque el espíritu no puede ni lamentarse de que no haya finalidad natural acorde con los anhelos de la sensibilidad, ni sorprenderse de que una ceguera natural golpee sin hacer distinción de personas. Pero desde el momento en que se ve que no hay nada injustificable que no reclame una confrontación con el uso de la libertad, la justificación desborda el yo singular y es más difícil reunir, e incluso concebir, las condiciones de su posibilidad: requeriría nada menos que una operación capaz de anular los actos o, más bien, las consecuencias de los actos que se han inscrito en la naturaleza, sin que podamos encontrar su origen o su huella. La inquietud de una justificación personal pasa a un segundo plano cuando, bajo las servidumbres que abruman al hombre, bajo los males que padece, no percibimos ya solamente la indiferencia de la naturaleza o de la vida respecto de los deseos humanos, sino la repercusión de actos libremente realizados, sea cual fuere la imposibilidad en que estamos para asignarles una fecha y seguir la senda de sus efectos. Si no es justo afirmar, al menos idealmente, que todos los males que golpean al hombre, y cuyo reparto es evidentemente contingente, derivan de libres iniciativas, se puede decir al menos que confirman una desarmonía fundamental entre la materia o la vida y la estructura de la sensibilidad humana; que no somos responsables de ellos y que el espíritu debe seguir su camino propio, satisfacerse con su progreso intrínseco e incluso no esperar nada que repercuta en la vida concreta de la humanidad. Se rechazará, pues, tanto un optimismo como un pesimismo cuya oposición se funda solamente en la diferencia de las reacciones de la sensibilidad individual al dolor o a los demás males. Pero es diferente si la experiencia personal

de la relación entre la injusticia de nuestros actos y los males que de ella resultan para otros seres nos invita y nos autoriza a que, no obstante su contingencia aparente y a falta de normas en nombre de las que deberíamos categóricamente hacernos jueces suyos y considerarlos como una consecuencia del pecado y de la injusticia, estos males, en medida, por cierto, indeterminable, tienen que ver con la refracción o la inserción en el determinismo natural, psicológico o social de ciertas decisiones humanas. Desde este punto de vista, la conciencia reconoce mejor la presunción que hay en una justificación de sí que se obtuviera siendo indiferente a estos males que llamamos injustificables, y cuyo nombre mismo confirma una oscilación del pensamiento que los considera, bien por aquello de lo que no cabe buscar razón de su ser como si escapasen a las normas de nuestros juicios sobre el bien y el mal, o bien se inquieta por ver en ellos el indicio de un desajuste del que la naturaleza de las leyes no alcanza a dar razón. Es por lo que la conciencia, alternativamente, se repliega sobre sí para no esperar su justificación más que de la aniquilación del mal que está en la raíz de sus propias faltas o se abre al pensamiento del mal realizado por otros seres y de los males que padecen, y rechaza olvidar que el acceso a la justificación no le está permitido más que a los seres sobre los que no pesan excesivamente las desgracias de la naturaleza, o a los que su pasado no destina a un sufrimiento sin sosiego, o a los que no están completamente privados de la confianza de los demás hombres. En el momento en el que el yo cree estar en el camino de su regeneración, comienza a surgir no solamente el sentimiento de una posesión de sí profundamente inadecuada a una aspiración, a un deseo de ser que requeriría que estuviésemos seguros de ejercer una causalidad liberada de todo lo que nos retiene cautivos de una naturaleza dada, sino, además, el sentimiento de incompletez radical de una justificación que no está de acuerdo con el principio de unidad cuya verdad no podemos verificar más que por la promoción recíproca de las conciencias.

Es cierto que en el centro de nuestros pensamientos sobre el bien y sobre el mal se encuentra la oposición de lo que debe ser y lo que no debe ser, según la libertad y la obligación moral. De ahí proviene que la idea del mal o de lo que no debe ser parezca siempre contener algún carácter que le viene de su relación de oposición al acto moralmente bue-

no y querido como tal. Por otra parte, la antinomia de la naturaleza y de la libertad no puede ser puesta en el centro del pensamiento filosófico de tal manera que no resulte de inmediato difícil o imposible la tesis según la cual el mal es no-ser, o menos ser y degradación del ser, o momento de una marcha hacia la posesión del ser. Por su rechazo de un deber-ser, la libertad hace ser lo que no tiene nada en común con una privación de ser que comporta cierta participación en el ser. Y el mal permanece aún como una privación si se hace del deber-ser el reflejo en la conciencia humana de una aspiración inmanente al ser, o de un devenir del ser. Suscitando alternativas, la libertad excluye los compromisos entre el sí y el no, y rechaza toda tentativa de buscar al mal una razón de ser diferente de su acto. Pero, ¿no hay, pues, mal fuera de lo que es querido o de lo que ha sido querido? ¿Se acotan las fronteras de lo que puede ser llamado mal apelando al acto de una subjetividad y remitiendo el resto a la naturaleza y a sus leyes? No es buscando una razón de ser del mal conciliable con la presencia de un orden eterno como se encontrará una respuesta, sino más bien elevando a una potencia superior la antinomia de la libertad y de la naturaleza, y considerándola como una de las formas que reviste, en la perspectiva del deber-ser de la moralidad, la oposición de lo que tiene que ver con una espiritualidad pura y lo que tiene que ver con el mundo. Por el reconocimiento del sujeto puro y de la libertad de la que es solidario, se avanza hacia lo que está más allá del sujeto y de la libertad, como por la idea de la naturaleza se alcanza lo que está más acá, en la raíz de todas las resistencias especificadas por normas que marcan las direcciones en las que el espíritu humano se emplea para satisfacer exigencias que provienen de más arriba de sí mismo, pero que no se captan y no se conocen más que por él.

No cabe duda de que por la profundización de la idea de ser, en el sentido de una distinción radical entre el ser que siempre ha buscado alcanzar el conocimiento metafísico concebido a imagen del conocimiento de lo real, y el ser que funda el conocimiento y la apercepción de todo lo que es, sin ser nada de todo lo que es, se supera igualmente la idea del sujeto como tal y de la libertad humana, demasiado humana. Se obtiene que, felizmente, el ser se separe de todo lo existente. Pero el mal parece entonces concentrarse en un olvido del ser, en una prevalencia de lo existente sobre el ser de tal manera que el retorno a éste, en el senti-

miento reencontrado de su presencia a la vez universal y tan próxima en nosotros, ocupa el lugar de la justificación absoluta. ¿Tan fácil es? El optimismo implicado en la certeza de esta presencia no se niega que sea la antítesis de un optimismo fundado sobre la deificación del hombre y de sus poderes. Esta luz que es el ser mismo y que, primeramente, ilumina al hombre sobre lo que él verdaderamente es, no se niega que no es luz más que en cuanto debe, en efecto, disipar las tinieblas. ¿Dónde está, pues, el mal? ¿En el rechazo que el hombre, ese existente que no es existente más que por el ser, opone al ser, erigiéndose como existente absoluto? La comprensión del ser denuncia esta rebelión como ilusoria. ¿En el sueño en el que el hombre se complace para no escuchar la llamada del ser? ¿En la especie de pesadez que le hace recaer sin cesar al nivel de los demás existentes? Aunque la falta de interioridad del ser en el hombre se presente aquí bajo formas más conmovedoras y más íntimas, el mal sigue definiéndose por una especie de privación. Ciertamente la justificación parece más fácil porque no se trata ya de colmar el abismo entre lo infinito y lo finito. Pero, ¿no es demasiado fácil? Si el olvido del ser es considerado como el equivalente a la caída, no hay obstáculo para una conversión que sea una recuperación de la verdad originaria. La distracción que está en el origen del olvido no tiene nada de ruptura entre dos existentes y no es de la condescendencia de uno de ellos de lo que depende que se restablezca la unión. No hay nada irreparable entre el ser y nosotros, y no se ve que el pecado pueda ser otra cosa que una especie de ceguera que nos oculta el ser. No obstante, cabría preguntarse si nos volvemos nosotros mismos ciegos o si es el ser el que, alternativamente, se revela y se esconde, de tal manera que lo buscamos irremediabilmente donde no está, sin encontrarlo donde está, porque cedemos muy fácilmente a la fascinación y a la apariencia. Si, lejos de ser incognoscible, el ser es lo que hay de más íntimo al pensamiento, ¿cómo concebir que éste se deje seducir por lo que no es el ser? La falta de atención al ser, en la que se podría pensar que consiste el mal, ¿cómo admitirla en este existente absolutamente privilegiado que el ser ha elegido para revelarse y afirmarse? Si la libertad es un don del ser al hombre, ¿cómo se volvería contra eso de lo que obtiene todo su poder? Es la sustitución del ser por una razón autónoma, aumentada por la confusión entre el existente en su conjunto y el ser, lo que origina una

oposición de la idea y de la naturaleza, suscitando el pensamiento de un deber-ser. Pero, ¿qué significación puede conservar este pensamiento si la razón desempeña el papel mucho más modesto de asegurar nuestro poder sobre una naturaleza calculable? ¿No es necesario concluir que la importancia común y tradicionalmente dada al mal es el indicio de una subjetividad que usurpa un lugar que corresponde al ser y sólo al ser? ¿Una manifestación, entre otras, de un humanismo que no teme elevar a lo absoluto la idea misma del sujeto?

