Kierkegaard Soren

El concepto de la angustia

@10enFilosofía

Ediciones para
SELECCIONES AUSTRAL
Primera edición: 15 - VI - 1979
Segunda edición: 15 - VI - 1982

© Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1940

Depósito legal: M. 18.239–1982

ISBN 84–239–2062–3



Impreso en España
Printed in Spain

Acabado de imprimir el día 15 de junio de 1982

Talleres gráficos de la Editorial Espasa-Calpe, S. A.
Carretera de Irún, km. 12,200. Madrid-34

ÍNDICE

Páginas

INTRODUCCIÓN, por José Luis L. Aranguren 9

EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA

PRÓLOGO 21
INTRODUCCIÓN 23

En qué sentido es el objeto de la investigación un problema que interesa a la Psicología y en qué sentido, después de ocupar a la Psicología, se refiere a la Dogmática 23

CAPÍTULO I.–*La angustia como supuesto del pecado original, que a su vez la explica retrocediendo en la dirección de su origen* 41

I. Indicaciones históricas sobre el conjunto del pecado original 41
II. El concepto del «primer pecado» 45
III. El concepto de la inocencia 52
IV. El concepto de la caída 55
V. El concepto de la angustia 59
VI. La angustia como supuesto del pecado original que la explica retrocediendo en la dirección de su origen .. 64

CAPÍTULO II.–*La angustia como consecuencia del pecado original* .. 71

I. La angustia objetiva 75
II. La angustia subjetiva 80
A) El efecto de la relación de generación 82
B) El efecto de la relación histórica 93

Páginas

CAPÍTULO III.–*La angustia como consecuencia de aquel pecado que consiste en la falta de la conciencia del pecado* 103

I. La angustia de la falta de espíritu 116
II. La angustia determinada dialécticamente en la dirección del destino 119
III. La angustia dialécticamente determinada en la dirección de la culpa 126

CAPÍTULO IV.–*La angustia del pecado o la angustia como consecuencia del pecado en el individuo* 134

I. La angustia del mal 136
II. La angustia del bien (lo demoniaco) 142
1. La pérdida psíquico-somática de la libertad. 161
2. La pérdida neumática de la libertad 163

CAPÍTULO V.–*La angustia en unión con la fe como medio de la salvación* 181

INTRODUCCIÓN

El concepto de la angustia ha sido, y sigue siendo, un libro muy importante. Resaltar sus aportaciones fundamentales, ponerlo en el contexto de la obra total de su autor, y mostrar algunas de las decisivas influencias de obra y autor es el propósito de las líneas que siguen.

Se trata de una obra de antropología teológica (psicología teológica, habría dicho el autor). Ya la apertura del ámbito mismo de la investigación es un aporte original de Kierkegaard. Mientras otro discípulo y refutador, como él, de Hegel, Feuerbach, reducía la teología a antropología, Kierkegaard inicia una investigación antropológica «teniendo *in mente* y a la vista» los temas de la teología y, concretamente, el concepto del pecado, la relación, en suma, entre angustia y pecado.

La angustia es un «estado afectivo», un temple psíquico que –aún cuando Kierkegaard no emplee esta terminología de origen escolástico, propia de Brentano y después de Max Scheler–, posee, como otros sentimientos, una intencionalidad, una referencia u objeto intencional. Y así Kierkegaard habla, literalmente, de la «relación de la angustia con su objeto». Pero ¿cuál es el objeto? «Algo que no es nada», y por eso «el lenguaje usual dice, en efecto, exactamente: angustiarse de nada». La nada es constituida así, mucho antes que en Heidegger y en Sartre, en tema de investigación, en tanto que correlato obejetivo del estado subjetivo de angustia. La angustia no se refiere a *nada* determinado, sino a la pura posi-

bilidad de poder. Es un «vértigo» que atrae casi irresistiblemente, el «vertigo de la libertad»: «La libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad e intentando sostenerse echa mano a la finitud, cae al suelo y, cuando se levanta de nuevo, ya es culpable.» (Se ha producido el «salto cuantitativo» –retengamos el concepto para más adelante– de la inocencia a la culpabilidad.) Pero la angustia no es, en modo alguno, una imperfección sino, por decirlo así, el «lugar» psíquico mismo de la irrupción del espíritu. Angustia como «supuesto del pecado original», sí, consecuencia de él también (el espíritu del mal es, claro está, espíritu), pero, asimismo, apertura a la fe, «educación», por ella, para la fe, y por eso es menester «aprender a angustiarse». (El concepto de educación –autodidáctica y teodidáctica– que, al final del libro, formula Kierkegaard, constituye una fabulosa ampliación del usual y estrecho concepto racionalista de educación.)

El análisis que del fenómeno de la angustia lleva a cabo Kierkegaard es, *avant la lettre*, fenomenológico en el sentido de Husserl y sus discípulos, y el lector puede ver cómo va distinguiendo la angustia originaria que, como hemos dicho, es angustia de la nada, de la angustia posterior, que se torna más y más de un «algo»: angustia de la sexualidad en el pudor, «angustia de la parturienta» ante la posibilidad de parir un ser, angustia del pecado que produce pecado, angustia de aquel pecado que consiste en la falta de conciencia del pecado (la *mauvaise foi*, de Sartre), angustia de la falta de espíritu, angustia en la dirección del destino, angustia en la dirección de la culpa (concepción judía de la religiosidad), angustia del bien o lo «demoniaco», puesto de nuevo en la actualidad –tras Dostoiewsky, los escritores, y también los cineastas nórdicos–, hace unos pocos años, trivializadoramente, con *El Exorcista;* demoniaco de lo que Kierkegaard hace un profundo análisis, poniéndolo en relación con lo «reservado» y lo «vacío» o «aburrido» –también, en esta importancia fenomenológica del aburrimiento o hastío, Heidegger va a seguir a Kierkegaard–, y con la falta de «intimidad» y de «gravedad».

Este libro constituye pues, como se ve, y por de pronto, frente a la unilateralidad desantropologizada de la teología tradicional (con grandes excepciones como las de Lutero y Pascal), y frente a la antropología atea que inaugura Feuerbach, el primer estudio interdisciplinar antropológico-teológico. En la presente obra se hace, como ya he dicho, un muy fino análisis fenomenológico de la angustia que es, sin la menor duda, válido en y por sí mismo, mas, a la vez, se pone este estudio al servicio de la teología, al mostrar que la única posibilidad de «repetir» hoy el cristianismo de una manera realmente actualizadora, es vivirlo desde el temple anímico adecuado.

Este temple anímico adecuado es, lo hemos visto, la angustia, pero no sólo la angustia sino, en estrecha relación con ella, la desesperación o «enfermedad hasta la muerte», de la que no se habla expresamente aquí, pero a la que Kierkegaard dedicó todo otro libro. ¿En qué se diferencian angustia y desesperación? Simplificando podría responderse que, así como la angustia surge ante la nada, la desesperación es patética duda ante uno mismo, ante la necesidad de aceptación y elección de sí mismo, es, en definitiva, angustia, no con respecto a la nada, sino con respecto a uno mismo. «La duda –ha escrito Kierkegaard en otro lugar, haciendo un juego de palabras con las danesas correspondientes a *zweifeln*, dudar, y *ver-zweifeln*, desesperar– es desesperación del pensamiento, y la desesperación es duda de la personalidad... El movimiento de la desesperación va mucho más hondo y es mucho más amplio que el de la duda... La desesperación afecta a la personalidad total; la duda, sólo al pensamiento... El verdadero camino hacia lo absoluto no va a través de la duda, sino a través de la desesperación.» Si la desesperación es la disposición anímica radical con respecto a sí mismo, el «temor y temblor», sentimiento o sentimientos a los que dedicó un tercer libro, con este título, es la disposición anímica para con Dios, el Dios totalmente Otro y Terrible, la angustia ante Él. Un pensamiento fundado en estos sentimientos es, evidentemente, lo que después se ha llamado existencial o existencialista (de hecho Kierkegaard emplea con sentido categorial la palabra «existencia», y opone al pensamiento especulativo –el de Hegel–, el pensamiento existencial) y por eso, como

veremos, Kierkegaard ha sido considerado, con razón, el fundador de la teología existencial y dialéctica, y el precursor de la filosofía de la existencia.

Hay otros sentimientos estudiados en este libro, así, aunque no aparezca *expressis verbis*, el de preocupación, para el que le falta al autor la palabra adecuada, la *Sorge* heideggeriana, pero a la cual se refirió en otra obra como «la (pre)visión del hombre que es como su propia pro-videncia»; así la «intimidad» y la «gravedad», de las que trata en el capítulo IV, II, 2; así el estado anímico de «inocencia» y el sentimiento de arrepentimiento, por el que no tiene mucha estima, pues llega siempre tarde –consiste en llegar tarde–, es una contradicción ética –sólo superable, como veremos, en otro plano, el religioso–, y expresión, por tanto, de una debilidad moral, frente a la cual es una afirmación auténticamente moral la de Fichte al decir que «no tenía tiempo para el arrepentimiento».

Pasando a otro tema, en el presente libro se hace referencia a tres categorías kierkegaardianas de la máxima importancia: el «instante» (o «momento», como se dice en esta traducción, capítulo III), la «repetición» y el «salto cualitativo».

El «instante» –categoría que se reencuentra en Jaspers y en Heidegger– es el momento de la *elección* o *decisión* (la *Entschlossenheit* heideggeriana), que da a la vida toda su gravedad o seriedad, la capacidad de optar, sin falsas síntesis hegelianas: *O esto o aquello*, título, como se sabe, de otra importante obra de Kierkegaard. Todo lo decisivo, así la angustia, sobreviene a la existencia en un instante. El «instante» es el momento en el cual «el tiempo entra en relación con la eternidad», pues «lo eterno es lo presente», y en el «instante», al ponerse en contacto tiempo y eternidad, surge el concepto de la temporalidad, «en la que el tiempo desgarra continuamente la eternidad y la eternidad transpasa continuamente el tiempo».

La apropiación existencial de pasados «instantes», y la actualización de la «seriedad» o «gravedad», se llevan a cabo mediante la «repetición» –título de otro libro de Kierkegaard–, categoría a la que se encuentran reiteradas referencias en la presente obra. La existencia, con toda su grave

carga, vuelve a empezar cada vez en su «repetición» a través de la experiencia que parte siempre de sí misma, del regreso al «instante» original, así al de la muerte o al de la resurrección de Cristo. «Solamente la gravedad –se dice en este libro– es capaz de tornar a hacer todos los domingos lo mismo con perfecta regularidad y, sin embargo, con la misma originalidad», pues, en definitiva, «la eternidad es la verdadera repetición». Categoría polarmente opuesta a la sedicente superación de las «distinciones» en el sistema hegeliano (véase el lema inicial que puso Kierkegaard a esta obra), es la del «salto cualitativo». Hacerse culpable no es algo a lo que se llega, sino un «salto» –la «caída»–, como ya vimos. «El pecado entra en la existencia por medio del salto cualitativo del individuo.» Es en un «salto» como se cumple «la conversión de la sensibilidad en pecaminosidad». Y el verdadero «ego» del egoísmo es puesto por ese salto. Pero tanto el paganismo antiguo como el neopaganismo contemporáneo a Kierkegaard, se mueven, por el contrario, entre meras determinaciones cuantitativas.

Lo que llevamos dicho y, en el límite, el libro mismo que prologamos, no se puede entender del todo sin acudir a los libros de Kierkegaard *O esto o aquello* y *Estadios en el camino de la vida*, donde expone la diferencia existencial y el «salto» de uno a otro de estos estadios de la vida, que son tres: el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso.

El estadio estético es el de la forma de «existencia poética» y también la «existencia contemplativa» o «existencia filosófica». Existencia poética es la vivida, en la época, por el Romanticismo, pero también por el propio Kierkegaard, puesto que él dependía de los románticos tanto como de Hegel, y el filósofo del Romanticismo, Schelling, es citado con elogio varias veces en este libro. El «estadio estético» está magistralmente descrito porque su autor lo vivió desde dentro. La ruptura de su compromiso matrimonial muestra la incapacidad para amar realmente, sólo «poéticamente». El estudio de lo erótico inmediato a erótico-musical, «El primer amor» y el «Diario del Seductor» constituyen finísimos análisis y descripciones del estadio estético. La mezcla estilística

y vital de gravedad e ironía, angustia y humor, es completamente romántica. Sus valiosos escritos en exaltación del estado matrimonial son, evidentemente, una réplica anti-romántica –y, por tanto determinada directamente por el Romanticismo– a la *Lucinda* de Schlegel, con su predicación de la libertad en el amor. La «suspensión teleológica de la moral», al entrar en el estadio religioso, es la transposición «romántica» y, para emplear su terminología, la «repetición» en otro plano, de la liberación de las leyes morales generales, que Schleger afirmaba con respecto al genio o gran artista romántico, y que Kierkegaard afirma con respecto al *homo religiosus*.

De este mismo estadio forma parte, en definitiva, la «existencia filosófica» de Hegel y sus discípulos. Filosofía no es vida sino abstracción. El filósofo no hace sino establecer mediaciones y síntesis, frente al O lo uno o lo otro, O esto o aquello del hombre libre, moral, capaz de elegir y tomar decisiones. El filósofo no hace sino considerar el *pasado* –interpretar el mundo, diría el coetáneo de Kierkegaard, Marx–, pero en tanto que no-filósofo, hombre que vive en el estadio ético, le corresponde una ocupación más importante, decidir qué ha de hacer en el futuro, cambiar el mundo, diría Marx.

Y con Hegel, y con los románticos, el paganismo es la máxima expresión de una concepción estética de la vida. En este mismo libro afirma Kierkegaard que la ética griega contenía un momento estético y que la idea aristotélica de la virtud carece de *pathos* moral, y la búsqueda de la armonía lo preside todo. La idea del Destino es estético-filosófica y hay una aflicción romántica, estética, que se goza en el propio dolor. El afán de experimentar novedades, la curiosidad, a la que se alude en esta obra, es estética. Y asimismo «la melancólica serenidad erótica» de la concepción helénica de la vida, y el cultivo romántico de lo fantástico pertenecen al mismo estadio. En el capítulo III de la presente obra se hace referencia a la significación profunda del «instante» en alemán, *Augenblick*, «mirada de los ojos», hermosa palabra, pues «nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno»; y, por el contrario, «es notable que el arte griego culmine en la escultura, a la que falta precisamente la mirada»; y también es notable que al latino *momentum*, «con arreglo a su etimología (de *movere*)» sólo expresa el mero desaparecer.

Es decir, y en suma, que paganismo griego, Romanticismo y hegelianismo, son concepciones predominantemente contemplativas –*theoria*, sentimentalismo, reflexión especulativa, a las que falta la dimensión ética fundamental, la de la elección y la decisión–. Pertenecen pues al estadio estético, no al ético.

El estadio ético es, según se desprende de lo ya dicho, el que frontalmente se opone al estético. En él reina la libertad, pero una libertad, que, con carácter general, se da a sí misma su propia ley. En él se asume con la máxima «seriedad» o «gravedad» –una seriedad o gravedad de raíz kantiana– la ley moral autónoma, en toda su generalidad, que traduce a modos universales la interioridad de la relación del hombre consigo mismo.

El tercer estadio, el estadio religioso, culminación de la existencia, no solamente reafirma la ruptura ética con la estética y la metafísica, sino también con la lógica e incluso –«suspensión teleológica de la moral» o, dicho de otro modo, el «salto cualitativo»– con la ética. Desde el punto de vista ético, la conducta de Abraham, *homo religiosus*, disponiéndose a sacrificar a su hijo, y el acto de Dios exigiéndole ese monstruoso sacrificio, para desdecirse luego, con lo que aparece como una falta de seriedad moral, son injustificables. Abraham procede como un loco: Dios no ha podido pedirle eso. Pero si de verdad se lo ha pedido, si era su voz, y no la del demonio, la que oyó, se trata de un Dios tremendo y también «loco», ante el que necesariamente surge el «horror religioso», el «temor y temblor». Mas, por otra parte, a lo largo de su renuncia –a su hijo y, desde el punto de vista religioso, a lo que es más importante, a que se cumpla la Promesa– Abraham sigue confiando. ¿En qué? En el absurdo. *Credo quia absurdum* podría ser su divisa. En la época realmente religiosa, el cristianismo fue «escándalo y locura». Hoy es «cultura». La fe es la paradoja en virtud de la cual el individuo es colo-

cado por encima de la generalidad de la ley moral y establece una relación interior, privada, secreta, con su Dios. Su símbolo es la ascensión siempre solitaria de Moisés hasta la cima del monte Sinaí, para hablar allí, en inaccesible soledad, con su Dios. El cristianismo de Kierkegaard es antieclesial y solitario, es el cristianismo del «único», por emplear la expresión de Stirner, coetáneo de Kierkegaard y que, como él, reaccionó contra las enseñanzas de Hegel.

Tras estas indicaciones, el lector puede ejercitarse en distinguir, dentro de este libro, qué cosas pertenecen al estadio estético –en general, las referencias al paganismo, al Romanticismo y al hegelianismo–, cuáles –la «seriedad» o «gravedad» y la «elección» o «decisión»– al estadio ético y cómo –a través de la angustia propiamente dicha y de la desesperación– se ingresa en el estadio del «temor y temblor», en el estadio religioso. Pero quede bien entendido que Kierkegaard vivió interiormente y, con frecuencia, simultáneamente o casi, los tres estadios. Kierkegaard fue, como el que más, «un hombre con su contradicción». Un hombre que se elevaba continuamente de un estadio a otro, y que, continuamente también, caía del otro al uno. Un hombre que continuamente estaba saliendo de uno de los que era, para pasar a ser otro. No es éste el sentido profundo de su inclinación –por lo demás superflua– al uso de pseudónimos, casi siempre diferentes, Viktor Eremita, Constantin Constantius, Johannes de Silentio, Hilarius Buchbinder, Frater Taciturnus, Vigilius Haufniensis, Anticlimax...

La influencia de Kierkegaard ha sido enorme: toda la llamada en su tiempo «teología dialéctica» y toda la filosofía de la existencia y el existencialismo proceden de él, no habrían sido posibles sin él. Y, por reacción, tampoco las posteriores teología y filosofía de la esperanza. En quien primero se manifiesta cronológicamente en toda su pujanza esta influencia es, según mostré hace muchos años, en Miguel de Unamuno. La religiosidad de éste nace, igual que la de Kierkegaard, de la «angustia» y la «desesperación». Y sólo «en el fondo del abismo», y permaneciendo en él, es donde puede encontrarse salvación. Kierkegaard decía que la fe ha de mantenerse a

flote, sobre un abismo de «70.000 brazas de agua». Unamuno, que «hay que echar a los hombres en medio del océano, y quitarles toda tabla y que aprendan a ser hombres, a flotar». De Kierkegaard procede también el método unamuniano, la dialéctica de los contrarios que, al revés que en Hegel, no toleran mediación o síntesis, y son mantenidos ambos a la vez, de tal modo que sólo por «salto» –el salto cualitativo de Kierkegaard– puede pasarse, y se pasa, del uno al otro.

Este método es el que ha dado nombre a la «teología dialéctica», que fue la del primer Karl Barth y la del Gogarten y el Emil Brunner de aquella época, la década de los años 1920, el final de la anterior y el comienzo de la siguiente: dialéctica de contradicción sin mediación, de oscilación entre contrarios afirmados ambos a la vez o, como escribió Brunner, del «sí en el no y no en el sí». «Si yo tengo un "sistema" –dijo Barth– éste consiste en que mantengo constantemente a la vista, en su significación negativa y positiva, lo que Keirkegaard ha llamado "la infinita distancia cualitativa entre el tiempo y la eternidad".»

Tras la teología les llegó a la filosofía y la psicología el turno de la influencia Kierkegaardiana. Karl Jaspers reconoció siempre su gran deuda con Kierkegaard. A través de él la filosofía de la existencia entera, y la psicopatología –psicología de la angustia ha constituido un tema casi tópico– hacen suyos los enfoques del gran pensador danés. Incluso el existencialismo cristiano, en Gabriel Marcel, en gran parte por mediación de Jaspers, es influido por Kierkegaard. Gabriel Marcel es un autor pasado de moda, pero la verdad es que ha sido el primer pensador moderno de la esperanza, tema que ocupa hoy a la filosofía, a partir de Ernst Bloch, y a la teología de Moltmann y Metz. Aunque sea pues vuelta del revés, continúa la presencia de Kierkegaard en el pensamiento contemporáneo.

Heidegger fue más reticente que Jaspers en el reconocimiento de la deuda kierkegaardiana, la que, sin embargo, es cuando menos citada en tres lugares de *Ser y Tiempo*. Al hablar de la angustia, y tras citar a San Agustín y a Lutero, menciona «el análisis del fenómeno de la angustia y precisa-

mente, de nuevo, en relación con una exposición "psicológica" del problema del pecado original», y remite al presente libro. Más adelante hace notar que Kierkegaard trató penetrantemente del problema de la existencia, pero no en el plano ontológico, dentro del cual continuó bajo la dependencia de Hegel y de la filosofía antigua, vista a través de él, por lo cual, agrega, que filosóficamente se aprende más de sus escritos «de edificación» *(erbaulichen)*, que de los teóricos, exceptuado justamente el tratado sobre el concepto de la angustia. Y, en fin, al hablar de la temporalidad, se refiere a la «eigentliche Gegenwart» y la llama *Augenblick*, con lo cual –en nota al pie siempre– cita el fenómeno del *Augenblick* en Kierkegaard, carente de interpretación ontológica o *Existenziale* y adherido todavía al concepto vulgar de tiempo.

Es indudable que, aparte «migajas filosóficas», Kierkegaard no quiso ser filósofo, sino más bien antifilósofo, sino, a su peculiar manera, puro teólogo. Y sin embargo es, asimismo, indudable que ha influido, de manera decisiva, por supuesto en la teología, pero también en la filosofía y en la psicología –psicología de las *Stimmungen* o modos de temple anímico– y en la psicopatología de los años 30, 40 y 50 de nuestro siglo. Que hoy, en la época de la reacción postexistencialista, lingüística, estructuralista y neomarxista, lo sintamos lejos de nosotros, no empece al reconocimiento de su, dicho sea sin incurrir en exageración, genialidad, de su indiscutible grandeza.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN.

LA EDICIÓN PRIMERA LLEVABA LA PORTADA SIGUIENTE:

EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA

SIMPLE INVESTIGACIÓN PSICOLÓGICA
ORIENTADA HACIA EL PROBLEMA
DOGMÁTICO DEL PECADO ORIGINAL

POR

VIGILIUS HAUFNIENSI

COPENHAGUE, 1844

La hora de las distinciones ha pasado; el sistema las ha vencido. Quien en nuestra edad las ama es un extravagante, cuya alma pende de algo largo tiempo ha desaparecido. ¡Bien puede ser así! No obstante, sigue siendo Sócrates lo que era el sabio sencillo, por la particular distinción que él mismo expresaba y exponía perfectamente y que sólo el singular Hamann ha repetido y admirado dos milenios más tarde: «Pues Sócrates era grande porque distinguía entre lo que sabía y lo que no sabía.»

PRÓLOGO

Quien quiera escribir un libro hace bien, a mi juicio, en forjarse toda clase de ideas acerca del asunto sobre el cual desea escribir. Tampoco es malo que trate de conocer, hasta donde sea posible, lo escrito anteriormente sobre el mismo asunto. Si tropieza con alguien que haya tratado de un modo integral y satisfactorio una u otra parte, hará bien en alegrarse, como se alegra el amigo del Esposo cuando se detiene y oye la voz de Éste. Si ha hecho esto con toda tranquilidad y con apasionado entusiasmo (que busca siempre la soledad), no necesita nada más. Escribe entonces su libro con la misma facilidad con que el pájaro entona su canción –si alguien saca provecho y encuentra placer en él, tanto mejor–; lo edita sin cuidados ni preocupaciones y sin la menor presunción de haber dicho en todo la palabra final o de que vayan a encontrar la felicidad en su libro todas las razas de la Tierra. Cada generación tiene su misión y no necesita hacer tan extraordinarios esfuerzos, que lo sea todo para la anterior y para la siguiente. Cada individuo de una generación tiene, como cada día, su carga especial y bastante que hacer con preocuparse de sí mismo. ¿Por qué querer abrazar el presente entero con su preocupación dominante, o creer que inicia una era o una época con su libro, cuando no, según la última moda, con meras promesas solemnes, con amplias y seductoras indicaciones, con la insegura garantía de una valuta dudosa? No todo el que tiene unas anchas espaldas es por ello un Atlas, ni las ha recibido para llevar un mundo; no todo

el que dice: «Señor, Señor» entra en el reino de los cielos; no todo el que se ofrece a dar caución por el presente entero ha probado con ello que es persona de fiar, capaz de responder de sí mismo; no todo el que exclama: «Bravo, bravísimo» se na comprendido a sí mismo y ha comprendido su admiración.

Por lo que toca a mi pequeñez, confieso con toda sinceridad que soy como escritor un rey sin corona, e incluso en mi temor y temblor, un escritor sin ningunas pretensiones.

Si a una noble aversión, a una celosa crítica le parece demasiada arrogancia llevar un nombre latino, tomaré gustoso el nombre de «Pérez» o de «López», pues no quisiera pasar por nada más que por un profano, que especula, sí, pero que, sin embargo, permanece alejado de la especulación, aunque soy devoto en mi fe de autoridad, como el romano era tolerante en su temor de Dios. Por lo que concierne a la autoridad humana, soy fetichista y adoro con la misma humildad a uno que a otro, sólo con que haga conocer suficientemente, a golpe de tambor, que es aquél a quien debo adorar, que es por este año la autoridad y el imprimatur. *Excede las fuerzas de mi entendimiento la decisión, ya sea instituida por la insaculación y la suerte o ya los candidatos mismos hagan propaganda y el individuo juzgue como autoridad, igual que hacen los jurados en el tribunal popular.*

No tengo nada que añadir, fuera de dar un cordial adiós a todo el que comparta mi manera de ver, como también a todo el que no la comparta; a todo el que lea el libro, como también a todo el que con el prólogo se contente.

Con el mayor respeto,

VIGILIUS HAUFNIENSIS.

Copenhague.

INTRODUCCIÓN

EN QUÉ SENTIDO ES EL OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN UN PROBLEMA QUE INTERESA A LA PSICOLOGÍA, Y EN QUÉ SENTIDO, DESPUÉS DE OCUPAR A LA PSICOLOGÍA, SE REFIERE A LA DOGMÁTICA

Todo problema científico tiene dentro de la amplia esfera de la ciencia su lugar determinado, su objetivo y sus límites; debe fundirse a su modo con el texto en el cuadro del conjunto, debe ocupar su sitio en la sinfonía del conjunto. Esta consideración no es sólo un pío deseo que ennoblece al hombre de ciencia con exaltación entusiasta o dolorida; no es meramente un sagrado deber que le liga al servicio del todo y le manda renunciar a la arbitrariedad y al placer de perder de vista el continente, por afán de aventuras. Esta consideración interesa a la vez a toda investigación especial. Pues cuando ésta olvida dónde se halla en su propio terreno, se olvida a la vez de sí misma, como ya lo expresa el lenguaje con una significativa ambigüedad; la investigación se convierte entonces en otra cosa y alcanza una discutible habilidad para representarse todo lo que se le antoja. Quien no es llamado por la ciencia al orden, quien no se ha puesto en guardia sobre el hecho de que los distintos problemas no deben pasar corriendo los unos por el lado de los otros, como si se tratase de representar una mascarada, podrá ser a veces muy «ingenioso», se asombrará a veces aparentando haber comprendido, cuando está muy lejos de ello; despachará a veces las contradicciones con una síntesis que no dirá nada; pero esta

ganancia la pagará ulteriormente, como toda adquisición ilegal, que no puede convertirse en legítima propiedad ni civil ni científicamente.

Si se pone por epígrafe al último capítulo de la Lógica: la *realidad,* se obtiene la ventaja de suscitar la apariencia de haber llegado ya en la Lógica a lo más alto o, si así se quiere, a lo más bajo. Pero la desventaja salta a la vista: no se ha servido ni a la Lógica ni a la realidad. No a la realidad, pues la Lógica no puede dejar pasar la contingencia, que es esencial a la realidad. No a la Lógica, pues cuando ésta ha pensado la realidad, ha introducido en su cuerpo algo que no puede asimilar, ha anticipado lo que debe meramente preparar. El castigo resulta claro: se ha dificultado, y acaso se ha hecho imposible, toda investigación de lo que sea la realidad, porque es menester dar primero a la palabra tiempo para que haga examen de conciencia, por decirlo así, tiempo para que olvide el error. Si en la Dogmática se llama a la *fe* lo *inmediato* (sin más definición), se obtiene la ventaja de dejar convencido a todo el mundo de la imposibilidad de detenerse en la fe; más aún, se le arranca al creyente esta concesión, porque acaso no ve en seguida el equívoco que hay en que ésta no tenga su fundamento en las definiciones ulteriores, sino en aquel πoῶτον Ψεῦδος [1]. La desventaja es innegable, pues la fe sufre cuando se le quita lo que legítimamente le pertenece: su base histórica; y la Dogmática sufre cuando no empieza donde debiera empezar: dentro de un comienzo anterior. En lugar de presuponer un comienzo anterior, ignora éste, y empieza de buenas a primeras, como si fuese Lógica; la cual empieza justamente en lo más fugaz que haya sido destilado nunca por la más fina abstracción: en lo inmediato. Lo que lógicamente pensado es exacto: que lo inmediato es superado *eo ipso,* tórnase en la Dogmática vacua charlatanería; pues ¿a quién se le ocurrirá detenerse en lo inmediato (sin más definición), siendo así que es superado en el mismo momento en que se pronuncia su nombre, como el sonámbulo despierta en el mismo momento en que se pronuncia el suyo? Si a veces se

[1] Protón pseudos, primera mentira.



Enmanuel Kant

Foto Oronoz.

encuentra, pues, usada en investigaciones casi puramente propedéuticas la palabra *reconciliación*, para designar el saber especulativo o la identidad del sujeto cognoscente y de lo conocido, lo subjetivo –objetivo, etc., fácilmente se ve que el investigador es ingenioso y con ayuda de su ingenio ha resuelto todos los enigmas, especialmente para todos aquellos que no usan en la ciencia ni siquiera de la precaución de que se usa en la vida diaria: escuchar el enigma atentamente, antes de tratar de descifrarlo–. En otro caso se adquiere el incomparable mérito de haber propuesto con aquella solución un nuevo enigma: el de cómo un hombre puede llegar a creer que sea aquella la solución. El supuesto de toda la filosofía antigua y de la Edad Media era que el pensamiento tiene, en general, realidad. Kant ha hecho dudoso este supuesto. Admitamos, empero, que la filosofía hegeliana haya atravesado realmente el escepticismo de Kant –lo que sigue siendo en rigor una gran cuestión, a pesar de todo lo que Hegel y su escuela han hecho con ayuda de las palabras mágicas «método» y «manifestación», para encubrir lo que Schelling reconocía más abiertamente con las no menos mágicas de «intuición intelectual» y de «construcción»: que su filosofía arrancaba de un nuevo punto de partida–, y admitamos, pues, que haya reconstruido lo anterior en una forma más elevada, de suerte que el pensamiento ya no tenga realidad meramente por virtud de un supuesto, ¿es esta realidad del pensamiento, conscientemente establecida, una «reconciliación»? Con esto no se ha hecho más que traer la Filosofía al punto en donde se comenzaba en los antiguos días; en los antiguos días en que justamente la reconciliación conservaba su inmensa significación. Cuéntase con una antigua y respetable terminología filosófica: tesis, antítesis, síntesis. Elíjese una más moderna, en que la mediación ocupa el tercer puesto. ¿Será esto un progreso tan extraordinario? En primer lugar, es la mediación ambigua, pues significa a la vez la relación entre los dos términos y el resultado de la relación, aquello en que ambos mutuamente se compenetran, como quienes se han conectado mutuamente; designa el movimiento, pero a la vez también el reposo. Si esto es una perfección, habrá de decidirlo un

examen dialéctico mucho más profundo de la mediación; pero este examen no llega nunca, desdichadamente. Abandónese, no obstante, la síntesis y dígase mediación. Hecho. Pero se es ingenioso y no es cosa de contentarse con esto. Se dice «reconciliación». ¿Y adónde conduce esto? No se benefician las propias investigaciones propedéuticas; con un nuevo título ganan éstas tan poco como la verdad en claridad, o un alma humana en beatitud. En cambio, se confunden de raíz dos ciencias, la Ética y la Dogmática, singularmente cuando no sólo se introduce subrepticiamente la palabra reconciliación, sino que además se indica que la Lógica y el λόγος. (el *logos* dogmático) se corresponden mutuamente y que la Lógica es propiamente la ciencia λόγος. La Ética y la Dogmática se disputan la reconciliación en una zona límite, preñada de peligros. La culpa, el arrepentimiento dan, exprimidos éticamente, la idea de la reconciliación, mientras la Dogmática tiene, en la receptividad para la reconciliación ofrecida, el carácter históricamente concreto e inmediato con que toma la palabra en el gran diálogo de las ciencias. ¿Y adónde conduce esto finalmente? A que el lenguaje tenga que festejar probablemente un gran año sabático, dejando descansar a la palabra y al pensamiento, a fin de que se pueda empezar por el principio. Necesítase en la Lógica *lo negativo*, como la fuerza impulsiva que todo lo pone en movimiento. Y movimiento es menester, en efecto, que haya en la Lógica, vaya como vaya, bien o mal. Lo negativo sirve, pues, de instrumento, y si no hay bastante con lo negativo, hacen su aparición juegos de palabras y frases hechas, como quiera que hasta lo negativo se convirtió en un juego de palabras [2].

[2] *Exempli gratia:* «Ente» es lo que ha «sido»; «ha sido» es el pasado de «ser». *Ergo* es ente, el ser superado, el ser que ha sido. ¡He aquí un movimiento lógico! Si alguien quisiera tomarse el trabajo de detener y recoger en la *Lógica* de Hegel –tal como salió de las manos del maestro y como ha sido corregida por su escuela– a todos los aventureros fantasmas y duendes, que ayudan solícitos al movimiento lógico, verían con admiración las edades posteriores cuán trasnochadas agudezas representaron un día en la Lógica un gran papel, no por cierto como aclaraciones accesorias y observaciones ingeniosas, sino como dirigentes del movimiento, que hicieron de la *Lógica* de Hegel una obra de maravilla y dieron alas al pensamiento lógico, sin que nadie advirtiese que el largo

En la Lógica no debe *devenir* ningún movimiento; la Lógica *es*, y todo lo lógico *es* solamente [3], y justamente esta impotencia de lo lógico es la transición de la Lógica al devenir, en que brotan la existencia y la realidad. Cuando la Lógica se sume, pues, en la concreción de las categorías, no hace sino exponer a la luz lo que era desde un principio. Todo movimiento (para usar por un momento esta expresión) es en este respecto sólo un movimiento inmanente, es decir, en un sentido más hondo no es un movimiento; de lo cual es fácil convencerse reflexionando que el concepto mismo del movimiento es una trascendencia que no puede encontrar puesto en la Lógica. Lo negativo es, pues, la inmanencia del movimiento; es lo que desaparece, lo superado. Si todo sucede así por negación, no sucede absolutamente nada, y lo negativo se convierte en un fantasma. Para hacer que, sin embargo, suceda algo en la Lógica, tórnase lo negativo algo más; hácesele producir la antítesis, con lo cual ya no es negación, sino contraposición. Ahora ya no es lo negativo el mudo reposo del movimiento inmanente, es lo «otro necesario». Cosa semejante puede ser sumamente necesaria a la Lógica para poner en marcha el movimiento; sólo que no es nada negativo. Si se abandona la Lógica para volver la vista hacia la Ética, encuéntrase en ésta una vez más lo negativo, incansablemente activo en toda la filosofía hegeliana. Mas ahora se averigua con asombro que lo negativo es el mal. La confusión está en plena marcha: el «espíritu» ya no encuentra límites, y lo que madame de Staël-Holstein decía de la filosofía de Schelling, que hace de un hombre un hombre *d'esprit* para toda su vida, es íntegramente aplicable a la de Hegel. Véase cuán ilógicos tienen que resultar los movimientos en la Lógica, puesto que lo negativo es el mal; y cuán inmorales en la Ética, puesto que el mal es lo negativo. En la Lógica es

manto de la admiración ocultaba la maquinaria que ponía las marionetas en movimiento. El movimiento en la Lógica, he aquí el mérito de Hegel; en comparación con esto no merece la pena mencionar el inolvidable mérito que Hegel tiene, y desdeña, para correr a la caza de lo incierto, el mérito de haber rectificado por múltiple modo las categorías y su ordenación.

[3] La eterna expresión de la Lógica es lo que los eleáticos aplicaron, por un malentendido, a la existencia: nada nace, todo es.

demasiado, en la Ética demasiado poco; en ninguna parte lo justo, por querer serlo en ambas. Si la Ética no tiene otra trascendencia, es esencialmente Lógica. Si la Lógica ha de tener tanta trascendencia como ha menester la Ética para su gloria y su vergüenza, entonces ya no es Lógica.

Lo que se acaba de exponer acaso sea demasiado prolijo en relación al lugar en que se encuentra –en relación al asunto tratado no cabe hablar de prolijidad–, pero no es en modo alguno superfluo, pues los pormenores han sido elegidos teniendo presente el objeto de la obra. Los ejemplos están tomados en gran escala; pero lo que sucede en grande puede repetirse en pequeño, y el equívoco resulta igual, aunque las consecuencias nacidas sean menores. Quien se dispone a escribir un sistema tiene una responsabilidad en grande; quien escribe una monografía puede y debe ser fiel también en lo pequeño.

La presente obra se ha propuesto tratar el concepto de la «angustia» psicológicamente, pero teniendo *in mente* y a la vista el dogma del pecado original. Por tanto, refiérese también, aunque sólo sea tácitamente, al concepto del pecado. El pecado no es, sin embargo, un asunto que pueda interesar a la Psicología, y sólo quien pretenda ser ingenioso, a fuerza de malentendidos, puede tratarlo psicológicamente. El pecado tiene su lugar determinado; o mejor, no tiene lugar, ésta es justamente su determinación. Si se le trata en otro lugar, resulta alterado, puesto que se le percibe bajo un ángulo de reflexión inesencial. Resulta alterado su concepto; con ello resulta trastrocado a la vez del estado afectivo que responde justamente al concepto justo [4], y se obtiene, en lugar de la

[4] También la ciencia, lo mismo que la poesía y que el arte, supone, tanto en el que la produce como en el que la recibe, un estado afectivo; y un error en la modulación causa efectos tan perturbadores como un error en el desarrollo del pensamiento; pero esto es algo que se da olvidado por completo en nuestro tiempo, en el cual se ha olvidado en general la determinación de la intimidad y de la dedicación, por la alegría de ver la magnificencia que se cree poseer; o se la deja escapar por avidez, como el perro que prefería la sombra. Pero todo error engendra su propio enemigo. El error del pensamiento se entrega a sí mismo a la Dialéctica; la ausencia o el falseamiento del estado afectivo cae en lo cómico.

continuidad del justo estado afectivo, la fugaz fantasía de los estados afectivos que ya no responden justamente al concepto. Cuando el pecado se introduce así en la Estética, el estado afectivo resulta frívolo, o pesaroso, pues la categoría bajo la cual cae el pecado es la contradicción, y ésta es o cómica o trágica. Así se ha alterado el estado afectivo; pues el estado afectivo correspondiente al pecado es la seriedad. También resulta alterado su concepto; pues si se torna cómico o trágico, se torna algo existente, o algo superado como inesencial, mientras que su concepto es ser vencido. Lo cómico o lo trágico no tienen en un sentido profundo, enemigo; sólo un fantasma que hace llorar o un fantasma que hace reír. Si se trata el pecado en la Metafísica, el estado afectivo se torna apatía e indiferencia dialécticas, que consideran el pecado como algo que no puede hacer frente al pensamiento. El concepto resulta alterado; pues el pecado debe ser vencido, pero no como algo a que el pensamiento no puede prestar vida, sino como algo que está ahí y que lo está como grave negocio de cada uno. Si se trata el pecado en la Psicología, el estado afectivo se torna insistencia observadora, imperturbable espionaje, pero no surge de él la huida victoriosa de la gravedad. El concepto se convierte en un concepto distinto, pues el pecado se torna un estado. Pero el pecado no es un estado. La idea del pecado es que su concepto sea superado continuamente. Como estado, es decir, como posibilidad *(de potentia)* no es; mientras que de hecho *(de actu o in actu)* es y es de nuevo. El estado afectivo de la Psicología sería la curiosidad antisentimental, pero el justo estado afectivo es la arrojada resistencia de la gravedad. El estado afectivo de la Psicología es la angustia, que busca y sigue las huellas; y en su angustia diseña el pecado, mientras pasa angustias, y angustias mortales, ante el diseño que ella misma traza. Cuando el pecado es tratado así, resulta el más fuerte; pues la Psicología se conduce, en rigor, femenilmente con él. Cierto es que este estado tiene su verdad; cierto es igualmente que surge, con mayor o menor volumen, en la vida de todo hombre; antes de que se abra a la concepción ética de la vida; pero en semejante modo de tratarlo no resulta el pecado lo que es, sino más o menos.

Si se trata, pues, el problema del pecado, puede verse en seguida, por el estado afectivo, si el concepto es el justo. Si se habla, por ejemplo, del pecado como se habla de una enfermedad, de una anormalidad, de un veneno, de una desarmonía, también se ha falseado su concepto.

Propiamente, el pecado no tiene carta de naturaleza en ninguna ciencia. Es objeto de la predicación allí donde el individuo habla como individuo al individuo. La pedantería científica de nuestro tiempo tiene a los sacerdotes por locos, de tal modo que éstos se dedican a ser una especie de sacristanes de los profesores, sirviendo también por su parte a la ciencia, creyendo que predicar está por debajo de su dignidad. Tampoco es maravilla, pues, que se tenga el predicar por un arte muy mísero. Sin embargo, es la más difícil de todas las artes y, en rigor, justamente el arte que Sócrates encomia: el arte de conducir un diálogo. Como se comprende, no es menester que haya alguien entre los congregados que responda; tampoco serviría de nada, naturalmente, ceder de continuo la palabra a alguien. Lo que Sócrates censuraba propiamente en los sofistas, cuando decía que hablaban bien, pero que no sabían conducir un diálogo, era esto: que podían decir muchas cosas sobre cualquier tema, pero carecían del momento de consideración al interlocutor. Ahora bien; esta consideración es justamente el secreto del diálogo.

Al concepto del pecado corresponde la seriedad. La ciencia en que el pecado podría encontrar mejor su puesto sería la Ética. No obstante, también esto tiene su gran dificultad. La Ética es todavía una ciencia ideal, y no sólo en el sentido en que toda ciencia lo es. Quiere introducir la idealidad en la realidad; en cambio, no toma su movimiento la dirección de elevar la realidad a la idealidad [5]. La Ética presenta la idealidad como una misión que realizar y supone que el hombre está en posesión de las condiciones necesarias para realizarla.

[5] Si se quisiera reflexionar más detalladamente sobre esto, se encontrarían hartas ocasiones de comprender cuán ingenioso es, sin embargo, poner por epígrafe al último capítulo de la *Lógica*, «la realidad», cuando ni siquiera la Ética alcanza ésta. La realidad con que concluye la Lógica significa, por ende, comparada con la verdadera realidad, no más que el ser, con que ella comienza.

Mediante esto desenvuelve la Ética una contradicción, puesto que hace patente justamente la dificultad y la imposibilidad. De la Ética puede decirse lo que se ha dicho de la ley, que es una maestra cuyas exigencias condenan, pero no dan vida. Únicamente la Ética griega ha constituido una excepción, pero sólo porque no era Ética en sentido estricto, sino que contenía un momento estético. Así lo muestra claramente su definición de la virtud, como también el hecho de que Aristóteles advierta frecuentemente, por ejemplo, en la Ética nicomaquea, con una deliciosa ingenuidad griega, que la virtud por sí sola no hace a un hombre feliz y satisfecho y que para esto son menester, además, la salud, los amigos, los bienes terrenos, la dicha de la familia. Cuanto más ideal, tanto mejor es la Ética. No se deje engañar por la charlatanería que dice no servir de nada exigir lo imposible; sólo escuchar semejantes palabras es inmoral, y la Ética no tiene ni tiempo ni ocasión para hacerlo. La Ética no ha de regatear; y de este modo tampoco se alcanza la realidad. Si ha de alcanzarse ésta, es más bien menester que todo movimiento siga la dirección opuesta. Esta condición de la Ética, ser ideal del modo descrito, incita a usar, al tratarla, categorías ya metafísicas, ya estéticas, ya psicológicas. Como es natural, ha de ser justamente y ante todo la Ética quien resista a las tentaciones; por eso es también imposible que escriba nadie una Ética sin tener a mano otras categorías totalmente distintas.

El pecado pertenece, pues, a la Ética sólo en cuanto ésta arriba justamente a este concepto con ayuda del arrepentimiento [6].

[6] Sobre este punto encuéntranse varias observaciones en la obra *Temor y temblor*, citada por Juan de Silentio (Copenhague, 1843). En ella hace el autor varias veces que la idealidad de la Estética embista contra la idealidad exigida por la Ética para hacer que en este choque salga a la luz la idealidad religiosa, que es justamente la idealidad de la realidad, tan deseable como la de la Estética y no imposible como la de la Ética. Y por cierto que esta idealidad surge en un salto dialéctico, acompañada del estado afectivo positivo: «mira, todo es nuevo», y del estado afectivo negativo: la pasión por lo absurdo. A éste responde el concepto de la «repetición». O se ha suprimido la existencia entera con la exigencia de la Ética, o se cumple la condición y comienza desde un principio la vida y la existencia entera no en continuidad inmanente con lo anterior

Si la Ética ha de tomar en sí el pecado, ha desaparecido su idealidad. Cuanto más se detiene en su idealidad –pero sin que le sea lícito perder de vista, inhumanamente, la realidad, antes bien, debiendo conservar siempre con ésta la relación de presentarse como un deber de todo hombre, de tratar de hacer de todo hombre el verdadero hombre, el hombre

–esto sería una contradicción–, sino a través de una trascendencia de un «salto». La repetición está, pues, separada de la primera existencia por un abismo, de tal suerte que sólo sería un modo de hablar figurado decir que lo anterior y lo posterior se conducen mutuamente como la totalidad de los seres que viven en el mar con la totalidad de los que viven en el aire y en la tierra, aunque en opinión de algunos naturalistas aquélla preforma prototípicamente en la imperfección que ésta revela. Tocante a esta categoría consúltese *La repetición*, de Constantino Constantius (Copenhague, 1843). Esta obra es, ciertamente, un libro humorístico, como su autor quiso, en efecto, que fuera. Pero el autor es, hasta donde se me alcanza, quien por primera vez se ha fijado con energía en la «repetición», la ha puesto a la vista en todo el vigor de su concepto y ha aclarado por medio de ella la relación entre lo étnico y lo cristiano, señalando el ápice invisible, el *discrimen rerum*, en que se rompe la ciencia contra la ciencia, hasta que surge la nueva ciencia. Pero él mismo vuelve a ocultar lo que ha descubierto, revistiendo el concepto con la representación correspondiente y dedicándose a jugar con ésta. Lo que le ha movido a hacer esto es difícil de decir, o más bien difícil de comprender, pues él mismo dice que escriba así «a fin de que no puedan entenderle los herejes». Como sólo quería ocuparse estética y psicológicamente de su objeto, tenía que disponerlo todo en modo humorístico. Este efecto se consigue haciendo que la palabra signifique ya lo más insignificante de todo, y la transición, o, mejor, el continuo caer de las nubes es motivado por medio de su contraposición ínfimamente cómica. Sin embargo, ha indicado en ocasiones la idea central con bastante precisión: «la repetición es el *interés* de la Metafísica y a la vez el interés en que encalla la Metafísica; la repetición es el santo y seña en toda intuición ética; la repetición es *conditio sine qua non* de todo problema dogmático». La primera frase encierra una alusión al principio de que la Metafísica es desinteresada, como Kant decía de la Estética. Tan pronto como entra en escena el interés, queda a un lado la Metafísica. Por eso está subrayada la palabra interés. En realidad, entra en escena el interés entero de la subjetividad, y entonces encalla la Metafísica. Cuando no se admite la repetición, tórnase la Ética una potencia despótica; por eso dice el autor, probablemente, que aquélla es el santo y seña en la intuición ética. Cuando no se admite la repetición, no puede existir la Dogmática, pues en la fe empieza la repetición, y la fe es el órgano para resolver los problemas dogmáticos. En la esfera de la naturaleza consiste la repetición en la inconmovible necesidad de aquélla. En la esfera del espíritu no está el problema en arrancarle a la repetición una variación y en encontrarse en cierto modo bien dentro de ella, como si el espíritu estuviese tan sólo en una relación intrínseca con la repetición del espíritu, de tal forma, que alternasen el

íntegro, el hombre por excelencia–, tanto más acrecienta la dificultad. En la lucha por realizar la misión de la Ética surge el pecado; y no sólo aparece como una contingencia, en un individuo contingente, sino como un supuesto profundo, cada vez más profundo, como un supuesto que trasciende del individuo, que se remonta siempre más y más lejos. Ahora todo se ha perdido para la Ética y la Ética misma ha contribuido a ello. Ha surgido una categoría que reside íntegramente fuera de su ámbito. El *pecado original* lo hace todo más desesperado aún y aumenta la dificultad, aunque no con ayuda de la Ética, sino con la de la *Dogmática.* Así como todo conocer y especular partía antiguamente del supuesto de que el pensamiento tiene realidad, toda Ética antigua parte del supuesto de que la virtud es posible. El escepticismo del pecado es totalmente extraño al paganismo; el pecado es para su conciencia moral lo que el error es para su conocimiento: la excepción aislada que nada prueba.

Con la Dogmática comienza la ciencia que, en contraste con aquella ciencia llamada estrictamente ideal, parte de la realidad. La Dogmática empieza en lo real, para remontarse a la idealidad. No niega que el pecado exista; por el contrario,

---

bien y el mal como el verano y el invierno; el problema está más bien en convertir la repetición en algo íntimo, en el propio problema de la libertad, en su supremo interés: en el de si ella puede realizar realmente la repetición mientras todo cambia. Aquí duda el espíritu finito. Constantino Constantius ha indicado esto, poniéndose él a un lado y haciendo brotar la repetición en el joven por virtud de la religión. Por eso dice Constantino varias veces que la repetición es una categoría religiosa para él demasiado trascendente: el movimiento por virtud de lo absurdo, y otra vez expresa esto así: la eternidad es la verdadera repetición. Nada de esto ha advertido el profesor Heiberg cuando en su *Urania* ha convertido, con su habitual amabilidad y elegancia esta obra en una linda bagatela y traído con gran despliegue de *pathos* la cosa al punto en que Constantino empieza y adonde ya la había traído –para recordar una obra recientemente aparecida– el estético de *O esto o aquello* en la «rotación de cultivos». Con ello es admitido Constantino, sin duda alguna, en una sociedad muy distinguida. Pero cuando debía sentirse por ello halagado, se ha vuelto completamente loco, a mi juicio, desde que escribió su libro, pues un escritor que escribe para ser mal entendido, sólo en plena confusión del espíritu podrá perder la memoria hasta el punto de no considerar como un honor que al distinguido profesor no le entienda. Pero casi no necesitamos cuidarnos de él. Hasta ahora no ha respondido; por ende, parece estar de acuerdo consigo mismo.

supone el pecado, y lo explica suponiendo el pecado original. Como, sin embargo, muy raras veces es tratada duramente la Dogmática, se introduce el pecado original en su esfera de tal suerte, que no salta a la vista, antes se esfuma la impresión del punto de partida heterogéneo de la Dogmática. Esto sucede también cuando expone dogmas sobre los ángeles, la Sagrada Escritura, etc. El pecado original no puede, pues, ser explicado por la Dogmática; su explicación sólo puede consistir en suponerlo –como aquel torbellino de que tantas cosas decía la especulación física griega– motor que ninguna ciencia podía comprender.

Tal sucede realmente con la Dogmática, como se confiesa cuando se tiene ocasión de conocer los inmortales méritos de Schleiermacher en esta ciencia. Largo tiempo hace que se ha abandonado a este pensador, para elegir a Hegel; y, sin embargo, era Schleiermacher un pensador en el bello sentido griego, un pensador que sólo hablaba de lo que sabía, mientras que Hegel recuerda, a pesar de sus eminentes dotes y de su colosal erudición, que era en sentido alemán un profesor de Filosofía del gran estilo, pues lo explicaba todo *à tout prix.*

La nueva ciencia empieza, pues, con la Dogmática, en el mismo sentido en que la ciencia inmanente empieza con la Metafísica. También halla de nuevo su puesto una Ética, como ciencia que propone a la realidad como problema la conciencia que la Dogmática tiene de la realidad. Esta Ética no ignora el pecado, y su idealidad no consiste en tener exigencias ideales, sino más bien en la conciencia penetrante de la realidad –de la realidad del pecado–; pero debe mantenerse lejos de la frivolidad metafísica y de la concupiscencia psicológica.

Fácilmente se ve que el movimiento sigue una dirección muy distinta, y que la Ética de que ahora hablamos está en su propio terreno en un orden de cosas muy distinto. La primera Ética encallaba en la pecaminosidad del individuo, que se ensanchaba hasta llegar a ser la pecaminosidad de la especie entera. Con este ensanchamiento no se acercaba lo más mínimo a una explicación, antes la dificultad resultaba todavía mayor y éticamente más enigmática. Entonces venía

la Dogmática y salvaba la dificultad por medio del pecado original. La nueva Ética supone la Dogmática, y con ella el pecado original; y explica partiendo de éste el pecado del individuo, al mismo tiempo que propone la idealidad como un problema. Pero en todo esto no se mueve de arriba abajo, sino de abajo arriba.

Aristóteles habla, como es sabido, de una «filosofía primera» (πρωτη φιλοσοφια). Designa con este título, en primer término, lo metafísico; pero hace entrar en lo metafísico una parte de lo que con arreglo a nuestras ideas pertenece a la Teología. Está muy en su punto que en el paganismo fuera la Teología tratada en este lugar; revélase aquí la misma falta de reflexividad infinita que indujo también a que el teatro tuviese en el paganismo la gravedad de la vida real, como si fuese una especie de culto divino. Prescindiendo de esta ambigüedad, podría conservarse este nombre y entender por «filosofía primera» [7] la totalidad étnica científica, cuya esencia es la inmanencia o (dicho en griego) la reminiscencia. La esencia de la «filosofía segunda» residiría entonces en la trascendencia, en la repetición [8].

El concepto del pecado no tiene, pues, en ninguna ciencia su propio terreno; solamente la segunda Ética puede tratar su revelación, pero no su origen. Si cualquiera otra ciencia quiere hablar del pecado, introduce la confusión en el concepto. Así sucede –para acercarnos a nuestro propósito– cuando quiere hacerlo la Psicología.

Aquello de que debe tratar la Psicología ha de ser algo estable, que permanezca en una quietud móvil, no algo inquieto que continuamente o se produzca a sí mismo, o sea reprimido. Pero lo permanente, aquello de que surge continuamente el pecado –pero no con necesidad, sino con libertad, pues un origen necesario es un estado, como, por ejemplo, es un estado la historia entera de la planta–, esta cosa permanente, el supuesto dispositivo, la posibilidad real del pecado, es un objeto que interesa a la Psicología. Lo que puede ocupar a la Psicología y aquello de que ella puede ocuparse es, por tanto, *cómo* pueda surgir el pecado y no *que* el pecado surja. La Psicología puede llegar tan lejos en su interés psicológico, que sea como si el pecado existiese; pero el paso inmediato, que existe, es cualitativamente distinto de todo lo anterior. Cómo para la atenta observación y contemplación va extendiendo más y más este supuesto su dominación en torno suyo, es lo que interesa a la Psicología; más aún, ésta quiere entregarse a la ilusión, por decirlo así, de que con ello existe el pecado. Pero esta última ilusión revela la impotencia de la Psicología; revela que la Psicología ya no sirve.

Psicológicamente, es muy exacto que la naturaleza del hombre ha de hacer posible el pecado; pero convertir esta posibilidad del pecado en su realidad subleva a la Ética y es para la Dogmática una blasfemia. Pues la libertad no es nunca mera posibilidad; tan pronto como es, es real. En el mismo sentido se decía en la antigua filosofía que si la existencia de Dios es posible, es necesaria.

Tan pronto como el pecado está realmente puesto, surge en el acto la Ética y le sigue paso a paso Cómo llega a la existencia, no le preocupa a la Ética, a no ser en cuanto es cierto para ella que el pecado como pecado ha aparecido en el mundo. Pero menos aún que del origen del pecado preocúpase la Ética de la vida retirada que éste lleva en su posibilidad.

Si se quiere averiguar ahora más exactamente en qué sentido y hasta qué punto persigue la Psicología su objeto con la observación, de lo dicho resulta por sí mismo que toda observación de la realidad del pecado, como una realidad pensada, es extraña a ella. La realidad del pecado pertenece a la Ética, pero no como objeto de observación, pues la Ética no practica nunca la observación, sino que acusa, juzga, obra. De lo dicho resulta además que la Psicología no tiene que ver con el

[7] Schelling recordaba este nombre aristotélico en favor de su distinción entre filosofía negativa y positiva. Por filosofía negativa entendía la Lógica, lo cual estaba suficientemente claro; menos claro era para mí lo que entendía propiamente por la positiva, fuera de que filosofía positiva era indudablemente la que él mismo quería enseñar. Pero no es lícito que me detenga más en este punto, puesto que sólo he de atenerme a mi propia concepción.

[8] Constantino Constantius lo ha recordado, indicando que la inmanencia encalla en el «interés». Sólo con este concepto entra propiamente la realidad en escena.

detalle de la realidad empírica, a no ser en tanto que ésta reside fuera del pecado. En cuanto ciencia, no puede nunca la Psicología tener que ver empíricamente con el detalle que pertenece a su esfera; pero éste puede encontrar su representación científica cuando la Psicología se torna lo más concreta posible. En nuestros tiempos se ha tornado esta ciencia, que tiene antes que las demás el derecho de embriagarse con la espumosa variedad de la vida, tan magra y sobria como un asceta. Esto no es culpa de la ciencia, sino de sus servidores. En relación con el pecado le está vedado, por el contrario, el contenido total de la realidad; sólo su posibilidad le pertenece. Para el punto de vista ético no existe, naturalmente, la mera posibilidad del pecado, y la Ética no se deja volver loca ni derrocha su tiempo en semejantes investigaciones. En cambio, la Psicología gusta de ellas; se sienta, dibuja el perfil, calcula el ángulo de la posibilidad y no se deja distraer ni más ni menos que Arquímedes.

Pero en cuanto la Psicología se sume en la posibilidad del pecado, está, sin saberlo, al servicio de otra ciencia, la cual sólo espera que haya acabado para empezar ella misma y ayudar a la Psicología en sus explicaciones. Esta ciencia no es la Ética, pues ésta no se refiere para nada a la posibilidad del pecado. Es la Dogmática, y aquí es donde se presenta de nuevo el problema del pecado original. Mientras que la Psicología sondea la posibilidad real del pecado, explica la Dogmática el pecado original, la posibilidad ideal del pecado. En cambio, la segunda Ética no tiene nada que ver con la posibilidad del pecado o del pecado original. La primera Ética ignora el pecado; la segunda Ética reconoce y toma en consideración la realidad del pecado; pero la Psicología sólo puede inmiscuirse en esto por obra de un malentendido.

Si lo expuesto es exacto, fácilmente se verá con cuánta razón llamo a la presente obra una investigación psicológica y hasta qué punto creo que su propio terreno es la Psicología. Y, sin embargo, apunta por necesidad a la Dogmática al adquirir conciencia de su relación con la ciencia. Se ha llamado a la Psicología la ciencia del espíritu subjetivo. Si se mira esta definición desde cerca se verá que ha de convertirse

en la ciencia del espíritu absoluto, tan pronto como llega al problema del pecado. Éste es el momento de la Dogmática. La primera Ética supone la Metafísica, la segunda parte de la Dogmática; pero a la vez la completa de tal suerte que aquí, como en todas partes, surge el supuesto.

Ésta era la misión de la introducción. Lo dicho puede ser exacto, aunque la investigación misma del concepto de la angustia sea completamente errónea. Si es así, ya se verá.

CAPÍTULO I

La angustia como supuesto del pecado original, que a su vez la explica retrocediendo en la dirección de su origen

I. Indicaciones históricas sobre el concepto del pecado original

¿Es este concepto idéntico al concepto del primer pecado? ¿Del pecado de Adán? ¿De la caída del primer hombre? Por tal se le ha tomado a veces, y entonces ha venido a coincidir el problema de explicar el pecado original con el problema de explicar el pecado de Adán. Mas como el pensamiento tropezaba en esta empresa con ciertas dificultades, se acudió a una salida. Para encontrar alguna explicación se supuso la existencia de un estado fantástico y se hizo consistir las consecuencias de la caída en la pérdida de ese estado. Con ello se obtuvo la ventaja de que todo el mundo concediese de buen grado que un estado como el descrito no se encuentra en el mundo. Pero se olvidó que la cuestión era entonces la de si un estado semejante había existido nunca para que fuese posible haberlo perdido. Diose a la historia del género humano un comienzo fantástico; Adán apareció fantásticamente en él; el sentimiento religioso y la fantasía obtuvieron lo que deseaban, un prólogo divino; el pensamiento se quedó vacío. De doble modo encontró Adán un fantástico puesto aparte. El supuesto era fantástico-dialéctico, principalmente en el catolicismo, que ha hecho perder a Adán el *donum divinitus datum superna-*

turale et admirabile. O era fantástico-histórico, principalmente en la Dogmática federal, que se perdió en un cuadro fantástico de la aparición de Adán como mandatario de todo el género humano. Ambas explicaciones no explican, naturalmente, nada; la una sólo explica lo que ella misma ha inventado; la otra se limita a inventar algo que no explica nada.

¿Consistirá entonces la diferencia entre el concepto del pecado original y el concepto del primer pecado en que el individuo sólo tiene parte en aquél por su relación con Adán y no por su relación primitiva con el pecado? En este caso vuelve a estar Adán, fantásticamente, fuera de la Historia. El pecado de Adán es entonces algo más que pasado, es un *plus quam perfectum.*

El pecado original es lo presente, la pecaminosidad; y Adán el único en que aquél *no era,* puesto que llegó a ser por obra de él. No se quería, pues, tanto explicar el pecado de Adán, como hacer que se revelase la esencia del pecado original en sus consecuencias. Pero esta explicación del pecado original no era para el pensamiento. Por eso es perfectamente comprensible que una obra simbólica afirme la inexplicabilidad del mismo, sin incurrir por ello en contradicción con la explicación dada. Los artículos de Esmalcalda enseñan expresamente: *peccatum hereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex Scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit.* Esta afirmación es perfectamente conciliable con aquellas explicaciones. Pues en éstas no hemos de ver precisamente determinaciones teoréticas, con un propósito científico, sino que en ellas más bien se desahoga un sentimiento religioso de dirección ética, la indignación que le causa el pecado original. Y como toma en este pleito el papel del acusador, esfuérzase con un apasionamiento casi femenino, con el fanatismo de una muchacha enamorada, por hacer repulsiva y siempre más repulsiva la pecaminosidad y por hacerse repulsivo a sí mismo a causa de ella, y no le parece ninguna palabra bastante dura para designar la fuerza con que el individuo es arrastrado a la coparticipación. Mirando desde este punto de vista las diversas confesiones, hácese patente una gradación en que obtiene la victoria la

profunda religiosidad protestante. La Iglesia griega llamada el pecado original ἁμάρτημα προπατοιχὸν (pecado patrimonial). Ni siquiera dispone de un concepto, pues esta expresión es sólo una indicación histórica y no designa, como el concepto, lo presente, sino tan sólo aquello que ha concluido históricamente. El *vitium originis* de Tertuliano es un concepto; mas la forma de expresión permite considerar también lo histórico como lo decisivo en él. El *peccatum originale (quia originaliter traditur)* de San Agustín, indica el concepto, que resulta definido aún más claramente por la distinción entre el *peccatum originans* y el *originatum.* El protestantismo rechaza las determinaciones escolásticas *(carentia imaginis Dei, defectus justitiae originalis),* como también la idea de que el pecado original sea un castigo (*concupiscentiam poenam esse, non peccatum, disputant adversarii,* Apol. A. C.); y comienza la entusiástica crisis: *vitium, peccatum, reatus, culpa.* Quiérese que sólo hable el alma contrita, y así es como puede deslizarse a veces en las afirmaciones sobre el pecado original un pensamiento totalmente contradictorio *(nunc quoque afferens iram Dei iis, qui secundum exemplum Adami peccarunt).* O bien la elocuencia del alma afligida prescinde enteramente del pensamiento, para decir del pecado original solamente lo que hay en él de espantoso: *quo fit, ut omnes proter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum simus.* Sin embargo, la fórmula de concordia que contiene esta frase es bastante circunspecta para protestar contra la hipótesis de que sea esto lo que se piensa; pues si esto se pensara sería el pecado la sustancia del hombre [1]. Pero tan pronto como desaparece el entusiasmo de la fe y de la contrición ya no sirven semejantes determinaciones, que no hacen sino facilitar al astuto intelecto el sustraer al conocimiento del pecado. En cuanto al hecho de que se empleen otras determinaciones, es una dudosa prueba de la perfección de los tiempos, enteramente en el mismo sentido que el hecho de que sean imposibles leyes draconianas.

[1] La prohibición de pensar esta determinación, hecha por la *form. conc.,* tiene que ser alabada, sin embargo, como prueba de la pasión enérgica con que obliga al pensamiento a oponerse a lo inconcebible. Esta energía es muy de admirar frente al pensamiento moderno, que gusta de facilidades.

La desatada fantasía que se ha revelado en lo anterior repítese con toda consecuencia en otro punto de la Dogmática, en la doctrina de la reconciliación. En ésta se dice que Cristo ha dado satisfacción al pecado original. ¿Qué pasa entonces con Adán? Él trajo el pecado original al mundo. ¿No era, pues, el pecado original en él un pecado actual? ¿O significa el pecado original en Adán lo mismo que en cualquier otro miembro de la especie? En este caso queda anulado el concepto. ¿O fue toda la vida de Adán pecado original? ¿No engendró el pecado original en él otros pecados actuales? El yerro inicial revélase aquí más claramente que al principio, pues Adán se halla tan fantásticamente fuera de la Historia, que es el único que está excluido de la reconciliación.

Como quiera que se plantee el problema, mientras se otorga a Adán un fantástico puesto aparte, todo es confusión. La explicación del pecado de Adán es, por ende, a la vez la explicación del pecado original; querer explicar aquél sin éste o ése sin aquél carece de todo sentido y valor. La razón más profunda de este fenómeno reside en la determinación esencial de la existencia humana: ser el hombre un individuo y, como tal, a la vez él mismo y la especie entera, de tal suerte que la especie entera participa en el individuo y el individuo en la especie entera [2].

Si no se admite esto, o se llega al número singular pelagiano, sociniano, filantrópico, o se pierde uno en lo fantástico. El prosaico intelecto resuelve numéricamente la especie en una tabla de Pitágoras. Pero es fantástico hacer gozar a Adán el bienintencionado honor de ser más que la especie entera o el dudoso honor de hallarse fuera de la especie.

En todo momento es exacto que el individuo es él mismo y la especie. Ésta es la perfección del hombre vista como estado. A la vez es una contradicción; una contradicción es siempre la expresión de un problema; un problema es un movimiento que va a parar al mismo problema de que partió es un movimiento histórico. Así, pues, el individuo tiene historia; pero si el individuo tiene historia, la tiene también la especie. Todos los individuos tienen la misma perfección; justo por eso no se independizan numéricamente los individuos, como tampoco se convierte el concepto de la especie en un fantasma. Todo individuo está esencialmente interesado en la historia de todos los demás individuos; tan esencialmente como en la suya propia. La perfección del individuo en sí misma es, por ende, la participación perfecta en el todo. La historia de la especie no es indiferente a ningún individuo, ni la de ningún individuo a la especie. Por tanto, en el progresivo avance de la historia de la especie renace de continuo el individuo, por ser él mismo y la especie, y en él, la historia de la especie.

[2] Si un individuo pudiera separarse totalmente de la especie, su separación significaría a la vez una modificación de la especie; pero si un animal se separase de su especie, ésta permanecería en absoluto indiferente.

Adán es el primer hombre; es a la vez él mismo y la especie. Si creemos en él, no nos induce a hacerlo la consideración estética de que es algo bello; ni tampoco es el orgulloso sentimiento de que no debemos dejarle en la estacada, por decirlo así, a pesar de ser el culpable de todo, lo que nos impulsa a identificarnos con él; ni es el entusiasmo de la simpatía, ni es el arte suasoria de la piedad el que nos arranca la decisión de compartir con él la culpa, como el hijo desea ser culpable con el padre; ni tampoco nos enseña una forzosa compasión a conformarnos con aquello con que necesariamente hemos de conformarnos una vez, sino que es el pensamiento quien nos obliga a creer en él. Por eso la Dogmática lo sume todo en la confusión cuando hace de Adán el *caput generis humani naturale, seminale, foederale*, con el propósito de explicar su significación para la especie. Adán no es esencialmente distinto de la especie, pues entonces no existe ésta; es él mismo y la especie. Lo que explica a Adán explica, por ende, también a la especie, y viceversa.

II. El concepto del «primer pecado»

Con arreglo a los conceptos tradicionales, la diferencia entre el primer pecado de Adán y el primer pecado de otro hombre es ésta: el primer pecado de Adán tiene consecuencia



Georges Guillaume Fréderic Hegel, en su habitación de estudiante

Foto Archivo Espasa-Calpe.

la pecaminosidad; cualquier otro primer pecado tiene la pecaminosidad por condición. Si así fuese, estaría Adán realmente fuera de la especie, y ésta no empezaría con él, sino que tendría su cimiento fuera de él, lo que es contrario a todos nuestros conceptos.

Fácil es de comprender que el *primer* pecado significa algo distinto de un *pecado* (es decir, de un pecado como cualquier otro) y también de *un* pecado (que estaría como pecado *número 1 junto a un pecado número 2*). El *primer pecado es* la determinación de una cualidad; el primer pecado es el pecado. Éste es el misterio de lo primero; una contrariedad, naturalmente, para el intelecto abstracto. Para éste es una vez lo mismo que ninguna vez; para éste sólo varias veces son realmente algo. Pero esto es completamente absurdo, pues o las varias veces significan cada una de por sí tanto como la primera vez, o todas juntas no significan tanto, ni mucho menos. Es, por ende, superstición creer en Lógica que mediante un continuo determinar cuantitativo surge una nueva cualidad; y es un ilícito escamoteo que, después de no ocultar que no sucede en absoluto así, se encubra, sin embargo, la consecuencia de este principio toda la inmanencia lógica, recogiéndolo en el movimiento lógico, como hace Hegel [3]. La nueva calidad aparece con lo primero, con el salto, con el carácter súbito de lo enigmático.

Si el primer pecado significase numéricamente un pecado, no habría Historia; el pecado no tendría historia ni en el individuo ni en la especie. Ni en el uno ni en la otra, pues la con-

[3] Este principio de la relación entre el determinar cuantitativo y la nueva cualidad tiene una larga historia. Propiamente consistió toda la sofística griega en estatuir sólo un determinar cuantitativo, por lo cual no conocía antítesis mayor que la de la igualdad y la desigualdad. En la filosofía moderna ha sido Schelling el primero que ha pretendido explicar todas las diferencias cualitativas por medio de un determinar meramente cuantitativo; pero más tarde censuró eso mismo en la *Diputación* de Eschenmayer. Hegel estatuyó el salto, pero en la Lógica. En su *Psicología* admira Rosenkranz por ello a Hegel. En su última obra (sobre Schelling) censura a éste y elogia a Hegel. Pero la desdicha de Hegel está justamente en que quiere hacer valer la nueva cualidad, y a la vez no quiere hacerlo, pues quiere realizarlo en la Lógica. Pero ésta no puede menos de adquirir una conciencia totalmente distinta de sí misma y de su significación tan pronto como se reconoce el principio.

dición para ello es la misma, aunque no por eso la historia de la especie sea la del individuo, ni la historia del individuo la de la especie, a no ser en cuanto la contraposición está indicando continuamente cuál es la tarea por realizar.

Mediante el primer pecado vino el pecado al mundo. Pero exactamente en el mismo sentido puede decirse del primer pecado de cualquier hombre posterior, que mediante él viene el pecado al mundo. Decir que el pecado no existía antes del primer pecado de Adán es una reflexión totalmente accidental, que no afecta en absoluto al pecado como tal y que, por ende, tampoco puede pretender la significación o el derecho de hacer mayor el pecado de Adán o menor el primer pecado de cualquier otro hombre. Es una herejía lógica y ética creer que la pecaminosidad se determina en un hombre cuantitativamente, hasta que por último produce, mediante una *generatio aequivoca*, el primer pecado de ese hombre. Esto no sucede así, como tampoco Pérez resulta aprobado por haber sabido *casi* lo necesario. Los matemáticos, los astrónomos, hacen bien en servirse, cuando pueden, de magnitudes infinitamente pequeñas; pero éstas no sirven en la vida para aprobar, ni menos todavía para explicar el espíritu. Si el primer pecado de todo hombre posterior brota, pues, de la pecaminosidad, sólo inesencialmente sería en él ser el primero; esencial, en cambio –si fuese en general concebible algo semejante–, su número corriente en el fondo absorbente de la especie. Pero no sucede así, y es tan estúpido, ilógico, inmoral y anticristiano aspiran al honor del primer inventor, como pretender apartar de sí algo con la disculpa insustancial de no haber hecho nada que no hayan hecho también los demás. La existencia de la pecaminosidad en un hombre, el poder del ejemplo, etc., todo esto son tan sólo determinaciones cuantitativas que nada explican [4], a menos de querer admitir que un individuo sea la especie en lugar de admitir que cada individuo es él mismo y la especie.

[4] Lo que ellas puedan, por lo demás, significar en la historia de la especie, como carrera tomada para dar el salto, que, sin embargo, no puede explicarlo, esto es otro asunto.