Pero el mal, experimentado en la profundidad de la falta y en la verdad del sufrimiento, ¿se puede resolver tan fácilmente? ¿La maldad del obrar humano no es más que una modalidad derivada y lejana del ser, cuya esencia comportaría como una ambigüedad fundamental parecida a la oposición entre lo que es puro y lo que es maléfico?

Una filosofía que intenta la desrealización del ser ciertamente no tiene que confrontar el mal con la perfección en acto implicada en la idea de un existente supremo. Es necesario aún, para mantener en todo su rigor y en toda su comprensión la idea de lo que no debe ser, que la libertad pueda ser culpable o que la culpabilidad no sea reducida a un olvido del ser. Por otro lado, si el deber-ser y su contrario no tienen sentido estrictamente más que por la libertad y para la libertad, hay motivos para temer que las dimensiones del mal no se reduzcan a aquella del “mal moral” propiamente dicho, del que se piensa que puede ser y que debe ser, si no suprimido, al menos progresivamente disminuido por la mera rectificación de la voluntad. Porque ésta es la forma más obvia del mal, enmascara sus demás aspectos, o nos incita a creer que son totalmente de otro orden, como si el mal pudiese ser repartido en diferentes géneros que no tienen entre sí nada en común. Ahora bien, ¿qué tienen en común sino ese carácter que les afecta desde que los reconocemos como no debiendo ser? Es necesario, pues, que este carácter no esté sólo y exclusivamente unido al acto de una libertad desfalleciente, que transgrede una obligación. La impureza de una causalidad espiritual es un mal, que se deja sentir a través de la generación de las posibilidades y de la cualidad de los motivos. Es un mal el aislamiento de las conciencias, que se deja sentir a través de todos los modos de separación y de hostilidad. Es un mal el desgarramiento de un ser por el hecho de una traición. Es un mal la inutilidad aparente de los sufrimientos ejemplares

que han sido padecidos por las causas más nobles. De todos los males afirmamos que no deben ser, pero no es refiriéndolos a un imperativo que no ha sido obedecido. No son tanto la negación de lo que se presenta como un deber-ser estrictamente definido para una libertad cuanto las determinaciones, relativas al hombre, de una contradicción fundamental entre la idea de una operación transparente a sí por ser enteramente espiritual y lo que está en el origen de resistencias tan variadas como numerosas, que son los rostros del mundo y de la desdicha. La oposición del bien y del mal es una de las figuras más destacadas de esta contradicción, aunque no es siempre la más significativa. Cada una de estas determinaciones está en función de la intensidad con la que la forma de lo absoluto espiritual se capta en una conciencia particular y capta también a esta última en medio de las circunstancias contingentes de la experiencia humana, fijando, en ese momento, el nivel y la cualidad del deber-ser del que esta conciencia es capaz. En cuanto al mal, ya sea querido, padecido, sentido o participado, comporta siempre el sentimiento de un impedimento a la apertura de nuestro ser que viene de más lejos que la voluntad, incluso cuando parece nacer de un acto de ésta o coincidir con su perversión. Pero es un impedimento regularmente acompañado por un esfuerzo más o menos oscuro por liberarse de él, incluso cuando todo sucede como si, por una especie de frenesí, el individuo fuera hundido más en él. En las formas más elementales y más sordas de este esfuerzo, como en el caso de un dolor en el que zozobra la disposición de sí mismo, se discierne a la vez un no, un rechazo, y la experiencia de una impotencia. Es por lo que el más frustrante sentimiento del mal, de lo que no deber ser, precede a la idea de un deber-ser determinado. Y no solamente le precede, sino que frecuentemente se profundiza y se asegura de sí, sin que podamos dar una forma al deber-ser, su contrario, como se ve afirmarse el sentimiento de lo que hay de intolerable en una cierta situación de las relaciones entre los individuos o los pueblos, aunque nadie pueda decir con precisión el deber-ser que se le opone. Este deber-ser se define por retoques sucesivos, mientras que el sentimiento del mal se impone enseguida, perentorio, y de tal manera que en muchos casos es irrisorio concebir un deber-ser que haya fracasado. Ciertamente, uno no se podría lamentar que los imperativos de la moralidad acoten los contornos del mal. Pero se aprecia claramen-

te que es ingenuo creer que la obediencia a estos imperativos bastaría para anular el mal. Es conveniente pensar, más bien, que, destacándose de una experiencia del mal más amplia, que envuelve todos los aspectos de la existencia humana, la determinación, en el seno de esta experiencia, de lo que parece no depender más que de la dirección de la voluntad, suscita los mandamientos destinados a impedir o a prevenir el mal moral propiamente dicho. Pero la experiencia del mal no puede profundizarse ni agudizarse en tanto no renuncie a oponerse al deber-ser estrictamente definido, comparable a un imperativo. La conciencia humana se constituye por la cualidad de su reacción al mal. Ahora bien, a medida que se constituye, descubre que no es ni a un bien actual ni a un deber-ser determinado a lo que se refiere para decir lo que no debe ser. A la profundidad del mal opone una actitud que supera el deber-ser bajo todas sus formas concebibles. Es solamente en el intervalo en donde se dibujan o se precisan ciertos aspectos del mal que no desalientan la acción o la amistad.

Esta certeza es interior a una afirmación que recibe toda su autoridad del acto espiritual que se afirma en ella. Si dejamos de afirmarlo o, más bien, si deja de afirmarse por nosotros, no queda nada a lo que podamos ordenar nuestros juicios sobre el mal y sus diferentes formas. Es necesario, pues, renunciar a preguntarse por qué hay mal o cómo el mal es posible en un universo cuya existencia y estructura empezamos por referirla a un principio que garantiza el orden o la bondad. La gama de respuestas irá entonces desde la negación del mal o la feliz finalidad del mal o del mal privación de ser, hasta la idea de una caída que inaugura el ciclo de los sufrimientos y reclama redención. Otro método es buscar si todo el mal experimentado, padecido y querido, propiamente la historia y la experiencia humana, puede ser confirmado por juicios que aumentan su amplitud y nos hacen descubrir todos sus repliegues. Fundar estos juicios sobre una ontología del hombre y de la naturaleza, como hacen esas doctrinas denominadas pesimistas, es simplemente dar réplica a los que hacen del mal un misterio, si es que no llegan a negarlo, porque no puede comprenderse, en efecto, a partir de los datos fundamentales de una filosofía del ser. Es diferente si, desde la más humilde reacción de defensa contra el dolor o la injusticia hasta el reconocimiento del mal que está en nosotros, por nosotros, y del que está

fuera de nosotros, pero del que participamos, se trata de un sólo y mismo movimiento, coincidiendo con el descubrimiento y la profundización de la conciencia de sí que se opone al mal como la negación del acto espiritual por el que ella es para sí y se hace juez de lo que la contradice. El mal, el mal esencial, es el debilitamiento de la atención espiritual cuyos actos, en el curso de la historia de la conciencia, hacen caer bajo el juicio lo que parecía no depender más que de la fatalidad, o de la naturaleza, o de la separación insuperable de los individuos, o de la estructura del ser. Porque pronunciándose sobre lo que no debe ser, este juicio nos hace medir la profundidad del mal, en nosotros y fuera de nosotros, y nos disuade de creer demasiado fácilmente en la posibilidad de una justificación.

No se trata ya de conciliar o de reconciliar el mal considerado como una especie de desorden, aparente o real, con un orden profundo que sería de derecho o de hecho, sino de determinar las condiciones de posibilidad de una afirmación del mal: las cuales no se distinguen más que reflexivamente de las operaciones en el curso de las cuales se constituye efectivamente la conciencia del mal. La inconsciencia o la ignorancia de estas condiciones favorece las interpretaciones fundadas sobre una confrontación de lo que es tenido por un mal con respuestas ya dadas a las cuestiones que conciernen al orden o al bien. Es en referencia a estas cuestiones por lo que el mal llega a ser problema. Y no hay que creer que la filosofía especulativa es la única que favorece esta confrontación. Por sí misma la conciencia espontánea se inclina a ello: a propósito de una injusticia padecida, experimentada como un mal, se refiere a una justicia trascendente, instaura un diálogo, una protesta, un proceso. Es por un giro penoso, difícil, como se deja discernir en esta contestación lo que la hace posible: el advenimiento de una conciencia de sí, sin la cual la injusticia misma no hubiese sido vivida como tal. Mientras que toda interpretación especulativa del mal, ya sea para agravarlo, o para atenuarlo o vaciarlo de realidad, se refiere a principios constituidos, la experiencia no solamente contemporánea del mal, sino indiscernible de su devenir y de su cualidad, produce y garantiza, a la vez, las razones por las que lo tenemos por tal: por lo que no debe ser y, sin embargo, no deja de ser. Eso de lo que la conciencia se percata en último lugar, es del acto espiritual que hace posible la experiencia reflexiva del

mal.