La narración que del primer pecado hace el Génesis es considerada con bastante indolencia en nuestro tiempo como un mito. Esto tiene su buen fundamento; lo que se ponía en su lugar era un mito, y además un mito muy simple, pues cuando el intelecto cae en la esfera mítica raramente hay algo más que charlatanería. Aquella narración es la única interpretación que revela consecuencia dialéctica. Todo su contenido está en rigor concentrado en esta afirmación: *el pecado vino al mundo por medio de un pecado*. Si no fuese éste el caso, el pecado habría aparecido como algo contingente, y sería preferible no intentar explicarlo. Pero lo que representa una dificultad para el intelecto es el triunfo de la explicación, es su más profunda consecuencia: que el pecado se supone a sí mismo; que viene al mundo de tal suerte que es supuesto en cuanto existe. El pecado aparece, pues, como algo súbito, es decir, mediante el salto; este salto pone a la vez la cualidad, y al ser puesta la cualidad, en el mismo momento tiene lugar el salto en la cualidad; el salto es supuesto por la cualidad y la cualidad por el salto. Esto es para el intelecto un escándalo, *ergo* es un mito. Como sustitutivo de éste inventa él mismo un mito, pero que niega el salto y hace del círculo una línea recta, y entonces todo sucede naturalmente. El intelecto se pone a fantasear cómo fuera el hombre antes de la caída, y así, poco a poco, a medida que se va charlando, se convierte la supuesta inocencia en pecaminosidad, y así, he aquí ésta ya. El modo de argumentar el intelecto en esta ocasión puede compararse exactamente con aquella graciosa etimología: *alopex, lopex, opex, pex, pax, posx, zox*, zorro, aquí está, una palabra se deriva con toda naturalidad de la otra. De haber algo en el mito del intelecto sería esto: que la pecaminosidad precede al pecado. Pero si esto fuese verdad, en el sentido de que la pecaminosidad aparece por medio de otra cosa que el pecado, se habría anulado el concepto. Mas si ha aparecido por medio del pecado, es que la ha precedido éste. Esta contradicción es la única interpretación que revela consecuencia dialéctica, la única que da razón tanto del salto como de la inmanencia (es decir, de la inmanencia posterior).

Por medio del primer pecado de Adán *ha venido, pues, el*

pecado del mundo. Esta afirmación, en la forma en que está comúnmente en uso, implica una reflexión sumamente superficial, que ha contribuido por cierto mucho a la formación de los malentendidos que se ciernen sobre este asunto. Es sumamente justo decir que el pecado ha venido al mundo; pero esto no afecta a Adán de un modo especial. Si queremos expresarnos con todo rigor y exactitud, necesitamos decir que por medio del primer pecado entró en Adán la pecaminosidad. Ahora bien; a nadie se le ocurre decir de ningún hombre posterior que por medio de su primer pecado viene al mundo la pecaminosidad, y, sin embargo, ésta viene al mundo *por medio de él en un modo análogo*, es decir, *en un modo* que no es esencialmente distinto. Pues si se toman las cosas con rigor y exactitud, la pecaminosidad sólo existe en el mundo en la medida en que entra en él por medio del pecado.

El hecho de haberse expresado en otra forma respecto de Adán está fundado exclusivamente en ser forzoso que resalte en todas las partes la consecuencia de la fantástica relación de Adán con la especie. Su pecado es el pecado original; fuera de esto no se sabe nada de él. Pero el pecado original visto en Adán es sólo aquel primer pecado. ¿Es entonces Adán el único individuo que no tiene historia? La especie comenzaría entonces con un individuo que no sería un individuo, con lo cual quedaría anulado tanto el concepto de la especie como el del individuo. Si cualquier otro individuo de la especie puede tener *por su historia importancia para la historia de la especie*, lo mismo cabe decir de Adán; si Adán la tiene solamente por medio del primer pecado, queda anulado el concepto de la Historia, es decir, la Historia ha pasado en el mismo momento en que ha empezado [5].

[5] Trátase continuamente de introducir a Adán en la Historia, enteramente en el mismo sentido que cualquier otro individuo. La Dogmática debía atender especialmente a este punto con vistas a la doctrina de la reconciliación. La doctrina de que Adán y Cristo se corresponden mutuamente no explica absolutamente nada; más bien lo embrolla todo. Puede existir, sí, una analogía; pero la analogía es algo imperfecto comparada con el concepto. Sólo Cristo es un individuo que es más que individuo; pero por eso no aparece al principio, sino en la plenitud de los tiempos.

Ahora bien; como la especie no empieza de nuevo con cada individuo [6], la pecaminosidad de la especie tiene una historia. Pero ésta sólo avanza en determinaciones cuantitativas, mientras que el individuo participa en ella con el salto en la cualidad. Por eso no empieza de nuevo la especie con cada individuo, pues no existiría absolutamente nada; en cambio, con la especie empieza de nuevo cada individuo.

Si se pretende, pues, decir que el pecado de Adán trajo el pecado de la especie al mundo, o se quiere decir algo fantástico –con lo cual quedaría anulado todo concepto–, o lo mismo se puede decir con igual derecho de todo individuo, que *por medio de su primer pecado introduce la pecaminosidad*. Hacer empezar la especie con un individuo que se halla fuera de la Historia es un mito del intelecto, análogo a aquel que hace empezar la pecaminosidad de otro modo que con el pecado. Lo único que se consigue con esto es alejar el problema, pues éste se vuelve entonces, en busca de una explicación, al hombre número 2, o en rigor al número 1, pues el número 1 se ha convertido en el número 0.

Lo que con más frecuencia engaña y ayuda a poner en marcha toda suerte de representaciones fantásticas es la relación de la generación. ¡Como si fuera esencialmente distinto el hombre posterior del primero a través de su descendencia de éste! La descendencia es más bien la mera expresión de la continuidad en la historia de la especie, que se mueve en todo tiempo dentro de determinaciones cuantitativas, y por eso no está en modo alguno en situación de producir un individuo; aunque una especie animal se conserve durante miles y miles de generaciones, jamás produce un individuo. Si el segundo hombre no descendiese de Adán, no sería el segundo hombre, sino una vacua repetición; pues con él no surgiría ni una especie, ni un individuo. Cada Adán se habría tornado una estatua por sí; como los presidiarios, que son llamados por su número, e incluso en un sentido todavía más imperfecto, habría tenido que ser determinado exclusivamente por medio

[6] La *antítesis* ha quedado expresada en el § 1: *mientras que la historia de la especie progresa hacia delante, el individuo comienza continuamente de nuevo.*

de la determinación indiferente del número. A lo sumo habría sido cada uno él mismo, no él mismo y la especie; y no habría tenido historia, como no tiene historia un ángel, sino que es él mismo y no participa en ninguna historia.

No necesito decir especialmente que esta interpretación no se hace culpable de ningún pelagianismo. En éste representa cada individuo su pequeña historia en su teatro privado, sin preocuparse de la especie. Con arreglo a la interpretación expuesta, por el contrario, recorre la historia de la especie tranquilamente su camino y en éste no entra ningún individuo en el mismo lugar que otro, mientras que todo el individuo empieza de nuevo y, sin embargo, existe ya en el mismo momento en que debe entrar en la Historia.

III. El concepto de la inocencia

Pasa aquí lo mismo que en todas partes. Si se quiere en nuestros días trabajar sobre una determinación dogmática hay que empezar olvidando lo que ha descubierto Hegel, para hacer algo útil a la Dogmática. Resulta sumamente extraño ver cómo algunos dogmáticos, que pretenden ser, a pesar de todo, ortodoxos, aceptan en este punto la determinación favorita de Hegel: que el destino de lo inmediato es ser abolido, como si la inmediación y la inocencia fuesen completamente idénticas. Con plena consecuencia ha hecho evaporar Hegel todos los conceptos dogmáticos, justamente hasta el punto en que les queda sólo la reducida existencia de ingeniosas expresiones para lo lógico. No es necesario Hegel para decir que lo inmediato ha de ser abolido, ni aquél ha adquirido ningún inmortal mérito con esta sentencia, dado que lógicamente ni siquiera es correcta, pues lo inmediato no ha de ser abolido, ya que no existe nunca. El concepto de la inmediación está en su terreno en la Lógica; el concepto de la inocencia, en la Ética. Pero todo concepto ha de ser expuesto desde el punto de vista de la ciencia a que pertenece, lo mismo si pertenece a ella en el sentido de que es desenvuelto

en ella, o en el sentido de que es desenvuelto en cuanto es supuesto.

Ahora bien; no es ético decir que la inocencia ha de ser anulada, pues aunque fuese anulada en el momento en que es nombrada, la Ética nos prohíbe olvidar que la inocencia sólo puede ser suprimida por una culpa. Por eso cuando se habla de la inocencia como de una cosa inmediata, y con lógica resolución se hace desaparecer justamente ésta, la más fugaz de las cosas, o con estética sensibilidad se prorrumpe en lamentaciones sobre lo que ha sido y sobre su desaparición, se revela ciertamente ingenio, pero se olvida la *pointe* [7] que hay en todo ello.

Lo mismo, pues, que Adán perdió la inocencia por medio de la culpa, así la pierde también todo hombre. Si no fue por medio de la culpa como la perdió, tampoco fue la inocencia lo que perdió, y si no era inocente antes de tornarse culpable, no se tornó nunca culpable.

Por lo que toca a la inocencia de Adán, no han faltado nunca toda suerte de fantásticas representaciones, siendo indiferente a este respecto que se les otorgue una dignidad simbólica o que se les considere sólo como sospechosas invenciones de la poesía. Cuando más fantásticamente se adornaba de buenas prendas a Adán, tanto más inexplicable resultaba que pudiese pecar, tanto más terrible resultaba su pecado. Sin embargo, se había jugado de una vez para siempre toda su gloria, y por ello se le tomaba, según la época y la ocasión, de un modo sentimental o chistoso, grave o frívolo, históricamente contrito o fantásticamente jovial; pero no se entendía éticamente la *pointe* del asunto.

Por lo que toca a la inocencia de los hombres posteriores (es decir, de todos los seres humanos, exceptuados Adán y Eva), teníase de ella escasas representaciones. El rigorismo ético pasaba por alto los límites de lo ético y era bastante bondadoso para creer que los hombres no utilizarían la ocasión de separarse subrepticiamente del todo, a pesar de haberse hecho tan fáciles las escapadas; en cuanto a la ligereza de

[7] Punta, agudeza, quid.

espíritu, ésta no veía absolutamente nada. Pero sólo por medio de la culpa se pierde la inocencia; todo hombre la pierde esencialmente del mismo modo que Adán, y ni la Ética tiene interés en hacer de todos, menos Adán, espectadores interesados y afligidos de la culpa, pero no culpables, ni la Dogmática tiene interés en hacer de todos espectadores interesados y conmovidos de la reconciliación, pero no reconciliados.

El derroche que con tanta frecuencia se ha hecho del tiempo de la Dogmática y de la Ética, y del tiempo de uno mismo, considerando lo que hubiese sucedido si Adán no hubiese pecado, sólo revela que se experimentaba un sentimiento erróneo y que se poseía, por ende, un concepto también erróneo. El inocente no puede tener nunca la ocurrencia de hacer semejante pregunta, y si el culpable la hace, peca; pues en su estética avidez de novedades quiere ignorar que él mismo ha traído la culpa al mundo, que él mismo ha perdido la inocencia por medio de la culpa.

La inocencia no es, por tanto, como lo inmediato, algo que ha de ser necesariamente anulado, algo cuyo destino es ser anulado; no empieza por no existir, para llegar a la existencia sólo siendo suprimida y sólo como aquello que era antes de haber sido suprimido, y está ahora suprimido. La inmediación no es suprimida por la mediación; antes bien, al surgir la mediación, ha suprimido en el mismo momento a la inmediación. La supresión de la inmediación es, por ende, un movimiento inmanente, dentro de la inmediación, o es un movimiento inmanente, de dirección opuesta, dentro de la mediación, por medio del cual éste supone la inmediación. La inocencia es algo que es suprimido por una trascendencia, porque justamente la inocencia *es algo* (mientras que la expresión más justa para la inmediación es aquella que usa Hegel para el puro ser: no es nada); por eso nace también de ella algo heterogéneo, cuando es suprimida por la trascendencia; mientras que la mediación es justamente la inmediación. La inocencia es una cualidad, es un *estado*, que muy bien puede existir; y por eso no debe significar nada la prisa de la Lógica por suprimirla, mientras que ella debería apresurarse en la

Lógica algo más, pues, por prisa que se dé, llega siempre demasiado tarde. La inocencia no es una perfección que deba echarse de menos; pues tan pronto como se la desea, se ha perdido, y entonces hay una nueva culpa: perder el tiempo en deseos. La inocencia no es una imperfección en la cual se pueda permanecer; pues siempre está satisfecha de sí misma y aquel que la ha perdido (del único modo en que puede ser perdida, es decir, por medio de una culpa, no como él quisiera acaso haberla perdido) no tendrá la ocurrencia de encomiar la perfección adquirida a costa de la inocencia.

La narración del Génesis da, pues, también la justa explicación de la inocencia. Inocencia es ignorancia. No es en modo alguno el puro ser de lo inmediato, porque es ignorancia. Ver destinada la ignorancia, superficialmente considerada, a convertirse en saber, es algo que no conviene en absoluto a la ignorancia.

Es evidente que esta interpretación no se hace culpable de ningún pelagianismo. La especie tiene su historia; en ésta tiene la pecaminosidad su determinación continua, cuantitativa; pero la inocencia se pierde exclusivamente por medio del salto cualitativo del individuo. Es cierto que esta pecaminosidad, que constituye el progreso de la especie, puede revelarse como una disposición mayor o menor en el individuo que participa en ella por medio de su acto, pero esto es un más o menos, una determinación cuantitativa, que no constituye el concepto de la culpa.

IV. El concepto de la caída

Si, pues, la inocencia es ignorancia; si en la ignorancia del individuo está contenida la culpa de la especie, en su correspondiente determinación cuantitativa, y por medio del acto de aquél se revela como su culpa, el resultado parece ser una diferencia entre la inocencia de Adán y la de todo hombre posterior. La respuesta a esta duda ha sido ya dada: un más no constituye una cualidad. Pero pudiera parecer, a la vez, que sería más fácil explicar cómo pierde la inocencia un hombre

posterior. Mas esto es sólo apariencia. Ni la más baja ni la más alta determinación cuantitativa explican el salto cualitativo; si puedo explicar la culpa en un hombre posterior, puedo explicarla igualmente bien en Adán. Sólo por la fuerza de la costumbre, pero más especialmente por obra de la irreflexión y de la estupidez, toma la cosa la apariencia de que lo primero sea más fácil que lo último. Se pretende escapar a la clara luz de la consecuencia, que le cae al individuo a plomo sobre la cabeza. Se quisiera vivir en la pecaminosidad, coparticipar en la misma, etc. Para ello no es necesario tomarse ninguna molestia; la pecaminosidad no es un contagio que se lleva de uno a otro, como la vacuna; «y toda boca debe ser tapada». Es muy cierto que un hombre puede decir con profunda gravedad que ha nacido en la miseria y que su madre le ha concebido en pecado; pero en rigor sólo puede sentirse afligido por ello cuando él mismo haya traído el pecado al mundo y atraído todo esto sobre sí; pues es una contradicción querer estar afligido *estéticamente* por la *pecaminosidad.* El único que sin culpa tuvo la preocupación del pecado fue *Cristo;* mas para Él no era un destino al que tuviera que acomodarse, ya que libremente eligió soportar los pecados del mundo entero y sufrir su castigo. Éste es un destino estético; pues Cristo era más que un individuo.

Inocencia es, pues, ignorancia; pero ¿cómo se pierde? Creo que no merece la pena repetir todas las hipótesis, unas simples, otras ingeniosas, con que han puesto sitio al origen de la Historia pensadores y proyectistas que sólo tenían un interés de curiosidad por el gran asunto humano que lleva el nombre de pecado. En primer lugar, no deseo hacerles gastar a los demás el tiempo, exponiendo aquello en cuyo estudio he perdido mis mejores tiempos; en segundo lugar, flota todo fuera de la Historia, en las nebulosas regiones en que cabalgan sobre escobas y asadores las brujas y los proyectistas.

La ciencia a la que corresponde la explicación es la Psicología; pero ésta sólo puede llegar hasta el umbral de la explicación misma y ha de guardarse ante todo de no suscitar la apariencia de querer explicar lo que no explica ninguna ciencia y lo que la Ética sólo explica mediatamente, esto es, supo-

niéndolo por medio de la Dogmática. Si explicamos psicológicamente y si nos autosugestionamos mediante una mera repetición de esta explicación, diciendo que no es verosímil que el pecado haya venido al mundo realmente de esta manera, lo hemos embrollado todo. La Psicología debe permanecer siempre dentro de sus límites; dentro de ellos puede tener siempre su explicación un buen sentido.

Una explicación psicológica de la caída encuéntrase bien y claramente desarrollada en la exposición del dogma paulino hecha por Usteri. Pero la Teología se ha tornado tan especulativa que deja a un lado estas cosas. Resulta, en efecto, mucho más fácil declarar simplemente que lo inmediato ha de ser por necesidad suprimido; y todavía es más cómodo lo que a veces hace la Teología: volverse invisible en el momento decisivo de la explicación para los adoradores especulativos. La exposición de Usteri tiende a demostrar que fue justamente la prohibición de no comer del árbol de la ciencia lo que produjo el pecado en Adán. Sin pasar por alto en modo alguno el aspecto ético, concede que sólo explica la predisposición, por decirlo así, a lo que surge del salto cualitativo de Adán [8].

Lo que le falta a esta explicación es que no quiere pasar justamente por psicológica. Esto no es, naturalmente, un reproche; pues no persigue un fin psicológico, sino que se ha

[8] Lo que fray Baader ha expuesto con su habitual energía y concisión en varias obras sobre la significación de la tentación para la consolidación de la libertad, así como sobre la errónea y parcial concepción de la tentación, como la tentación al mal –destinada directamente a arrastrar al hombre a la caída, cuando debiera considerarse la tentación como el necesario contrapeso de la libertad–, todo eso tiene que ser, naturalmente, conocido por quien quiera reflexionar sobre el asunto presente. Repetirlo aquí no es necesario: ahí están las obras de fray Baader. Tampoco es factible desarrollar sus ideas, pues me parece que Baader no ha echado de ver las determinaciones intermedias. Si se explica el tránsito de la inocencia a la culpa exclusivamente por medio del concepto de la tentación, se pone a Dios en una relación casi «experimental» con el hombre; pásanse, además, por alto los momentos intermedios, que pueden comprobarse psicológicamente, pues la determinación central resulta ser justamente la *concupiscentia;* y se da, por último, más bien una investigación dialéctica sobre el concepto de la tentación que una explicación psicológica de la «caída».

impuesto la tarea de exponer la doctrina de San Pablo, de ajustarse a la narración bíblica. Pero en este respecto ha producido la Biblia con frecuencia efectos nocivos. Cuando se empieza una investigación, llévanse ya fijos en la cabeza ciertos pasajes clásicos, y el curso y el resultado de la explicación resultan un *arrangement* [9] de estos pasajes, como si el conjunto le fuese a uno totalmente extraño –¡cuanto más natural, tanto mejor!–. Póngase con todo respeto la propia explicación junto a la opinión de la Biblia, y comiéncese una vez más a explicar desde un principio, cuando ambas no quieran coincidir. Así no se llegará a la absurda posición del que quiere entender la explicación antes de entender *lo que* se trata de explicar; ni tampoco a la pérfida posición del que utiliza los pasajes de la Escritura como los reyes de Persia utilizaban el toro sagrado en su lucha contra los egipcios: para protegerse.

Si se dice que la prohibición es la causa de la caída, se hace despertar la *concupiscentia*. Pero en esto ya ha rebasado la Psicología los límites de su competencia. Una *concupiscentia* es una determinación de pecado y de culpa, antes del pecado y de la culpa, que a su vez no debe ser pecado ni culpa, es decir, es puesta por éstos. El salto cualitativo pierde nervio, la caída se torna algo sucesivo. No se llega a ver tampoco cómo la prohibición despierta la concupiscencia, aun cuando se comprueba ya en la experiencia pagana, como en la cristiana, que la prohibición arrastra al hombre hacia lo prohibido. Pero no se puede apelar sin más a la experiencia, pues primero debería investigarse con detalle en qué sector de la vida se experimenta esto. Tampoco es ambigua la determinación intermedia por la *concupiscentia*, de lo cual puede colegirse en seguida que no es una explicación psicológica. La expresión más enérgica, en rigor la expresión más positiva que la Iglesia protestante emplea refiriéndose a la existencia del pecado original en el hombre es justamente la de que éste nace con la *concupiscentia (omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, h. e., sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia)*. Y, sin embargo, hace la doctrina protestante una distinción esencial entre la inocencia de un hombre posterior (si se puede hablar de tal inocencia) y la de Adán.

[9] Arreglo, convenido, conciliación.

La explicación psicológica no debe, pues, intentar con palabras suprimir la *pointe* de su formulación, sino que debe permanecer en su elástica ambigüedad, de la cual brota la culpa en el salto cualitativo.

V. El concepto de la angustia

La inocencia es ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino psíquicamente, en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu en el hombre está soñando. Esta interpretación está en perfecta concordancia con la de la Biblia, que niega al hombre en estado de inocencia el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal y, por ende, rompe la vara sobre todas las meritorias fantasías católicas.

En este estado hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa, que, sin embargo, no es guerra ni agitación, pues no hay nada con que guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia. Soñando proyecta el espíritu de antemano su propia realidad; pero esta realidad es nada; y la inocencia ve continuamente delante de sí esta nada.

La angustia es una determinación del espíritu que ensueña, y permanece, por tanto, a la Psicología. En el estado de vigilia está puesta la distinción entre mi yo y mi no-yo; en el sueño está suspendida, en el ensueño es una nada que acusa. La realidad del espíritu se presenta siempre como una forma que incita su posibilidad; pero desaparece tan pronto como él echa mano de ella; es una nada que sólo angustiar puede. Más, no puede, mientras no haga sino mostrarse. El concepto de la angustia no es tratado casi nunca en la Psicología; por eso debo llamar la atención sobre la circunstancia de que es

menester distinguirlo bien del miedo y demás estados análogos; éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad. Por eso no se encuentra ninguna angustia en lo animal; justamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu.

Si queremos, pues, considerar las definiciones dialécticas de la angustia, resulta que tienen realmente la ambigüedad psicológica. La angustia es una *antipatía simpatética y una simpatía antipatética.* Creo que se ve con facilidad que ésta es una definición psicológica en un sentido totalmente distinto de aquel en que lo es la *concupiscentia.* El lenguaje usual lo confirma así completamente; dícese: una dulce angustia; y una rara, extraña angustia, una tímida angustia, etc.

La angustia que existe en la inocencia, primero, no es una culpa, y segundo no es una pesada carga, no es un sufrimiento que no puede conciliarse con la beatitud de la inocencia. Fijándose en los niños, encuéntrase en ellos la angustia de un modo muy determinado, como un afán de aventuras, de cosas monstruosas y enigmáticas. Nada prueba que haya niños en los cuales no se encuentra esto; tampoco se encuentra en el animal, y cuanto menos espíritu, tanto menos angustia. Esta angustia es tan esencial al niño, que no quiere verse privado de ella; y si la angustia, también lo encadena con su dulce opresión. Esta angustia existe en tosas las naciones que han considerado lo infantil como el estado de ensoñación del espíritu, y cuanto más profunda, tanto más profunda nación. Es una prosaica necedad creer que esto es un desorganización. La angustia tiene entonces la misma significación que la melancolía en un momento muy posterior, cuando la libertad ha recorrido las formas imperfectas de su historia y debe llegar a ser ella misma en el sentido más verdadero de la palabra [10].

Ahora bien; como la relación de la angustia con su objeto es algo que no es nada –el lenguaje usual dice, en efecto,

[10] Sobre esto puede verse *O esto o aquello* (Copenhague, 1843), especialmente cuando se fija la atención en que en la primera parte impera la melancolía, con su angustiosa simpatía y egoísmo, que se explica en la segunda parte.

exactamente; angustiarse de nada–, es sumamente ambigua; la transición que puede recorrerse aquí desde la inocencia a la culpa se torna justamente tan dialéctica, que resulta patente: la explicación es lo que debe ser, psicológica. El salto cualitativo destácase netamente sobre la ambigüedad del estado anterior. Pues quien se hace culpable por angustia es inocente: no fue él mismo, sino la angustia, un poder extraño que hizo presa en él, un poder que él no amaba, del cual, por el contrario, se apartaba angustiado; y sin embargo es culpable: se había hundido en la angustia, a la que amaba a la vez que temía, o hay en el mundo nada más ambiguo que esto, y por ello es ésta la única explicación psicológica, mientras que –para repetirlo una vez más– nunca debe ocurrírsele querer explicar el salto cualitativo. Toda representación que venga a parar a que la prohibición incitó al hombre o el tentador le engañó, sólo para una observación superficial tiene la necesaria ambigüedad; engaña a la Ética, reduce el salto cualitativo a movimientos cuantitativos y quiere hacer al hombre, con ayuda de la Psicología y a costa de la Ética, un halago, un halago que ha de prohibirse, como nueva y más peligrosa tentación, quien esté éticamente desarrollado.

Todo gira en torno a la entrada de la angustia en escena. El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu. En la inocencia no es el hombre meramente un animal; si fuera meramente un animal en un momento de su vida, nunca llegaría a ser hombre. El espíritu hállase, pues, en acecho, pero como espíritu inmediato, que está soñando. En tanto se halla en acecho, es en cierto sentido un poder hostil, pues perturba continuamente la relación entre el alma y el cuerpo, que tiene *existencia ideal;* pero a la vez no tiene esta existencia ideal, supuesto que debe adquirir la existencia ideal por medio del espíritu. Por otra parte es un poder amigo, puesto que quiere constituir justamente la relación. Ahora bien; ¿cuál es la relación del hombre con este pudor ambiguo? ¿Qué relación guarda el espíritu consigo mismo y con su condición? El espíritu tiene angustia de sí mismo. El espíritu no puede librarse

de sí mismo; tampoco puede comprenderse a sí mismo, mientras se tiene a sí mismo fuera de sí mismo; ni tampoco puede hundirse el hombre en lo vegetativo, puesto que está determinado como espíritu; de la angustia no puede huir, porque la ama; amarla, no puede propiamente, pues que la huye. Ahora está la inocencia en su ápice. Es ignorancia, pero no una brutalidad anormal, sino una ignorancia determinada por el espíritu, pero que es angustia precisamente porque es una ignorancia de la nada. No hay ningún saber del bien y del mal, sino que la realidad entera del saber proyéctase en la angustia como la ingente nada de la ignorancia.

Aun reina la inocencia, pero basta que resuene una palabra para que se concentre la ignorancia. La inocencia no puede entender, naturalmente, esta palabra, pero la angustia ha hecho, por decirlo así, su primera presa; en lugar de la nada ha encontrado una palabra enigmática. Cuando pues, se refiere en el Génesis que Dios dijo a Adán: «Tan sólo del árbol de la ciencia del bien y del mal no puedes comer», es natural que Adán no entendiese realmente estas palabras, pues ¿cómo había de entender la distinción del bien y el mal, si esta distinción era el resultado de gustar la fruta del árbol?

Si se admite, pues, que la prohibición despertó el deseo, se obtiene en lugar de la ignorancia un saber; pues Adán tuvo que poseer un saber de la libertad, si experimentó el deseo de usarla. Esta explicación es, por ende, un ὕστερον πρότερον. No; la prohibición le angustia, pues la prohibición despierta la posibilidad de la libertad en él. Lo que por la inocencia había pasado como la nada de la angustia, ha entrado ahora en él mismo, y surge de nuevo una nada: la posibilidad angustiosa de *poder*. Adán no tiene ninguna idea de lo que es eso que puede; si no se presupone (como así sucede comúnmente) lo posterior, la distinción entre el bien y el mal. Sólo existe la posibilidad de poder, como una forma superior de la ignorancia y como una expresión superior de la angustia, porque este poder en sentido superior es y no es; porque ama y huye en sentido superior.

A las palabras de la prohibición siguen las palabras de la

sanción: tú morirás. Adán no comprende en absoluto, naturalmente, lo que quiere decir eso de tener que morir; nada impide, sin embargo, que haya poseído la representación de algo espantoso cuando se le dijo esto. Hasta el animal puede entender en este respecto la expresión mínima y el movimiento en la voz del que habla, sin haber entendido la palabra. Si se admite que el deseo fue despertado por la prohibición, se admitirá naturalmente que la amenaza del castigo despierta una representación terrorífica. Pero esto es erróneo. El espanto sólo se convierte en angustia, pues Adán no ha entendido lo expresado; tampoco en este caso existe más que la ambigüedad de la angustia. La infinita posibilidad de poder que despertó la prohibición, se acerca más, porque esta posibilidad tiene por consecuencia otra posibilidad.

De este modo es llevada la inocencia hasta el extremo. Es presa de la angustia en su relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable, y sin embargo, hay en ella una angustia, como si estuviese perdida.

La Psicología no puede ir más lejos, pero puede llegar a este punto, y ante todo puede mostrarlo una y otra vez en su observación de la vida humana.

Para concluir diré que me he ajustado a la narración bíblica. He hecho venir de fuera la prohibición y la amenaza del castigo. Esto ha repugnado, naturalmente, a más de un pensador. Pero la dificultad es tal que provoca a la risa. La inocencia puede hablar; por tanto posee en el lenguaje la expresión para todo lo espiritual. Por eso basta suponer que Adán habló consigo mismo. Entonces desaparece de la narración la imperfección de que otro haya podido decir a Adán algo que éste no entiende. Si Adán pudiera hablar, en modo alguno habría de haber entendido por ello, en un sentido profundo, lo expresado. Esto es aplicable, ante todo, a la distinción entre el bien y el mal, que está sedimentada en el lenguaje, pero sólo existe para la libertad. La inocencia puede tomar en su boca esta distinción; pero no existe para ella y sólo tiene para ella la significación que hemos señalado en lo anterior.

VI. La angustia como supuesto del pecado original, que la explica retrocediendo en la dirección de su origen

Vamos ahora a examinar en detalle la narración del Génesis, procurando olvidar la idea fija de que es un mito y recordando que ninguna época ha producido mitos del intelecto tan ágilmente como la nuestra, que produce mitos, justamente, por el afán de exterminar todos los mitos.

Adán había sido creado y había dado nombre a los animales –surge, pues, aquí el lenguaje, aunque de un modo tan imperfecto como en los niños, que conocen los animales de su libro de estampas y aprenden a hablar de esta manera–, pero no había encontrado compañera para él. Entonces fue creada Eva, siendo formada de una de las costillas de Adán. Eva estaba, pues, en la relación más íntima posible con él, pero esta relación seguía siendo, sin embargo, una relación extrínseca. Adán y Eva constituyen sólo una repetición numérica. No habría significado, por ende, más ni menos, que hubiesen existido mil Adanes semejantes en lugar de uno. Esto, con respecto a la descendencia del género humano de *una* pareja. La naturaleza no ama la superfluidad sin sentido. Si se admite, pues, que la especie desciende de varias parejas, la naturaleza habría gozado en un momento de una superfluidad que no diría nada. Tan pronto como es puesta la relación de generación, ya no es superfluo ningún hombre; pues todo individuo es él mismo *y* la especie.

Siguen luego la prohibición y la sanción. Pero la serpiente era más astuta que todos los animales de la tierra y sedujo a la mujer. Si se quiere llamar también a esto un mito, no es lícito olvidar, sin embargo, que no perturba el pensamiento, ni tampoco embrolla el concepto, como hace un mito del intelecto. El mito hace que suceda externamente lo que es internamente.

Hay que considerar, en primer término, que primero es seducida la mujer y ésta seduce luego al varón. En un capítulo posterior he de exponer en qué sentido es la mujer el sexo



Creación de Eva. Fresco de Miguel Ángel en el techo de la Capilla Sixtina
Foto Anderson.

débil, como se dice, y cómo la angustia es más propia de ella que del varón [11].

Ya hemos recordado varias veces en lo anterior que la interpretación expuesta en la presente obra no niega la propagación de la pecaminosidad en la generación o, con otras palabras, no niega que la pecaminosidad tenga en la generación su historia; sólo afirma que ésta se mueve en determinaciones cuantitativas, mientras que el pecado entra siempre en escena por medio del salto cualitativo del individuo. Puede verse ya aquí una significación del progreso cuantitativo por medio de la generación. Eva es lo derivado. En rigor, es creada como Adán; pero es como recreada de una creación anterior. Es, sin duda, inocente como Adán; pero es como la sospecha de una disposición, como el anuncio de la pecaminosidad puesta por medio de la reproducción; pecaminosidad que es un derivado que predispone al individuo, sin hacerle, empero, culpable.

Recuérdese lo dicho en el § 5 sobre las palabras de la prohibición y de la sanción. Aquella imperfección en el relato de que alguien haya dicho a Adán lo que éste no podía entender esencialmente, desaparece cuando se considera que el que habla es el lenguaje y que es, por ende, Adán mismo el que habla [12].

Pero estamos aún en retraso con la serpiente. Yo no soy amigo de las teorías «ingeniosas», y resistiré *volente Deo* las tentaciones de la serpiente, que tentó en otros tiempos a Adán y Eva y tienta hoy día a los escritores para que sean

[11] Esto no dice nada todavía sobre la imperfección de la mujer comparada con el varón. Aunque la angustia sea más propia de ella que de éste, la angustia no es, en modo alguno, un signo de imperfección. Si se quiere hablar de imperfección, ésta reside en otra cosa: en que la mujer, buscando en la angustia escapar de sí misma, se refugia en otro ser humano, en el varón.

[12] A quien observe, además, que queda la cuestión de cómo aprendió a hablar el primer hombre, respondo: que es muy exacto, pero que permanece fuera del alcance de toda esta investigación. Mas no se entienda esto mal, como si yo quisiera darme con mi respuesta, llena de suficiencia, el aire de que puedo responder a esta cuestión en otro lugar, con arreglo al moderno uso filosófico. Esto es, al menos, seguro: que no cabe admitir que los hombres hayan inventado por sí mismos el lenguaje.

«ingeniosos». Prefiero confesar sin rebozo que no puedo enlazar con ella ninguna idea determinada. La serpiente es causa, además, de otra dificultad muy distinta: la de que la tentación llegue de fuera. Esto pugna directamente con la doctrina de la Biblia, con el conocido pasaje clásico de Santiago, que dice que Dios no tienta a nadie ni es tentado por nadie, sino que cada uno es tentado por sí mismo. El que cree haber salvado a Dios, haciendo que el hombre sea tentado por la serpiente, y juzga estar así en concordancia con la frase de Santiago: «que Dios no tienta a nadie», choca contra lo siguiente: «que Dios no es tentado por nadie»; pues el atentado de la serpiente contra el hombre era a la vez una tentación indirecta a Dios, puesto que aquélla quería inmiscuirse en la relación entre Dios y el hombre. Finalmente, se choca contra lo tercero, que cada hombre es tentado por sí mismo.

Tiene lugar, pues, la caída. La Psicología no puede explicarla, ya que es el salto cualitativo. Sin embargo, vamos a considerar un momento aún sus consecuencias, como están expuestas en aquella narración, para fijar una vez más la vista en la angustia como supuesto del pecado original.

La consecuencia fue doble: que vino el pecado al mundo y que fue establecida la sexualidad, sin que pudiese separarse, sin embargo, lo uno de lo otro. Esto es de extremada importancia para la interpretación del estado primitivo del hombre. Si no era una síntesis que descansaba en un tercero, no podía *un* acto tener dos consecuencias. Si no era una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu, nunca hubiera podido entrar lo sexual con la pecaminosidad.

Vamos a dejar aparte arbitrariedades y a suponer simplemente que la diversidad sexual existía antes de la caída; sólo que todavía no existía, porque no existe en la ignorancia. Para sostener esto tenemos puntos de apoyo también en la Escritura.

En la inocencia era Adán, como espíritu, un espíritu que estaba soñando. La síntesis no era, pues, real, pues lo que une es precisamente el espíritu, y éste no está puesto aún como espíritu. En el animal puede ser instintiva la diversidad sexual; pero un hombre no puede tenerla así, porque un hombre es precisamente una síntesis. En el momento en que el espíritu

se pone a sí mismo, pone la síntesis. Mas para poner la síntesis ha de penetrar primero a través de ella, cortándola, y el extremo de lo sensible es precisamente lo sexual. El hombre no puede alcanzar este extremo hasta el momento en que el espíritu se hace real. Antes de este momento no es animal, pero tampoco es propiamente hombre; sólo en el momento en que se torna hombre se torna hombre también porque a la vez se torna animal.

La pecaminosidad no es, pues, en modo alguno la sensibilidad; pero sin pecado no hay sexualidad, ni sin sexualidad Historia. Un espíritu perfecto no tiene ni una ni otra; por eso la diferencia sexual queda abolida en la resurrección, y por eso no tienen historia los ángeles. Aunque el arcángel San Miguel hubiese consignado todos los asuntos para los que fue enviado, y que llevó a cabo, esto no sería su historia. Sólo en lo sexual está puesta la síntesis como contraposición; pero a la vez (cual toda contraposición) como tarea cuya historia empieza en el mismo momento. Esta es la realidad, a la que precede la posibilidad de la libertad. Pero la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir el bien o el mal. Semejante vaciedad no responde ni a la Escritura ni al pensamiento. La posibilidad consiste en que se *puede*. En un sistema lógico es harto cómodo decir que la posibilidad pasa a ser la realidad. En la realidad no resulta esto tan fácil; necesítase de una determinación intermedia. Ésta es la angustia, que ni explica el salto cualitativo ni lo justifica éticamente. La angustia no es una determinación de la necesidad; pero tampoco de la libertad. Es una libertad sujeta; en ella, no es la libertad libre en sí misma, sino sujeta; pero no sujeta a la necesidad, sino sujeta en sí misma. Si el pecado ha venido al mundo necesariamente (lo que es una contradicción), no hay angustia. Si el pecado ha venido al mundo por medio de un acto de un abstracto *liberum arbitrium* (que no ha existido ni en el mundo posterior ni en el comienzo del mismo, pues es un absurdo del pensamiento), tampoco hay angustia. Querer explicar lógicamente cómo ha venido el pecado al mundo es una necedad, que sólo puede ocurrírseles a hombres preocupados hasta el ridículo por encontrar a cualquier precio una explicación.

Si pudiera permitirme un deseo, expresaría el de que ningún lector fuese bastante caviloso para preguntar: pero ¿y si Adán no hubiese pecado? En el momento en que está puesta la realidad, aparece al lado la posibilidad como una nada que tienta a todos los hombres irreflexivos. ¡Pero que no pueda decidirse la ciencia a refrenar a los hombres y a resignarse! Cuando un hombre haga una pregunta estúpida cuídese bien de no responderle, pues en otro caso ni siquiera se es tan estúpido como el interrogador. Lo insensato de aquella pregunta no reside tanto en la pregunta como en dirigirse con ella a la ciencia. Si se permanece con ella en casa, como la prudente Elisa con sus proyectos, y si se convoca en casa a los amigos que piensan lo mismo, uno se entiende en cierto modo a sí mismo, en medio de su estupidez. La ciencia no puede explicar nada semejante. Toda ciencia se mueve, o en una inmanencia lógica, o en la inmanencia dentro de una trascendencia, que ella no puede explicar. Ahora bien; el pecado es esa trascendencia, es *discrimen rerum*, en el cual el pecado entra en el individuo como individuo. De otro modo no viene el pecado al mundo ni nunca ha entrado de otro modo. Si, pues, el individuo es tan simple como para preguntar por el pecado como algo que no le concierne, pregunta de un modo insensato; pues, o ignora en absoluto de qué se habla, y es imposible que llegue a saberlo, o lo sabe y comprende, pero no sabe que ninguna ciencia puede explicarle tal cosa. No obstante, ha sido a veces la ciencia bastante dócil para acceder a semejantes deseos sentimentales, con cavilosas hipótesis, de las cuales tenía que confesar por último que no son una explicación suficiente. ¡Muy justo! Pero entonces era una necesidad de la ciencia no rechazar pura y simplemente preguntas tan simples y confirmar a los hombres supersticiosos en la ilusión de que podrían surgir una vez proyectistas científicos, que fueran *bastante hombres* para excogitar lo justo. Háblase enteramente lo mismo de que hace seis mil años que vino el pecado al mundo, como de que hace dos mil que Nabucodonosor se convirtió en buey. Cuando se toma así la cosa no es maravilla que la explicación resulte a tono con ella. De lo que en cierto sentido es lo más sencillo del mundo

entero, hácese lo más difícil. Lo que el hombre más simple entiende a su modo, y además muy justamente, entiendo que la venida del pecado al mundo no es meramente un suceso acontecido justo hace seis mil años, lo ha convertido la ciencia y el arte de los proyectistas en un tema de concurso que hasta ahora no ha sido nunca plenamente respondido. Todo hombre entiende cómo ha venido el pecado al mundo única y exclusivamente partiendo de sí mismo; si quiere aprenderlo de otro, lo ha entendido mal *eo ipso*. La única ciencia que puede prestar una pequeña contribución es la Psicología que, sin embargo, confiesa por sí misma que no explica *nada*, ni *puede*, ni *quiere* explicar más. Si alguna ciencia pudiera explicarlo, todo sería confusión. Es muy exacto que el hombre de ciencia debe olvidarse de sí mismo; mas no por ello es felizmente el pecado un problema científico, ni por ello está ningún hombre de ciencia, ni ningún otro proyectista obligado a olvidar cómo vino el pecado al mundo. Si quiere hacerlo, si quiere olvidarse noblemente de sí mismo, se tornará, en su celo por explicar la existencia humana entera, tan cómico como aquel consejero áulico que se esforzaba mucho por dar *a troche y moche* sus tarjetas de visita, porque se le olvidaba cómo se llamaba. O su entusiasmo filosófico le hace olvidarse tanto de sí mismo, que necesita una esposa prosaica y ordenada a quien pueda preguntar como preguntaba Soldino a Rebeca, cuando en entusiasta olvido de sí mismo se había perdido en la objetividad de la charla: «Rebeca, ¿quién soy yo, qué estoy hablando?»

Está muy en su punto que los grandes de la ciencia, admirados por mis muy respetados contemporáneos, en su celo por el sistema y en su afán de sistema, bien conocidos de toda la comunidad, se esfuercen por encontrar al pecado un lugar en su sistema y que consideren las ideas aquí desarrolladas como sumamente incientíficas. Dejemos a la comunidad truncar también o incluir a esos profundos pensadores en sus piadosos ruegos; ellos encuentran ciertamente el lugar para el pecado, tan ciertamente como que encuentra sus gafas el que no nota que las lleva ya sobre la nariz.

CAPÍTULO II

La angustia como consecuencia del pecado original

Con la pecaminosidad fue puesta la sexualidad. En el mismo momento empieza la historia de la especie. Ahora bien; así como la pecaminosidad se mueve dentro de la especie en determinaciones cuantitativas, así también la angustia. El efecto del pecado original o la existencia del mismo en el individuo es una angustia, que sólo se diferencia cuantitativamente de la de Adán. En el estado de inocencia (y de él es menester hablar también en los hombres posteriores) ha de tener el pecado original la ambigüedad dialéctica de la cual surge el pecado en el salto cualitativo. En cambio, puede ser la angustia más refleja en un individuo posterior que en Adán, por hacerse sentir en él el incremento cuantitativo que añade la especie. Pero la angustia no es en éste ni en ningún caso una imperfección del hombre, antes, por el contrario, es menester decir que, cuanto más original es un hombre tanto más honda es la angustia en él, porque al entrar en la historia de la especie le es necesario apropiarse el supuesto de la pecaminosidad, sobre el cual se construye su vida individual. La pecaminosidad ha obtenido así, en cierto sentido, un mayor poder; el pecado original se halla en trance de crecimiento. El hecho de que haya hombres que no advierten en sí absolutamente ninguna angustia ha de ser entendido partiendo de la

idea de que tampoco Adán habría sentido ninguna si hubiese sido meramente un animal.

El individuo posterior es, como Adán, una síntesis que debe ser sustentada por el espíritu. Pero es una síntesis derivada y, por tanto, está puesta con ella y con ella la historia de la especie; esto constituye a la vez el más o menos de angustia en el individuo posterior. Mas su angustia no es la angustia del pecado; pues la diferencia entre el bien y el mal no existe antes de originarse al hacerse real la libertad. Pero en tanto tiene existencia, por ejemplo, en el lenguaje que escucha y habla también la inocencia, existe sólo como una representación presentida, pero que puede significar de nuevo un más o menos a través de la historia de la especie.

Si la angustia en el individuo posterior –a consecuencia de la participación en la historia de la especie, que se puede identificar con el hábito, el cual es una segunda naturaleza, pero no una nueva cualidad, sino sólo un progreso cuantitativo– es a consecuencia de todo esto más refleja, la verdadera causa reside en que en este caso entra la angustia en el mundo con otra significación. El pecado apareció en medio de la angustia; pero trajo a su vez una nueva angustia. La realidad del pecado es, en efecto, una realidad que no tiene existencia. Por una parte, es la continuidad del pecado una angustiosa posibilidad; por otra parte, la posibilidad de una salvación es una nada que el individuo ama y teme a la vez, pues así se conduce en todo tiempo la posibilidad con respecto a la individualidad. Sólo en el momento en que la salvación es realmente puesta, sólo entonces es superada la angustia. El anhelo del hombre y de la criatura no es, como se ha creído sentimentalmente, un «dulce anhelo»; para que pudiese el anhelo ser sólo esto, fuera menester que el pecado estuviese ya desarmado. Quien quiera sumergirse francamente en el estado del pecado, en la esperanza de una salvación, tal como puede exteriorizarse realmente, me dará ciertamente la razón *y sentirá irritación ante esa estética indolencia.* Mientras sólo se habla de una esperanza, tiene el pecado el poder en el hombre y ve en la esperanza, naturalmente, un enemigo (sobre esto más adelante). Si es realmente puesta la salvación, retrocede

la angustia, como la posibilidad. No desaparece por entero, pero desempeña otro papel, caso de ser utilizada rectamente (véase el capítulo V).

La angustia que trae consigo el pecado tiene, ante todo, realidad cuando el individuo mismo pone el pecado; pero también es sentido oscuramente como un más o menos en la evolución cuantitativa de la especie. Por eso se tropieza también en este caso con el fenómeno del hombre, que parece tornarse culpable meramente por angustia de sí mismo. Nada semejante podría decirse de Adán. Sigue siendo cierto que, a pesar de ello, todo individuo sólo se torna culpable por sí mismo; pero lo cuantitativo en la relación con la especie ha alcanzado ahora su máximo e introducirá la oscuridad y el desconcierto en toda consideración que no tenga en cuenta la indicada diferencia entre lo cuantitativo y el salto cualitativo. Este fenómeno será objeto de la investigación más adelante. Habitualmente es ignorado; esto es también lo más cómodo. O bien se interpreta sentimental y tiernamente, con una simpatía cobarde, que da gracias a Dios por no habernos tornado nosotros también así, sin considerar que semejante acción de gracias es traición a Dios y a nosotros mismos, y sin considerar que la vida alberga en todo tiempo fenómenos análogos, a los cuales acaso no escapemos. Debemos tener simpatía; pero la simpatía sólo es verdadera cuando nos hemos confesado íntimamente que lo que ha alcanzado a uno puede alcanzarnos a todos. Sólo entonces obtenemos un provecho para nosotros mismos y para los demás. El médico de un manicomio que sea bastante imbécil para creer que será cuerdo por toda la eternidad y que su porción de entendimiento está asegurada contra el riesgo de una lesión en un momento de la vida, es, en cierto sentido, más cuerdo que los locos, pero es a la vez más imbécil que ellos y no curará tampoco a muchos.

La angustia significa, pues, dos cosas: la angustia en medio de la cual pone el individuo el pecado, por medio del salto cualitativo; y la angustia que ha sobrevenido y sobreviene con el pecado, y que por ende, entra también determinada cuantitativamente en el mundo, cuantas veces pone el pecado un individuo.

No es mi propósito escribir una obra erudita o malgastar mi tiempo buscando citas que corroboren mis ideas. Los ejemplos que aducen las obras de Psicología carecen frecuentemente de la verdadera fuerza demostrativa psicológica-poética. Figuran en ellas como un hecho aislado, probado *notaria-liter;* pero precisamente por esto no sabe bien si es para llorar o para reír el derivar una especie de regla de semejante intento de un solitario coleccionista de ideas. Quien se ha ocupado en gran estilo con la Psicología y la observación psicológica, ha adquirido una flexibilidad humana que le pone en situación de fabricarse directamente sus ejemplos, y éstos tienen entonces una fuerza demostrativa muy distinta, aunque no posean la apariencia de la efectividad. Así como el observador psicológico ha de poseer una agilidad más que acrobática para poder sumergirse en los hombres e imitar sus actitudes; así como su silencio en los momentos de confianza e intimidad ha de tener algo de voluptuoso y seductor, de tal suerte que la reserva puede encontrar su complacencia en deslizarse por debajo de esta indiferencia y quietud artificialmente conseguidas y en desahogarse en el soliloquio, de igual modo ha de poseer también en su alma una originalidad poética, que le permita extraer en seguida el total y la regla de aquello que el individuo presenta exclusivamente de un modo fragmentario e irregular. Una vez que ha llegado a este grado de perfección no necesita buscar sus ejemplos en un repertorio literario ni reavivar viejas reminiscencias; arranca a la vida misma sus observaciones todavía frescas, brillantes y saltarinas en su rico juego de colores. Tampoco necesita hacer que pase por su lado la existencia para fijar su atención en esto y aquello. No permanece sentado con toda tranquilidad en su cuarto, como un agente de policía que, sin embargo, sabe todo lo que pasa. Lo que necesita puede imaginárselo en seguida; lo que necesita lo tiene en seguida a mano, gracias a su experiencia general, lo mismo que en una casa confortable no es menester ir a la calle en busca de agua, sino que ésta llega por alta presión a todos los pisos.

Si alguna vez entra en dudas, hállase, empero, tan bien orientado dentro de la vida humana, es su mirada tan inquisitivamente penetrante, que pronto sabe adonde debe dirigirse para encontrar un individuo adecuado al experimento. Su observación tiene que resultar segura como ninguna otra, aunque no la apoye con nombres ni citas eruditas: que en Sajonia había una muchacha aldeana en la cual observó el médico...; que en Roma vivía un emperador, del cual cuenta un historiador..., y otras cosas semejantes, de las cuales se dice que sólo ocurren una vez cada mil años. Pues todas estas son cosas que suceden a diario, sólo con que exista el observador. Su observación tendrá un sello de frescura y el interés de la realidad sólo con que tome la precaución de controlarla. Al final imita en su persona todo estado psíquico que descubre en el prójimo. Luego mira si puede engañar al prójimo con esta imitación, si puede arrastrarle a llevar el estado correspondiente hasta el último terreno, que él mismo produce por virtud de la idea. Si se quiere observar, pues, una pasión, se empieza por elegir el individuo. Entonces son menester la quietud, el silencio, la ocultación, para poder sorprender su secreto. A continuación hay que practicar lo que se ha aprendido, hasta encontrarse en situación de engañar al prójimo. Por último se finge la pasión y se comparece ante el prójimo en la grandeza sobrenatural de ella. Si todo ha salido bien, sentirá el individuo correspondiente un alivio y satisfacción indescriptibles, como los que siente un débil mental cuando se descubre sus ideas fijas y se finge compartirlas y realizarlas. Si no se tiene éxito puede ser la causa un error en la operación, o bien era el individuo un ejemplar limitado.

I. La angustia objetiva

Al usar la expresión «angustia objetiva» podríamos encontrarnos inducidos, en primer término, a pensar en esa angustia de la inocencia, que es la reflexión de la libertad sobre sí misma en su posibilidad. Si quisiéramos objetar contra esto que pasaríamos por alto, el encontrarnos ya en otro punto de la investigación, esto no sería una respuesta suficiente. En cambio pudiera ser útil hacer presente que la distinción de

una angustia subjetiva, y que en el estado de inocencia de Adán no se puede hablar todavía de semejante contraposición. En el sentido más estricto, es la angustia subjetiva la angustia que surge en el individuo como consecuencia de su pecado. De la angustia en este sentido hablará un capítulo posterior. Pero si se toma así la palabra, desaparece la oposición de una angustia objetiva, presentándose la angustia justamente como lo que es, como lo subjetivo. La distinción entre angustia objetiva y subjetiva tiene, por ende, su lugar en la consideración del mundo y del estado de inocencia de un individuo posterior. La división forma aquí el sentido de que «angustia subjetiva» designa la angustia existente en la inocencia del individuo, la cual corresponde a la de Adán; pero es, sin embargo, cuantitativamente distinta de ella, por obra de la determinación cuantificativa de la generación. Por «angustia objetiva» entendemos, en cambio, el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en el mundo entero.

En el § 2 del capítulo anterior se hizo presente que la expresión: «con el pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo», encierra una reflexión sumamente superficial. Éste es el lugar de vindicar los derechos de la verdad que, sin embargo, puede haber en ella. En el momento en que Adán ha puesto el pecado desvíase de él la atención para considerar el origen del pecado en cada individuo posterior, pues en el mismo momento se ha puesto la generación. Si con el pecado de Adán es puesta la pecaminosidad de la especie, en el mismo sentido que, por ejemplo, la marcha erecta, etc., se supera el concepto del individuo. Esto fue desarrollado en las páginas anteriores; a la vez se protestó en ellas contra el afán experimental de novedad que quisiera tratar el pecado como un objeto curioso, y se estableció este dilema: quien así trata el pecado, o no sabe en absoluto lo que propiamente pretende saber, o lo sabe y comete con su pretenciosa ignorancia un nuevo pecado.

Pues bien; teniendo en cuenta todo esto, recibe aquella expresión su parte de verdad. Lo primero pone la cualidad. Adán pone el pecado en sí mismo, pero también para la especie. El concepto de especie es, sin embargo, demasiado

abstracto para que pudiese poner una categoría tan concreta como el pecado, pues éste es puesto precisamente porque lo pone el individuo mismo en cuanto individuo. La pecaminosidad en la especie resulta, pues, una aproximación cuantitativa; pero ésta toma su origen en Adán. En esto radica la superior significación que Adán tiene de antemano sobre cualquier otro individuo de la especie; en esto reside la verdad de aquella expresión. Esto ha de concederlo también una ortodoxia que quiera entenderse a sí misma, puesto que enseña que, con el pecado de Adán, ha caído en el pecado tanto la especie como la naturaleza; pero en la naturaleza no puede haber entrado el pecado con la cualidad del pecado.

Habiendo entrado, pues, el pecado en el mundo, ello adquirió una significación para toda la creación. Este efecto del pecado en la existencia no humana es el que he designado como «angustia objetiva».

Lo entendido por ésta puede indicarlo como una referencia a la expresión de la Escritura, de la ἀποχαραδοκία τῆς κτίσεως [el anhelo de la escritura] (Rom., 8, 19). Si es lícito hablar de un anhelar, de suyo se comprende que la creación ha de encontrarse en un estado de imperfección. En expresiones como deseo, anhelo, esperanza, etc., pásase frecuentemente por alto que implican un estado anterior y que éste ha de estar en su lugar y ha de hacerse valer al mismo tiempo que se desarrolla el anhelo. El que espera no ha caído en el estado en que se encuentra por un acaso, etc., de suerte que se encuentre en él totalmente extraño, sino que lo produjo él mismo al mismo tiempo. La expresión de un anhelo semejante es la angustia, pues en la angustia se denuncia el estado del cual se anhela salir y se denuncia por medio de la angustia, porque el anhelo sólo no basta para salvarse.

El sentido en que la creación se hundió en la ruina por obra del pecado de Adán; la medida en que la libertad, habiendo sido puesta por haber sido puesto su abuso, arrojó un reflejo de posibilidad sobre la creación, haciéndola estremecerse de compasión; el sentido en que hubo de suceder esto, por ser el hombre una síntesis de la cual fueron establecidas las contraposiciones más extremadas y haberse hecho una de éstas

mucho más rigurosa que antes, precisamente por obra del pecado del hombre, nada de esto tiene su lugar en una investigación psicológica, sino que pertenece a la Dogmática, a la teoría de la reconciliación, en cuya explicación explica esta ciencia el supuesto de la pecaminosidad [13].

Esta angustia de la creación puede llamarse con justicia angustia objetiva. No la produjo la creación, sino la proyección de una luz muy distinta sobre ésta: con el pecado de Adán se degradó la sensibilidad hasta convertirse en pecaminosidad, y así sucede de nuevo cuantas veces viene de nuevo el pecado al mundo. Fácilmente se ve que esta interpretación mantiene abiertos los ojos, puesto que rechaza también la afirmación racionalista de que la sensibilidad como tal es pecaminosidad. Desde que ha venido el pecado al mundo, y cada vez que viene a él, tórnase la sensibilidad en pecado; pero aquello que se torna no lo era de antemano. F. Baader ha protestado con bastante frecuencia contra la afirmación de que la finitud, la sensibilidad, como tal, sea la pecaminosidad. Pero si no se anda aquí con cuidado se incurre, por un lado muy distinto, en el pelagianismo. F. Baader, en efecto, no ha tenido en cuenta en las determinaciones de sus conceptos la historia de la especie. En el cuantificar de la especie (o sea, inesencialmente) es la pecaminosidad pecado; en la relación con el individuo no, mientras este mismo no hace nuevamente de la sensibilidad el pecado, poniendo él mismo este último.

Algunos pensadores de la escuela de Schelling [14] han fijado

[13] Así debe plantearse la Dogmática. Toda ciencia debe tomar enérgicamente, ante todo, su propio punto de partida y no perderse en prolijas referencias a las demás. Si la Dogmática empieza queriendo explicar la pecaminosidad, o incluso demostrar su realidad, no resultará nunca una Dogmática y su existencia entera permanecerá problemática y fluctuante.

[14] Schelling habla con bastante frecuencia de angustia, ira, tormento, sufrimientos, etc. No obstante, hay que permanecer algo desconfiado frente a semejantes cosas para no confundir las dolorosas repercusiones del pecado en la creación con los estados y sentimientos de Dios, que Schelling designa con las mismas expresiones. Con ellas designa Schelling, en efecto, los dolores de la Divinidad creadora, si así puedo decir. Son expresiones figuradas para lo que él mismo ha llamado, en parte también, lo negativo y lo que bajo esta denominación ha sido definido por Hegel más exactamente como lo dialéctico

especialmente su atención en la alteración [15] que ha sufrido la creación con el pecado. Se ha hablado también de una angustia que habría en la naturaleza inanimada. Pero debilita el efecto el hecho de que tan pronto se cree estar delante de un filosofema de Filosofía natural, ingeniosamente tratado con ayuda de la Dogmática, como de una determinación dogmática haciendo cambiantes visos en el reflejo de una consideración de la naturaleza, que ve ésta a una luz misteriosamente mágica.

Pero interrumpo aquí estas reflexiones, que he apuntado tan sólo para mostrar en seguida que rebasan la esfera de la presente investigación. Tal y como era en Adán, no retorna la angustia nunca, pues por medio de ella vino la pecaminosidad al mundo. Sobre esta base encontró, pues, aquella angustia dos analogías: la angustia objetiva en la naturaleza y la angustia subjetiva en el individuo; esta última contiene un más, la primera un menos, frente a aquella angustia de Adán.

(τό ἕτερον). La ambigüedad se hace patente también en Schelling, pues habla de una melancolía que se extiende sobre la creación y a la vez de una tristeza de la Divinidad. Sin embargo, la idea capital de Schelling es que la angustia, etc., designa principalmente los sufrimientos de la Divinidad antes de empezar a crear. En Berlín ha expuesto lo mismo de un modo aún más preciso, poniendo en paralelo a Dios con Goethe y J. von Müller, que sólo se encontraban bien mientras producían, y recordando a la vez que una felicidad que no puede comunicarse es una infelicidad. Vengo a hablar de esto aquí porque estas manifestaciones de Schelling están impresas ya en un pequeño tratado de Marheineke. Éste quiere ironizarlas. Pero no se debería hacerlo así, pues un vigoroso y pletórico antropomorfismo siempre tiene su valor. El error es, sin embargo, otro: puede verse en ellas un ejemplo de lo extraño que se torna todo cuando se engaña a la Metafísica y a la Dogmática acerca del alcance de sus derechos, tratando la Dogmática metafísicamente y la Metafísica dogmáticamente.

[15] La palabra «alteración» expresa muy bien la ambigüedad. «Alterar» se usa en la significación de falsificar, cambiar la naturaleza, sacar del estado originario (la cosa se torna otra cosa); pero «alterarse» tiene también el sentido de «ausentarse», porque ésta es en el fondo la primera e indefectible consecuencia. Hasta donde yo sé no emplea el latino esta palabra, sino que dice (cosa bastante notable) *adulterarse*. El francés dice *altérer les monnaies* y *être altéré*. Entre nosotros, en el lenguaje corriente, úsase la palabra con mucha frecuencia en la significación «asustarse»; muchas veces se oye la expresión «estoy completamente alterado».

II. La angustia subjetiva

Cuanto más reflexivamente es posible poner la angustia, tanto más fácilmente parece poder convertirse en culpa. Pero aquí se trata de no dejarse engañar por determinaciones de aproximación; se trata de que ningún comparativo produce el salto, de que ningún «más fácilmente» facilita en verdad la explicación. Si no se tiene esto presente, se corre el peligro de tropezar de súbito con un fenómeno en el cual todo se desliza tan fácilmente que el tránsito se convierte en un simple tránsito, o el peligro de no poder dar nunca fin al curso del pensamiento propio, pues la observación puramente empírica no puede acabar nunca. Aunque la angustia se tome, pues, más y más refleja, la culpa que brota de la angustia con el salto cualitativo conserva el mismo grado de imputabilidad que la de Adán y la angustia la misma ambigüedad.

Si se pretendiese negar que todo individuo posterior se halla o ha de haberse hallado en un estado de inocencia análogo al de Adán, esto sublevaría a cualquiera, tanto como superaría necesariamente todo pensamiento, pues entonces habría un individuo que no sería un individuo, sino que se conduciría sólo como ejemplar respecto de su especie, y, sin embargo, debería ser juzgado a su vez como individuo, es decir, debería ser declarado culpable.

Puede compararse la angustia con el vértigo. Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar con una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo. Pero ¿en dónde reside la causa de éste? Tanto en sus ojos como en el abismo, pues bastaríale no fijar la vista en el abismo. Así, es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo. La Psicología no puede ir más lejos, ni quiere tampoco. En el mismo momento cambia todo, y cuando la libertad se levanta de nuevo, ve que es culpable. Entre estos dos momentos está el salto, que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar. La culpa de aquel que se hace

culpable en medio de la angustia es todo lo ambigua que es posible. La angustia es un desmayo femenil, en el cual cae la libertad. Hablando psicológicamente, sucede la caída siempre en el desmayo; pero la angustia es, a la vez, todo lo egoísta que es posible, y ninguna manifestación concreta de la libertad es tan egoísta como la posibilidad de toda concreción. Esto es, una vez más, lo sobrecogedor, que determina la relación ambigua, simpatética y antipatética del individuo. En la angustia reside la infinitud egoísta de la posibilidad, que no tienta como una elección, pero angustia, pesando con su dulce opresión.

En el individuo posterior es la angustia más reflexiva. Esto puede expresarse diciendo que la nada, que es el objeto de la angustia, se torna más y más un algo. No decimos que se torna realmente algo o que signifique realmente algo; no decimos que haya de ponerse ahora en el lugar de la nada el pecado u otra cosa cualquiera. Pues puede decirse de la inocencia del individuo posterior lo dicho de la de Adán: todo esto existe sólo para la libertad y existe sólo porque el individuo mismo pone el pecado por medio del salto cualitativo. La nada de la angustia es, pues, en este caso, un complejo de presentimientos, que se reflejan en sí mismos, acercándose más y más al individuo, aunque considerados esencialmente no significan nada en la angustia; pero bien entendido, no una nada con la que el individuo no tendría nada que ver, sino una nada que se halla en viva relación de reciprocidad con la ignorancia de la inocencia. Este carácter reflejo es una predisposición que, considerada esencialmente, no significa nada antes de que se haga culpable el individuo; pero al hacerse éste culpable por medio del salto cualitativo, constituye aquel carácter supuesto, sobre el cual se remonta el individuo por encima de sí mismo, porque el pecado se supone a sí mismo, no, naturalmente, antes de ser puesto (esto es una predestinación), pero sí al serlo.

Vamos ahora a reflexionar con algo más de detalle sobre el algo que puede significar la nada de la angustia para el individuo posterior. En la reflexión psicológica vale, en verdad, como algo. Pero la reflexión psicológica no olvida que se

supera toda consideración si un individuo hubiese de tornarse culpable, sin más, por este algo.

Este algo, que *stricte sic dicta*, significa, pues, el pecado original, es:

A) *El efecto de la relación de generación*

Se comprende de suyo que no se hable aquí de cosas que puedan ocupar a los médicos, como monstruos, etc. Tampoco es lícito hablar de obtener un resultado por medio de cuadros estadísticos. Lo importante, aquí como en todas partes, es que la disposición de ánimo sea la justa. Cuando se enseña que el granizo y la sequía deben atribuirse al diablo, podrá ello ser muy bien intencionado, pero, consideradas las cosas esencialmente, es lo cierto que con ello se debilita de un modo muy ingenioso el concepto del mal y hasta se introduce en él casi un tono humorístico, como desde el punto de vista estético es humorístico hablar de un diablo tonto. Cuando en el concepto de la fe se hace valer lo histórico de este modo tan exclusivo, olvidándose su primitiva originalidad en el individuo, tórnase el concepto una pequeñez finita, en lugar de una libre infinitud. La consecuencia es que se acaba hablando de la fe como habla San Jerónimo en Holberg, que reprocha a Erasmo errores de fe por admitir que la tierra es redonda y no plana, como había creído una generación tras otra. De este modo también se puede errar en la fe llevando pantalón *bombacho*, mientras que todas las gentes antes de ahora van con calzón *ajustado*. Cuando se hacen cuadros estadísticos sobre los distintos aspectos de la pecaminosidad, representándolos sobre un mapa y haciendo posible por medio del color y del sombreado una rápida ojeada, inténtase considerar el pecado como una cosa notable de la naturaleza, que no se trata tanto de destacar cuanto de calcular, como la presión atmosférica y la cantidad de lluvia; y el promedio que resulta es en este caso un absurdo de un sentido muy distinto que en aquellas ciencias puramente empíricas. Fuera, en efecto, un abracadabra sumamente ridículo, que alguien pretendiese

decir en serio que tocan por término medio a cada hombre 3 3/8 de pulgada de pecaminosidad y, por ejemplo, sólo 2 1/4 en Languedoc, pero en cambio 3 7/8 en Bretaña. Estos ejemplos no son más superfluos que los de la introducción, pues están tomados de la esfera dentro de la cual se moverá lo siguiente.

Por obra del pecado se convirtió la sensibilidad en pecaminosidad. Esta afirmación significa dos cosas. Por obra del pecado se convierte la sensibilidad en pecaminosidad y por obra de Adán entró el pecado en el mundo. Estas determinaciones deben apoyarse de continuo mutuamente, pues de otro modo resulta falsa la afirmación inicial. La conversión de la sensibilidad en la pecaminosidad, que tuvo lugar un día, es la historia de la generación; actualmente, la conversión de la sensibilidad en la pecaminosidad es el salto cualitativo del individuo.

Hemos hecho presente (cap. I, § 6) que el origen de Eva prefiguraba ya en imagen las consecuencias de la relación de generación. Eva revela que es derivada. Lo derivado no es nunca tan perfecto como lo primitivo [16]. Pero la diferencia es en este caso cuantitativa. En esencia es el individuo posterior tan primitivo como el primero. La diferencia es, para todos los individuos posteriores *in pleno*, precisamente la derivación; pero ésta puede significar para el individuo nuevamente un más o un menos.

Esta derivación de la mujer encierra a la vez la explicación del sentido en que la mujer es más débil que el varón, como se ha admitido en todos los tiempos, por el caballero romántico no menos que por un bajá. La diferencia es, empero, de tal índole, que el varón y la mujer son esencialmente iguales a pesar de su diversidad. La expresión de la diferencia es que la angustia es en Eva más refleja que en Adán. Esto tiene su fundamento en que la mujer es más sensible que el varón. No se

---

[16] Esto no es aplicable, naturalmente, a la especie humana porque el individuo está determinado como espíritu; en las especies animales, por el contrario, es cada ejemplar posterior exactamente lo mismo que el primero, o, mejor, ser en ellas el primero no significa absolutamente nada.

trata, naturalmente, de un estado empírico o de un promedio, sino de la diversidad de la síntesis. Cuando existe un más en una de las partes de la síntesis, la consecuencia será que, al ponerse el espíritu, resultará mayor la divergencia y tendrá más campo abierto la angustia de la posibilidad de la libertad. En la narración del Génesis es Eva la que seduce a Adán. Pero de esto no se sigue en modo alguno que su culpa haya sido mayor que la de Adán, y menos aún que la angustia sea una imperfección, pues su grandeza más bien predice la grandeza de la perfección.

Ya en este lugar nos ha llevado la investigación a ver que la sensibilidad y la angustia están en razón directa. Tan pronto como entra en cuenta la relación de generación, es la anterior afirmación sobre Eva una nueva indicación sobre la relación de cada individuo posterior con Adán: que con el aumento de la sensibilidad en la generación aumenta así un grado la angustia. El efecto de la relación de generación significa, pues, un más, de tal modo que ninguno de los individuos posteriores hace echar de menos totalmente el común avance sobre Adán, pero sin que por este avance resulte ninguno esencialmente distinto de Adán.

Mas antes de pasar a este punto, voy a dilucidar primero la afirmación de que la mujer tiene más sensibilidad y siente más angustia que el varón.

La mujer tiene más sensibilidad que el varón. Así lo revela en seguida su organización corporal. Exponer esto con más detalle no es cosa mía, sino incumbencia de la Fisiología. En cambio, probaré mi afirmación de otro modo, considerando estéticamente a la mujer desde su punto de vista ideal, el de la belleza, y mostrando cómo precisamente la circunstancia de que éste sea su punto de vista ideal prueba que es más sensible que el varón. Luego la consideraré éticamente desde su punto de vista ideal, el de la procreación, y mostraré cómo precisamente la circunstancia de que éste sea su punto de vista ideal, prueba que es más sensible que el varón.

Donde es decisiva la belleza, produce una síntesis, de la que el espíritu queda excluido. Éste es el secreto de todo el helenismo. Por eso flotan sobre la belleza griega la seguridad, la

serena solemnidad; pero, precisamente por lo mismo, también la angustia, que el griego no advertía, aunque su belleza plástica temblaba por obra de ella. Por quedar excluido el espíritu, no conoce la belleza griega el dolor; pero justo por ello es también profunda, insondablemente dolorosa. Por eso no es la sensibilidad pecaminosa, pero sí un enigma no descifrado, que angustia; por eso va acompañada de la ingenuidad de una nada inescrutable, la de la angustia.

Cierto es que la belleza griega considera al varón y a la mujer esencialmente iguales; pero hace, no obstante, una distinción dentro de esta igualdad. Lo espiritual tiene su expresión en el rostro. En la belleza masculina son, empero, el rostro y su expresión más esenciales que en la belleza femenina, aunque la eterna juventud de lo plástico impide continuamente que resalte lo más profundo del espíritu. No es mi propósito exponer esto más extensamente, y voy a demostrar la diversidad con una sola indicación. Venus resulta esencialmente igual de hermosa, aunque sea representada durmiendo, y hasta quizá sea así como resulte más hermosa; y, sin embargo, es el sueño, justamente, una expresión de la esencia del espíritu. De aquí proviene que el hombre sea tanto menos hermoso en el sueño cuanto más vieja y cuanto más espiritualizada sea su individualidad. El niño, por el contrario, es en el sueño donde resulta más hermoso; Venus emerge del mar y es representada en una actitud de reposo, o en una actitud que hace inesencial la expresión del rostro. Si, por el contrario, se trata de representar un Apolo, no es posible hacerle dormir, ni tampoco a un Júpiter. Apolo resultaría feo; Júpiter, ridículo. Pudiera hacerse una excepción con Baco, pero éste es en el arte griego, precisamente, la indiferencia entre la belleza masculina y la femenina, por lo que también sus formas son femeninas. En un Ganímedes, por el contrario, es ya más esencial la expresión del rostro.

Cuando la belleza se tornó otra, repitióse en el romanticismo la diversidad, pero nuevamente dentro de la igualdad esencial. Mientras que la historia del espíritu (y éste es, justamente, el misterio del espíritu, que tiene en todo tiempo historia) puede expresarse en la faz del varón, de suerte que se

olvida todo lo demás, sólo con que los rasgos de aquella historia sean claros y nobles, actuará la mujer de otro modo, como totalidad, aunque la faz haya adquirido una significación mayor que en el clasicismo. La expresión de su rostro ha de ser, en efecto, una totalidad que no tenga historia. Por eso no es el silencio meramente la suprema sabiduría de la mujer, sino también su máxima belleza.

Éticamente considerada, culmina la mujer en la procreación. Por eso dice la Escritura que su deseo debe dirigirse hacia el varón. Cierto que también el deseo del varón se dirige hacia ella, pero la vida del varón no culmina en este deseo, a no tratarse de un caso de locura o de extravío. Ahora bien; este hecho de que la mujer culmine en la procreación prueba exactamente que es más sensible.

La mujer siente más angustia que el varón. Esto no obedece a que tenga una menor energía física, etc., pues aquí no se trata para nada de esta angustia; obedece más bien a la doble circunstancia de ser más sensible que el hombre y de estar determinada esencialmente de un modo espiritual, lo mismo que el hombre. Para mí es por ello muy indiferente lo que con tanta frecuencia se ha dicho sobre la debilidad del sexo débil; pues, a pesar de ella, fácilmente pudiera este sexo sentir menos angustia que el hombre. La «angustia» debe entenderse aquí continuamente en relación con la libertad. Por eso cuando la narración del Génesis hace que el hombre sea seducido por la mujer, contra toda regla, resulta ello completamente justificado al reflexionar con más detenimiento; pues aquella seducción fue justamente una seducción femenina, ya que Adán fue seducido en rigor por la serpiente, sirviendo Eva simplemente de intermediaria. Cuando, por lo demás, se habla de seducción, resérvase comúnmente la superioridad para el varón.

Pues bien, voy a mostrar en una sola observación experimental lo que puede considerarse como una experiencia universalmente reconocida. Si me imagino una jovencita inocente y hago a un hombre lanzar sobre ella una mirada concupiscente, ella siente angustia. Puede, además, indignarse, etc., pero primero siente angustia. Si me imagino, por el contrario,

que una mujer lanza una mirada concupiscente sobre un jovencito inocente, el sentimiento que éste experimente no será el de la angustia, sino a lo sumo una vergüenza mezclada con horror, precisamente porque él está más determinado como espíritu.

Por medio del pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo; y la sensualidad. Y ésta tomó entonces para él la significación de la pecaminosidad. Fue puesto lo sexual. Mucho se ha charlado ya en el mundo, de palabra y por escrito, sobre la ingenuidad. Sin embargo, sólo es ingenua la inocencia, la cual es también ignorante. Tan pronto como se adquiere conciencia de lo sexual, es irreflexión, afectación, y a veces algo peor aún; a saber, un manto para cubrir el placer, hablar de ingenuidad. Pero de que el hombre ya no sea ingenuo no se sigue en modo alguno que peque. Esto es sólo insípida charlatanería, que seduce a los hombres, desviando la atención de lo verdadero, de lo moral.