Pero la prioridad que se le suele conceder al debe-ser, unida a esa correlación ya especificada del bien y del mal moral, enmascara la cuestión fundamental que concierne a la justificación de los juicios que deciden lo que no debe ser y niegan la legitimidad de tales o cuales acciones, de tales o cuales modalidades de lo real, de lo real mismo. Mientras que el debe-ser comporta cierta ratificación o de lo que es o de lo que está llamado a ser, aunque no sea todavía debido a cierto retraso, o a cierta dualidad en el ser, o a cierto no-ser mezclado con el ser, el juicio que emplea la forma de lo que no debe ser no excluye solamente la posibilidad de ciertos acontecimientos, no los marca tan sólo con un carácter de irrealidad: se rebela contra el hecho, contra situaciones que declara injustificables, contra actos algo más que esbozados en el organismo. Y es como si estuviese acompañado del poder de suspender, de desorganizar procesos iniciados, de aniquilar posibilidades nutridas de la sustancia de lo real. Ahora bien, si el ser es lo que se aprueba eternamente a sí mismo en las conciencias en las que se piensa, y excluye por ese motivo radicalmente toda grieta por donde el mal se cuele, es necesario destituir a la subjetividad de ese poder exorbitante que se atribuye de transportar el no del juicio a ciertas expresiones del ser. No es, pues, sobre la actualidad absoluta del ser sobre la que puede fundarse la significación última de la forma de la que nos servimos cuando hablamos de lo que no debe ser. Cosa diferente es si lo propio del ser no es solamente no ser nada de todo lo que es, sino conocerse en la subjetividad por un rechazo a consentir las formas de la existencia que confirman una adhesión, una complacencia en sí y en su esencia que las cierran sobre sí mismas y las oponen unas a otras, encogiendo el sentimiento interior que tienen de sí. El derecho a decir lo que no debe ser le viene a la subjetividad de su parentesco, de su identidad con el ser así comprendido. Pero el advenimiento de la conciencia dispensa de tener que recurrir a la nada y a las negaciones para designar el yo puro que se afirma en cada uno de nosotros en todas las operaciones por las que discernimos la actualidad de una tensión que está eternamente apaciguándose y resolviéndose.

Es verdad, pues, que la naturaleza del mal está implicada en las razones que nos lo hacen afirmar. Si estas razones no desarrollan la sig-

nificación del acto interior por el que la conciencia entra, reflexivamente, en posesión de sí, en el momento mismo en el que se yergue contra un dolor, protesta contra una decisión injustificable, declara intolerables ciertas relaciones sociales, se alza sobre la tentación de una negación de los demás, ¿qué es entonces el mal? Nada más que una comparación hecha en nombre de principios que nos permiten discernir algún defecto en el ser material o espiritual. No debemos en tal caso buscar el mal radical fuera de la propensión a la que cedemos constantemente cuando objetivamos el mal como si fuese un dato aprehensible independientemente de la operación que le hace ser y que lo juzga. Ahora bien, las razones implícitas en el juicio pueden ser indefinidamente profundizadas, y en todos los planos en los que la conciencia se pronuncia sobre lo que no deber ser. Son, pues, formas nuevas, aspectos nuevos del mal que aparecen correlativamente en el campo de la conciencia, por el hecho mismo de sus actos y de su subrayado reflexivo. Distan mucho la protesta indiscernible de una reacción espontánea de defensa contra el dolor o la servidumbre y un rechazo fundado sobre la idea racional de justicia. Distan mucho el sufrimiento íntimo suscitado por una traición y una experiencia de separación de las conciencias, apoyada sobre la idea de lo uno. Distan mucho la turbación momentánea de una conciencia asombrada de su propia acción y el remordimiento que se demora en la búsqueda de la impureza de los motivos y del querer. Se puede pensar que la reflexión sobre el mal, esta explosión de emociones y de ideas que sacuden la inercia de la conciencia, por una parte, y por otra parte, dan su verdadero nombre al sufrimiento, a la indiferencia o a la crueldad, va por delante de la experiencia común de la humanidad y contribuye a hacer surgir formas del mal a las que la conciencia era anteriormente insensible. Si “el optimismo empírico” del que habla el autor de las *Dos fuentes de la moral y de la religión* debe su vigor a un ímpetu vital que excede a los individuos y los traspasa, corre también el riesgo de ser desplazado por una mayor atención prestada a estas emociones, a estas ideas, en nombre de las cuales cada uno puede apreciar su propia conducta, arriesgar un juicio sobre la historia, profundizar su experiencia y discernir las razones por las que el mal no retrocede. Porque estas razones nos hacen descubrir un mal más sutil y más escondido, que delata una contradicción cada vez más profunda entre el yo puro y el exis-

tente que somos. Sin embargo, la conciencia de esta contradicción no puede ser pretendida ni obtenida directamente. No es experimentada válidamente más que a través de las experiencias múltiples orientadas por el sentimiento y por la idea de lo que no debe ser, y, por eso, unidas a cierta protesta o a cierto esfuerzo para alejar el dolor o la injusticia y para resistir a la tentación. Es por esto por lo que un yo singular está siempre acercándose a la justificación: no puede ni romper la solidaridad por la que participa en el mal que desborda su destino personal, ni asegurarse de que su propia acción esté exenta de alguna secreta complacencia de sí, ni creer que su arrepentimiento equivale a saldar sus deudas; y le falta la intuición intelectual de un acto o de una elección que estaría en la raíz de su ser.

¿Hay motivos para temer que, desde esta perspectiva, la comprensión del mal se extienda excesivamente o, mejor, que el mal se confunda con la diferencia alternativamente atenuada y renacida entre el yo puro y el yo singular? No se negará que es difícil muchas veces el discernimiento entre el mal y la insatisfacción que confirma un deseo de superación no colmado. Sería necesario referirse a la idea de lo que no debe ser. Pero lo tajante de la separación repugna al pensamiento especulativo; el cual sustituye al mal propiamente dicho la impaciencia de una negatividad dialéctica por la que no cesan de surgir oposiciones y dramas, pero todos destinados a un desenlace en el que se pierden en la aquiescencia a sí mismo del pensamiento absoluto. Con o sin dialéctica, si la negación y la negatividad se enraízan en el ser, si el sí y el no no son originarios, si no son más que el eco en la conciencia de un conflicto cuyo teatro es el ser, la subjetividad está privada de toda autoridad propia, el mal no es lo que no debe ser, sino un retraso y un momento necesarios en el devenir por el que el ser llega a ser transparente a sí mismo, para sí mismo, en la conciliación de las oposiciones superadas. Pero, por otra parte, si la negación, procedente de un acto del sujeto, confirma solamente la trascendencia de este acto por referencia a todo lo dado, a todo existente, es dudoso que pueda darse un paso hacia lo que no debe ser. Una cosa es la negación que indica que la conciencia, replegándose sobre sí, se asegura de hacer caer bajo su acto todo lo que niega, y aun de tomarse a sí misma como objeto en una reflexividad indefinida; otra cosa es la negación que envuelve un rechazo. Pues no

hay rechazo si no es al menos la expresión de una decisión completamente arbitraria, que no se funda sobre un recurso y que no funda este recurso. ¿Pero qué recurso? El único que impide minimizar lo que no debe ser y que impide que el mal no se reduzca a una apariencia, un defecto, una privación, el olvido de una morada en el ser del que estamos exiliados, del que nos exiliamos, tierra de acogida en la que todo es luz. Lo único que nos llama a la vigilancia y que se encuentra en el fondo del rechazo que oponemos a lo injustificable, a la separación, a la injusticia, al pecado. Es el acto espiritual inmanente a todos estos rechazos, que supera la conciencia individual y la obliga. ¿Pero el mal no es rechazar este rechazo? ¿Y no es esto el pecado? Sin duda. Sin embargo, ¿la conciencia del pecado se despertaría sin el sentimiento de esta oposición interior, de esta oposición del yo individual y del yo puro? Y si no se despierta, ¿estamos aún en el orden humano?

Ciertamente hay identidad, en cuanto a su fundamento, entre el acto que denuncia y rechaza el mal fuera de nosotros y el acto que reconoce y rechaza el mal en nosotros. Pero, ¿cómo es posible que esta denuncia y este rechazo no nos liberen? ¿Cómo es posible que realicemos el mal que reconocemos y condenamos? ¿Es que no somos, pues, libres más que en el juicio y en la confesión, pero no sustancial o realmente? ¿Es que somos sólo capaces de experimentar el sentimiento de la falta y del pecado, pero no de expulsar lo que está en el origen de una y otro? ¿Comprendemos bien lo que requeriría una auténtica justificación? No sería nada menos que un despojarse efectivo de nuestro ser. No debemos renunciar a pensar que este desprendimiento es posible y que la historia aporta testimonios irrecusables de ello. Pero, ¿estamos aún en el nivel de la experiencia humana? Lo que ella muestra, ¿no es más bien un contraste reiterado entre los actos reflexivos cuya profundización aporta al yo un inicio o una promesa de justificación, y los actos en los que el yo persevera en el apego a sí? A una conversión que efectuará este desasimiento, o más bien que coincidiera con él, no nos aproximamos más que por la repetición de actos onerosos para el yo por naturaleza. Lo cual no es más que una verificación precaria, incierta. Sin embargo, está tanto más segura de sí cuanto no está vuelta directamente hacia la regeneración de nuestro ser y se vincula a la atenuación de lo injustificable en los males que caen dentro del alcance de la libertad. Este retraso de la jus-

tificación real respecto de la reflexión espiritual lo hemos encontrado a cada paso en estos análisis. Del desconocimiento de este retraso nacen las ilusiones de todos los milenarismos, así como la ceguera de cada yo a propósito de sus progresos efectivos: no es el indicio de obstáculos cuya irrealdad se reconoce en el hecho de que una dialéctica especulativa los transforma en instrumentos de su éxito, sino de una contradicción irreductible entre la forma de lo absoluto que habita la conciencia pura y las condiciones a las que debe someterse aquí abajo el más humilde pensamiento para conocerse, para verificarse, para mantenerse. Verdad que llega a ser evidencia en todos los órdenes, salvo en el que más importaría que fuese reconocida: en la relación del yo consigo mismo, con los otros seres y con la ley suprema de su ser. Sea cual sea el plano al que se levante el alma, y aunque no fuese más que en razón de las reanudaciones discontinuas de su esfuerzo, la reflexión encuentra las mismas conclusiones. No comprendemos el mal, pero comprendemos que es posible cada vez que una libertad desvía en provecho del yo propio las condiciones sin las cuales no existe justificación real para la conciencia.