La cuestión entera de que la significación de lo sexual y de su significación en las distintas esferas ha sido resuelta hasta ahora, es innegable, de un modo muy insuficiente y, en especial, muy raras veces en la justa disposición de ánimo. Hacer un chiste sobre el asunto es un mísero arte; amonestar no es difícil; predicar, pasando por alto la dificultad, tampoco lo es; pero hablar justa y humanamente de este asunto es un verdadero arte. Si se hace al teatro y al púlpito dividirse en la respuesta, de tal forma que una parte sienta enojo en decir lo que la otra dice, y por ende resulte la explicación de la una *toto coelo* distinta de la de la otra, esto se llama renunciar a todo e imponer al hombre una pesada carga, en la que no se pone ni un solo dedo propio, la carga de encontrar sentido a ambas explicaciones, mientras que los respectivos adoctrinadores sólo exponen una. Esta dificultad habría sido advertida hace mucho, si en estos tiempos no conociesen los hombres con tanta perfección el arte de pasar en medio de la frivolidad la vida tan hermosa dispuesta, y, en medio de esta frivolidad, de cooperar ruidosamente, cuando surge un charlatán que habla de esta o aquella idea grandiosa, inmensa, uniéndose para realizarla, con una inconmovible confianza en el poder

de la unión, aunque esta confianza sea tan notable como la de aquel cervecero que expendía su cerveza a un pfennig menos del precio de adquisición, contando, sin embargo, con una ganancia, que le traería la *cantidad*. No debiera admirarme que ello sea así, puesto que en estos tiempos nadie se preocupa de semejantes problemas. Pero sé que si Sócrates viviese ahora, meditaría sobre ellos; y aunque lo haría mejor o (si así puedo decirlo) de un modo más divino que aquel en que yo puedo hacerlo, me diría –de ello estoy convencido–: «Bien haces, amigo, en meditar sobre estas cosas, que son, ciertamente, dignas de consideración; porque noches enteras pueden pasarse conversando y no acabarse, empero, de penetrar el portento de la naturaleza humana.» Esta convicción es para mí de un valor infinitamente más alto que el bravo de todos los hombres actuales; pues esta convicción hace fuerte mi alma, mientras que el aplauso la sumiría en la duda.

Lo sexual no es como tal lo pecaminoso. La verdadera ignorancia de ello está reservada exclusivamente al animal, que por ello se encuentra encadenado a la ceguedad del instinto y avanza a ojos cerrados. Una ignorancia, que es a la vez un no saber lo que no es, es la del niño. La inocencia es un saber que significa ignorancia. Su diferencia respecto de la ignorancia moral es fácil de reconocer, porque esta última está determinada en la dirección de un saber. Con la ignorancia empieza un saber cuya primera determinación es la ignorancia. Éste es el concepto del pudor. En el pudor hay una angustia, porque, a la altura de la diferencia de la síntesis, hállase el espíritu determinado de tal suerte, que no está determinado meramente como cuerpo, sino como cuerpo con la diferencia sexual. Ahora bien; el pudor es ciertamente un saber de esta diferencia, pero no un saber que signifique una relación con ella; es decir, no existe el impulso como tal. La verdadera significación del pudor es que el espíritu no puede declararse, por decirlo así, a la altura de la síntesis. Por eso es tan enormemente ambigua la angustia del pudor. No hay una sola traza de placer sensible en ella, y, sin embargo, existe una vergüenza; ¿de qué?, ¡de nada! Y, sin embargo, puede el individuo morir de vergüenza, y la pudorosidad ofendida es el

más profundo de los dolores, porque es el más inexplicable de todos. Por eso puede despertarse por sí misma la angustia de la pudorosidad. Empero, hay que cuidar, naturalmente, de que no sea el placer el que quiera desempeñar este papel. Un ejemplo de esto último encuéntrase en un cuento de F. Schlegel, en la historia de Merlín.

En el pudor está puesta la diferencia sexual, pero no en una relación con su correlato. Esto sucede en el impulso. Pero como el impulso no es instinto, o meramente instinto, tiene *eo ipso* un τέλος, un fin, a saber, la propagación, mientras que lo estático es el amor, lo puramente erótico. El espíritu no está puesto continua y simultáneamente aún. Tan pronto como es puesto, no meramente en cuanto constituye la síntesis, sino como espíritu, ha pasado lo erótico. La más alta expresión pagana para esto es que lo erótico es lo cómico. Esto no debe tomarse, naturalmente, en el sentido en que un libertino puede creer que lo erótico es lo cómico y materia para su lascivo ingenio; significa más bien la fuerza y la preponderancia de la inteligencia, que neutraliza ambas cosas, lo erótico y la relación moral con ello, en la indiferencia del espíritu. Esto tiene un fundamento muy profundo. La angustia del pudor consistía en que el espíritu se sentía extraño; ahora ha triunfado completamente el espíritu y ve lo sexual como lo extraño y como lo cómico. El pudor no podía tener, naturalmente, esta libertad del espíritu. Lo sexual es la expresión de la profunda contradicción implícita en que el espíritu inmortal esté determinado como *genus*, género. Esta contradicción exteriorízase como el hondo pudor que aparta la vista y no quiere entender. En lo erótico se entiende esta contradicción en la belleza; pues la belleza es precisamente la unidad de lo psíquico y lo corporal. Pero esta contradicción que lo erótico esclarece en la belleza es para el espíritu, a la vez, la belleza y lo cómico. La expresión del espíritu para lo cómico es, por ende, que el espíritu es a la vez lo bello y lo cómico. Ya no hay ningún reflejo sensible sobre lo erótico (esto es voluptuosidad, y en tal caso hállase el individuo muy por debajo de la belleza de lo erótico), hay más bien madurez del espíritu. Sólo pocos hombres entienden, naturalmente,

esto en su pureza. Sócrates lo ha entendido. Cuando, por tanto, hace Jenofonte decir a Sócrates que se debe amar a las mujeres feas, esta frase, como toda la vida de Sócrates, conviértese, con ayuda de Jenofonte, en un filisteísmo cerril y repugnante, que se parece a todo menos a Sócrates. El sentido es que Sócrates ha puesto lo erótico en indiferencia y expresa exactamente la contradicción que hay en el fondo de lo cómico, por medio de la correspondiente contradicción irónica: que se debe amar a las feas [17]. Una concepción como ésta encuéntrase, no obstante, raras veces en su sublime pureza. Es menester para ello una singular coincidencia de feliz evolución histórica y dotes originales; si sólo hay una lejana protesta en contra, es la concepción repelente y mera afectación.

En el Cristianismo ha puesto en suspenso lo religioso a lo erótico, no meramente por medio de un malentendido ético, al considerarlo como lo pecaminoso, sino considerándolo

[17] Así debe entenderse lo que Sócrates dice a Cristóbulo acerca del beso. Ha de ser evidente para todo el mundo la imposibilidad de que Sócrates hablase en serio tan patéticamente sobre lo peligroso del beso, como también el hecho de que no era ningún mojigato moral que no osase mirar a una mujer. Cierto que el beso significa en los países más meridionales y en las naciones más apasionadas algo más que aquí en el Norte (véase sobre esto a Puteanus en una epístola a Juan Bautista Saccus: *nesciunt nostrae virgines ullum libidinis rudimentum oculis aut osculis inesse, ideoque fruunfur, vestrae sciunt;* cf. Kempius, *Disertatio de osculis*, según Bayle); pero, a pesar de ello, no parece propio del ironista ni del moralista Sócrates hablar de ese modo. Cuando se recargan como moralista los colores, despiértase, en efecto, el deseo y se incita al discípulo, casi contra voluntad, a volverse irónico con su maestro. La relación de Sócrates con Aspasia prueba esto mismo. Alternaba con ella, sin preocuparse para nada de la vida ambigua que ella llevaba. Deseaba meramente aprender de ella (Ateneo), y ella parece haber tenido también talento para esto, pues se cuenta que algunos maridos habían llevado con ellos a sus mujeres a casa de Aspasia sólo para que aprendiesen de ella. Pero tan pronto como Aspasia hubiera querido influir sobre él con sus encantos, habríale explicado Sócrates que es menester amar a las feas y que no necesitaba esforzarse por aumentar sus amabilidades puesto que él tenía con Jantipa bastante para conseguir sus propósitos (cf. el relato que hace Jenofonte sobre la idea que tenía Sócrates de su relación con Jantipa). Como, por desgracia, se repite una y otra vez el hecho de acercanos a cualquier estudio con opiniones preconcebidas no es maravilla que para todo el mundo se entienda de suyo que un cínico ha de ser un hombre disoluto. Sin embargo, podríase ver, probable y justamente, aquí un ejemplo de la concepción de lo erótico como lo cómico.

como lo indiferente, por no haber en el espíritu diferencia alguna entre el varón y la mujer. En esta esfera no se halla lo erótico neutralizado irónicamente, sino puesto en suspenso, porque la tendencia del cristianismo es propagar el espíritu. Mientras en el pudor siente el espíritu angustia y teme apropiarse la diferencia sexual, salta de pronto la individualidad y busca una explicación, partiendo de la esfera suprema del espíritu, en lugar de profundizarla éticamente. Éste es uno de los aspectos de la concepción monacal de la vida, haya estado ésta determinada más exactamente como rigorismo ético o como meditativa contemplación [18].

Y así como en el pudor está puesta la angustia, hállase también en su lugar en todo goce erótico. Pero no porque éste sea pecaminoso; en modo alguno, y por esto es por lo que tampoco sirve de nada que el cura bendiga a la pareja diez veces. Aun cuando lo erótico se exprese todo lo bella y pura y moralmente que sea posible, no siendo estorbado en su alegría por ninguna reflexión voluptuosa, existe, sin embargo, la angustia; pero sin estorbar, antes bien, como un momento indispensable.

Es muy fácil hacer observaciones a este respecto. Ante todo hay que tener aquí la precaución que emplean los médicos, de no tomar nunca el pulso sin haberse asegurado de que no es el propio pulso el que se toma, en lugar del pulso del paciente; es decir, hay que guardarse de que el movimiento que se descubre no sea el que aporta el observador a la observación. Es, sin embargo, cosa fija que todos los poetas hacen entrar la angustia como elemento en la descripción del amor, por puro e inocente que éste sea. Desarrollar el tema es cosa de un estético. Pero ¿por qué esta angustia? Porque en la culminación de lo erótico no puede estar presente el espíritu. Hablo en sentido helénico. El espíritu está, ciertamente allí, pues él

[18] Por extraño que pueda parecerle al que no está habituado a contemplar cara a cara los fenómenos, hay, empero, una perfecta analogía entre la concepción irónica de lo erótico como lo cómico que tiene Sócrates y la relación de un monje con las *mulieres subintroductae*. El abuso es, naturalmente, sólo cosa de aquel que tiene sentido para el abuso.

es el que constituye la síntesis; pero no puede expresarse en lo erótico, se siente extraño. Dice, pongamos por caso, a lo erótico: «Querido, yo no puedo ser aquí el tercer hombre, por lo cual voy a retirarme mientras eso dure.» Pero esto es precisamente la angustia y esto es precisamente a la vez el pudor, pues es una gran estupidez suponer que deshaga la cosa la bendición de la Iglesia o la fidelidad del marido a la mujer. Hay más de un matrimonio profanado, sin que haya sido por obra de un extraño. Pero cuando lo erótico es puro, e inocente y hermoso, es esta angustia amistosa, suave, y por eso hablan, con razón, los poetas de una dulce opresión. Compréndese, por lo demás, de suyo, que la angustia sea en la mujer mayor que en el varón.

Volvamos ahora a nuestro asunto anterior, al efecto de la relación de generación en el individuo, que es aquel que tiene más sobre Adán todo individuo posterior. En el momento de la concepción es cuando el espíritu se halla más lejos y, por ende, es mayor la angustia. En medio de esta angustia nace el nuevo individuo. En el momento del nacimiento culmina la angustia por segunda vez en la mujer, y en este momento viene el nuevo individuo al mundo. La angustia de la parturienta es sobradamente conocida. La Fisiología da su explicación; también la Psicología ha de dar la suya. Como parturienta está de nuevo la mujer a la altura de uno de los extremos de la síntesis; por eso tiembla el espíritu, porque no tiene en este momento ninguna función, estando, por decirlo así, en suspenso. La angustia es, sin embargo, una expresión de la perfección de la naturaleza humana; por eso se encuentra tan sólo en las razas humanas inferiores una analogía con el fácil nacimiento del animal.

Pero cuanta más angustia tanta más sensibilidad. El individuo procreado es más sensible que el primitivo, y este más, es el más universal de la generación para todo individuo posterior, en relación a Adán.

No obstante, puede naturalmente este más de angustia y sensibilidad, que tiene en relación a Adán todo individuo posterior, significar a su vez un más o menos en los diversos individuos. Hay aquí diferencias, las cuales son en verdad tan

espantosas que nadie se atreve, ciertamente, a meditar sobre ellas en un sentido profundo, es decir, con auténtica simpatía humana, sin haberse cerciorado, con una imperturbabilidad que nada puede hacer temblar, de que nunca se tropezó o se tropezará en el mundo con semejante más, que convertirá lo cuantitativo en lo cualitativo por medio de una simple transición. Lo que la Escritura enseña, cuando dice que Dios castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación, es atestiguado por la vida en voz bien alta. De nada sirve querer aminorar lo espantoso de esta declaración, considerándola como una doctrina judía. El cristianismo no ha pretendido todavía nunca conceder a cada individuo el privilegio de poder empezar desde un principio en sentido externo. Todo individuo toma su origen en un nexo histórico, y las sucesiones naturales hállanse tan vigentes ahora como siempre. La única diferencia está en que el cristianismo enseña a elevarse por encima de aquél más y juzga que aquel que no lo hace es porque no quiere hacerlo...

Precisamente porque la sensibilidad está determinada aquí como un más, resulta mayor la angustia del espíritu cuando éste debe experimentarla. El máximum es esta cosa espantosa de que *la angustia del pecado produce el pecado*. Si se consideran como innatos al individuo los malos apetitos, la concupiscencia, etc., no se obtiene la ambigüedad en que el individuo viene a ser ambas cosas, culpable e inocente. En el desmayo de la angustia cae el individuo al suelo; pero precisamente por esto es ambas cosas, culpable e inocente.

No quiero aducir ejemplos detallados de este más y menos infinitamente fluctuante. Para que estos ejemplos tuvieran alguna significación, exigirían una prolija y cuidadosa exposición psicológico-estética.

B) *El efecto de la relación histórica*

Si tuviera que expresar con una sola frase el más que tiene relación a Adán todo individuo posterior, diría: consiste en que la sensibilidad puede significar pecaminosidad, es decir,

es el oscuro saber de aquélla en colaboración con un oscuro saber de lo que ha de significar aproximadamente el pecado y con una malentendida apropiación histórica de lo histórico *(de te fabula narratur)*, en que se olvida la *pointe*, la originalidad individual y el individuo se confunde sin más con la especie y su historia. No decimos que la sensibilidad sea pecaminosidad, sino que hace de ella tal el pecado. Si nos imaginamos, pues, el individuo posterior, tiene éste en todo caso un ambiente histórico en el cual resulta patente que la sensibilidad puede significar pecaminosidad. Para el individuo mismo no lo significa; pero este saber da a la angustia un más. Ahora está puesto el espíritu en una relación de contraposición no sólo con la sensibilidad, sino con la pecaminosidad. Es comprensible que el individuo inocente no entienda todavía este saber, pues sólo se le entiende cuando se le entiende cualitativamente; pero este saber es, en cambio, una nueva posibilidad, de tal forma que la libertad, que en su posibilidad se ve en una relación con lo sensible, siente más angustia aún.

Es comprensible que este más general puede significar un más o menos para el individuo. Así, para llamar la atención en seguida sobre una diferencia grandiosa: desde que ha venido al mundo el cristianismo y está puesta la salvación, se ve a la sensibilidad en una contraposición con el espíritu, que no conocía el paganismo y que es sumamente apropiada para robustecer la afirmación de que la sensibilidad es la pecaminosidad.

Dentro de la diferencia cristiana, puede cada más significar más o menos. Depende de la relación de cada individuo inocente con su ambiente histórico. En este respecto pueden provocar el mismo fenómeno las causas más diversas. La posibilidad de la libertad denúnciase en la angustia. Ahora bien; un aviso puede hacer hundirse al individuo en la angustia (téngase presente que hablo siempre sólo psicológicamente y nunca suprimo el salto cualitativo), y esto, a pesar de estar calculado el aviso para producir el efecto contrario. La vista del pecado puede salvar a un individuo y perder a otro. Una broma puede causar una impresión serie, y viceversa. El hablar y el callar

pueden producir el efecto contrario del intentado. En este respecto no hay límites, y en ello es visible otra vez la justeza de la afirmación de que se trata de un más o menos cuantitativo, pues lo cuantitativo es precisamente el límite infinito.

No es mi intención exponer más detalladamente los dicho por medio de observaciones expetimentales, pues esto nos detendría demasiado. La vida es , sin embargo, bastante rica, sólo con que se sepa ver; tampoco se necesita ir hasta París o Londres, pues esto no sirve de nada cuando no se sabe ver.

La angustia tiene, por lo demás, en este caso la misma ambigüedad de siempre. En este punto puede salir a luz un máximum que responde al mencionado antes (que el individuo produce el pecado en la angustia del pecado), a saber, *que el individuo se hace en la angustia culpable (no de hacerse culpable, pero sí de ser tenido por culpable)*.

Fuera de esto, el sumo más, en esta dirección, es que un individuo hállase desde su primer despertar colocado e influido de tal modo, que le resultan idénticas la sensibilidad y la pecaminosidad, y este sumo más se revelará en la forma sumamente penosa de la colisión, cuando no encuentre ningún apoyo en todo el ambiente.

Si se añade que el individuo se confunde a sí mismo, con su saber histórico de la pecaminosidad, y en el terror de la angustia se subsume sin más a sí mismo, en cuanto individuo, bajo la categoría correspondiente, olvidándose del momento de la libertad: «si tú obras así», entonces se habrá llegado al ápice de la evolución.

Lo indicado, tan brevemente que sólo una experiencia bastante rica puede comprender que se ha dicho mucho, y esto precisa y claramente, ha sido ya con frecuencia objeto de consideración. Estas consideraciones intitúlanse, por lo general: sobre el poder del ejemplo. Es innegable que ya se ha dicho sobre el asunto mucho bueno, aunque no precisamente en estos últimos tiempos superfilosóficos; no obstante, falta con frecuencia la determinación psicológica intermedia, cómo es que el ejemplo causa efecto. Fuera de esto, trátase a veces la cosa en estas esferas con un poco de excesiva negli-

gencia, y no se nota que un solo pequeño error en el más insignificante detalle puede embrollar toda la enorme cuenta de la vida. La atención psicológica fíjase exclusivamente en el fenómeno aislado, y no tiene dispuestas al mismo tiempo sus categorías eternas, ni se cuida lo suficiente de salvar a la especie humana, salvando a toda costa a cada individuo dentro de la especie. El ejemplo influiría incluso sobre el niño. Hácese al niño ser justamente un pequeño ángel; pero el ambiente corrompido le precipita en la corrupción. Prosíguese y prosíguese relatando cuán perverso era el ambiente y así, así es corrompido el niño. Pero si esto tiene lugar por medio de un simple proceso cuantitativo, se ha anulado todo concepto. A esto, empero, no se atiende. O bien se hace al niño estar de raíz tan degenerado, que no saca provecho alguno del buen ejemplo. Pero véase bien, que este niño no resulte tan degenerado que tenga el poder, no de mofarse nuevamente de sus antepasados, sino también de todo humano discurso y pensamiento, como la *rana paradoxa* se burla de la clasificación de las ranas por los naturalistas y la desafía. Hay muchos hombres que saben considerar lo parcial, pero no son capaces de tener *in mente* al mismo tiempo lo total; mas toda consideración de esta índole, por meritoria que sea en otros respectos, sólo puede engendrar confusión. O bien el niño no es, como los más de los niños son, ni bueno ni malo; pero se encontró en buena compañía y se hizo bueno, o en mala compañía y se hizo malo. ¡Determinaciones intermedias, determinaciones intermedias! Fórjese una determinación intermedia que tenga esa ambigüedad que salva el pensamiento (y sin esto, en efecto, la salvación del niño es una ilusión), la de que el niño, comoquiera que sea, puede hacerse ambas cosas, culpable e inocente. Si no se tienen pronta y claramente a mano determinaciones intermedias, dénse por perdidos los conceptos del pecado original, del pecado de la especie, del individuo, y al niño con ellos.

La sensibilidad no es, pues, la pecaminosidad; pero cuando fue puesto el pecado, cuando es puesto, hace de la sensibilidad pecaminosidad. Es comprensible que la pecaminosidad signifique al par otra cosa. Pero lo que el pecado puede significar además, no nos interesa aquí, donde sólo tratamos de sumirnos psicológicamente en el estado que precede al pecado, y, dicho en términos psicológicos, predispone más o menos a él.

Gozado el fruto de la ciencia, apareció la diferencia entre el bien y el mal; pero al par también la diversidad sexual como impulso. No hay ciencia que pueda explicar cómo ha sido así. La Psicología trata de acercarse lo más posible al problema y pone en claro la última aproximación: que la libertad se pone a sí misma delante de sus propios ojos, en la angustia de la posibilidad, o en la nada de la posibilidad, o en la nada de la angustia. Cuando el objeto de la angustia es un algo no tenemos ningún salto, sino una transición cuantitativa. El individuo posterior tiene un más, respecto de Adán, y un más o un menos, respecto de otros individuos; no obstante, es una verdad esencial que el objeto de la angustia es una nada. Si su objeto es un algo tal que significa esencialmente, es decir, en relación a la libertad, algo, no tenemos un salto, sino una transición cuantitativa, que supera a todo concepto. Incluso si digo que para un individuo está puesta antes del salto la sensibilidad como pecaminosidad, hay que sostener que no está puesta esencialmente así, pues este individuo no pone ni entiende todavía esencialmente la sensibilidad como pecaminosidad. Incluso si digo que en el individuo procreado está puesto un más de sensibilidad, es éste, con respecto al salto, un más sin importancia.

Ahora bien; si la ciencia tiene otra determinación psicológica intermedia que tenga también la ventaja dogmática, ética y psicológica de la angustia, puede preferirse esta determinación.

Es, por lo demás, fácil de comprender que lo aquí expuesto es perfectamente compatible con la habitual explicación que se da del pecado, diciendo que es egoísmo. Pero si se profundiza en esta determinación, no es posible empeñarse en explicar la anterior dificultad psicológica, como también se define el pecado de manera demasiado neumática y no se observa que el pecado, al ser puesto, pone tanto una consecuencia sensible como una consecuencia espiritual.

Ahora bien; es inconcebible cómo, habiéndose declarado muy frecuentemente en la ciencia moderna que el pecado es egoísmo, no se ha vislumbrado que precisamente por ello es imposible que ninguna ciencia pueda dar una explicación del pecado, pues lo egoísta es precisamente lo individual, y lo que esto significa sólo puede saberlo el individuo en cuanto individuo, ya que, considerado bajo categorías generales, puede significarlo todo, pero de tal suerte que este todo no significa absolutamente nada. La determinación del pecado como egoísmo puede ser, por lo mismo, muy exacta, especialmente si se sostiene a la vez que científicamente carece de todo contenido y no significa nada absolutamente. Por último, en la determinación «egoísmo» no existe ninguna referencia a la distinción entre el pecado y el pecado original; faltando también la referencia al sentido en que el uno explica al otro, el pecado al pecado original y el pecado original al pecado.

Tan pronto como se intenta hablar científicamente del pecado redúcese todo a tautologías o se apela al ingenio, con lo cual se embrolla todo. ¿Quién ha olvidado que la Filosofía natural encontró este egoísmo en la creación entera, incluso en el movimiento de las estrellas, sujeto continuamente, sin embargo, a la obediencia de la ley del universo? ¡Lo centrífugo sería en la naturaleza lo egoísta! Antes que tomar tan ampliamente un concepto, fuera mejor dejarlo y tumbarse, para dormir en lo posible la borrachera y disipar sus vapores. En ese respecto ha sido nuestro tiempo incansable: en hacer que cada cosa lo signifique todo. ¡Cuán ágil e infatigablemente no se ve a veces al uno o al otro ingenioso mistagogo prostituir toda una mitología, sólo para que cada uno de los mitos se torne, gracias a su vista de águila, un capricho en el arpa de su boca! ¿No se ve a veces toda la terminología cristiana desfigurada, hasta ser imposible reconocerla, por obra de la pretenciosa manera de tratarla algunos especulativos?

Si no pone primero en claro lo que significa «pecado», de poco aprovecha decir del pecado que es lo egoísta. «Ego» significa precisamente la contradicción de que lo universal sea puesto como lo individual. Sólo cuando está dado el concepto



El pecado original. Pintura sobre tabla, por Ramón Mur, procedente del retablo mayor de Guimerá Museo Episcopa, Vich

Foto Oronoz.

de lo individual puede hablarse de los egoístas; pero aunque hayan vivivo millones enteros de semejantes «egos», ninguna ciencia puede decir sino muy en general lo que es semejante «ego» [19]. Y esto es lo maravilloso de la vida, que cualquier hombre que atienda a ella sabe lo que ninguna ciencia sabe, puesto que sabe cómo es él mismo; y esto es lo más profundo del helénico νῷθι σαυτὸν (conócete a ti mismo) [20], que en la época moderna se ha entendido bastante tiempo de la pura conciencia del yo, de la regocijada diversión del idealismo. Pero ya es tiempo de que se trate de esta frase helénicamente, y además tal como la habrían entendido los griegos, si hubiesen conocido los supuestos cristianos. El verdadero «ego» sólo es puesto por medio del salto cualitativo. En el estado anterior no puede hablarse de él. Cuando se quiere, por tanto, explicar el pecado como lo egoísta, no se hace más que hundirse y hundirse en la oscuridad, pues más bien es lo contrario: que lo egoísta nace por el pecado y en el pecado. Si se dice que el egoísmo fue el motivo del pecado de Adán, esta explicación es un juego en que el explicador encuentra lo que él mismo ha metido antes dentro. Si se dice que el egoísmo de Adán fue causa del pecado, se salta el estado intermedio y la explicación se ha asegurado una dudosa facilidad. Añádase

[19] Bien vale la pena reflexionar sobre esto, pues precisamente en este punto es donde ha de mostrarse hasta dónde alcanza el principio moderno de que el pensamiento y el ser son una cosa cuando no se le desfigura con malentendidos intempestivos y en parte estúpidos; pero, por otra parte, tampoco se desea tener un principio supremo que obligue a la vaciedad de pensamientos. Solamente lo general existe porque es pensado y se puede pensar (no meramente de un modo experimental, pues ¡qué no se puede pensar así!), y es tal y como se puede pensrar. La *pointe* en lo individual es precisamente la conducta negativa como general, la repulsión de esto; pero tan pronto como ésta deja de ser pensada, es suprimida, y tan pronto como es pensada es alterada; de forma que, no se la piensa y sólo se la imagina, o se la piensa y sólo se imagina haberla recibido también en el pensamiento.

[20] La frase latina *unum noris omnes* expresa fácilmente lo mismo, y expresa realmente lo mismo cuando se entiende por el uno el contemplador mismo y no se espía curioso a los todos, sino que se afirma gravemente el uno que sería demasiado orgulloso. La razón es más bien que son demasiado cobardes y cómodos para entender el verdadero orgullo o para abrirse la inteligencia del mismo.

que con todo esto no se dice nada sobre la significación de lo sexual. Aquí estoy yo en mi antiguo punto. Lo sexual no es la pecaminosidad; pero si (para adaptarme por un momento y hablar insensatamente) Adán no hubiese pecado, nunca hubiera lo sexual entrado como un impulso en la existencia. Es imposible pensar un espíritu *perfecto* determinado sexualmente. Esto se halla en armonía con la doctrina de la Iglesia sobre la forma en que resucitarán los muertos, con las representaciones que la Iglesia tiene de los ángeles y con las determinaciones dogmáticas sobre la persona de Cristo. Mientras que –para hacer una sola observación– Cristo es tentado con todas las tentaciones humanas, no se cita nunca una tentación en este respecto; lo que se explica justamente por haber Él resistido todas las tentaciones.

La sensibilidad no es la pecaminosidad. La sensibilidad en la inocencia no es la pecaminosidad y, sin embargo, existe la sensibilidad. Adán comía, bebía, etc. La diferencia sexual está puesta en la inocencia; pero no está puesta como tal. Sólo en el momento en que es puesto el pecado es puesta ella también como impulso.

Aquí, como en todas partes, debo prohibirme toda consecuencia equívoca, como si, por ejemplo, el verdadero problema fuese hacer abstracción de lo sexual, es decir, negarlo en sentido externo. Una vez puesto lo sexual como punto culminante de la síntesis, no sirve de nada la abstracción. El problema es, naturalmente, introducirlo en la determinación del espíritu. (En éste radican todos los problemas morales de lo erótico.) La solución de este problema es el triunfo del amor en un ser humano, en el cual ha triunfado el espíritu de tal suerte que se ha olvidado lo sexual y sólo como olvidado viene a la memoria. Cuando esto ha sucedido se ha sublimado la sensibilidad en espíritu y disipado la angustia.

Si se compara esta interpretación, que se puede llamar cristiana, o como se quiera, con la griega, se ha ganado con ella, creo yo, más de lo que se ha perdido. Se ha perdido, ciertamente, una parte de la melancólica serenidad erótica; pero también se ha ganado una determinación del espíritu que no conoce el mundo griego. Los únicos que en verdad pierden

son los muchos que aún siguen viviendo, como si hiciese seis mil años que vino el pecado al mundo, como si éste fuese una curiosidad que no les afectase; pues ni consiguen la serenidad griega, que precisamente no se puede *conseguir*, sino sólo perder, ni consiguen tampoco la eterna determinación del espíritu.

CAPÍTULO III

La angustia como consecuencia de aquel pecado que consiste en la falta de la conciencia del pecado

En los dos capítulos anteriores se ha confirmado a cada paso que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, constituida y sustentada por el espíritu. La angustia era (voy a introducir ahora una nueva expresión, que dice lo mismo que se ha dicho en lo anterior, pero que a la vez alude a lo siguiente), la angustia era el *momento* en la vida individual.

Hay una categoría de la cual hace la filosofía moderna un uso continuo, en las investigaciones lógicas no menos que en las de filosofía de la historia; me refiero a la categoría de la «transición». Una explicación precisa de ella no se obtiene, sin embargo, nunca. Se la usa impertérritamente, pues Hegel y su escuela han llenado de asombro al mundo con la grandiosa idea de que la filosofía debe comenzar sin hacer supuestos, de que a la filosofía no debe preceder nada, si no es precisamente la completa omisión de supuestos, que prescinde de todas las cosas; pero ninguno de los que utilizan la transición, la negación, la mediación, es decir, los principios del movimiento en el pensamiento de Hegel, se molesta lo más mínimo en señalarles a la vez un lugar en el desarrollo del sistema. Si esto no es un supuesto, no sé lo que es un supuesto. Utilizar algo que no se explica en ningún sitio es precisamente lo que se llama suponerlo. El sistema sería tan

maravillosamente transparente y se traspasaría tan maravillosamente a sí mismo con su propia vista, que en todo momento penetraría con ésta, psíquico-onfálicamente, en la nada central, hasta que todo se aclararía y su contenido íntegro recibiría la existencia por medio de sí mismo. Esta íntima diafanidad sería propia del sistema. Resulta, sin embargo, que no es así; con referencia a sus más íntimos movimientos no parece el pensamiento sistemático querer abrir a los cuatro vientos el misterio. La negación, la transición, la mediación son tres agentes embozados, sospechosos, secretos, que producen todos los movimientos. Hegel no consentiría, sin embargo, en llamarles cabezas inquietas, puesto que hacen su juego con el supremo permiso del filósofo, y tan desembarazadamente que hasta en la Lógica se encuentran expresiones y giros tomados a la categoría temporal de la transición; después..., cuando..., como existente, es esto así; como en trance de devenir es así, etc.

Pero sea como quiera, la Lógica ha de ver cómo se salva a sí misma. La palabra transición es y será en la Lógica una palabra «ingeniosa». Tiene su patria en la esfera de la libertad histórica, pues la transición es un *estado* y es real [21]. La dificultad de aplicar la transición a lo puramente metafísico no se le escapó a Platón; por eso le costó también tantos esfuerzos la categoría del momento [22]. Ignorar la dificultad no significa,

[21] Por eso no debe entenderse lógicamente, sino con referencia a la libertad histórica, la afirmación aristotélica de que la transición de la posibilidad a la realidad es una κίνησις (movimiento).

[22] El momento es concebido por Platón de un modo meramente abstracto. Si queremos orientarnos en la dialéctica del momento, hemos de llegar a ver claro que es el no-ser bajo la determinación del tiempo. El no-ser (τό μὴ ὄν; en los pitagóricos, τὸ κενόν) ha ocupado a la filosofía antigua mucho más que a la moderna. Los eleáticos lo interpretaron ontológicamente; lo que se puede enunciar de él sólo es expresable por medio de la afirmación contraria de que sólo el ser es. Si indagamos esto más ampliamente, encontraremos que resulta lo mismo en todas las esferas. Desde un punto de vista propedéutico-metafísico, se expresó el principio así: quien enuncia el no-ser no dice absolutamente nada. (Este malentendido es combatido en el *Sofista* y de un modo más mímico ya, en el diálogo anterior *Gorgias*.) En las esferas prácticas utilizan, finalmente, los sofistas el no-ser de tal forma que destruyen con él todos los conceptos morales: el no-ser no es, luego todo verdadero; luego todo es bueno,

ciertamente, «ir más allá que Platón»; ignorarla y engañar piadosamente al pensamiento, para mantener en boga la especulación y asegurar el movimiento en la Lógica, es tratar la especulación como un asunto bastante limitado. Recuerdo haber oído cierta vez a uno de estos especulativos, que no se debe pensar tanto de antemano en las dificultades, so pena de no arribar nunca a la especulación. Entonces, bien. Si se trata meramente de arribar a la especulación y no de que la especu-

luego no hay en absoluto engaño, etc. Sócrates combate en varios diálogos esta doctrina. Platón la ha tratado, sin embargo, principalmente en el *Sofista*, y ha hecho en este diálogo, como en todos, a la vez artísticamente intuitivo lo que él mismo enseña. El sofista, cuya definición y concepto busca el diálogo, mientras que principalmente trata del no-ser, es él mismo un no-ser, y así brota en la lucha en que es batido el sofista con el concepto, a la vez el ejemplo; pues esta lucha no termina con la aniquilación del sofista, no; éste se halla forzado a devenir y, por ende, a padecer lo peor que le puede pasar: hallarse forzado a descollar, a pesar de su sofística, que le hace invisible (como a Marte su armadura). En la filosofía moderna no se ha dado un paso más en la interpretación del no-ser, y, a pesar de ello, seguimos creyendo ser cristianos. La filosofía griega y la filosofía moderna toman esta posición: todo gira alrededor de la reducción del no-ser al ser; pues quitarlo de en medio y hacerle desaparecer parece muy fácil. La consideración cristiana toma esta posición: el no-ser existe en todas partes, como la nada de que fue creado, como apariencia y engaño, como pecado, como la sensualidad alejada del espíritu, como la temporalidad olvidada de la eternidad; por eso se trata de quitarlo de en medio y hacer que aparezca el ser. Sólo cuando toma el pensamiento esta dirección es interpretado el concepto de la reconciliación con justeza histórica, en el sentido en que lo trajo al mundo el cristianismo. Cuando la interpretación emprende la dirección opuesta (partiendo el movimiento de que el no-ser no tiene existencia), se ha evaporado y vuelto del revés la reconciliación. El «momento» es discutido por Platón en el *Parménides*. Este diálogo dedícase a exponer la contradicción en los conceptos mismos, y Sócrates expresa esto con tanta precisión, que aquella antigua y bella filosofía griega no tiene que avergonzarse en absoluto de aquello de que puede avergonzarse, por el contrario, una moderna y finchada filosofía, que no se impone a sí misma, ciertamente, grandes exigencias, como hacía la griega, pero sí las impone, en cambio, a los hombres y a su admiración. Sócrates indica que no es difícil señalar la contradicción (ἡδὲ ἐναντίον) una cosa sola que participa en lo diverso. Si, por el contrario, alguien fuese capaz de mostrar la contradicción en los conceptos mismos, esto sí que sería de admirar. Su proceder es, sin embargo, una Dialéctica experimental. Supónese que la unidad (τὸ ἕν) es y que no es, y muéstrase lo que de esto resulta para ella misma y para los demás. Pues bien; resulta que el momento es esta maravillosa esencia (ἄτοπον –la palabra griega es en este caso notable–) que reside justamente en el medio entre el movimiento y el reposo, sin estar, empero, en

lación sea realmente una especulación, ya está dicho resueltamente: «no hay que cuidarse más que de arribar a la especulación». Esto es exactamente tan razonable como que alguien, a quien sus circunstancias no permitiesen ir al paseo en coche propio, se dijese: «no es cosa de incomodarse por ello; igualmente bien se puede ir en ómnibus». En efecto, váyase así o de la otra manera, es de esperar que se llegará al paseo. Por el

---

ninguna parte del tiempo; dirigiéndose a él y partiendo de él, truécase lo que se mueve en reposo y lo que reposa en movimiento. El momento conviértese así en la categoría de la transición en general (μεταβολή); pues Platón demuestra que el momento entra, también del mismo modo en la transición de la unidad a la pluralidad o de la pluralidad a la unidad, o de la igualdad a la desigualdad, etc., el momento en que no existe ni ἕν (uno) ni πολλά (muchos), en que no es separado ni confundido (οὔτε διακρίνεται οὔτε ξμγκρῖνε ται, § 157, A). Con todo esto conquistóse Platón la gloria de aclarar la dificultad; pero el momento sigue siendo una sorda abstracción atomística, que tampoco queda explicada, ignorándola. Ahora bien: si la Lógica concede que no conoce la transición (y si conoce esta categoría es menester que esta categoría encuentre su lugar en el sistema mismo, aunque opere a la vez en el sistema), resultará más claro que las esferas históricas y todo saber que se mueva dentro de un supuesto histórico conocen el momento. Esta categoría es de la mayor importancia para trazar los límites que separan de la filosofía pagana y que separan de una especulación igualmente pagana, dentro del propio cristianismo. La consecuencia de que el momento sea semejante abstracción resalta en otro pasaje del diálogo *Parménides*. Al afirmar de la unidad que hay que pensarla en determinación temporal, vese cómo resalta la contradicción de que la unidad (τὸ ἕν) se haga más vieja y más joven que ella misma y que la pluralidad (τὰ πολλὰ) es, por ende, ni más joven ni más vieja que ella misma o que la pluralidad (§ 151, E). Pero la unidad tiene que existir, se afirma, y entonces se define así la existencia: es la participación en una esencia en el tiempo presente. En el ulterior desarrollo de las contraposiciones se ve que lo presente (τὸ νῦν) oscila entre diversas significaciones: es lo presente, lo eterno, el momento. Este «ahora» (τὸ νῦν) yace entre el «era» y el «será», y la unidad no puede saltar el ahora cuando avanza desde lo pasado a lo futuro. Radica, pues, en el ahora: no se hace más vieja, sino que es más vieja. En la más moderna filosofía culmina la abstracción en el ser puro, pero el ser puro es la expresión más abstracta que hay para la eternidad, y en cuanto es la nada, es una vez más el momento. Vese aquí de nuevo cuán importante es el momento, pues sólo con esta categoría puede darse también a la eternidad su significación al resultar la eternidad y el momento los dos extremos más opuestos, mientras que la herejía dialéctica les hace significar lo mismo. Sólo con el cristianismo tórnanse comprensibles la sensualidad, la temporalidad, el momento, precisamente porque sólo con él se torna esencial la eternidad.

contrario, difícilmente arribará a la especulación aquel que no sea lo bastante resuelto para no preocuparse de la forma de avanzar, sólo con tal de poder arribar a la especulación lo más pronto posible.