Los acercamientos a la justificación permanecen prohibidos a gran número de seres, sea porque la reflexión no puede despertarse en conciencias demasiado toscas, sea porque éstas están dobladas bajo el peso de males cuyos orígenes no descubren. Nos vemos, pues, otra vez remitidos a lo injustificable. No cabe duda de que hay lo injustificable medido como tal por las normas. Su campo se extiende a cada progreso de estas últimas. Al irse afinando, no es posible que no hagan estallar en las instituciones y en las relaciones sociales todo lo que no responde a sus exigencias. Pero, ¿existe lo injustificable en absoluto? En esta pregunta se reúnen todas las cuestiones, y nada se ha dicho si permanece sin respuesta.

Con vistas a esta respuesta, es aún importante recusar las categorías especulativas que impiden el acceso a ella, porque no permiten ver en lo injustificable nada más que un residuo, un límite al poder de explicación o de asimilación del pensamiento, sea éste del entendimiento o de la razón, o incluso la falta de una finalidad que se convierte en medio de una finalidad superior. Si existe lo injustificable, no tiene nada en común con la opacidad de un dato a propósito del cual uno se pregunta cómo se

concilia con la coherencia indefectible de un todo. En la resonancia en una conciencia o de sus propios actos o de los actos de los demás, no hay nada que sea comparable a lo que corrobora un límite al poder constituyente del pensamiento en la interpretación de lo real.

Que una conciencia, libremente, cree lo irrevocable por una posibilidad de la que es origen y que es la razón de ser de su elección; que, por esta posibilidad, tome partido contra sí traicionando su ser profundo o aunque sólo sea un mandamiento, no es aún nada que sea absolutamente injustificable, en tanto nos limite a considerar la acción atendiendo a su contenido y en referencia a la ley. Añadir que la acción es incomprendible no es decir otra cosa que es libre en la interioridad insondable de la que procede. Pero que no haya otra conciencia en la que resuenen las dudas y todas las peripecias del acto interior de la conciencia agente, en el tiempo mismo en que ésta realiza algo irrevocable, es lo que hace que esto irrevocable llegue a ser injustificable en absoluto. Porque, haga lo que haga, y aunque gritara su confesión, el yo está encerrado en su sufrimiento. Eternidad de pena y aflicción que sobrepasa toda relación de justicia y toda expiación. Que un ser padezca una injusticia, que un inocente sea condenado en medio del silencio, en la ignorancia o en la complicidad de todos, que una persona esté angustiada por el hecho de una traición, que otra quede frustrada en lo que se refiere a las condiciones sin las cuales no existe expansión posible del ser interior, son males que pierden su relatividad y que llegan a ser lo injustificable en absoluto si no son compensados por los actos de otra conciencia que los asuma. No integrándolos en una experiencia total o en la historia de un universo cuya significación escapa al yo singular, culpable o desdichado — ¡como si pudiesen recibir por eso una justificación! —, sino restableciendo, en la medida en que es posible, un equilibrio espiritual en favor del cual el culpable se abra a una esperanza de regeneración y el desdichado a una experiencia compensatoria. Pero no es que por los actos libres de las conciencias singulares, haciendo unas para otras las veces de una conciencia absoluta, se produzca una profundización del mal que revele simultáneamente las condiciones últimas de la justificación. Rota por el mal, la reciprocidad de las conciencias no vuelve a ser posible más que por un sufrimiento gratuitamente consentido para restaurar las posibilidades perdidas de un universo espiritual. Es diferente del per-

dón, con lo que éste puede comportar de condescendencia. Es un crédito abierto a cuenta del desdichado y del malo. No lo es ni necesariamente ni siempre; el que pueda serlo es lo que afirma en nosotros el yo puro, garante de una unidad que debe unificarse, verificarse, hacerse y rehacerse constante y progresivamente en un mundo en el que nada excluye que exista lo injustificable absolutamente tal, mientras falta la condición mayor sin la cual no se puede concebir la redención: la presencia efectiva de una conciencia que se reconoce en la del culpable y en la del desdichado, y, por este libre y total reconocimiento, crea la posibilidad de una regeneración de uno y otro. Lo que este acto anula no son solamente las diferencias nacidas de la vanidad o de la presunción, sino también las que crea la desigualdad de los esfuerzos hacia la moralidad: es manifiesto que unas y otras permanecen en estrecha relación con la contingencia radical de las circunstancias interiores, del azar favorable o desfavorable y de las fatalidades en medio de las que o contra las que cada yo ha desplegado su libertad. Medidas por la ambición espiritual cuyo instrumento es la libertad, estas diferencias se anulan. Por la renuncia del yo a estas diferencias o por el juicio íntimo que hace de ellas, se pone en marcha un movimiento hacia el otro, hacia el desdichado o el culpable, restableciendo la posibilidad de un intercambio. Es necesario para esto que el otro se preste a ello o que se produzca un arranque de conciencia. Y hay que temer que estas condiciones no se consigan reunir, o que no se reúnan en el momento oportuno, cuando hay que salvar de la desgracia a éste o a aquél. A la unidad del espíritu en la pura interioridad reflexiva se opone, para la justificación real, la irreductible dispersión de las conciencias, agravada por los desfallecimientos de la libertad y por una distribución de los males que supera toda razón. Lejos de obcecarnos con la profundidad del mal, es la afirmación de la unidad en nosotros y por nosotros la que nos impone la vigilancia y nos defiende contra el olvido de lo injustificable. Al faltar una conciencia particular que asuma para otra el papel de una providencia, recae un significado absoluto sobre el sentimiento de un yo que se desespera de su indignidad y de su abandono, se hace juez de su caída y descarta toda posibilidad de una reconciliación consigo. ¿Se le negará el derecho de esta decisión declarando que no es posible que haya sido rota la unidad del ser o que una conciencia se haya separado del ser

del que obtiene todo su poder? ¿Se achacará a su finitud o a la estrechez de su visión el veredicto que un yo pronuncia sobre sí? Pero la conciencia pura es su juez, y no hay nada que esperar de ella sino esta condena. Tanto si se trata del desdichado, como si se trata del culpable, el mal aumenta si no sobreviene a la hora justa el acto gratuito de otra conciencia que es fuente de sosiego, promesa de justificación: mal que está en la voluntad, pero mal que está también en los males infligidos al hombre por el hombre.

¿Se alegrará, sin embargo, que para poder afirmar lo injustificable no basta con la ausencia de una conciencia particular de la que se esperaba que diese respuesta a una llamada? Esta función que no se puede atribuir a una conciencia particular sin reconocer la posibilidad de un desfallecimiento o de una impotencia, ¿sólo puede realizarla, y de hecho la realiza, una conciencia absoluta? Por otra parte, ¿es seguro que el deseo del malo o del desgraciado no es solamente el eco de un sufrimiento excesivo, de un remordimiento intolerable, de un anhelo no atendido, pero que corresponde a una exigencia cuyo valor no se podría rechazar sin vaciar de sentido todo el problema de la justificación?

Por lo que a este último punto se refiere, conviene recordar que el deseo del malo no es sustraerse al juicio de otra conciencia que da su sentencia según las normas de la vida moral. Si el yo no se juzga primero a sí mismo y no acepta ser juzgado según estas normas, su deseo de regeneración y de reconciliación es profundamente sospechoso. Salvaguardada y reconocida o aceptada la autoridad de las normas, es más allá de este juicio como puede surgir en el yo el deseo de no ser confundido con lo que ha hecho o con lo que ha llegado a ser, como si su relación con la norma que le condena hubiese agotado o suprimido su relación con el principio del que obtiene su verdad y su ser. Así queda justificado un deseo que no conoce, ni siempre ni necesariamente, sus propias razones.

Ahora bien, ¿cómo podría el yo ser confirmado en este deseo sino por otro yo que se sabe respecto del principio de su ser en la misma relación que el desdichado o el malo, un yo al que no se le ha eximido ni de los sufrimientos ni de las tentaciones a las que el malo ha cedido? Pero, ¿qué puede haber de más contingente que la presencia de otra conciencia capaz del acto interior por el que el juez, que ha juzgado según la ley, renuncia a sí y se reconoce en aquel al que acaba de condenar?

Es en la encrucijada de esta contingencia y de esta incertidumbre en la que se sitúa lo injustificable.

Sin embargo, ¿estas conclusiones no estarían radicalmente refutadas por una presencia, no ya precaria, intermitente o amenazada, como es la de un yo singular, sino constante y segura, tan concreta como la de un amigo —“Soy más amigo tuyo que éste o aquél”— y, no obstante, mediadora entre las conciencias particulares y su principio común? Sin duda alguna.

Pero, ¿cómo es posible que un deseo, idéntico en cada conciencia en cuanto a su sustancia o a su esencia, ora vaya acompañado por la certeza de un diálogo que no puede faltar nunca, ora sea la fuente de una llamada que parece quedar sin respuesta? ¿Debe, pues, pensarse que no podríamos ni comprender ni aun concebir una comunicación susceptible de igualarse a este deseo, si la forma de la relación que implica no se nos revelase inicialmente por una comunicación concreta y absoluta a la vez, de la que las relaciones entre conciencias particulares obtienen su verdad y su eficacia? Aunque éstas preceden a la primera en la experiencia humana, ¿no es por su participación en la seguridad de una relación absoluta por la que adquieren su significación? Como la idea de lo infinito funda la idea de lo finito, ¿no es propiamente esta relación absoluta la que funda la posibilidad de relaciones contingentes entre conciencias particulares? Privadas de la dimensión que les confiere verdad y valor, estas relaciones no serían nada más que la forma vacía de una comunicación siempre ofrecida pero rechazada, ignorada o desconocida. Estaría, así, en efecto, descalificada una búsqueda de las condiciones de posibilidad de la justificación que no aporte la garantía de un acuerdo entre estas condiciones y el mundo. ¿Y no conviene añadir que, desde esta perspectiva, la idea misma de la justificación no debería ni siquiera propiamente surgir en una conciencia y que no se produce en ella, en efecto, más que porque es la expresión en la conciencia de una relación actual entre el yo y su principio, que requiere tan sólo ser explicitada, por onerosos que puedan ser para el individuo el reconocimiento y la verificación de esta relación?

¿Cómo seríamos insensibles a estas cuestiones o a estas objeciones? Son para nosotros la ocasión de recordar que no existe relación alguna entre las conciencias particulares que no comporte una exigencia de ab-

soluto por la que, sin ser sustraída a la naturaleza, cambia radicalmente de carácter y de valor. La *humanitas* del hombre es ser, entre todos los vivientes, el único en el que se despierta la certeza de no ser un ser dado cuya naturaleza se podría acotar; es rechazar todo humanismo que se jacte de tener tomada la medida al hombre. La inadecuación de la conciencia real de sí y de la conciencia pura no es estrictamente posible más que por la inmanencia en la experiencia humana de la forma de lo absoluto, y toda la inquietud de la justificación procede de esta inadecuación. Pero la pobreza de una experiencia no es indicio de su falsedad, como tampoco su plenitud es la prenda de su verdad. La ayuda que un yo espera de otro yo puede faltarle, sin que se vea afectado el carácter absoluto de su deseo y de la relación o de la comunicación que lo colmaría. A pesar de la diferencia profunda de las modalidades interiores bajo las que se presenta para cada yo la certeza o la incertidumbre de su justificación; a pesar de las oposiciones que de ella nacen y que llegan a veces hasta impedir a una conciencia reconocer su afinidad con una conciencia que vive en otro ámbito del pensamiento o de la oración, la inmanencia a estas relaciones de la forma de lo absoluto permite comprender que la experiencia de salvación comporta verificaciones diversas, que expresan cada una en su propio lenguaje una misma verdad. Lejos de probar que las relaciones que se traban entre las conciencias particulares no tienen más que un valor prestado y que no pueden reemplazar a una comunicación absoluta que no deja de ser siempre actualizable, la experiencia de su incompletez, de sus interrupciones y la nostalgia de un cumplimiento imposible que las traspasa, confirman que su verdad está más allá de toda verificación, aun cuando ésta no pueda efectuarse más que de la forma más concreta y singular, tanto en la historia de la humanidad como en la de cada yo.

Pero nada impide afirmar que el giro de la historia se ha dado en tal lugar, en tal tiempo y en tales circunstancias, e investir de un carácter absoluto un momento de la historia, si la conciencia niega que haya sido superado jamás o que pueda serlo, y si hace de él la regla y el modelo de todas las relaciones en que se encuentra implicada la justificación del yo. A la contingencia de los actos que han insertado lo absoluto en la historia responde la contingencia de las iniciativas que inspiran. Se pasa por alto esta contingencia tanto cuando el entendimiento le busca con-

diciones como cuando la razón la reemplaza por la finalidad de un desarrollo y de una historia que despliegan para los espíritus finitos un designio eterno; y aún más se le tergiversa cuando se intenta elevar un dato histórico al nivel del concepto, por una especie de transmutación que lo vacía de su propia sustancia y de su riqueza. Una actitud opuesta discernirá en el hecho, en un momento de la historia, la expresión de un acto y, en este acto, el paso y el soplo de lo absoluto. Si esta posición es posible para una filosofía de la justificación que no disocia la forma de lo absoluto de las expresiones que recibe en la experiencia humana, es a condición de no rebajar al nivel de la representación o de una forma subalterna de intelección la apercepción de esta unión íntima de lo absoluto y de lo histórico que da un sentido al devenir. No es necesario “clavar a Cristo en la cruz del concepto”¹. Lo que nos está permitido es medir la diferencia entre nuestro propio ser y el de los testigos de lo absoluto. Por eso, y solamente por eso, la inadecuación de la conciencia de sí y de la conciencia pura adquiere para un yo singular todo su sentido, identificándose con el más secreto imperativo de su ser.

Es en este punto en el que la problemática del mal encuentra su centro. Para una conciencia individual, la *ratio cognoscendi* del mal son las parejas de contrarios constituidas las que se le imponen primero, abarcando todo el bien y todo el mal de tal manera que, no habiendo estado ella para nada en la creación de estos contrarios, se conoce solamente como un poder de elección, de adhesión o de transgresión. Poco importa el origen de estos contrarios: ley divina, ley humana y prescripciones sociales, en correspondencia con sus opuestos, cuyo contenido define el mal y comunica su carácter al libre albedrío que lo eligió. Extraña al ser profundo del yo, la ley en que consiste el bien está acompañada de la representación de una resistencia proveniente del individuo y de sus inclinaciones, como si hubiese en ellas un principio antagonista de la ley: al dualismo instalado en el alma responde la idea de un libre albedrío cuyas elecciones afectan al yo de una manera indeleble.

Cuando este dualismo es solidario con la idea de una ley divina, favorece el despertar de la subjetividad haciendo surgir, por oposición a esta ley y a los instintos de la naturaleza, el sentimiento de la extrema

1. Como hace Hegel, según uno de sus comentaristas: HAYM, *Hegel*, p. 420.

gravedad de la elección. Ya se sabe hasta qué punto el descubrimiento de la subjetividad ha marcado en la historia moral y religiosa de la humanidad un giro decisivo, en oposición a una concepción en la que el mal es a imagen de una alteridad expandida en el ser en todos los planos en los que el alma se regula y se modela sobre lo inteligible. Por alejada que esté de la idea de un pecado que reclama perdón e intercesión, toda doctrina de la salvación, aunque encuentre su garantía en la eternidad impasible del ser, no puede evitar hacer un lugar a la subjetividad en la determinación de las etapas que el alma debe recorrer para identificarse con su principio. El mal no puede ser ya simple imperfección; lo sensible tiene siempre dos rostros: es, a la vez, lo que oscurece lo inteligible y lo que obstaculiza a la ley moral o divina.

Sin embargo, el sentimiento del pecado comienza a transformarse desde el momento en que la subjetividad profundiza en la vía de la conciencia de sí: no es ya experimentado como la transgresión de una regla cuyo origen no es el yo, sino más bien como una herida que el yo se hace a sí mismo. La idea del mal se desplaza y, correlativamente, la idea de la libertad que lo produce. La ley no puede interiorizarse más que llegando a ser la expresión de lo que hay de más íntimo en el ser que somos; la libertad no puede dejar de ser un poder de arbitrio entre contrarios sin tender a confundirse con la sustancia misma de nuestro querer y, entre el pecado y el sentimiento de haber sido desigual a sí, el yo no dudaría en trazar una frontera si no fuese porque el pecado confirma una infidelidad del yo a su ser verdadero.

Ahora bien, si cada progreso de la reflexión nos convence de que es posible una justificación, mientras la experiencia de nuestra vida real nos disuade de creer que es efectiva, es porque la identidad numérica de la conciencia pura y de la conciencia individual funda a la vez la interioridad de todas las relaciones que el yo sostiene consigo mismo y la diferencia cualitativa de los actos que se ordenan a una y otra. La retractación más manifiesta de esta identidad por nuestras propias decisiones no es, sin embargo, su ruptura, y la inmanencia de la conciencia pura en la conciencia individual no impide que el mal envuelva un acto positivo de negación, pero sin que tenga que plantearse la cuestión de una falla en el ser total. El signo más seguro de esta inmanencia es la presencia en nosotros de un deseo que resiste a todas las decepciones y

a todos los remordimientos: deseo de igualarnos a nuestro ser por una adecuación real de la conciencia pura y del yo singular. Cuando se convierte en auxilio de este deseo, la libertad cambia de carácter: cuanto más abraza su movimiento ascendente, más se confunde con el impulso que la traspasa, en lugar de verse desgarrada entre elecciones opuestas y, si la conciencia pura y la conciencia del yo concreto pudieran reunirse, desaparecería sumergida en su armonía. La historia de la libertad es la historia de este deseo. Si ser libre es optar, es necesario decir que la libertad es proporcional a la tentación del mal; si ser libre es ser uno con una ley espiritual, es necesario decir que la libertad va creciendo con la expansión de nuestro deseo.