En la esfera de la libertad histórica es la transición un estado. Para entender esto rectamente es menester no olvidar, sin embargo, que lo nuevo entra con el salto. Cuando no se tiene esto presente alcanza la transición una preponderancia cuantificativa sobre la elasticidad del salto.

El hombre era, pues, una síntesis de alma y cuerpo; pero al par es una *síntesis de lo temporal y de lo eterno*. Esto se ha dicho ya bastantes veces, sin que yo tenga que objetar nada contra ello. Pues no es mi deseo descubrir novedades; antes bien, es mi mayor placer y mi ocupación favorita meditar justamente sobre aquello que parece más simple.

Por lo que toca a esta última síntesis, salta en seguida a la vista que se halla formada de otro modo que la primera. En la primera eran el alma y el cuerpo los dos momentos de la síntesis y el espíritu lo tercero; pero de tal suerte que sólo se puede hablar en rigor de una síntesis cuando es puesto precisamente el espíritu. La otra síntesis sólo tiene dos momentos: lo temporal y lo eterno. ¿Dónde está lo tercero? Si no hay una tercera cosa, tampoco existe en rigor ninguna síntesis, pues una síntesis que encierra en sí una contradición no se produce como síntesis sin una tercera cosa; decir que la síntesis es una contradición es decir precisamente que la síntesis no es. Y, sin embargo, es en el «momento».

Cuando se define exactamente el tiempo como la sucesión infinita, resulta aparentemente fácil definirlo también como la pasada, presente y futura. Sin embargo, es esta distinción inexacta, tan pronto como se piensa que radica en el tiempo mismo, pues sólo aparece en escena cuando el tiempo entra en relación con la eternidad y ésta se refleja en él. Si se pudiese encontrar en la sucesión infinita del tiempo un punto de apoyo fijo, que sirviese de fundamento a la división, un presente, sería la división totalmente exacta. Pero porque cada momento es enteramente lo mismo que la suma de los momentos, un proceso, un pasar, ningún momento es real-

mente presente, y, por ende, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado ni futuro. Si se cree posible sostener esta división es porque se extiende un momento (y se detiene con ello la sucesión infinita), haciendo entrar en juego a la representación, representándose el tiempo en lugar de pensarlo. Pero ni siquiera se forja una justa representación de él, pues hasta para la representación es la sucesión infinita del tiempo tan sólo un presente infinitamente vacío (ésta es la parodia de lo eterno). Los indios hablan de una dinastía que reinó sesenta mil años. De los distintos reyes no se sabe nada, ni siquiera los nombres (supongo yo). Si tomamos esto como símbolo del tiempo, los sesenta mil años son para el pensamiento un infinito desaparecer; la representación amplifica esto y lo dilata hasta convertirlo en la institución ilusoria de una nada infinitamente vacía [23]. Tan pronto, por el contrario, como se hace suceder lo uno a lo otro, se pone lo presente.

Lo presente no es, sin embargo, el concepto del tiempo, a no ser pensándolo como infinitamente vacío, y, por tanto, de nuevo como un infinito desaparecer. Si no se atiende a esto, se ha puesto lo presente, por rápidamente que se le haga desaparecer, y una vez que se le ha puesto, se le hace entrar también en las determinaciones del pasado y del futuro.

Lo eterno es, por el contrario, lo presente. Se piensa lo eterno, lo presente, como la sucesión suprimida (el tiempo era la sucesión que pasa). Para la representación es un avanzar que, sin embargo, no se mueve del sitio, porque lo eterno es para ella lo presente infinitamente vacío. En lo eterno, pues, no cabe encontrar de nuevo la distinción de lo pasado y lo futuro, porque lo presente es puesto como la sucesión anulada.

El tiempo es, pues, la sucesión infinita; la vida, que es en el tiempo y pertenece sólo al tiempo, no tiene ningún presente. Cierto que a veces suele definirse la vida sensible diciendo que es en el momento y sólo en el momento. Entiéndese,

[23] Esto es, por lo demás, el espacio. El práctico encontrará aquí fácilmente la prueba de la exactitud de lo que expongo, pues el tiempo y el espacio son para el pensamiento abstracto absolutamente idénticos (el «uno tras de otro» y el «uno junto a otro»). Siguen siéndolo también para la representación y lo son en verdad en la determinación de la *omnipresencia* divina.

pues, por el momento la abstracción de lo eterno, que es una parodia del mismo, si ha de ser lo presente. Lo presente es lo eterno; o mejor: lo eterno es lo presente y esto es lo lleno de contenido. En este sentido decía el latino de la Divinidad que está *praesens (praesentes dii)*, y designaba a la vez con esta palabra, cuando era usada de la Divinidad su poderosa asistencia.

El momento designa lo presente como aquello que no tiene pasado ni futuro; en esto radica precisamente la imperfección de la vida sensible. Lo eterno designa también lo presente, que no tiene ningún pasado, ni ningún futuro, y ésta es la perfección de lo eterno.

Si se quiere, pues, emplear el momento para definir el tiempo, haciéndole designar la exclusión puramente abstracta de lo pasado y lo futuro y, por ende, lo presente, entonces no es justamente esto; pues el momento intermedio entre el pasado y lo futuro, pensando de un modo puramente abstracto, no existe en absoluto. Pero así resalta claramente que el momento no es una nueva determinación del tiempo, pues la determinación del tiempo es únicamente ésta: pasar; por lo cual tiene que ser concebido el tiempo como el tiempo pasado, si ha de ser definido por medio de una de las determinaciones que se descubren en él. Si, por el contrario, han de tocarse el tiempo y la eternidad, esto sólo puede suceder en el tiempo, y entonces nos encontramos delante del momento.

«Momento» es, en alemán (*Augenblick* = mirada de los ojos) una expresión figurada y, por tanto, no es tan fácil tratar con ella. Pero en ella tenemos una hermosa palabra, digna de nuestra atención. Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno. Ingeborga mirando hacia Frithjof por encima del mar es un símbolo de lo que esta palabra figurada significa. Una explosión de su sentimiento, un sollozo, una palabra, tienen ya más en sí, como sonido, la determinación del tiempo; ofrecen más presente, cuando se fija la vista en su desaparecer, y no tienen en sí el presente de lo eterno en el mismo grado; así como también un sollozo, una palabra, etc., tienen ya la fuerza de aligerar la carga que pesa sobre el alma, porque esta carga

empieza a convertirse ya en algo pasado, sólo con ser expresada. Una mirada, por el contrario, es un símbolo del tiempo; pero, bien entendido, del tiempo justamente en el conflicto fatal en que se encuentra cuando es tocado por la eternidad [24]: Lo que nosotros llamamos el momento es llamado por Platón τό ἐξαινρές. Como quiera que se explique etimológicamente esta denominación, ella pone en todo caso al momento en una relación con lo invisible, y bajo esta categoría tuvo que ocurrírsele al griego, pues el griego concebía de un modo igualmente abstracto el tiempo y la eternidad, por carecer del concepto de la temporabilidad y (ésta es la razón definitiva) del concepto del espíritu. Nuestro momento es el latino *momentum*, que, con arreglo a su etimología (de *movere*), sólo expresa el mero desaparecer [25].

Así entendido, no es en rigor el momento un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, el primer intento de aquélla, por decirlo así, para detener el tiempo. Por eso el mundo griego no entendió el momento; pues aunque concibió un átomo de la eternidad, no comprendió que era el momento. Cuando

[24] Es notable que el arte griego culmine en la escultura, a la que falta precisamente la mirada. Esto tiene su profunda razón de ser en que los griegos no conocieron el concepto del espíritu ni, por ende, la sensibilidad y la temporalidad, en su sentido más profundo. El cristianismo, en una contraposición absoluta con esto, se representa plásticamente a Dios como un ojo.

[25] En el Nuevo Testamento se encuentra una descripción poética del momento. San Pablo dice que el mundo perecerá ἐν ἀτόμω κα τὲν ῥιπῆ ὀρθαμοοῦ. Con esto expresa también él que el momento es conmensurable con la eternidad, porque el momento de sucumbir expresa en el mismo momento la eternidad. Haré intuitivo con una imagen lo que quiero decir, y ruego que se pase por alto indulgentemente lo que en ella pudiera haber de chocante. Había una vez aquí en Copenhague dos artistas que estaban muy lejos de pensar que pudiera encontrarse en su arte una profunda significación. Aparecían, ponían el uno frente al otro y empezaban a representar mímicamente algún conflicto apasionado. Cuando la acción mímica se encontraba en plena marcha y los ojos del espectador seguían expectantes la historia, interrumpíanla súbitamente y permanecían inmóviles, petrificados en la expresión mímica del momento. El efecto era sumamente cómico, por tornarse el momento conmensurable con lo eterno de un modo casual. El efecto de la escultura descansa en que se expresa eternamente la expresión externa. Lo cómico consistía en que se eternizaba lo casual.

definía la eternidad, no la veía delante de sí, sino detrás de sí; el átomo de la eternidad era para él esencialmente la eternidad, y así no gozaron de sus legítimos derechos ni el tiempo ni la eternidad.

La síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera según la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sustentada por el espíritu. Tan pronto como es puesto el espíritu, existe el momento. Por eso es muy exactamente una censura decir de un hombre que sólo vive en el momento, pues esto sucede por medio de una abstracción arbitraria. La naturaleza no radica en el momento.

Pasa con la temporalidad como con la sensibilidad; pues la temporalidad parece ser aún más imperfecta, el momento aún menor que la existencia aparentemente reposada de la naturaleza en el tiempo. Y, sin embargo, sucede a la inversa, pues el reposo de la naturaleza tiene su fundamento en que el tiempo no tiene para ella absolutamente ninguna significación. Sólo con el momento comienza la Historia. Por medio del pecado es puesta la sensibilidad del hombre como pecaminosidad; ella es, por tanto, desde entonces inferior a la del animal, y, sin embargo, es esto precisamente, porque aquí empieza lo superior, ya que ahora empieza el espíritu.

El momento es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la *temporalidad*, en la que el tiempo desgarra continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro.

En esta división salta en seguida a la vista que en cierto sentido significa más lo futuro que lo presente y lo pasado; pues lo futuro es, en cierto sentido, el todo del cual lo pasado es sólo una parte. La posibilidad de que lo futuro signifique, en cierto sentido, lo pasado, proviene de que lo eterno significa en primer término lo futuro, o de que lo futuro es lo incógnito en que lo eterno, que es inconmensurable con el tiempo, quiere mantener, sin embargo, sus relaciones con el tiempo.

Así identifica a veces el lenguaje vulgar lo futuro y lo eterno (la vida futura, la vida eterna). Pues bien, como los griegos no tenían en sentido profundo ningún concepto de la eternidad, tampoco tuvieron el concepto de lo futuro. Por eso no se puede censurar tampoco en la vida griega que se haya perdido en el momento, o más exactamente, no se puede decir que estuviese perdida; pues los griegos tomaban la temporalidad tan ingenuamente como la sensibilidad, porque no estaban en realidad determinados espiritualmente.

El momento y lo futuro ponen, a su vez, lo pasado. Si la vida griega hubiese de representar una determinación del tiempo, expresaría lo pasado, pero no en tanto lo pasado se hallase determinado en relación a lo presente y lo futuro, sino en tanto, concebido únicamente como un pasar, sería la determinación del tiempo en general. Aquí es donde se revela la significación platónica. La eternidad del griego queda a espaldas de él, como lo pasado, que sólo puede alcanzar por medio de un regreso [26]. No obstante, esto de que sea lo pasado es un concepto de lo eterno absolutamente abstracto, ya se le tome en su determinación más precisa filosóficamente (como el morir filosófico) ya históricamente.

En general, puede verse en la definición conceptual de lo pasado, de lo futuro, de lo eterno, cómo se ha definido el momento. Si no existe el momento, lo eterno es lo que queda hacia atrás, lo pasado. Si mando marchar a un hombre, sin indicarle la dirección ni la meta de su marcha, su camino es también lo que queda detrás de él, lo recorrido. Puesto el momento, pero meramente como *discrimen*, lo eterno es lo futuro. puesto el momento, existe lo eterno, y esto es entonces a la vez lo futuro, que retorna como lo pasado. Así resalta claramente en la visión, griega, judía y cristiana del tema. El concepto en torno al cual gira todo en el cristianismo, aquello que lo renovó todo, es la plenitud de los tiempos; pero esta plenitud es el momento, considerado como lo eterno y, sin embargo, es este eterno a la vez lo futuro y lo

[26] Recuérdese la categoría a que apunto, la repetición, por medio de la cual se entra en la eternidad en un movimiento progresivo.

pasado. Si no se atiende a esto, no se puede librar ni un solo concepto de adiciones heréticas y traidoras, que lo hacen saltar. Lo pasado no se cierra en sí, se mantiene en simple continuidad con lo futuro (con lo cual se pierden los conceptos de la conversión, de la reconciliación y de la salvación en su significación histórico-universal y en su significación para la evolución histórica individual); lo futuro tampoco se cierra en sí, permanece en simple continuidad con lo presente (con lo cual se derrumban los conceptos de la resurrección y del juicio).

Ahora vamos a pensar de nuevo en Adán y a la vez a recordar de nuevo que todo individuo posterior comienza del mismo modo que él, sólo que dentro de la diversidad cuantitativa, que es consecuencia de la relación de generación y de la relación histórica. El momento vale, pues, para Adán lo mismo que para el individuo posterior. La síntesis de lo psíquico y de lo corporal debe ser puesta por el espíritu; pero el espíritu es lo eterno, y por eso existe tan sólo cuando la primera síntesis a la vez que la otra, la de lo temporal y lo eterno. Mientras no está puesto lo eterno, no existe el momento, o existe sólo como *discrimen*. Juntamente aparece lo eterno –puesto que en la inocencia el espíritu sólo está determinado como un espíritu que sueña– como lo futuro; pues ésta es, como hemos dicho, la primera expresión, lo incógnito de lo eterno. Ahora bien; según el capítulo anterior, el espíritu –que debe ser puesto en la síntesis, o más bien, que debe poner ésta–, en cuanto posibilidad del espíritu (es decir, de la libertad), se expresaba en la individualidad como angustia; pues de igual modo aquí lo futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno (es decir, de la libertad), se convierte en el individuo en angustia. Y como la posibilidad de la libertad se revela antes de la posibilidad, cae la libertad al suelo, y la temporalidad entra en escena, del mismo modo que la sensibilidad, como pecaminosidad. Indiquemos de nuevo que ésta sólo es la última expresión psicológica para la última aproximación psicológica al salto cualitativo. Entre Adán y el individuo posterior hay una diferencia, en tanto que lo futuro es para éste más reflexivo que para Adán. Este más puede significar,

hablando psicológicamente, lo más espantoso; con referencia al salto cualitativo, es, empero, inesencial. El sumo máximo de la diversidad, en relación a Adán, consiste en que lo futuro parece ser anticipado por lo pasado; o en la angustia de haberse perdido la posibilidad antes de que haya existido.

Lo posible corresponde en todo a lo futuro. Lo posible es lo futuro para la libertad, y lo futuro lo posible para el tiempo. A ambos responde en la vida individual la angustia. De aquí que un modo de expresarse más exacto y más correcto enlace la angustia con lo futuro. Dícese, es cierto, a veces, que nos angustiamos por lo pasado, lo que parece contradecir lo dicho. Pero si se mira mejor, vese que, cuando se habla así, entra en juego lo futuro de uno u otro modo. Lo pasado de que diga angustiarme de hallarse en una relación de posibilidad conmigo. Si me angustio por una desgracia pasada, no me sucede así en cuanto es pasada, sino en cuanto puede repetirse, o sea, tornarse futura. Si me angustio de una culpa pasada, sólo me ocurre así por no haberla puesto en una relación esencial a mí como pasada y le impido ser pasada de uno u otro modo ilusorio. Si es realmente pasada, ya no puedo angustiarme, sólo puedo arrepentirme una y otra vez de ella. Mas si no hago esto, es que me he permitido antes que nada convertir en dialéctica mi relación con ella; pero con esto se ha convertido la culpa misma en una posibilidad y no es algo pasado. Si me angustio por el castigo, sólo es ello posible poniendo éste en una relación dialéctica con la culpa (en otro caso, soporto mi castigo); pero entonces me angustio por algo posible y futuro. Así, hemos tornado adonde nos encontrábamos en el capítulo primero. La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él que es posible, sin explicar, empero, el pecado, que brota sólo en el salto cualitativo.

En el momento en que es puesto el pecado, es la temporalidad pecaminosidad [27]. No decimos que la temporalidad sea

[27] De la determinación de la temporalidad como pecaminosidad resulta, además, la de la muerte como un castigo. Esto es un *avancement;* una analogía con esto puede encontrarse, *si placet,* en el hecho de que, incluso desde un punto de vista totalmente externo, la muerte gana en espanto con la perfección del organismo. Mientras que la muerte y la putrefacción de la planta esparce aromas casi más gratos que la fragancia de sus flores, el animal en putrefacción apesta el aire. En un sentido más profundo es cierta la afirmación de que cuanto más superior es el hombre, tanto más espantosa es la muerte. El animal no muere, propiamente; pero cuando el espíritu está puesto como espíritu, revélase la muerte como algo espantoso. La angustia de la muerte responde, pues, a la angustia del nacimiento, sin que yo pretenda repetir aquí lo que ya se ha dicho, en parte con verdad, en parte sólo con ingenio, en parte con entusiasmo, en parte con frivolidad, sobre que la muerte es una metamorfosis. En el momento de la muerte encuéntrase el hombre en el extremo ápice de la síntesis; el espíritu no puede en rigor estar presente, pues no puede morir; y, sin embargo, tiene que estar a la expectativa, pues el cuerpo tiene que morir. La visión pagana de la muerte era más dulce y más graciosa, como también la sensibilidad del paganismo era más ingenua y su temporalidad más descuidada; pero no alcanza la suprema y última significación de la muerte. Léase la bella disertación de Lessing: *Cómo se figuraban los antiguos la muerte,* y no se negará que la figura de aquel genio durmiente, o la bella solemnidad con que el genio de la muerte inclina su cabeza y apaga la antorcha, mueve el alma de un modo melancólico y *misterioso.* Hay, si se quiere así, algo indescriptiblemente animador y seductor en confiarse a un guía semejante, que es *pacífico,* como un recuerdo en que no se recuerda nada. Mas por otra parte es siniestro seguir a este guía silencioso; no oculta nada; su figura no es un incógnito; tan pronto como se presenta, preséntase la muerte, y con ésta todo ha terminado. Hay una insondable melancolía en el gesto amistoso con que este genio se inclina sobre el moribundo y con el soplo del último beso apaga la última chispa de la vida, mientras que todo lo vivido ha ido desapareciendo poco a poco, y así queda la muerte como el misterio que, inexplicado, explica cómo fue la vida entera un juego en que al final todo, lo más grande y lo más pequeño, se perdió como unos niños de la escuela, y, finalmente, también el alma –el maestro– deja libre la plaza. Pero éste es también el fundamento de que la aniquilación de la vida tenga lugar tan mudamente: el todo era sólo un juego de niños; y ahora el juego se ha terminado.

pecaminosidad (no lo es más que la sensibilidad); pero en cuanto está puesto el pecado, significa la temporalidad pecaminosidad. Por eso peca quien, abstrayendo de lo eterno, vive sólo en el momento. Si Adán no hubiese pecado –hablo adaptándome e insensatamente– hubiese pasado en el mismo momento a la eternidad. Tan pronto, por el contrario, como está puesto el pecado, ya no sirve de nada querer abstraer de la temporalidad, como tampoco se puede abstraer de la sensibilidad [28].

[28] Lo aquí expuesto hubiera podido encontrar también su puesto en el capítulo primero. No obstante, preferí este lugar, porque lo expuesto es la mejor introducción a lo siguiente.

I. La angustia de la falta de espíritu

La angustia es, como se ha expuesto, el último estado psicológico, del cual brota el pecado con el salto cualitativo. Sin embargo, pronto revela la consideración de la vida que todo el paganismo, así como su repetición dentro del cristianismo, se mueve en meras determinaciones cuantitativas, de las cuales no brota el salto cualitativo del pecado. Este estado no es, empero, el de la inocencia; considerado desde el punto de vista del espíritu, es justamente pecaminosidad.

Es muy digno de nota que la ortodoxia cristiana haya enseñado en todo tiempo que el paganismo radica en el pecado, mientras que, sin embargo, la conciencia del pecado sólo ha sido puesta por el cristianismo. La ortodoxia tiene, no obstante, razón, sólo con que quiera explicarse algo más exactamente. Por medio de determinaciones cuantitativas da el paganismo largas al tiempo, por decirlo así, sin llegar al pecado en su sentido más profundo; pero esto es justamente el pecado.

Fácil es demostrar que esto es cierto del paganismo. Con el paganismo dentro del cristianismo pasa una cosa algo distinta. Esta vida pagano-cristiana no es ni culpable ni inocente; no conoce en rigor diferencia alguna entre presente, pasado, futuro, eternidad. Esta vida y su historia corren, como en los tiempos antiguos la escritura sobre el papel, sin conocer signos de puntuación y garrapateando una palabra sobre otra, una frase sobre otra. Estéticamente considerado, es esto muy cómico. Un arroyo que corre murmurando por la vida, suena graciosamente; pero una suma de criaturas racionales que se convierte en un murmullo sin fin y sin sentido es algo cómico. Ignoro si esta *plebs* puede ser usada por la Filosofía como una categoría, para servir, por ejemplo, de substrato a una vida superior, como la charca vegetativa, que va convirtiéndose poco a poco en tierra, primero en turba y en sucesiva evolución en otras cosas. Desde el punto de vista del espíritu, es semejante existencia pecado, y lo menos que se puede hacer por ello es decir esto; pues con esto se exige de ella espíritu.

Al paganismo no le alcanza lo que acabamos de decir. Una existencia semejante sólo puede encontrarse dentro del cristianismo. Esto tiene su fundamento en que la falta de espíritu resulta tanto más insondable cuanto más elevado está puesto el espíritu; cuanto más alto está lo que se pierde, tanto más míseros son los «sin sentido» (Ef., 4, 19) en su satisfacción. Comparando esta felicidad de la falta de espíritu con el estado de los esclavos en el paganismo, aun tiene sentido este último, pues en sí mismo no es absolutamente nada. El extravío, desorientación, que es propio de la falta de espíritu, es, por el contrario, lo más espantoso de todo; la desdicha es precisamente que la falta de espíritu tenga una relación con el espíritu –y ésta no sea nada–. Por eso puede la falta de espíritu apropiarse hasta cierto grado el contenido entero del espíritu; pero bien entendido, no como espíritu, sino como juego, galimatías, fraseología, etc. Puede apropiarse la verdad; pero bien entendido, no como verdad, sino como charlatanería y comadrería. Esto es, estéticamente visto, lo infinitamente cómico de la falta del espíritu; pero en general no se fija la atención en ello, porque el expositor mismo está más o menos inseguro en lo que concierne al espíritu. Por eso se gusta de poner en boca de la falta de espíritu, cuando se trata de exponerla, francas y verdaderas habladurías; porque no se tiene el valor de hacerla emplear precisamente las palabras que el autor mismo emplea. Esto es inseguridad. La falta de espíritu puede decir absolutamente lo mismo que haya dicho el espíritu más rico; sólo que no lo dice por la virtud del espíritu. El falto de espíritu se ha convertido en una máquina parlante; ¿por qué no había de poder aprender de memoria una charla filosófica tan bien como una confesión de fe o un recitado político? ¿No es notable que coincidan el ironista único y el máximo humorista y se unan en la afirmación, en apariencia sumamente simple, de que es menester distinguir entre lo que se entiende y lo que no se entiende –y por qué no habría de poder decir exactamente lo mismo el hombre más falto de espíritu–? Hay sólo una prueba de espíritu, esto es, la prueba misma del espíritu en un hombre; quien pida otra cosa, acaso pueda recolectar pruebas en abundancia, pero cae-

rá sólo por ello bajo la determinación de: «falto de espíritu».

En la falta de espíritu no hay angustia. Es para ello demasiado feliz; está demasiado satisfecha de sí misma; es demasiado falta de espíritu. Pero ésta es una razón muy dudosa y aquí es donde se revela el paganismo distinto de la falta de espíritu: aquél está determinado en la dirección que *va hacia* el espíritu, ésta en la dirección que *viene del* espíritu. El paganismo es, por tanto, si se quiere, ausencia del espíritu y muy distinto de la falta de espíritu. Y además es, por cierto, sumamente preferible. La falta de espíritu es un estancamiento del espíritu, una caricatura de la idealidad. Por eso no es propiamente estúpida –cuando se trata de charlar; pero es sosa la significación en que se dice de la sal: «si la sal es sosa, ¿con qué se salará?»–. Su extravío, desorientación, pero a la vez su seguridad, radican en que no entiende espiritualmente nada, no toma nada como problema, aunque todo lo roce con su desmayada charla. Si alguna vez es tocada por el espíritu y empieza a tener convulsiones, como una rana galvanizada, surge un fenómeno que responde plenamente al fetichismo pagano. Para la falta de espíritu no hay ninguna autoridad, pues sabe que para el espíritu no hay ninguna; pero como ella, desdichadamente, no es espíritu, es una perfecta idólatra, a pesar de todo su saber. Con la misma veneración adora a la cabeza hueca que al héroe; pero su verdadero fetiche resulta en todas las circunstancias el charlatán.

No hay, pues, en la falta de espíritu angustia, pues ésta se encuentra excluida de ella, como se encuentra el espíritu; pero la angustia está ahí, está a la espera. Es posible que un deudor logre sustraerse felizmente a su acreedor o alejarlo con buenas palabras. Pero hay un acreedor que nunca deja de cobrar: es el espíritu. Desde el punto de vista del espíritu, hállase también la angustia en su lugar en la falta de espíritu, pero escondida y disfrazada. Hasta el observador se horroriza cuando dirige a ella su mirada. Siempre que la fantasía quiera ver encarnada la angustia, será su figura espantosa de ver; pero la angustia todavía espanta más cuando considera necesario disfrazarse, para no aparecer como es, siéndolo. Cuando

la muerte se presenta en su verdadera figura, como el siniestro esqueleto armado con la guadaña, no se la contempla sin espanto; pero si aparece disfrazada, para burlarse de los hombres que creen, ilusos, burlarse de ella, de tal forma que sólo el atento observador ve que el desconocido que seduce a todos con su cortesía y a todos los arrastra a la loca algazara del placer sin freno, es la muerte, sobrecoge a aquél un profundo terror.

II. La angustia determinada dialécticamente en la dirección del destino

Suele en general decirse que el paganismo radica en el pecado; acaso fuera más justo decir que radica en la angustia. El paganismo es, en general, una sensibilidad que tiene cierta relación con el espíritu, pero sin que el espíritu esté puesto en su sentido más profundo, como espíritu. Ahora bien; esta posibilidad es precisamente la angustia.

Si preguntamos, concretando más, cuál es el objeto de la angustia, hay que responder aquí como en todas partes: es la nada. La angustia y la nada marchan continuamente paralelas. Tan pronto como está puesta la realidad de la libertad y del espíritu, ha desaparecido la angustia. Ahora bien; ¿qué significa más concretamente la nada en la angustia del paganismo? Es el destino.

El destino es una relación al espíritu como algo extrínseco; es una relación entre el espíritu y otra cosa que no es espíritu y con la cual éste debe hallarse, no obstante, en una relación espiritual. El destino puede significar igualmente lo opuesto, pues es una unidad de la necesidad y la casualidad. No siempre se ha reparado en esto. Se ha hablado del *fatum* pagano (distinguiendo en él una interpretación oriental y otra griega) como si fuese la pura necesidad. Se ha querido encontrar una reminiscencia de esta necesidad en el cristianismo, en el cual se ha convertido en el destino, en lo casual, en lo inconmensurable con relación a la Providencia. Pero no es así; el destino es precisamente la unidad de la necesidad y la

casualidad. Esto ha encontrado una significativa expresión en la frase de que el destino es ciego; quien avanza ciego muévese tan necesaria como casualmente. Una necesidad que no tiene conciencia de sí misma es, *eo ipso,* en relación al momento próximo, casualidad. El destino es, pues, la nada de la angustia. Es una nada; pues tan pronto como está puesto el espíritu, ha desaparecido la nada –pero también el destino, en cuyo lugar aparece la Providencia–. Puede, pues, decirse del destino lo que dice San Pablo de los ídolos: nò hay ningún ídolo en el universo; pero el ídolo es, sin embargo, el objeto de la religiosidad del pagano.

En el destino tiene, pues, la angustia del pagano su objeto, su nada. El pagano no puede entrar en relación con el destino; pues si éste es un momento lo necesario, es en el próximo lo casual. Y, sin embargo, está el pagano en una relación con él, y esta relación es la angustia. Más cerca del destino no puede llegar el pagano. El paganismo lo ha intentado, ciertamente, y su intento es bastante profundo para arrojar una nueva luz sobre él. Quien haya de explicar el destino ha de ser tan ambiguo como el propio destino. Esto era lo que ocurría con el *oráculo.* El oráculo podía significar igualmente bien lo opuesto. Por ende, la relación del pagano con el oráculo era de nuevo la angustia. He aquí la tragedia insondablemente profunda del paganismo. No consiste tanto en que la sentencia del oráculo sea ambigua, cuanto en que, a pesar de todo, el pagano no puede menos de ir a pedirle consejo. Hállase, pues, en una relación con él; no puede dejar de consultarle; incluso en el momento de la consulta hállase en una relación ambigua con él (simpatética y antipatética). Y ahora piénsese en las declaraciones del oráculo.

El concepto de la culpa y del pecado no aparece, en su sentido más profundo, en el paganismo. Si sucediera así hundiríase el paganismo bajo el peso de la contradicción de que un hombre se tornase culpable por obra del destino. Ésta es, en efecto, la suma contradicción, y de esta contradicción surge el cristianismo. El paganismo no la alcanza; para esto procede con demasiada ligereza en la determinación del concepto de culpa.

El concepto del pecado y de la culpa pone al individuo precisamente como individuo. No se habla de ninguna relación con el conjunto del universo, con la totalidad de lo pasado. Trátase tan sólo de que *él* es culpable –¡y, sin embargo, ha de serlo por obra del destino, o sea, por obra de todo aquello de que en absoluto no se habla!–: y él ha de tornarse por obra de esto algo que destruye precisamente el concepto del destino; ¡y él ha de tornarse esto por obra del destino!

Cuando se entiende esta contradicción de un modo erróneo, el resultado es el concepto mal entendido del pecado original. Rectamente entendida conduce al verdadero concepto, es decir, a saber que todo individuo es él mismo y la especie y el individuo posterior no es esencialmente distinto del primero. En la posibilidad de la angustia perece la libertad, forzada por el destino; ahora resucita su realidad, pero con la declaración de que se ha tornado culpable. La angustia en su ápice más extremo, donde es como si el individuo se hubiese tornado ya culpable, no es todavía la culpa. El pecado no sobreviene peor ni como una necesidad ni como un acaso, y por eso responde al concepto del pecado el de la Providencia.

Dentro del cristianismo encuéntrase la referencia pagana de la angustia al destino, dondequiera que el espíritu existe, pero no puesto esencialmente como espíritu. El fenómeno resulta muy claro si se quiere observar a un genio. El genio es inmediatamente, en cuanto tal, preponderante subjetividad. Sin embargo, todavía no está puesto como espíritu, pues como tal sólo es puesto por medio del espíritu. En su inmediación puede ser espíritu (aquí está el error, en la apariencia de que sus dotes excepcionales son espíritu puesto como espíritu); pero entonces tiene fuera de sí otra cosa que no es espíritu y está él mismo en una relación extrínseca al espíritu. Por eso descubre el genio continuamente el destino, y de un modo tanto más profundo cuanto más profundas son sus dotes. Para la falta de espíritu es esto, naturalmente, una insensatez; pero en realidad es algo grande, pues ningún hombre nace con la idea de la Providencia, y quien crea que se la va recibiendo sucesivamente por medio de la educación, es presa de un

fuerte error, aunque no por esto quiero negar en modo alguno la importancia de la educación. En el hecho de que descubre el destino revela precisamente el genio su primitivo poder cósmico, y en ello precisamente delata su impotencia. Para el espíritu inmediato –y esto es el genio en todo tiempo, sólo que *sensu eminentiori*– es el destino el límite. Sólo en el pecado es puesta la Providencia. Por eso ha de sostener el genio una gigantesca lucha antes de alcanzar ésta. Pero si no la alcanza, tanto mejor puede estudiarse en él el destino.

El genio es algo omnipotente en sí, que como tal bien pudiera sacar de quicio al mundo entero. Por causa del orden aparece, pues, simultáneamente con él otra figura: el destino. Éste no es nada; el genio mismo es quien lo descubre, y cuanto más profundas son las dotes del genio, tanto más profundamente lo descubre, pues aquella figura sólo es la anticipación de la Providencia. Pues bien, si el genio se reduce a ser meramente genio y toma su dirección hacia fuera, llevará a cabo las cosas más asombrosas, y, sin embargo, sucumbirá en todo tiempo al destino, si no palpable y externa y visiblemente para todos, al menos internamente. Por eso es la existencia del genio como una leyenda, siempre que no llega a penetrar realmente en sí mismo, en el sentido más profundo de la palabra. El genio lo puede todo, y, sin embargo, está pendiente de la más insignificante pequeñez, a la cual da precisamente en su omnipotencia una significación omnipotente. Por eso puede un subteniente, cuando es un genio, llegar a emperador, haciendo del mundo *un* imperio bajo *un* emperador. Pero por eso puede también estar el ejército desplegado y pronto para la lucha, ser la situación absolutamente favorable y acaso estar perdida en el próximo momento; un regio grupo de héroes escogidos puede caer de rodillas ante él para arrancarle la voz de mando; pero él no puede, él tiene que esperar el 14 de junio. ¿Y por qué? Porque éste es el día de la batalla de Marengo. Por eso puede estar todo preparado; él mismo se halla al frente de las legiones y sólo espera que salga el sol y le estimule a pronunciar la arenga que va a electrizar a los soldados; el sol sale más esplendoroso que nunca; un espectáculo entusiástico, inflamante para todos menos para él, pues

el sol no salió tan esplendoroso en Austerlitz, y sólo el sol de Austerlitz da la victoria y entusiasma. De aquí la inexplicable pasión con que un hombre semejante puede enfurecerse contra otro hombre del todo insignificante, aunque sea en general humano y afable, incluso con sus enemigos.