Correlativamente, en la separación de las conciencias el mal no se diferencia más que por abstracción del mal que parece interesar sólo a la conciencia individual. Pues lo Uno es a la pluralidad de las conciencias lo que la conciencia pura es al yo singular: identidad del principio y diferencia entre los actos que lo traicionan o que le sirven. La misma inmanencia en cada una y en todas de una ley de unidad cuyo descubrimiento coincide con una profundización de la reflexión.

Si la multiplicidad aparente de los seres se funda en una fragmentación originaria, en la irradiación o la dispersión de un principio, sea cual sea la intimidad que se preserve en la relación entre el ser total y el ser particular, sea cual sea la complicidad de éste en mantener celosamente su determinación, y aunque cada una de estas determinaciones esté afectada de una dignidad que le viene de su relación a una vocación particular, se puede decir que ningún mal puede superar el mal inscrito en esta ruptura primordial: todos los males que un alma singular parece añadir a éste no lo aumentan tanto como lo confirman. Si es una creación de almas individuales destinadas a amar a su creador lo que sustituye a la fragmentación o al debilitamiento de un principio originario, y si la ruptura efectiva comienza con el acto de rebelión que no se produce en un punto, en un momento, sino acarreado una especie de desunión universal, ¿no es en esta capacidad de rebelión, en esta tentación permanente del mal donde reside el mal más originario? ¿La dignidad de la causalidad compensa los males reiterados que origina y este *habitus* del pecado del cual el yo no puede esperar ser liberado más que apoyándose sobre esta sola causalidad?

Así pues, ¿cómo concebir esta relación de lo uno y de lo múltiple que se encuentra en el centro de todas las cuestiones concernientes al mal, de modo que sean descartadas las representaciones que sitúan lo múltiple fuera de lo uno o, al contrario, que no le conceden más que una existencia precaria e ilusoria? Si lo múltiple procede de una caída ontológica, de un desmembramiento del todo, de cualquier modo que se conciba, pero siempre de tal manera que el yo se encuentra ante la imposibilidad de recuperar en el interior de sí el proceso que le da a sí mismo a partir del ser universal, estamos en presencia de una división efectuada sin nuestra participación: la exterioridad de lo múltiple en relación con lo uno permanece insuperable. Si la consustancialidad entre el principio generador y lo múltiple es mantenida, de tal manera que yendo más allá de las apariencias el yo se pierde en el todo, una vez que las determinaciones espacio-temporales con cuya presunta independencia está estrechamente relacionado son recusadas o superadas, y toda vez que la libertad reivindicada por un modo como garantía de su existencia reconoce su nulidad frente a la *natura naturans*, resulta difícil mantener, a la vez, la intuición intelectual del todo y la existencia para sí de los modos. Más difícil aún es conceder al mal cierta realidad después que ha sido denunciado el error de una existencia singular que no se conoce como una determinación que es ilusoria en alguna medida. El mal es la consecuencia de una dispersión originaria generadora de error más que de falta.

Desde una perspectiva completamente diferente, la correlación fundamental o, más bien, la identidad del acto por el que constituimos al otro y del acto por el que el yo se afirma celosamente para sí, lleva a dudar que se den verdaderamente *varios* antes que *otros*. El *varios* acaba y acusa, objetivándola, la operación secreta de separación, en la que el yo se afirma para sí al mismo tiempo que niega el yo espiritual del otro. El espacio y el tiempo traducen con el *varios*, en el nivel de la exterioridad, los actos íntimos de separación. Entonces el yo puede rehacer reflexivamente su propia génesis por un reconocimiento, siempre a su alcance, del acto que lo reduce a sí oponiéndolo al otro que no es ya más que un otro. En modo alguno tiene que invertir dialécticamente, a partir de un *terminus a quo*, la operación de la que deriva, sino apropiarse de los actos que han consolidado la representación de sí, diferente del otro, y, de pronto, numéricamente distinto. Ahora bien, esta apropiación no es

posible más que por la presencia en la conciencia de una ley espiritual de unidad. No hay que decir participación en el uno, como si el obstáculo estuviese en una alteridad dada o en un elemento de exterioridad originariamente unido al yo; sino creación por el uno de una red de relaciones espirituales. La pluralidad sólo empieza en el momento en el que estas relaciones se revocan, se interrumpen, y en el que las conciencias comienzan a contarse, como hacen con los cuerpos. La intromisión de las categorías del entendimiento en la representación que nos hacemos de las relaciones entre lo uno y lo múltiple no sería aceptada con tanta facilidad si no estuviese favorecida por los movimientos interiores de una conciencia que no se aparta de una comunicación, o no se sustrae a ella, o no es privada de ella en tanto no se percibe como un ser situado frente a otros seres que forman una multiplicidad distinta. Como no hay en el alma humana más profundo y más tenaz anhelo que el de la presencia de una conciencia siempre sensible a nuestra llamada, nada nos lleva más repentinamente a la representación de lo múltiple que el rechazo de una respuesta esperada. La negación de lo uno no es una determinación en el seno del todo; es, por un acto interior que la decide, la muerte espiritual del otro. En el origen de lo múltiple no hay una fuerza que se debilita o se divide y encuentra el espacio o lo engendra, sino actos que desatan lazos espirituales con la complicidad de las formas de la exterioridad.

Para acercarse a una ley espiritual, principio originario de unidad, intrínsecamente justificada, no tengo que borrar las huellas de una ruptura o de una caída. Está en mí sin ser mía, y basta prestar atención para darse cuenta de que está ahí toda ella. Sin embargo, de ningún acto podría yo afirmar que da testimonio de ella; de otros mil sé que testifican contra ella. Es en esta doble relación de identidad y de oposición, no en las determinaciones contingentes por las que el individuo está afectado, en donde se encuentra la razón de ser de una oscilación incesante en la conciencia de sí, que la certeza de una inmediatez posesiva nunca calma.

¿Se trata aquí del “infinito malo”, tan frecuentemente condenado? Pero la ley espiritual no espera ni recibe su justificación de un devenir en el que se verificaría; tampoco la espera o la recibe del ser del que sería refracción en una conciencia particular. Si el ser se reflejase en esta

ley y por esta ley, de tal manera que ésta fuese la mediación requerida, a la vez, para que el ser tomase posesión de sí y para que el yo tomase posesión del ser, se podría convenir en que el enriquecimiento de esta certeza originaria se afirmase en un progreso orientado, pero no que hubiera nunca en él un mal auténtico: habría etapas, sin duda, y grados, y la necesidad de pasar por la representación de una finalidad; pero no habría el abismo en el que cae el malo.

Por otra parte, como esta relación de lo uno a las conciencias particulares encierra un imperativo de armonía entre los seres, no solamente deja abierto el campo al mal que proviene directamente del querer, sino a ese mal lateral, injustificable, que comprende, junto con los males en los que se discierne la consecuencia más o menos lejana de ciertos actos libremente realizados: todos aquellos cuya posibilidad es solidaria de las múltiples y cortas finalidades individuales que no cesan de chocar, de oponerse, de interferir, de unirse o de concertarse alguna vez, sin atentar, no obstante, a la unidad de una promoción espiritual que permita sorprender algún indicio o de la coherencia del mundo o de una finalidad más amplia, universal.

¿Se decidirá, no obstante, que este mal y estos males son en conjunto algo despreciable; que son ampliamente compensados por las producciones del espíritu en los diversos dominios en que se manifiesta el genio humano; que son, en ciertos aspectos, la dote que inevitablemente le corresponde; que no hay progreso en la historia que no se pague con la muerte y el sufrimiento de los individuos; que la atención al mal procede o de la prevalencia de un punto de vista hedonista, cuya parcialidad no es necesario demostrar, o de escrúpulos de conciencia que la consideración de los intereses del todo rechaza o que disipa, por la acción, el apego a un avance concreto de todas las formas de la cultura? Hay cierta verdad en esta perspectiva. Conviene, sin embargo, preguntarse si los más brillantes éxitos de la actividad humana, aunque estén orientados hacia el advenimiento del reino de los fines, no harán que se noten más las desgracias de la naturaleza y los desfallecimientos de la libertad; si no harán surgir nuevas fuentes de lo trágico y de lo injustificable; y si, lejos de denunciar como ilusoria la preocupación por la salvación, no aumentarán la fuerza del deseo de justificación, inseparable de una promoción íntima de la unidad.

Es bueno y necesario que todos estos progresos se realicen, comprendido en ellos el de un avance general de la moralidad, para que, por el reconocimiento del mal al que este avance no afecta, se opere con toda claridad una diferenciación entre la experiencia moral propiamente dicha y una experiencia de otro orden, a la vez complementaria y antagonista de la primera, a la que no querríamos llamar experiencia religiosa, aunque sea afín con ésta en ciertos aspectos. Lejos de carecer de relación con la experiencia religiosa, participa de ella, pues gravita alrededor de un deseo de justificación del que no se podría pretender que se diferenciara hondamente de la inquietud por la salvación. Por otra parte, estas dos experiencias no están en desacuerdo, aunque ambas rechacen la búsqueda de una razón de ser de lo injustificable del género de esas razones de ser que la metafísica suministra cuando utiliza las categorías que le son propias y, por la privación y la finitud, por la relación de la parte al todo, por los grados del ser, por una síntesis dialéctica o de cualquier forma que se quiera, no conserva el mal más que para abolirlo o acogerlo en un sistema de inteligibilidad universal.

Pero la experiencia religiosa comporta la certeza irrefutable no solamente de que la salvación es posible, sino de que todo lo injustificable según las apariencias y el juicio humano, no es la última palabra de la existencia, y, cuanto más pura es, más extrae esta seguridad de su misma sustancia y de su acto interior, sin garantía especulativa. La experiencia metamoral permanece mucho más acá. Sea cual sea la satisfacción que reciban los imperativos de la moralidad, del arte y del saber, nos hace sensibles a todo lo que permanece injustificable en la contingencia de los destinos, en las separaciones o las traiciones, y en el corazón mismo de la voluntad volente; mantiene un deseo de justificación siempre decepcionado, pues constantemente vuelve a crearse una diferencia entre la idea de una existencia aliviada del mal y nuestra existencia efectiva en el mundo. Esta experiencia no se refiere a un principio dado o fijado antes de ella: brota éste de su acto mismo, cuando intenta clarificarse o comprenderse. Llamándolo yo puro, conciencia pura de lo uno, se quiere decir, desde luego, que no es nada de cuanto es afín a lo existente como tal o a la voluntad que actúa en el mundo, pero no que pueda ser separado del mundo o que tengamos acceso por él a una existencia transmundana. La conciencia pura no se capta más que en el acto

de su oposición al mundo y, si le faltara la materia de esta oposición, se volvería como extraña a sí, ignorante de sí. Una reflexión sobre las condiciones de la justificación lleva a pensar que bajo las especies del mal, de lo múltiple, de lo injustificable, la conciencia pura encuentra suficiente materia para apartarnos de una aquiescencia incondicional al ser del yo y al mundo.

Pero al leibnizismo siempre renaciente que no se atreve a decir su nombre; al optimismo profundamente renovado, apoyado en bases completamente diferentes, como se muestra en un Bergson que describe un proceso creador cuyos ensayos y titubeos están acompañados de menguas y sacrificios que se inscriben en las necesidades de una totalidad evolutiva; a una filosofía de la historia que va a uno con el optimismo lógico, para la que no existe ni mal individual ni tragedia local o nacional que no encuentre su compensación y su justificación en una experiencia integral; a todo ello no se trata, sin embargo, de oponerle un pesimismo que pueda prevalerse de razones que no son completamente engañosas y que no expresan tan sólo reacciones emocionales sin autoridad. Para la filosofía hay mucho que ganar en el abandono de categorías o de maneras de pensar como el pesimismo y el optimismo, así como en el rechazo de la alternativa que hacen surgir. Sobre lo uno y sobre lo otro pesa justamente la sospecha de una evaluación de la existencia hecha desde el único punto de vista del placer o de la dicha. Ahora bien, aunque fuese verdadero que el balance de la vida es siempre negativo en razón de la misma naturaleza del placer, el pesimismo no recibiría por ello el menor principio de demostración. Y aunque este balance fuera positivo, el optimismo no podría encontrar en él apoyo alguno sin hacer manifiesta su propia debilidad. Además, el pesimismo y el optimismo son aún más incapaces de atarear dentro de ellos lo que parece darles la razón que lo que les estorba. Pues el optimismo, en su prudente relatividad, no se eleva a la comprensión de los momentos en los que la conciencia humana, en la contemplación, en la amistad y en la acción, experimenta como una adecuación a su verdad y a su ser, cuando la inquietud de la justificación está, por un instante, suspendida; y el pesimismo no es nunca suficientemente profundo para alcanzar y apropiarse ciertas formas de la experiencia del mal.

Nota sobre la idea del mal en Kant

Cuando se apropia la palabra del apóstol: *Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum*, cuando se pone del lado de los rigoristas rechazando que haya un término medio entre la cualidad de una voluntad moralmente buena, determinada por el solo respeto de la ley moral, y una voluntad moralmente mala porque admite otros motivos en su máxima, Kant no expresa solamente un sentimiento del que se podría pensar que está estrictamente tomado de su experiencia religiosa: aplica a esta cuestión una demostración que tenía por decisiva desde su *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de cantidades negativas* (1763), donde establecía que para destruir una fuerza, física o moral, es necesaria una fuerza antagonista, y, por ejemplo, que del amor al no-amor no hay una diferencia de grado, como si se pudiese pasar de una manera continua e insensible del uno al otro, sino una oposición real que implica un principio efectivo de resistencia. El no-bien, como el no-amor, no indica solamente la ausencia de un motivo moral, sino la presencia de un motivo contrario. Por la distinción de la oposición lógica y la oposición real que se presenta en la relación de $-A$ a $+A$, se hace posible no confundir los males que resultan simplemente de una falta, de una carencia (*defectus-absentia*), y los males que implican una repugnancia real. Es en este sentido en el que se puede considerar el odio como un amor negativo, la fealdad como una belleza negativa, los errores como verdades negativas. En el nivel de una apreciación puramente intelectual que atribuye al hombre la cualidad de su intención profunda y del acto interior del que procede, esta demostración funda el carácter disyuntivo del juicio, independientemente de la experiencia histórica que lo corrobora sin ser por sí misma concluyente, en cuanto conserva el carácter ambiguo de una observación sobre la conducta exterior del hombre, incapaz de penetrar hasta la raíz del mal y hasta el hecho inteligible de libertad que comporta. No cabe duda que desde el punto de vista empírico de un juicio sobre el hombre que se atiene a la conducta exterior, cabe apoyarse sobre el principio de que existe un medio entre los extremos, por una parte un estado negativo de indiferencia anterior a toda

cultura; y, por otra parte, un estado positivo de mezcla parcialmente bueno, parcialmente malo. Pero si se trata de la libertad y de sus actos, no existe intención que pueda ser tenida por indiferente. Como el acuerdo de la ley moral y de la libertad no es una armonía espontánea, sino que comporta una elección, un acto por el que la ley llega a ser el motivo suficiente y determinante del libre albedrío, el no-bien requiere un rechazo efectivo, un motivo antagonista y, detrás de este motivo, una intención positiva que lo convierta en una máxima de la conducta. Aunque la investigación histórica y antropológica descubra en el hombre un instinto de crueldad, deberíamos vacilar al pronunciarnos sobre el hombre: otros instintos pueden compensar el primero o coexistir con él. Por convergentes que sean las conclusiones de la experiencia, no permitirían un juicio decisivo que excluya todo término medio: sólo sugieren que sería extraño que una conducta exterior tan uniformemente mala no fuese la expresión de una voluntad fundamentalmente mala.

En estas condiciones, ¿dónde está el mal? ¿A qué motivo antagonista de la ley moral se le podría referir?

En vano se le buscaría en las disposiciones originales del hombre, constitutivas de la posibilidad misma de su ser. Porque son disposiciones al bien, aunque la disposición del hombre, en cuanto ser viviente, a la animalidad, no menos que su disposición a la humanidad en cuanto ser vivo y también razonable, puedan dar origen a los vicios. La dificultad es tanto más grande cuanto en una de estas disposiciones originales nada malo puede ser injertado: hablamos de la disposición del hombre a la personalidad en cuanto ser razonable y responsable, por cuyo medio el respeto de la ley moral es experimentado como un motivo en sí suficiente del libre albedrío.

Como si quisiera cerrar el paso a toda doctrina que se limitase a enraizar el mal en las solas tendencias de la naturaleza humana, Kant no considera aquí el respeto como el efecto subjetivo de la ley moral sobre el sujeto, como un sentimiento que confirma que experimentamos un interés puro por la moralidad; asocia el respeto y la ley por una determinación intelectual de la humanidad, y reclama a una disposición originaria de la naturaleza humana el fundamento subjetivo por el cual la razón puede llegar a ser práctica y el respeto un móvil para la libertad. Entonces, puesto que la razón no podría ser corrompida y las disposi-

ciones originales del hombre favorecen el bien, puesto que una de ellas hace que la razón encuentre acceso al corazón humano y la ley pueda llegar a ser móvil determinante para la voluntad, ¿dónde se encontrará el móvil antagonista que será fundamento positivo del mal? ¿Sería necesario volver a la idea de que hay una continuidad infinita del bien al mal, pero no una contrariedad radical, un rechazo efectivo que lo opone?

Una sola respuesta se encontraba de acuerdo con la forma en que Kant planteaba el problema. El fundamento subjetivo de esta determinación del libre albedrío que se califica como voluntad mala, Kant no podía pedirlo sino a una propensión contingente, nacida de la libertad. No se podría insistir demasiado sobre la heterogeneidad de esta propensión (*Hang*) y de las disposiciones (*Anlagen*) de la naturaleza humana que determinan su concepto y de las que se puede pensar que se transmiten por herencia. En la raíz de la propensión hay un acto intencional que no podríamos recusar más que atribuyendo el mal a una naturaleza dada. Si no podemos decir cuándo o cómo esta propensión ha sido contraída, es porque toda interpretación de este género la haría recaer bajo el imperio de las leyes que sirven para la explicación de los fenómenos y nos dispensaría de asumir la responsabilidad de las acciones singulares y visibles por las que se manifiesta en nuestra conducta. Debemos descartar toda posibilidad de asistir a su adquisición progresiva y a su consolidación, como si se tratase de una tendencia simplemente injertada en nuestras disposiciones primitivas.