Lo externo como tal no significa nada para el genio; por eso no puede ser entendido por nadie. Todo descansa en cómo lo entiende el genio en presencia de su siniestro amigo el destino. Todo puede estar perdido; el hombre más simple y el más inteligente pueden juntarse para disuadirle de su infructuoso intento. Pero el genio sabe que él es más fuerte que el mundo entero, sólo con que este punto descubra un indudable comentario al texto invisible en que lee la voluntad del destino. Si este texto habla a la medida de su deseo, grita con voz omnipotente al nauta: «Parte, llevas a César y su fortuna.» Todo puede estar ganado; el genio recibe la feliz nueva, cuando oye una palabra cuya significación no entiende ninguna criatura, ni Dios en el cielo (pues en cierto sentido tampoco Él entiende al genio), y se derrumba impotente.

Así está el genio fuera de lo habitual, de lo general. Es grande por su fe en el destino, triunfe o caiga, pues triunfa por obra de sí mismo y cae por obra de sí mismo, o mejor: triunfa y cae por obra del destino. En general sólo se admira su grandeza cuando triunfa; sin embargo, nunca es más grande que cuando cae delante de sí mismo. Para entender esto obsérvese que el destino no se anuncia de un modo exteriormente inequívoco y así derriba al genio. Cuando este mismo advierte el texto sospechoso y sucumbe precisamente en el momento en que todo está ganado, hablando humanamente, es menester exclamar: ¡qué gigante no debe de haber caído sobre él, para derribarle! Por eso no pudo hacer esto nadie más que el genio mismo. La fe que puso a sus pies reinos y países, de suerte que los hombres creían ver una leyenda, esta misma fe le derribó, y su caída fue todavía una leyenda más insondable.

Por eso sobrecoge la angustia al genio en otro momento que a los hombres vulgares. Éstos sólo descubren el peligro en el momento del peligro; hasta este momento están seguros, y una vez pasado el peligro, vuelven a estarlo. El genio des-

pliega su máxima energía justamente en el momento del peligro; presa de la angustia es, por el contrario, en el momento antes y en el momento después –en el momento de fluctuación, en que tiene que habérselas con aquel gran desconocido, el destino–. Pero acaso alcance su angustia el más alto grado en el momento después; pues la impaciencia de hallarse cierto de su causa, aunque de continuo cuanto más se acorta la distancia, ya que hay continuamente más y más que perder, cuanto más cerca está el triunfo, y más que nunca en el momento del triunfo; ya que la consecuencia del destino consiste precisamente en su inconsecuencia.

El genio como tal no puede tomarse religiosamente; de aquí que tampoco llegue al pecado, ni a la reconciliación, y éste es el fundamento de que su relación con el destino sea precisamente la de la angustia. Todavía no ha existido nunca un genio sin esta angustia, a menos de haber sido a la vez religioso.

Si se detiene en su determinación inmediata y en su dirección hacia fuera, será grande y sus hechos serán asombrosos, pero nunca llegará a sí mismo, no será grande para sí mismo. Toda su actividad se vuelve hacia fuera y el núcleo planetario (si me es lícito emplear esta expresión) que todo lo irradia no llega a tener una verdadera existencia. El genio no llega a tener significación para sí mismo, o ésta resulta tan ambiguamente melancólica como el interés con que los habitantes de las islas Feroe se alegrarían de que en una de estas islas viviese un feroano de nacimiento, el cual escribiese en varias lenguas europeas obras que llenasen a toda Europa de asombro y diese en sus inmortales servicios a la ciencia una forma totalmente nueva a ésta, pero sin escribir nunca una línea en feroano, y llegase, por último, a olvidar esta lengua. Para sí mismo no llega a ser el genio significativo en el sentido más profundo de la palabra; su significación se agota en lo que puede darle el destino, en la dicha, la desdicha, la gloria, el honor, el poder, el nombre inmortal, etc., es decir, en puras determinaciones temporales. Queda excluida de él toda profunda determinación dialéctica de la angustia. La última posible sería la angustia de ser considerado culpable en que la

angustia no se refiere, empero, a la culpa, sino a la apariencia de la culpa, es decir, a la pérdida del honor. Este estado de ánimo sería un asunto muy apropiado para una obra poética. Cosa semejante puede acontecerle a cualquier hombre; pero el genio sería en seguida tan profundamente presa de ella, que ya no lucharía con los hombres, sino con los misterios más hondos de la existencia.

Semejante existencia genial es, a pesar de todo su brillo y su gloria y su amplia significación, pecado. Es menester coraje para entender esto, y difícilmente lo entiende quien todavía no ha aprendido a acallar el hambre del alma anhelante. Y, sin embargo, es así. Nada se ha probado con la posibilidad de que semejante existencia sea feliz hasta cierto grado. Cabe, en efecto, tomar sus dotes como un medio de disipación y no elevarse un momento, al emplearlas, sobre las categorías en que radica lo temporal. Sólo cuando reflexiona religiosamente sobre sí mismo se justifica el genio y el talento en su sentido más profundo. Tómese un genio como Talleyrand; en él había la posibilidad de profundizar por sí mismo mucho en el sentido de la vida. Pero se sustrajo a esto; siguió aquella determinación en él que le impulsaba a volverse hacia fuera. Su admirado genio de la intriga se desplegó soberbiamente; su fuerza elástica, el grado de saturación de su genio (si nos es lícito emplear esta expresión, que usan los químicos para los ácidos corrosivos), ha suscitado asombro; pero él pertenece a la temporalidad. Si un genio semejante hubiese despreciado la temporalidad, en un sentido inmediato, si se hubiese vuelto hacia sí mismo y hacia lo divino, ¡qué genio religioso no hubiese aparecido en el mundo! ¡Pero qué tormentos hubiese tenido que sufrir también! Seguir las determinaciones inmediatas hace siempre fácil la vida, séase grande o pequeño; pero la recompensa es también la correspondiente, séase pequeño o grande; y quien no se halla espiritualmente tan maduro, que comprenda que incluso una gloria inmortal por todas las generaciones, sólo es una determinación de la temporalidad; quien no comprenda que este fin, que puede quitar el sueño al hombre que deja arraigar en su alma el deseo de él, que este fin es algo muy mísero, comparado con la inmortalidad que

está destinada a todo hombre y que con razón pudiera dar el mundo entero envidia de un solo hombre, si sólo a uno estuviese reservada; quien no comprenda esto, no irá muy allá en su explicación del espíritu y de la inmortalidad.

III. La angustia dialécticamente determinada en la dirección de la culpa

Suele decirse habitualmente que el judaísmo es el punto de vista de la ley. Esto puede, sin embargo, expresarse también así: el judaísmo está sumido en la angustia. Pero la nada de la angustia significa en este caso algo distinto del destino. En esta esfera es donde resulta más paradójico el principio de que «nos angustiamos de nada»; pues la culpa es ciertamente algo. Y, sin embargo, es exacto que en tanto es objeto de la angustia, no es nada. La ambigüedad tiene su fundamento en la índole de la relación: tan pronto como está puesta la culpa, ha pasado la angustia y existe el arrepentimiento. La relación es, en este caso, como siempre que se trata de la angustia, simpatética y antipatética. Esto parece otra paradoja, pero no lo es; pues en tanto se hace de temer la angustia, sostiene una secreta comunicación con su objetivo; la angustia no puede apartar la vista de él, ni tampoco quiere, pues si el individuo quisiera hacerlo, entraría el arrepentimiento. Esto podrá parecerle difícil de entender al uno o al otro; pero yo no puedo hacer nada. Quien posea la intrepidez necesaria para ser actor divino, por decirlo así, ya que no en relación con los demás, al menos en relación consigo mismo, ése no encontrará la cosa tan difícil. No obstante, presenta la vida bastantes fenómenos en los cuales el individuo presa de la angustia, persigue casi concupiscentemente la culpa y, sin embargo, la teme. La culpa tiene sobre los ojos del espíritu el poder que se dice ejerce la mirada de la serpiente: fascina. En este punto resulta ser verdadera la idea carpocraciana de que se llega a la perfección por medio del pecado. Esto es verdad en el momento de la resolución, cuando el espíritu inmediato se pone, por medio del espíritu, como espíritu; por el contrario, es una blasfemia ceer que esto se realice *in concreto*.

El judaísmo es precisamente por esto más que el helenismo; y el momento simpatético en su relación de angustia con la culpa puede verse también en que a ningún precio quisiera él suprimir esta relación, para apropiarse la levedad del helenismo, que radica en las determinaciones del destino, de la felicidad y de la infelicidad.

La angustia del judaísmo es la angustia de la culpa. La culpa es un poder que se extiende en todas direcciones y que, sin embargo, nadie puede comprender en su sentido profundo, mentras descansa sobre la existencia. Lo que deba explicarse ha de ser, por tanto, de la misma naturaleza, así como el oráculo responde al destino. En el judaísmo llena el *sacrificio* el lugar que en el paganismo ocupa el oráculo. Por eso tampoco puede entender nadie el sacrificio. Análogamente a la situación del paganismo frente al oráculo, es ésta la profunda tragedia del judaísmo. El judío se refugia en el sacrificio, pero esto no le sirve de nada. Para lo que en rigor debiera servirle sería para que desapareciese la relación de la angustia con la culpa y fuese puesta una relación real. Como esto no sucede, resulta el sacrificio ambiguo; esto se expresa en su repetición, cuya más amplia consecuencia sería un absoluto escepticismo sobre el acto del sacrificio.

En las páginas anteriores hemos dicho que sólo con el pecado surge la Providencia; aquí podemos decir algo análogo: sólo con el pecado queda la reconciliación y no se repite su sacrificio. Esto no tiene su fundamento en la perfección externa del sacrificio, si así puedo llamarlo; antes bien, la perfección del sacrificio responde a que ahora está puesta la relación real del pecado. Tan pronto como no está puesta la relación real del pecado, tiene que repetirse el sacrificio. (Así es como en el catolicismo se repite el sacrificio, mientras se reconoce por otra parte la perfección absoluta del mismo.)

Lo brevemente indicado acerca de la relación histórico-universal, repítese dentro del cristianismo en los distintos individuos. El genio revela una vez en este punto, con singular claridad, lo que vive también en los hombres menos primitivos, pero sin que pueda elevarse tan fácilmente a la categoría. El genio sólo se distingue en general de otro hombre cualquiera

porque dentro de su supuesto histórico empieza con conciencia tan primitivamente como Adán. Tantas veces como viene un genio al mundo, pónese de nuevo a prueba la existencia, por decirlo así; pues el genio recorre y revive todo lo ya dejado atrás, hasta que se encuentra a sí mismo. Por eso también es el saber del pasado, que tiene el genio, de una índole totalmente distinta del que ofrecen las perspectivas histórico-universales.

En las páginas anteriores hemos indicado también que el genio puede detenerse en su determinación inmediata; y la declaración de que esto es precisamente un pecado encierra a la vez la verdadera cortesía que debe tenerse con el genio. Toda vida humana tiene un fondo religioso. Si se niega esto, todo es confusión; quedan destruidos los conceptos del individuo, de especie, de inmortalidad. En este punto es donde se debiera emplear la sagacidad, pues radican en él muy difíciles problemas. Cuando se dice de uno que es una cabeza intrigante y que debería hacerse diplomático o agente de policía; de otro, que tiene talento mímico para lo cómico y debería hacerse actor; de un tercero sin talento alguno, que debiera solicitar del Ayuntamiento un empleo de barrendero, se da expresión a una consideración de la vida que no dice absolutamente nada, o, mejor, no se da expresión a ninguna consideración, pues se dice meramente lo que se infiere por sí mismo. Pero explicar cómo entra en relación mi existencia religiosa con mi existencia exterior y cómo se expresa en ésta, es otro problema. Mas ¿quién se toma en nuestro tiempo al trabajo de meditar nada sobre cosas semejantes? Y, sin embargo, preséntase la vida actualmente más que nunca como un momento fugaz y pasajero. Pero en lugar de aprender por esto a apresar lo eterno, sólo se aprende a hacer soltar a uno mismo y al prójimo, y al momento, la presa de la vida, por perseguir la presa del momento. Sólo con poder tomar parte, sólo con poder bailar una vuelta en el torbellino del momento, ya se ha vivido, ya se es envidiado por los demás infelices, que andan de cabeza en una vida, para la que no han nacido, si no se precipitan de cabeza en la vida, sin alcanzar nunca, empero, el fin ansiado. Ya se ha vivido; pues ¿qué más

merece una vida humana que los encantos de una muchacha, que ya han brillado de un modo excepcional, si han embelesado durante toda una noche a los bailarines, para sólo palidecer al llegar la mañana? Para considerar cómo una existencia religiosa traspasa y transforma una existencia exterior, para esto no se tiene tiempo. Si no se pasa de largo y se termina todo en la carrera de la desesperación, se echa mano a lo que está precisamente más cerca. Así y todo, acaso se llegue aún a ser grande en el mundo; pero si además se va alguna que otra vez a la iglesia, ya no cabe pedir más. Esto parece indicar que para algunos individuos es lo religioso lo absoluto, para otros no [29] –y así puede prescindir en general de un sentido racional de la vida–. La reflexión resulta, naturalmente, tanto más difícil cuanto más extraña la función externa hace frente a lo religioso como tal. ¡Qué profunda reflexión religiosa sobre sí mismo no sería menester para concebir religiosamente una función externa como, por ejemplo, la de actor cómico! Sin embargo, no niego en modo alguno que ello sea posible, pues quien entienda algo en punto a lo religioso sabe muy bien que es más maleable que el oro y absolutamente conmensurable. El error de la Edad Media no fue tratar de dar también a la existencia exterior una forma religiosa; radicó más bien en interrumpir demasiado pronto la reflexión sobre esto. Surge de nuevo en este punto la cuestión de la repetición; ¿en qué medida puede tener éxito una individualidad que trata de comprenderse a sí misma, hasta en el menor detalle, después de haber empezado a reflexionar religiosamente sobre sí misma? En la Edad Media, en escasa medida. Cuando en el intento de conquistarse de nuevo a sí misma, tropezaba una individualidad, por ejemplo, con el ingenio, con el talento para lo cómico, reducía todo esto a la

[29] Entre los griegos no podía plantearse de este modo la cuestión de lo religioso. Es atractivo, sin embargo, leer lo que Platón narra y utiliza una vez. Después que Epimeteo hubo provisto al hombre con toda suerte de dones, preguntó a Zeus si debía repartir el don de elegir entre el bien y el mal como los dones anteriores, recibiéndolo uno solo, como había recibido otro el don de la elocuencia, un tercero el de la poesía, un cuarto el del arte. Pero Zeus respondió que aquel don fuese repartido entre todos por igual, pues pertenece a todos los hombres de un modo igualmente esencial.

nada como algo imperfecto. Hoy se ve con demasiada facilidad en esta conducta una insensatez; pues si uno tiene ingenio y talento, es un mimado de la fortuna –¿qué más quiere?–. Semejantes manifestaciones tampoco tienen, naturalmente, la más remota sospecha del presente problema; pues hoy nacen sin duda los hombres más inteligentes que en los pasados tiempos, pero también son, en cambio, la mayoría ciegos de nacimiento para lo religioso. No obstante, encuéntranse también en la Edad Media ejemplos de haber sido desarrollada esta concepción. Cuando, por ejemplo, un pintor tomaba religiosamente su talento, pero no podía demostrar este talento en trabajos que estuviesen en directa relación con lo religioso, podía verse cómo un artista semejante pintaba una Venus y tomaba su menester artístico con la misma devoción que aquel que prestaba sus servicios a la Iglesia y encantaba la vista de la multitud representándoles las bellezas celestiales. No obstante, es menester añadir a lo dicho que puede pasar esperando mucho tiempo antes de que surjan individuos que no elijan el camino ancho, a pesar de sus dotes externas, sino el dolor y la estrechez y la angustia, para reflexionar religiosamente en medio de todo esto y de este modo perder a la larga, por decirlo así, lo que no hace sino invitar harto seductoramente a sentirse bien en su posesión. Semejante lucha es, sin duda alguna, muy penosa, pues hay momentos en los cuales se entiende arrepentimiento de haber empezado y se mira melancólicamente, incluso, a veces, casi desesperadamente, a la vida espléndida que hubiese sonreído al luchador, si hubiese querido seguir el impulso inmediato del talento. No obstante, oirá, sin duda, el atento –justamente en el momento más espantoso, cuando todo parece perdido, porque el camino por donde debe avanzar está cerrado y porque el camino más grato del talento se lo ha cerrado él mismo–, una voz que le dice: «¡Arriba y adelante, hijo mío! ¡Feliz tú! ¡Quien todo lo pierde lo gana todo!»

Vamos, pues, a considerar un genio religioso, es decir, un genio que no quiere detenerse en su inmediación. Este genio aplaza para más adelante la cuestión de si llegará algún día a volverse hacia afuera. Lo primero que hace es volverse hacia

sí mismo. Y recibe por continua compañera a la culpa, como el genio inmediato al destino. Pues al volverse hacia sí mismo, se vuelve *eo ipso* hacia Dios, y ésta es, digámoslo una vez más, una regla protocolaria: si el espíritu finito quiere ver a Dios, ha de empezar por tornarse culpable. Al volverse, pues, hacia sí mismo descubre la culpa. Cuanto más grande es el genio, tanto más profundamente la descubre. El hecho de que esto sea una insensatez para la falta de espíritu no hace sino regocijarme y es para mí un feliz presagio. El genio no es como son la mayoría de las gentes; él no se contenta con esto. Pero esto no tiene su razón de ser, por ejemplo, en que desprecie a los hombres, no; su preocupación primitiva es él mismo; todos los demás hombres y sus manifestaciones ni le llevan a ella ni le apartan de ella.

La gran profundidad con que descubre en sí mismo la culpa, prueba que este concepto está en su lugar, para él *sensu eminentiori*, igual que el opuesto concepto de la inocencia. Lo mismo ocurría con el genio inmediato en su relación con el destino, pues todo hombre tiene una pequeña relación con el destino; pero se queda en la charlatanería, que no nota lo que descubrió Talleyrand (después de haberlo dicho ya Young), aunque no tan perfectamente como lo hace la misma charlatanería: que el lenguaje existe para ocultar las ideas, es decir, para ocultar que no se tiene ninguna.

Al volverse hacia dentro descubre también la libertad. No teme al destino, pues para él nunca es problema influir hacia fuera, y la libertad es para él la bienaventuranza, no la libertad de alcanzar esto y aquello en el mundo, de llegar a rey y a emperador y a vocero de la actualidad, sino la libertad de tener en sí mismo conciencia de que él hoy es libertad. Sin embargo, cuanto más alto asciende el individuo, tanto más caro ha de comprarlo todo, y para salvar el orden surge con lo absoluto de la libertad otra figura: la culpa. Ésta es –como en el otro caso del destino– lo único que él teme; sin embargo, no es su temor lo que en las consideraciones anteriores era su máximo, el temor de ser considerado como culpable; ahora teme ser culpable.

En el mismo grado en que descubre la libertad, en el mismo

grado pesa sobre él, en el estado de la posibilidad, la angustia del pecado. Sólo teme el pecado, pues éste es el único que puede robarle la libertad. Fácil es de comprender que la libertad no es aquí en modo alguno obstinación o libertad egoísta en sentido finito. Sobre semejante base ha querido explicarse con frecuencia el origen del pecado. Se perdió, naturalmente, el tiempo y el trabajo; pues partir de semejante base, antes engendra dificultades que explica nada. Cuando se interpreta así la libertad tiene ésta su contrario en la necesidad, y se ve por consiguiente que se ha interpretado la libertad según la determinación de la reflexión. No; el contrario de la libertad es la culpa.

Y esto es lo más alto de la libertad: que sólo se preocupa continuamente de sí misma; en su posibilidad proyecta la culpa, poniéndola, pues, por sí misma, y puesta realmente la culpa, la pone por sí misma. Cuando no se ha prestado atención a esto se ha confundido ingeniosamente la libertad con algo en un todo distinto: con la *fuerza.*

Pero si la libertad teme la culpa, no teme reconocerse culpable, cuando lo es; lo que teme es llegar a serlo, y por eso la libertad, tan pronto está puesta la culpa, retorna como arrepentimiento. La relación de la libertad con la culpa es, sin embargo, por lo pronto una posibilidad. En esto se revela de nuevo el genio, que no se aparta de la primitiva resolución para buscar la resolución fuera de sí, en tirios y troyanos; que no se deja arrastrar a los habituales regateos. Sólo por sí misma puede la libertad llegar a saber si es libertad o si está puesta la culpa. No hay, por tanto, nada más ridículo que creer que la cuestión de si se es pecador o culpable pertenece al capítulo de las «materias para aprender de memoria».

La relación de la libertad con la culpa es de angustia, porque la libertad y la culpa son todavía una posibilidad. Ahora bien; cuando la libertad se persigue a sí misma con un deseo apasionado y quiere mantener lejos de sí la culpa, de tal suerte que ni siquiera una apariencia de ésta pueda encontrarse en ella, no puede menos de perseguir la culpa con la ambigua insistencia de la angustia; pues dentro de la posibilidad hasta el evitar es un apetecer.

Aquí es donde más claro se revela en qué sentido existe para el individuo posterior un más de angustia respecto de Adán [30]. La culpa es una representación más concreta, que estando con la libertad en la relación de la posibilidad, se hace más y más posible. Finalmente, es como si se reuniesen las culpas del mundo entero para hacerle culpable, o lo que es lo mismo, como si con su culpa se hiciese culpable de las culpas del mundo entero. La culpa tiene la propiedad dialéctica de que no puede transmitirse; pero quien se hace culpable, hácese culpable también de aquello que motivó la culpa, pues la culpa no tiene nunca un motivo externo, y quien cae en la tentación es incluso culpable en la tentación.

En la relación de la posibilidad revélase esto de un modo engañador; tan pronto, por el contrario, surge con el pecado real el arrepentimiento, tiene éste por objeto el pecado real. En la posibilidad de la libertad lo cierto es esto: cuanto más profundamente se descubre el pecado, tanto mayor es el genio, pues la grandeza de un hombre depende única y exclusivamente de la energía de la relación con Dios en él mismo, aunque en esta relación con Dios se dé, como destino, una expresión totalmente errónea.

Así, pues, como el destino hace por último presa en el genio inmediato y éste es en rigor el momento culminante de este genio, de igual modo hace presa la culpa en el genio religioso y es éste el momento culminante de este otro genio. Verdaderamente grande es aquél, no en el momento de la brillante relación hacia fuera, cuando llena a los hombres de pasmo y hasta desvía a los artesanos de su trabajo habitual, porque hay algo que ver, sino en el momento en que, por obra del destino, se derrumba por sí y ante sí; y verdaderamente grande es éste, no en el momento en que la vista de su religiosidad iguala a la solemnidad de una fiesta extraordinaria, sino en el momento en que se hunde por sí y ante sí en el abismo de la conciencia del pecado.

---

[30] No es lícito olvidar, sin embargo, que la analogía es en este caso inexacta, en cuanto que en el individuo posterior no nos encontramos con la inocencia, sino con la conciencia reprimida del pecado.

CAPÍTULO IV

La angustia del pecado o la angustia como consecuencia del pecado en el individuo

Por medio del salto cualitativo vino al mundo el pecado y está entrando en él de continuo. Tan pronto como está puesto –se dirá– desaparece la angustia. El concepto de la angustia es que, en efecto, en ella la libertad se presenta delante de sí misma en la posibilidad. Ahora bien; el salto cualitativo es la realidad; por tanto, ha desaparecido la posibilidad y con ella la angustia. Pero no es así. En parte no es la realidad meramente un momento único; en parte la realidad puesta es una realidad injustificada. La angustia retorna, pues, en una relación con lo puesto y con lo futuro. Mas ahora el objeto de la angustia es algo determinado, su nada es algo real, pues está puesta *in concreto* la diferencia entre el bien y el mal [31] y, por ende, ha perdido la angustia la ambigüedad dialéctica. Esto es

[31] El problema de lo que sea el bien ha de planteársele más y más urgentemente a nuestra época, porque tiene una influencia decisiva en la cuestión de la relación entre la Iglesia y el Estado y el orden moral. Hasta ahora ha obtenido la preferencia de un modo singular la verdad, por haberse aprehendido e instituido la trilogía de la verdad, la belleza y el bien en esfera de la verdad –en el conocimiento–. El bien no puede en absoluto definirse. El bien es la libertad. Sólo para la libertad o en la libertad existe la diferencia entre el bien y el mal, y esta diferencia nunca existe *in abstracto*, sino sólo *in concreto*. Ésta es también la causa de algo que pueda extraviar fácilmente al desconocedor del método socrático: que Sócrates reduzca en un momento las cosas más concretas al bien, esa cosa en apariencia tan infinitamente abstracta. Este método es sumamente exacto; su único error –con arreglo a la visión que el griego tenía de estas cosas, no era, por lo demás, ningún error– consistía en concebir el bien solamente por su lado externo –como lo útil, lo teleológico finito–. Ahora bien; la diferencia entre el bien y el mal existe, sin duda, para la libertad, pero no *in abstracto*. Cuando se cree posible definirla abstractamente, el malentendido proviene de que se hace de la libertad otra cosa, un objeto del pensamiento, mientras que ella en verdad nunca existe *in abstracto*. Cuando se pretende entregar por un momento a la libertad la elección entre el bien y el mal, sin que ella misma esté en una de las dos partes, deja de ser en el mismo momento libertad y se convierte en una reflexión sin sentido. ¿Y para qué otra cosa puede servir semejante experimento, si no es para llenar de confusión el pensamiento? En el caso *(sit venia verbo)* de perseverar la libertad en el bien, no sabe absolutamente nada del mal. En este sentido puede decirse de Dios (si alguien se empeña en entender esto torcidamente, no es mía la culpa) que no sabe nada del mal. Con esto no digo en modo alguno que el mal sea meramente lo negativo, lo que hay que superar; el que Dios no sepa nada de él, ni pueda ni quiera saber nada es más bien el castigo absoluto del mal. En este sentido es usada en el Nuevo Testamento la preposición ἀπό para designar el alejamiento respecto de Dios, la ignorancia del mal, en que se encuentra Dios, si es permitido este modo de expresarse. Si se concibe a Dios finito, sería muy ventajoso para el mal que Dios quiera ignorarlo; pero como Dios es el Ser infinito, su ignorancia significa la viva aniquilación, pues el mal no puede prescindir de Dios para ser ni siquiera el mal. Citaré un pasaje de la Escritura: en Thess., II,I, 9, dícese de aquellos que no conocen a Dios ni admiten el Evangelio: los cuales serán castigados de eterna perdición por la presencia del Señor y por la gloria de su potencia.

tan cierto de Adán como de cualquier individuo posterior, pues por obra del salto cualitativo son todos ellos perfectamente iguales.

Cuando está puesto el pecado en el individuo por medio del salto cualitativo, está puesta, por ende, la diferencia entre el bien y el mal. Nosotros no nos hemos hecho en ninguna parte culpables de la insensatez que afirma que el hombre *tiene que pecar;* por el contrario, hemos protestado contra todo saber meramente experimental y dicho, como repetimos ahora una vez más, que el pecado se supone a sí mismo no menos que la libertad y no puede explicarse por un estadio anterior. Hacer empezar la libertad con un *liberum arbitrium* que puede elegir igualmente el bien y el mal (y que no se logra encontrar en ninguna parte, cf. Leibniz), significa hacer imposible de raíz

toda explicación. Hablar del bien y el mal como si fuesen objeto de la libertad, significa hacer finitas ambas cosas, la libertad y los conceptos de bien y mal. La libertad es, empero, infinita y no brota de nada. Si se pretende, pues, decir que el hombre peca necesariamente, se intenta convertir el círculo del salto en una línea recta. El hecho de que esto les parezca muy plausible a muchos hombres tiene su fundamento en que la vaciedad intelectual es para muchos la cosa más natural de todas, y en que en todos los tiempos han sido legión los que han encontrado excepcionalmente digno de loa un modo de considerar las cosas que en vano ha sido estigmatizado a lo largo de todos los siglos, como λὸγος ἀργὸς (Crisipo), *ignora ratio* (Cicerón), *sophisms pigrum, la raison paresseuse* (Leibniz).

La Psicología tiene, una vez más, la angustia por objeto; pero ha de ser muy cauta. La historia de la vida individual avanza en un movimiento de estado a estado. Cada estado es puesto por medio de un salto. El pecado sigue viniendo al mundo como vino un día a él, si no es detenido el movimiento. Pero ni una de sus repeticiones es una simple consecuencia, sino que cada una representa un nuevo salto. A cada uno de estos saltos precede un estado, como su máxima aproximación psicológica. Este estado es objeto de la Psicología. En cada estado hállase en su lugar la posibilidad y, por tanto, la angustia. Así es, desde que está puesto el pecado; pues sólo el bien es la unidad del estado y la transición.

I. La angustia del mal

a) El pecado, una vez puesto, es ciertamente una posibilidad desaparecida, pero a la vez una realidad injustificada. Por tanto, puede entrar la angustia en una relación con él. Como es una realidad injustificada, debe ser negada de nuevo. Este trabajo es el que toma sobre sí la angustia. Cuya astuta sofística encuentra aquí su palestra más adecuada. Mientras la realidad del pecado tiene una mano de la libertad en su helada diestra (como el Comendador la mano de Don Juan),

gesticula la libertad con la otra y trata de hacerse con falaz elocuencia toda clase de ilusiones [32].

b) El pecado, una vez puesto, trae a la vez en sí su consecuencia, aunque ésta sea una consecuencia extraña a la libertad. Esta consecuencia se anuncia y la angustia entra en relación con ella, pues ella es, en cuanto futura, la posibilidad de un nuevo estado. Por hondo que haya caído un individuo, todavía puede caer más hondo, y este «puede» es el objeto de la angustia. Cuanto más disminuye la angustia, tanto más claro resulta que la consecuencia del pecado ha pasado al individuo *in succum et sanguinem*, que el pecado ha obtenido carta de naturaleza en esta individualidad.

El pecado significa aquí lo concreto, naturalmente, pues nunca se peca de un modo abstracto, en general. Ni siquiera el pecado [33] de querer saltar hacia atrás, por encima de la realidad del pecado, es un pecado abstracto, pues semejante pecado no ha existido nunca. Quien conoce un poco a los hombres sabe muy bien cuál es el método sofístico: tocar cada vez en un solo punto, que se cambia continuamente. La angustia quiere eliminar la realidad del pecado, no del todo, pero sí hasta cierto grado; o mejor: quisiera consentir hasta cierto grado la realidad del pecado, pero sólo hasta cierto grado. Por eso no es tan absolutamente opuesta a jugar un poco con las determinaciones cuantitativas; antes bien, cuanto más franca tanto más lejos puede llevar este juego. Pero tan pronto como van demasiado lejos la broma y el pasatiempo de este determinar cuantitativo, y quiere capturar al individuo para el salto cualitativo, que está en acecho como el oso hormiguero en el fondo del embudo practicando con el hocico en la arena suelta, retráese cautamente la angustia, conservando un pequeño punto, que todavía tiene que ser salvado y que todavía no se considera pecado; y en el momento

---

[32] Respondiendo a la forma de la investigación, sólo puedo indicar los distintos estados abreviada, algebraicamente, por decirlo así. No es éste el lugar de una verdadera descripción.

[33] Esto, expresado éticamente; pues la Ética no mira al estado, sino a que éste sea en el mismo momento un nuevo pecado.

siguiente deja en medio otro punto análogo. Una conciencia del pecado que se dé en el arrepentimiento una expresión seria y profunda es una gran rareza. Sin embargo, por consideración a mí mismo, por consideración a la idea y al prójimo, nunca me dejaré arrastrar a expresar esto como lo hubiese expresado probablemente Schelling, el cual habla en alguna parte de un genio de la acción, en la misma forma que, por ejemplo, de un genio de la música, etc. Así es como a veces, y sin saberlo, cabe sumirlo todo en la confusión con una sola palabra aclaratoria. Si todo hombre no participa esencialmente en lo absoluto, todo se ha perdido. Por eso no debe hablarse en la esfera religiosa del genio como de un don especial, sólo otorgado a algunos, pues el don consiste en esta esfera en querer, y al que no quiere debe concedérsele al menos el derecho de no ser compadecido.

Hablando éticamente, no es el pecado un estado. El estado es, en cambio, siempre la última aproximación psicológica al estado siguiente. Ahora bien; la angustia está continuamente en su lugar como la posibilidad del nuevo estado. En el estado descrito en *a*) es la angustia más perceptible, mientras que en el estado *b*) desaparece poco a poco. Pero, sin embargo, la angustia acecha desde fuera a un individuo semejante y desde el punto de vista del espíritu es en este caso mayor que ningún otro. En *a*) refiérese la angustia a la realidad del pecado, de la cual hace surgir sofísticamente la posibilidad, mientras que, considerada éticamente, peca. El movimiento de la angustia es en este caso el opuesto al del caso de la inocencia, en el cual, psicológicamente hablando, hace surgir de la posibilidad del pecado su realidad, mientras que ésta, éticamente considerada, brota con el salto cualitativo. En *b*) refiérese la angustia a la más amplia posibilidad del pecado. Si la angustia disminuye ahora, lo explicamos en este punto diciendo que triunfa la consecuencia del pecado.

c) El pecado, una vez puesto, es una realidad injustificada; es realidad y también por el individuo puesta como tal en el arrepentimiento. Pero el arrepentimiento no se torna libertad del individuo, sino que desciende en su relación con el pecado a una posibilidad, es decir, no tiene el poder de abolir el

pecado, sólo puede padecer bajo su peso. El pecado va en su consecuencia más lejos y el arrepentimiento le sigue paso a paso, pero siempre un momento después. Oblígase a sí mismo a ver lo espantoso del pecado, pero encuéntrase en la situación del demente rey Lear («¡Oh, tú, destrozada obra maestra de la creación.»): ha perdido las riendas del Gobierno y sólo ha conservado el poder de apesadumbrarse. He aquí a la angustia en su más alta cumbre. El arrepentimiento ha venido del intelecto y la angustia se ha potenciado hasta el arrepentimiento. La consecuencia del pecado sigue su camino y lleva detrás de sí al individuo, como una mujer a la que el verdugo arrastra por los cabellos, mientras ella grita de desesperación. La angustia va delante; descubre la consecuencia antes de que sobrevenga, de tal suerte que cada cual puede advertir en sí mismo que hay una tormenta en el aire; va acercándose; el individuo tiembla como un caballo que se encabrita gimiendo en el lugar en que otra vez pasó miedo. El pecado triunfa; la angustia se arroja desesperada en los brazos del arrepentimiento. Éste intenta el último esfuerzo. Interpreta la consecuencia del pecado como una *pena aflictiva* y la perdición como la consecuencia del pecado. Está perdido, su sentencia pronunciada, la condenación es segura; y el aguijón de la sentencia consiste en que el individuo debe ser arrastrado durante la vida entera hasta el lugar de la ejecución. Con otras palabras: el arrepentimiento se ha vuelto loco.

Lo aquí indicado puede observarse en algunas ocasiones de la vida. Un estado semejante raras veces se encuentra en las naturalezas totalmente corrompidas; en general sólo se encuentra en naturalezas más profundas, pues es menester una significativa originalidad y perseverancia de energía demente, para que un hombre no caiga bajo *a*) o *b*). No hay dialéctica capaz de vencer el sofisma que logra forjar en cada momento la angustia loca. Un arrepentimiento semejante representa una contricción mucho más poderosa, en la expresión y en la dialéctica de la pasión, que el verdadero arrepentimiento. En otro sentido es, como es natural, más impotente. Pero son, sin embargo, dignas de nota, y han de sorprender ciertamente a todo el que observe estas cosas, las dotes suaso-

rias, la elocuencia con que un arrepentimiento semejante desvía todas las objeciones, convence a todos los que se le acercan, para dudar nuevamente de sí mismo, cuando ya no logra distraerse más con esto. Querer conjurar este espanto con palabras y frases es pena de amor perdida; quien tenga esta ocurrencia puede estar seguro de que frente a la elocuencia elemental de que dispone, aquel su predicar no es más que el balbucear de un niño. El fenómeno puede presentarse igualmente bien en relación con la sensibilidad (inclinación a la bebida, al opio, al libertinaje, etc.) que en relación a la parte superior del hombre (orgullo, vanidad, ira, odio, obstinación, perfidia, envidia, etc.). El individuo puede arrepentirse de su ira, y cuanto más profundo es, tanto más profundo es el arrepentimiento. Pero el arrepentimiento no puede hacerle libre; en esto fracasa. La tentación se acerca; la angustia ya la ha descubierto; todo el pensamiento tiembla; la angustia absorbe al arrepentimiento toda su fuerza; éste siente vértigo; es como si ya hubiese triunfado la ira; aquél presiente ya la contricción de la libertad en el próximo momento; el momento llega: la ira triunfa.

Cualquiera que sea la consecuencia del pecado, el hecho de que aparezca el fenómeno en la debida intensidad es siempre señal de una naturaleza profunda. Ciertamente, raras veces se le ve en la vida, es decir, es menester ser ya observador para descubrirlo con más frecuencia. Esto procede de que se oculta, así como de que es alejado frecuentemente de la escena, cuando los hombres utilizan una u otra regla de prudencia, para hacer abortar antes de que nazca el niño del cual ha de surgir la vida más alta. Basta consultar a unos y otros para volverse pronto como son la mayoría de las gentes y poder asegurarse siempre un par de hombres honrados que atestigüen que es así. El medio más probado para permanecer libre de los ataques del espíritu es, en efecto, tornarse falto de espíritu, cuanto antes mejor. Sólo con hacerlo en tiempo oportuno todo marcha perfectamente por sí mismo; y por lo que toca al ataque, con facilidad puede explicarse que no hay, en general, nada semejante, o que debe considerarse a lo sumo como una picante ficción poética. En los antiguos

tiempos era el camino de la perfección estrecho y solitario, y el caminante estaba siempre en peligro de extravío, amenazado por la sorpresa criminal del pecado y perseguido por la flecha del pasado, que es peligroso como las hordas escitas; ahora se viaja en tren y en buena compañía, y antes de perderse se ha llegado a la meta.