¿Pero las dificultades no son más grandes cuanto más esmero se pone en mantenerse en el plano de la libertad? Si, en el caso de la voluntad buena, el motivo suficiente y determinante del libre albedrío es el interés puro inspirado por la ley, ¿cuál es el motivo antagónico por el que se reconocerá la propensión contingente al mal? Es necesario rechazar la respuesta que vería este móvil en un interés impuro o en un interés empírico extraído únicamente de las inclinaciones. Ni en un caso ni en otro se alcanzaría la fuente de la repugnancia real que buscamos. Los móviles extraídos de las inclinaciones naturales originariamente buenas no hacen que la voluntad que se deja determinar por ellos pueda ser considerada como una voluntad mala. ¿Qué motivo se opondrá al interés racional por la ley?

Rigurosamente hablando, debería ser el repudio de la razón y de la ley, erigido en motivo suficiente de la determinación del libre albedrío. ¿Es, pues, algo imposible que un ser haga de la negación de la ley y de la razón la regla de su conducta y que ponga su libertad al servicio de esta negación, sin estar por ello determinado por móviles provenientes de las inclinaciones? Haciendo del libre albedrío como tal el resorte de su filosofía del mal y de la conversión, ¿no se impedía Kant rechazar la hipótesis de una voluntad irracional, capaz del mal por el mal, animada por la sola intención de una revuelta contra la ley? Pero Kant rechaza la idea de esta rebelión contra la ley erigida en motivo de la elección. Una cosa es desobedecer a la ley, otra hacer de esta desobediencia el motivo determinante del libre albedrío: esto podría ser el acto de un “ser diabólico”, no el acto del hombre. Está claro que, para descartar esta hipótesis, Kant se refiere ahora, no al libre albedrío como tal, sino a la indisolubilidad de la libertad y de la ley racional, a la identidad de una y otra en la conciencia de la autonomía. Parece que es necesario, entonces, renunciar a descubrir un motivo de determinación del libre albedrío intrínsecamente opuesto al que constituye el respeto de la ley moral. Para resolver la dificultad, Kant recurrirá al dualismo de la razón y de la sensibilidad considerado, no en la diferencia material de los móviles nacidos de una y otra, sino en su relación de subordinación, fundada en la supremacía de la razón: el mal no está en el amor de sí como tal, sino en la subordinación del imperativo racional al amor de sí erigido en regla de la voluntad.

Gracias a estas restricciones, el mal radical no tiene ya la significación que parecía poseer al principio. No puede hablarse, en el sentido estricto de la palabra, de una maldad del hombre que procedería de una intención diabólica. Esta inversión de la jerarquía ideal de las máximas en que consiste el mal se llamará, por eso mismo, perversión (*Verkehrtheit*); pero la razón permanece al amparo de toda corrupción concebible. Lo que pasa finalmente a primer plano es la mentira continua que hace que el hombre se equivoque sobre sus intenciones verdaderas y se tenga por justificado porque su conducta exterior no contradice la ley moral, o porque las circunstancias y el azar le han ahorrado de ciertas faltas de las que era capaz en el fondo de su corazón. No hay nada en todo esto que supere sensiblemente las tesis implicadas en la filosofía moral

de Kant y en una teoría del acto libre que lo sustraiga a la mirada indiscreta de la conciencia. Es a la libertad a la que hay que imputar esta malicia del corazón humano en que el amor de sí llega a ser mentira sobre sí. Si esta malicia corrompe sin cesar la interpretación de las intenciones que están en el origen de su elección, no es, sin embargo, un mal absoluto: no destruye la integridad de la razón y de la libertad originaria.

Si es así, si es necesario rechazar la idea de una libertad francamente irracional, no solamente no hay contradicción en concebir una ruptura, una discontinuidad, creadoras de un nuevo ser, sino que es un deber tenerla por posible. Y es que desde el fondo de nuestra caída escuchamos una llamada sobre cuya significación no nos equivocamos. Ciertamente, en un deseo de explicación al que cedemos constantemente, tendemos a constituir una historia y, de condición en condición, de causa en causa, referimos nuestras faltas singulares a esta propensión al mal que consideramos entonces como innata. Pero bajo tal innatismo la razón descubre el acto y la libertad. Y, desde una perspectiva análoga, la Escritura hace comenzar el pecado después de un período de inocencia. Sin embargo, no hay caída ni decadencia sin un acto impenetrable al entendimiento: no lo llamamos intemporal más que para defenderlo de una interpretación que haría de él una causa entre las causas, un acontecimiento entre los acontecimientos. Se triunfa demasiado cómodamente sobre Kant alegando que hay contradicción entre la idea misma de una conversión que comporta la diferencia del antes y del después, y la afirmación de su carácter intemporal. Porque esta separación entre el antes y el después simboliza y expresa en el tiempo el acto de elegir entre máximas contrarias, cuya creación es ella misma un acto de libertad. Como no puede hablarse de reforma sucesiva cuando se trata del acto racional y libre que instaura nuestra regeneración, lo llamamos intemporal. Pero de su autenticidad no podemos estar seguros nada más que por la continuidad del progreso que lo simboliza y lo expresa en la vida sensible y en nuestra conducta. Estamos seguros de que cierta regeneración es posible por la libertad, y que es un deber; pero, si no queremos recaer en el mal radical, engañarnos sobre la verdad de nuestra intención, es necesario deletrear en el tiempo, en acciones sucesivas, la simplicidad del acto que pensamos que ha cambiado nuestro corazón, y reemplazar la unidad de la intención intelectual que nos falta por una

verificación inacabada, un progreso sin fin. La única garantía de la que disponemos en cuanto a la profundidad de la conversión, es la historia que nosotros mismos escribimos con nuestras propias acciones.

A este respecto, y sean cuales fueren, por otra parte, las diferencias profundas que presentan en Kant la idea del mal considerada desde el punto de vista del individuo, en una perspectiva ético-religiosa, y la idea del mal considerada desde el punto de vista de la especie y de los fines que la humanidad ha de conseguir, la primera enlaza con la segunda en el momento en el que acoge la posibilidad de un progreso, de un combate por el restablecimiento en nosotros del “buen principio”. Un ser que vive en el tiempo no puede ser completamente lo que está implicado en su concepto. No hay, pues, oposición, desde este punto de vista, entre lo que depende del juicio ético-religioso y lo que depende del juicio ético-teleológico referido al reino de los fines, el progreso de la humanidad y el establecimiento de una sociedad civil. No obstante, si hay por lo que atañe a la especie, por el desarrollo de que es capaz, una finalidad del mal, o si el mal puede ser considerado como el medio de un bien, no se puede decir lo mismo cuando se trata del individuo. En cuanto miembro de una especie, éste tiene motivos para admirar y estimar la sabiduría y la finalidad de un orden en el que el bien nace de la discordia y de la lucha. Pero, considerado en el fondo de nuestras intenciones, el mal enmienda o limita el optimismo de la filosofía de la historia; nos advierte del contraste entre el progreso que marca el paso del estado de naturaleza al estado de civilización y la malicia persistente del corazón humano.



COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. *Yo y tú*
Martin Buber
Traducción de Carlos Díaz. Segunda edición
2. *Ensayos sobre lo absoluto*
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*
Jean-Luc Marion
Traducción de Carlos Díaz
4. *El resentimiento en la moral*
Max Scheler
Edición de José María Vegas
5. *Amor y justicia*
Paul Ricœur
Traducción de Tomás Domingo Moratalla
6. *Humanismo del otro hombre*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*
Carlos Díaz
8. *La gravedad y la gracia*
Simone Weil
Traducción de J. Pendás y A. del Río Herrmann. Agotado

9. *Introducción al cristianismo*
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*
Franz Rosenzweig
Traducción de Alejandro del Río Herrmann
11. *De Dios que viene a la idea*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González, R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso
12. *El encuentro con Dios*
Juan Martín Velasco
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición
13. *Ser y tener*
Gabriel Marcel
Traducción de Ana María Sánchez
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*
El problema moral del suicidio
Paul Louis Landsberg
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann
15. *El Dios escondido y revelado*
Peter Schäfer
Traducción de Laura Muñoz-Alonso
16. *El hombre como persona*
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*
Ferdinand Ebner
Traducción de José María Garrido
18. *Job y el exceso del mal*
Philippe Nemo
Traducción de Jesús María Ayuso Díez

19. *Contra la melancolía*
Elie Wiesel
Traducción de Miguel García-Baró
20. *La reciprocidad de las conciencias*
Maurice Nédoncelle
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos
21. *Dos modos de fe*
Martin Buber
Traducción de Ricardo de Luis Carballada
22. *La barbarie*
Michel Henry
Traducción de Tomás Domingo Moratalla
23. *Ordo amoris*
Max Scheler
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios
24. *Persona y amor*
Jean Lacroix
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo

Nuevos títulos

25. *Ayudar a sanar el alma*
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*
Emmanuel Mounier
Edición y traducción de Antonio Ruiz
27. *Fuera del sujeto*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet
28. *Ensayo sobre el mal*
Jean Nabert
Traducción de José Demetrio Jiménez

29. *Una fe que crea cultura*
Juan Luis Ruiz de la Peña
Edición de Carlos Díaz

30. *La llamada y la respuesta*
Jean-Louis Chrétien
Traducción de Juan Alberto Sucasas