Lo único que en verdad puede armarnos caballeros contra los sofismas de la angustia es la fe, es el denuedo de creer que el estado mismo es un nuevo pecado, el denuedo de dar contraorden a la angustia sin angustia. Pero solamente la fe puede llevar a cabo esto, sin acabar por ello con la angustia; lo que hace es más bien *arrancarse por la fuerza* eternamente a la mirada mortal de la angustia. Solamente la fe puede llevar a cabo esto, pues solamente en la fe es la síntesis eterna y posible en todo momento.

Lo que hemos expuesto pertenece por completo a la Psicología, como es fácil de comprender. Éticamente todo gira en torno al intento de poner al individuo en la justa situación frente al pecado. Tan pronto como esto se ha alcanzado, encuéntrase el individuo, lleno de arrepentimiento, en pecado. En el mismo momento, y visto desde la Idea, ha caído en poder de la Dogmática. El arrepentimiento es la más alta contradicción ética, en parte porque la Ética no puede hacer más que exigir la idealidad y tiene que contentarse con encontrar como respuesta el arrepentimiento; en parte porque el arrepentimiento resulta dialécticamente ambiguo en relación a lo que debe suprimir, y esta ambigüedad sólo es suprimida en la Dogmática por medio de la reconciliación, en la cual se torna clara la determinación del pecado original. Además, retarda el arrepentimiento el acto, y este último es justamente el que exige la Ética. En último término tiene, pues, el arrepentimiento, que arrepentirse de sí mismo, ya que el momento del arrepentimiento se convierte en un déficit del acto. Era, por ende, expresión enérgica y denodada de un carácter auténticamente moral la de Fichte, cuando decía que no tenía tiempo para el arrepentimiento. Sin embargo, todavía no llevó Fichte con ella el arrepentimiento hasta su ápice dialéctico, en el cual, después de haberse puesto, quiere

suprimirse a sí mismo en un nuevo arrepentimiento; y entonces se hunde.

Este parágrafo ha expuesto, como en general toda esta obra, lo que se puede llamar las posiciones psicológicas de la libertad frente al pecado, o los estados psicológicos aproximados del pecado. Pero éstas no pretenden ser explicaciones éticas del pecado.

II. La angustia del bien (lo demoniaco)

En nuestro tiempo raras veces se oye hablar de lo demoniaco. En general déjanse a un lado los pocos pasajes referentes a esto que se encuentran en el Nuevo Testamento. Cuando los teólogos tratan de explicarlos piérdense con gusto en discusiones sobre el uno o el otro pecado antinatural, y en ellas encuéntranse también ejemplos de que lo animal alcanza tal poder sobre el hombre, que acaba denunciándose en sonidos inarticulados o en una mímica y una mirada animales; con ello imprímese muchas veces a la faz humana (a la expresión fisiognómica, como la llama Lavater) un tipo especial, mientras que otras veces cruza sólo por el rostro como un relámpago, que deja sospechar lo que habita allí dentro, como una mirada o gesto de locura, parodia, remeda, caricaturiza en un momento fugaz al hombre razonable, reflexivo, ingenioso, con quien se está hablando. Lo que los teólogos consignan en este respecto puede ser muy exacto, pero toda la cuestión está *en dar en el clavo.* En general descríbese el fenómeno de tal suerte, que se ve claramente que aquello de que se habla es la servidumbre del pecado. Yo no acierto a describir mejor este estado que recordando un juego de todos conocido, en el cual se ocultan dos personas bajo una manta, como si se tratase de *una sola,* y la una habla y la otra gesticula –naturalmente de un modo por completo arbitrario en relación con la palabra–. Así es como se ha revestido el animal con la figura del hombre y la caricaturiza continuamente con su gesticulación y su intervención. Pero la servidumbre del pecado no es todavía lo demoniaco. Tan pronto como está puesto el pecado y el individuo permanece en él, son posibles dos formaciones, de las cuales el parágrafo anterior ha descrito una. Si no se atiende a esto, no se puede definir lo demoniaco. En la formación descrita está el individuo en pecado y vive en la angustia del mal. Desde un punto de vista superior, esta situación radica en el bien; por ende, angústiase el individuo del mal. La otra formación es lo demoniaco, y en ella vive el individuo en el mal y se angustia del bien. La servidumbre del pecado es una relación *forzosa* con el mal; lo demoniaco es una relación *forzosa* con el bien.

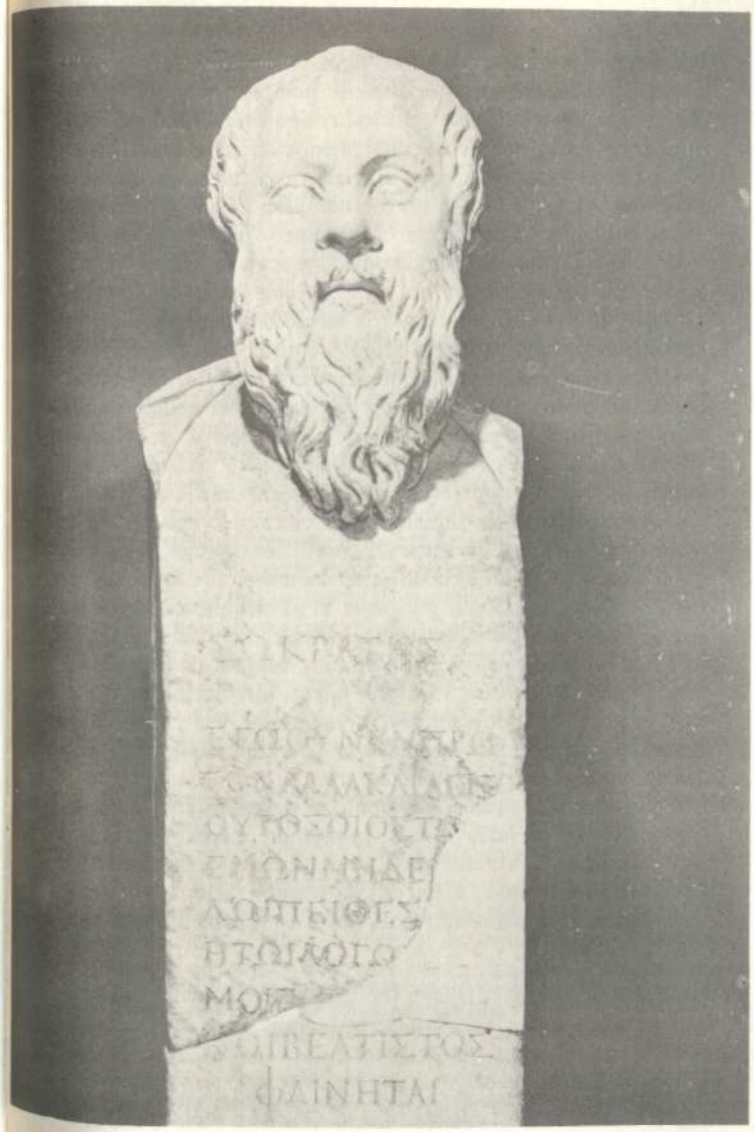
Por eso lo demoniaco sólo resulta claro cuando entra en contacto con el bien, que en este caso se acerca por fuera a su límite. Por esta razón es digno de nota que en el Nuevo Testamento sólo aparezca lo demoniaco cuando Cristo entra en contacto con él; y ya sean los demonios legión (Mt., 8, 28-34; Marc., 5, 1-20; Luc., 8, 26-39), ya sea el demonio mudo (Luc., 11, 14), el fenómeno es el mismo; la angustia del bien; pues la angustia puede expresarse tanto en la mudez como en el grito. El bien significa, naturalmente, la reintegración de la libertad, de la redención, de la salvación, o como se la quiera llamar.

En anteriores tiempos se ha hablado con frecuencia de lo demoniaco. No tiene ningún valor hacer estudios o haber hecho estudios que nos pongan en situación de enumerar y citar libros eruditos y curiosos. Pueden bosquejarse fácilmente los diversos puntos de vista posibles, reales también en diversas épocas. Este bosquejo puede tener su valor, pues los diversos puntos de vista pueden conducir a la definición del concepto.

Puede considerarse lo demoniaco desde un punto de vista estético-metafísico. Entonces es concebido y juzgado el fenómeno como desgracia, destino, etc.; puede indicarse entonces, como cosa análoga, el que un hombre nazca imbécil, etc. El sentimiento que provoca lo demoniaco es en este caso la compasión. Pero así como el desear es la más desdichada de todas las artes de solista, el compadecer, en el sentido en que se toma habitualmente, es la más desdichada de

todas las virtuosidades y habilidades sociales. La compasión está bien lejos de beneficiar al que sufre; más bien cobíjase y cultívase en ella meramente el propio egoísmo. La «compasión» sirve de dispensa para no meditar en un sentido profundo sobre nada semejante. Sólo cuando el compasivo se conduce en su compasión respecto del que padece de tal suerte que comprende en el sentido más estricto que es de su causa de la que se trata; sólo cuando sabe identificarse con el que padece de tal suerte que, luchando por una explicación, lucha por sí mismo y abjura de toda vaciedad intelectual, flaqueza y cobardía; sólo entonces cobra sentido la compasión, y sólo entonces toma acaso su sentido peculiar, diferenciándose el que compadece del que padece, por padecer el primero de un modo más elevado. Cuando el que compadece se conduce así respecto del que padece, no se trata de un par de palabras de consuelo, de una limosnita, de un encogerse de hombros; pues si alguien se lamenta, es que tiene algún motivo para lamentarse. Si lo demoniaco es un azar del destino, puede alcanzar a todos. Esto es innegable, aunque en nuestra época de cobardía se haga todo lo posible para mantener una idea solitaria, en lontananza, usando de toda clase de medios de distracción, de empresas charlatanescamente anunciadas con la *marcha de los jenízaros;* como en los bosques de América se mantiene lejos del campamento a los animales feroces por medio de antorchas, gritos y golpes de platillos. De aquí procede que en nuestro tiempo llegue a saberse tan poco de las supremas luchas espirituales, pero tanto más, en cambio, de todos los frívolos conflictos entre el hombre y la mujer, que trae consigo una refinada vida de sociedad y saraos. Cuando la verdadera compasión humana toma al padecer por fiador y deudor subsidiario, sólo se saca en limpio hasta qué punto se halla interesado el destino y hasta qué punto la culpa. Y es menester desarrollar esta distinción con la pasión pesarosa y al par enérgica de la libertad, de suerte que sea lícita sostenerla, aunque se derrumbara el mundo entero, e incluso aunque pareciese que se causaban irreparables daños con semejante impavidez.

Se ha juzgado y condenado lo demoniaco éticamente. Es



Busto de Sócrates. Escultura griega. Museo Arqueológico Nacional, Nápoles

Foto Oronoz.

harto sabido con qué espantoso rigor se le ha perseguido, pesquisado y penado. Los hombres de nuestro tiempo se estremecen cuando oyen hablar de esto; siéntese verdadera emoción ante la idea de que en nuestra época de ilustración ya no ocurre nada semejante. Bien está. Pero ¿es la compasión sentimental tan loable? Mas no me compete juzgar y condenar aquel proceder; sólo he de considerarlo. El hecho de que otros tiempos fuesen éticamente tan severos, revela justamente que su compasión era de algo mejor calidad. Identificándose con el fenómeno, por la virtud del pensamiento, no encontraba otra explicación sino la de que debía considerarse como una culpa. Estaban firmemente convencidos, por tanto, de que, atendiendo a su mejor posibilidad, el endemoniado había de acabar deseando por sí mismo que se procediese contra él con todo rigor y crueldad [34]. ¿No ha sido –para aducir un ejemplo tomado a una esfera próxima–, no ha sido San Agustín quien ha recomendado el empleo del castigo, e incluso de la pena de muerte, contra los herejes? ¿Es que carecía de compasión? ¿O no se diferencia su proceder del de nuestra época más bien porque a él la compasión no le ha hecho cobarde? De esta suerte hubiese dicho ciertamente, refiriéndose a sí mismo: si otro tanto hubiese de pasar conmigo, quiera Dios que haya una Iglesia que no me perdone, sino que se use contra mí de todo su poder. Pero en nuestro tiempo se teme, como dice una vez Sócrates, dejarse cortar y quemar por el médico, para curarse.

Se ha opinado que lo demoniaco debe tratarse médicamente. Se comprende. ¡Qué no consiguen polvos y píldoras y no enfría el agua! Reuniéronse, pues, doctores y boticarios; el paciente fue alejado, a fin de no atemorizarlo. En nuestra denodada época no se le puede decir a un paciente que va a

[34] Quien no esté éticamente tan desarrollado que experimente consuelo y alivio cuando alguien le grita denodadamente –incluso en el momento del más acerbo padecer– que no se trata de un destino ciego, sino de una culpa; quien no sienta consuelo y alivio cuando se le dice esto franca y seriamente, todavía no está desarrollado éticamente en sentido riguroso. Pues la individualidad ética no teme nada más que el estético patatín-patatán del destino, etc., que bajo la máscara de la compasión le roba pérfidamente su joya: la libertad.

morir; no se puede llamar al cura –porque pudiera el enfermo morir de espanto–; no se le puede decir a un paciente que hace un par de días ha muerto alguien de la misma enfermedad. El paciente fue, pues, alejado; la compasión hace preguntar por su estado; el médico promete hacer tan pronto como sea posible un cuadro estadístico y calcular el resultado medio. Y cuando se ha encontrado el término medio, todo está explicado. Esta manera de considerar el fenómeno, tratándolo médicamente, la toma por algo puramente físico y somático; entonces se puede –como hacen con frecuencia los médicos e *in specie* un médico de un cuento de Hoffman– tomar un polvo y decir: la cosa es grave.

La posibilidad de estos tres puntos de vista tan diversos, prueba la ambigüedad del fenómeno; prueba que pertenece de algún modo a todas estas esferas: la somática, la psíquica, la neumática. Esto indica que lo demoniaco tiene un alcance mucho mayor de lo que se supone habitualmente; y ello puede explicarse porque el hombre es una síntesis de cuerpo y alma sustentada por el espíritu, y porque, por tanto, la desorganización de una esfera ha de hacerse perceptible a la vez en las restantes. Pero si por fin se consiente en fijar una vez la atención en su alcance, acaso se descubra que muchos de aquellos mismos que tratan de este fenómeno hállanse comprendidos en él, y que se encuentran huellas del mismo en todo hombre, tan ciertamente como que todo hombre es pecador.

Ahora bien; como lo demoniaco ha significado en el transcurso del tiempo las cosas más diversas y, finalmente, ha llegado a significar todo lo que pueda entenderse por ello, lo mejor será precisar algo el concepto. A este respecto obsérvese ya que le hemos señalado expresamente el lugar que ocupa en esta investigación. En la inocencia no se puede hablar de lo demoniaco. Por otra parte, es menester prescindir de toda representación fantástica de una *predestinación* al mal, etc., por la cual resultaría el hombre absolutamente malo, etc. Tal es el origen de la contradicción en el severo proceder de edades anteriores. Teníase aquella opinión y, sin embargo, se quería castigar. El castigo no era meramente una

legítima defensa, sino que aspiraba a la vez a la salvación (o a la del individuo correspondiente, por medio de un castigo más suave, o a las de otros endemoniados por medio de la pena de muerte); pero mientras se pudiese hablar de una salvación, todavía no estaba el individuo enteramente en poder del mal, y si estaba enteramente en su poder, era una contradicción castigarle. Si nos preguntamos, pues, hasta qué punto es lo demoniaco un problema psicológico, deberemos responder: lo demoniaco es un estado; de este estado puede brotar de continuo el acto pecaminoso particular, pero el estado es una posibilidad, aunque en relación a la inocencia sea, naturalmente, una realidad puesta por el salto cualitativo.

Lo demoniaco es angustia del bien. En la inocencia no estaba puesta la libertad como libertad; su posibilidad era, en la individualidad, angustia. En lo demoniaco está la relación invertida. La libertad está puesta como *esclavitud*, pues está perdida la libertad. La posibilidad de la libertad es en este caso de nuevo angustia. La diferencia es una diferencia absoluta, pues la posibilidad de la libertad preséntase en este caso en relación con la esclavitud, que es el directo contrario de la inocencia, pues ésta constituye una *determinación* hacia la libertad.

Lo demoniaco es la esclavitud, que quiere encerrarse en sí misma. Esto es y será, sin embargo, una imposibilidad; la esclavitud conserva siempre a primera vista esta relación; sigue existiendo, y la angustia se presenta en el momento mismo del contacto (cf. lo dicho anteriormente con motivo de los pasajes del Nuevo Testamento).

Lo demoniaco es lo reservado y lo involuntariamente revelado. Estas dos determinaciones deben significar lo mismo y significan, en efecto, lo mismo, pues lo reservado es precisamente lo mudo, y si debe exteriorizarse ha de suceder contra voluntad, revolviéndose la libertad que yace en el fondo en la esclavitud, cuando entra por fuera en comunicación con la libertad y traiciona a la esclavitud de tal modo que es el individuo mismo quien se traiciona, contra su voluntad, en la angustia. Esta reserva ha de tomarse, por tanto, en una significación muy determinada, pues tal como es entendida habi-

tualmente puede significar también la suprema libertad. Así Bruto, Enrique V de Inglaterra, mientras príncipe, y otros, fueron reservados hasta que llegó el tiempo en que se demostró que su reserva era una inteligencia con el bien. Una reserva semejante era, pues, idéntica a una dilatación, y nunca está dilatada una individualidad en un sentido más bello y más noble que cuando está encerrada en el seno materno de una gran idea. La libertad es precisamente lo dilatativo. Y precisamente en contraposición a esto, digo yo, puede decirse que la esclavitud es reservada por excelencia. En general, úsase refiriéndose al mal, una expresión más metafísica; es lo «negativo». Pues bien, justamente la expresión ética para esto es –cuando se toma en consideración el efecto en el individuo–: lo «reservado». Lo demoniaco no encierra otra cosa; pero se encierra a sí mismo, y en esto radica el sentido profundo de la existencia: en que la esclavitud se hace a sí misma prisionera. La libertad es continuamente comunicativa (no hay inconveniente en dar a este término su significación religiosa); la esclavitud tórnase más y más reservada y no quiere la comunicación. Puede percibirse esto en todas las esferas. Delátase en la hipocondría, en la visión de quimeras; delátase en más altas pasiones, cuando éstas se envuelven sistemáticamente en el silencio, por no poder entenderse en absoluto con la existencia [35]. Cuando la reserva entra en contacto con la libertad, siente, pues, angustia.

El lenguaje usual tiene una expresión extremadamente significativa; dice *que uno no encuentra palabras bastantes*. Lo reservado es precisamente lo mudo; el lenguaje, la palabra, es lo salvador, lo que salva de la abstracción vacía de la reserva. Si la libertad de fuera entra, pues, por fuera en relación con lo demoniaco, herméticamente cerrado en sí mismo, la ley de la

[35] Ya hemos dicho, y lo diremos una vez más, que lo demoniaco tiene un alcance muy distinto del que habitualmente se cree. En el parágrafo precedente indicamos las formas de la otra dirección; en éste sigue otra serie de formas, y así como he expuesto la distinción es como puede desarrollarse. Si alguien posee una mejor, tómela; pero en estas esferas hay que ser muy circunspecto, so pena de confundirlo todo.

revelación de lo demoniaco es que éste se *exterioriza* contra voluntad en el lenguaje. En el lenguaje estriba, en efecto, la comunicación. Por eso en el Nuevo Testamento dice un endemoniado a Cristo, cuando éste se acerca a él: τί ἐμοι καὶ σοὶ; e insiste en que Cristo viene a perderle (angustia del bien). Otro endemoniado ruega a Cristo que siga otro camino (cuando la angustia se refiere al mal, refúgiase el individuo en la salvación, cf. § I).

La vida ofrece abundantes ejemplos de lo anterior en todas las esferas y grados posibles. Un criminal empedernido no quiere oír hablar de confesión (en esto radica precisamente lo demoniaco; no quiere comunicar con el bien, al precio de sufrir el castigo). Contra un criminal semejante hay un método que, sin duda, se emplea raras veces: es el poder del silencio y de la mirada. Si un inquisidor tiene bastante fuerza corporal y elasticidad espiritual para resistir sin que se le mueva un músculo y esperar dieciséis horas, es forzoso que tenga al fin éxito y haga brotar voluntariamente la confesión. No hay hombre con remordimientos de conciencia capaz de resistir al silencio. Si se le pone en una prisión solitaria se *embota* a sí mismo. Pero el silencio, mientras está en su puesto y los secretarios sólo esperan a levantar acta, es la pregunta más profunda y sagaz, es la tortura más espantosa y, sin embargo, admisible. Pero no es en modo alguno tan fácil de practicar como pudiera creerse. Lo único que puede forzar a hablar a la reserva es: o un demonio superior (pues cada diablo sólo gobierna su tiempo), o el bien, que puede callar absolutamente; y si alguien se figurase ser bastante astuto para dejar perplejo al demonio por miedo de este examen silencioso, pudiera quedar afrentado el examinador mismo y pudiera resultar que éste temiese al cabo por sí mismo y rompiese el silencio. Frente a un demonio inferior y a una naturaleza humana inferior, cuya conciencia de Dios no está fuertemente desarrollada, es la reserva siempre victoriosa, porque el primero no puede resistir y la última está habituada con toda inocencia a vivir al día y a tener el corazón en la mano. Es increíble el poder que sobre tales hombres puede alcanzar el reservado, hasta hacerles pedir y mendigar una sola palabra

que rompa el silencio. Pero es también indignante querer poner de este modo los pies encima del débil. Quizá se crea que sólo se encontrará algo semejante entre los príncipes y los jesuitas, y que si se quiere llegar a tener una representación clara de ello será menester pensar en Domiciano, Cromwell, Alba o un general de los jesuitas, nombres que se han convertido en apelativos de esto. Pero de ningún modo; se encuentra con mucha más frecuencia. Sin embargo, hay que ser circunspecto en la manera de juzgar el fenómeno, pues puede ser el mismo y, sin embargo, su fundamento el opuesto, cuando la individualidad que practica la tiranía y la tortura de la reserva acaso anhela hablar ella misma, acaso espera ella misma un demonio más alto que pueda provocar la revelación. Pero quien por reserva tortura en el potro a alguien, puede conducirse egoístamente también con su propia reserva. Mas sobre este solo punto podría escribir una obra entera, aunque no he estado en París ni en Londres, según uso y costumbre de nuestros actuales conocedores del hombre, como si sólo así se llegase a saber del asunto y de otro modo sólo se tratase de charlatanería y ciencia de viajantes de comercio. Sólo con querer fijar su atención en sí mismo puede tener un observador material bastante con cinco varones, cinco mujeres y diez niños para estudiar todos los estados posibles del alma humana. Lo que yo habría de decir podría tener, por ende, también importancia para aquellos que tienen que tratar con niños o están en alguna relación con ellos. Es de una infinta importancia que el niño quede edificado por la representación de la reserva elevada y sea guardado de la mal entendida. En relación a lo externo, es fácil juzgar cuándo se puede dejar solo a un niño; no así en relación a lo espiritual. En este caso es el problema muy difícil, y no cabe quedar libre del cumplimiento del deber tomando una niñera y comprando una pollera. El arte consiste en este caso en estar de continuo presente y no presente, a fin de que el niño pueda desarrollarse realmente por sí mismo teniendo siempre, no obstante, una clara visión de conjunto de su desarrollo. El arte consiste en abandonar el niño a sí mismo en el máximo grado, en la medida mayor posible, y disponer este aparente dejar ir de tal

suerte que a la vez se sepa todo lo necesario sin hacerse notar. Para esto siempre cabe encontrar tiempo, sólo con querer, aunque se sea funcionario palatino. Sólo con querer todo se puede. Y el padre y el educador que lo hizo todo por el niño, pero no impidió que se tornase reservado, ha atraído, a pesar de todo, sobre su cabeza la máxima responsabilidad.

Lo demoniaco es lo reservado; lo demoniaco es angustia del bien. Considerémoslo desde este punto de vista. (Adviértase bien, empero, que contenido de la reserva puede serlo todo, lo más espantoso como lo más insignificante [36], lo más terrorífico, que muchos ni siquiera sueñan que pueda darse en la vida, como la bagatela en quien nadie repara.) ¿Qué puede significar el bien temido por la reserva? Significa que ésta se revela. La revelación [37] puede significar aquí de nuevo lo más sublime (la salvación en sentido eminente) y lo más insignificante (que se diga de pronto algo del todo casual). Pero esto no debe inducirnos a error; la categoría es la misma; los fenómenos tienen de común el ser demoniacos, aunque la diferencia puede llegar a causar vértigos. El bien es aquí la revelación, pues ésta es la primera expresión de la salvación. Por eso se repite como una antigua verdad que, cuando se osa pronunciar la palabra, desaparece el poder del encanto; por eso despierta el sonámbulo cuando se pronuncia su nombre.

Ahora bien; en la dirección de la revelación puede entrar la reserva en colisiones infinitamente diversas, innúmeramente matizadas, pues la fuerza creadora de la vida espiritual no cede a la de lo natural, los estados espirituales son en su diversidad más innúmeros que las flores. La reserva puede desear la salvación, sólo que ésta debería realizarse desde fuera, sorprendiendo, pues, a aquélla. (Esto es un malentendido, pues aquí existe una relación femenil con la libertad puesta en la revelación y con la libertad que pone la revelación. Por eso puede también subsistir la esclavitud, cuando se hace más feliz el estado del reservado.) Puede quedar la revelación hasta cierto grado, pero ojalá quedase un pequeño resto para que empezase de nuevo la reserva. (Así puede ocurrir en espíritus inferiores, que no pueden hacer nada *en gros*.) Puede querer la revelación, pero de incógnito. (Ésta es la más aguda contradicción de la reserva. Sin embargo, encuéntranse ejemplos de ella en la existencia de algunos poetas.) La revelación puede haber triunfado ya; pero en el mismo momento hace la reserva su último intento, y es bastante astuta para convertir la revelación en una mistificación, y entonces ha vencido ella [38].

Pero no puedo desarrollar más este tema. ¿Cómo podría acabar, queriendo sólo formular algebraicamente, y más aún queriendo describir, romper el silencio del reservado para hacer audible su monólogo? Pues el monólogo es precisamente su lenguaje, por lo cual se dice del reservado, cuando se le quiere caracterizar, que habla consigo mismo. Aquí sólo aspiro a dar «a todo un sentido, pero no una lengua», como exhortaba a hacer el reservado Hamlet a sus dos amigos.

Sin embargo, voy a indicar una colisión, cuya contradicción es espantosa, como lo es la propia reserva. Lo que él oculta en su reserva puede ser tan terrible que no ose decírselo ni siquiera a sí mismo, pues como si con decirlo cometiese un nuevo pecado o como si fuese tentado por segunda vez. Para que surja este fenómeno, es menester que exista en el individuo una mezcla de pureza e impureza, que es rara. Por eso

[36] La posibilidad de usar su categoría es una *conditio sine qua non* para que la observación tenga importancia en un sentido profundo. Cuando el fenómeno surge en un cierto grado, fijan en él su atención la mayoría de los hombres; pero no saben explicarlo, porque no aciertan con la categoría, y si tuviesen ésta, poseerían una llave que abriría dondequiera se encontrase una huella del fenómeno. Pues los fenómenos, puestos bajo la categoría, obedecen a ésta, como los espíritus del anillo obedecen al anillo.

[37] Vese fácilmente que la reserva, como tal, es la mentira o, si así se quiere, la falsedad. Ésta es precisamente la esclavitud que se angustia de la revelación. Por eso se llama también al diablo el padre de la mentira. Entre mentira y falsedad, entre mentira y mentira y entre falsedad y falsedad hay una gran diferencia, como yo he concedido siempre. Pero la categoría es la misma.

[38] He usado a propósito la palabra revelación; pero hubiese podido llamar también a este fin la diafanidad. Hubiese elegido, en efecto, otra palabra, si hubiese tenido motivos para temer que alguien entendería mal la palabra revelación y la evolución de la relación de ésta con lo demoniaco, como si se hablase continuamente de algo externo, de una confesión palpablemente abierta, que en cuanto externa no serviría absolutamente de nada.

el caso en que más fácilmente se llega a esta reserva es aquel en que el individuo no ha sido dueño de sí mismo mientras cometía el acto terrible. Así, puede haber hecho un hombre en medio de una borrachera algo de que después sólo se acuerda oscuramente; pero sabe, sin embargo, que fue algo tan feroz que le es casi imposible reconocerse a sí mismo. Lo mismo puede ocurrir con un hombre que haya sido enfermo mental y conserve un recuerdo de su estado anterior. Lo que decide si el fenómeno es demoniaco es la posición del individuo frente a la revelación: que quiera penetrar aquel hecho con la libertad, recogerlo en la libertad. Tan pronto como no quiera esto, es el fenómeno demoniaco. Hay que sostener esto rígidamente, pues también el que desea estò es esencialmente demoniaco. Tiene, en efecto, dos voluntades: una inferior, impotente, que quiere la revelación, y otra, más fuerte, que quiere la reserva. Pero el hecho de que ésta sea la más fuerte muestra que él es esencialmente demoniaco.

Lo reservado es la revelación involuntaria. Cuanto más débil es originariamente la individualidad, o cuanto más agotada está la elasticidad de la libertad al servicio de la reserva, tanto más fácilmente acaba por escapársele al hombre su secreto. El roce más insignificante, una mirada al pasar, etc., bastan para hacer que comience esa charla de ventrílocuo, trágica o cómica, según el contenido de la reserva. Esta charla puede contener una revelación directa o una indirecta, como un enfermo mental puede delatar precisamente su locura, indicándole a otra persona que ella le es sumamente desagradable, que está ciertamente loca. La revelación puede expresarse en palabras; entonces termina el desdichado confiando a cada uno su secreto. Puede denunciarse en gestos, en una mirada, pues hay miradas en que el hombre revela involuntariamente lo oculto. Hay una mirada acusadora, que revela lo que, de angustia, casi no se podría entender; una mirada contrita, implorante, que no excita justamente la curiosidad de mirar más a lo que se denuncia involuntariamente. Según el contenido de la reserva puede todo esto ser casi cómico, pues con frecuencia son las más puras ridiculeces, mezquinas y vanas historias, puerilidades, manifestaciones de una envidia

mezquina, locuras médicas parciales, etc., las que se revelan de este modo en la angustia de la involuntariedad.

Lo demoniaco es lo súbito. Este nuevo predicado sólo designa otro aspecto de la reserva. Lo demoniaco es definido como lo reservado, cuando se reflexiona sobre el contenido, como lo súbito cuando se reflexiona sobre el tiempo. La reserva era el efecto de que la individualidad se condujese negativamente con el resto de la vida humana, cerrándose continuamente más y más a la comunicación. Pero ésta es, a su vez, la expresión de la continuidad y la negación de la continuidad es lo súbito. Cabría pensar que la reserva tiene una extraordinaria continuidad, y, sin embargo, es justamente lo contrario, aunque tenga una apariencia de continuidad, comparada con el insulso y *flojo salir fuera de sí, que se agota siempre en la impresión que causa.* Con lo que mejor puede compararse la continuidad de la reserva es con el vértigo que puede tener una peonza, que gira continuamente sobre sí misma, apoyada en su punta. Si la reserva no lleva, pues, a la completa locura, al lastimoso *perpetuum mobile* de una eterna uniformidad, mantendrá la individualidad cierta continuidad con el resto de la vida humana. Justamente en relación con esta continuidad se presentan la seudocontinuidad de la reserva como lo súbito. En cierto momento está ahí; en el próximo ha desaparecido, y en cuanto ha desaparecido ya está ahí de nuevo íntegra y totalmente. No es posible insertarla ni transformarla en una continuidad; ahora bien, lo que de tal suerte se exterioriza es precisamente lo súbito.

Si lo demoniaco fuese algo somático no sería nunca lo súbito. Cuando se repite la fiebre o la locura, acaba por descubrirse una ley de repetición, y esta ley destruye hasta cierto grado la subitaneidad. Pero lo súbito no conoce ley. No puede colocarse entre los fenómenos de la naturaleza, sino que es un fenómeno psíquico, una manifestación de la esclavitud.

Lo súbito es, como lo demoniaco, angustia del bien. Esto es lo que aquí significa la continuidad, pues la primera manifestación de la salvación es la continuidad. Pero mientras que la vida de la individualidad transcurre hasta cierto grado en continuidad con la vida, preséntase la reserva en aquélla como un

abracadabra de continuidad, que sólo comunica consigo mismo y se manifiesta, por ende, continuamente como lo súbito.

Según el contenido de la reserva, puede llegar lo súbito a significar lo espantoso, pero también puede ser cómico el efecto de lo súbito sobre el observador. En este respecto tiene toda individualidad algo de súbito, como toda individualidad tiene también algo de una idea fija.

No quiero desarrollar más esto; sólo quisiera recordar aún, para acabar con mi categoría, que lo súbito tiene en todo momento su fundamento en la angustia del bien; existe algo que no quiere penetrar la libertad. En las formas en que se expresa la angustia del mal, corresponde a lo súbito la debilidad.

Si se quiere aclarar de otro modo hasta qué punto es lo demoniaco lo súbito, considérese de un modo puramente estético la cuestión de cómo puede representarse mejor lo demoniaco. Si se quiere representar un mefistófeles, puede *dársele* el papel de la réplica, caso de preferir utilizarle más bien como agente que pone en marcha la acción dramática, antes que concebir puramente la idea de él. Pero así no se representa propiamente al mismo Mefistófeles, sino que más bien se le disipa, convirtiéndolo en una cabeza intrigante, malvadamente ingeniosa. Ésta es una evaporación frente a la cual ya ha visto lo justo la leyenda popular. Cuenta ésta que el diablo estuvo sentado tres mil años, cavilando cómo podría hacer caer al hombre, hasta que, por fin, se le ocurrió la solución. Lo significativo son aquí los tres mil años, y la representación que sugiere este número es precisamente la de la reserva de lo demoniaco, incubadora de malos intentos. Si no se quiere evaporar a Mefistófeles del modo indicado, hay que escoger una forma totalmente distinta de representarle. Se verá entonces que Mefistófeles es esencialmente mímico [39].

[39] El autor de *O esto o aquello* ha llamado la atención sobre el hecho de que Don Juan es esencialmente musical. En el mismo sentido cabe decir de Mefistófeles, que es esencialmente mímico. Le ha pasado a lo mímico como a lo musical: se ha creído que todo puede ser mímico y que todo puede ser musical. Hay un *ballet* intitulado *Fausto*. Si su compositor hubiese comprendido realmente lo que implica que Mefistófeles deba concebirse mímicamente, nunca se le hubiera venido a las mientes de Fausto un *ballet*.

Ni la más horrible palabra que pueda escaparse del abismo de la maldad puede producir un efecto como el de la subitaneidad del salto, que está dentro del alcance de lo mímico. Por horrible que pueda ser la palabra, aunque sea un Shakespeare, un Byron, un Shelley quien rompa el silencio, la palabra conserva en todo momento su poder salvador, pues toda la desesperación, todos los horrores del mal, reunidos en una palabra, no son tan espantosos como el silencio. Lo mímico puede expresar lo súbito, sin necesidad de que lo mímico en cuanto tal sea por ello lo súbito. En este respecto ha hecho grandes méritos el maestro de *ballet* Bournonville con la representación que él mismo da de Mefistófeles. ¡Qué horror se apodera de uno cuando se ve a Mefistófeles entrar saltando por la ventana y permanecer en la posición del salto! Este *brinco* recuerda el salto del animal de presa, el abatirse del ave de rapiña, que espanta doblemente, pues brota en general de una perfecta tranquilidad y es de un efecto infinito. Mefistófeles debe, por tanto, andar lo menos que pueda, pues la marcha es una especie de transición al salto, encierra una presentida posibilidad de salto. La aparición de Mefistófeles en el «ballet» *Fausto* no es, por tanto, un golpe de teatro, sino una idea muy profunda. La palabra, la frase, por breve que sea, tiene siempre cierta continuidad, vistas las cosas totalmente *in abstracto*, por la simple razón de apagarse en el tiempo. Lo súbito es, por el contrario, la perfecta abstracción de la continuidad, de lo procedente y de lo siguiente. Así sucede con Mefistófeles. Aún no se le ha visto, cuando ya está ahí, como un relámpago, ligero y alerta, y la rapidez no puede expresarse de un modo más enérgico que permaneciendo en actitud de salto. Si el salto se convierte en marcha, debilítase el efecto. Representando así a Mefistófeles, produce su aparición el efecto de lo demoniaco, que llega más de súbito que el ladrón en la noche, pues a éste nos lo figuramos deslizándose furtivamente. A la vez revela Mefistófeles mismo su esencia, que es precisamente lo súbito, en cuanto es lo demoniaco. Así es lo demoniaco en sus movimientos de avance, súbito; así aparece en un hombre; así es este mismo, en tanto es demoniaco, ya se halle plena y totalmente en poder de lo demo-

niaco, ya apenas se engolfe en ello un poco. Lo demoniaco es así en todo momento; así siente la esclavitud angustia; así se mueve su angustia. De aquí nace su tendencia a lo mímico, no como lo bello, sino como lo súbito y sorprendente. En la vida puede observarse con frecuencia.

Lo demoniaco es lo vacío, lo aburrido. Inducido por la exposición de lo súbito, he dirigido la atención al problema estético de cómo puede representarse el mal; así, pues, me serviré otra vez de la misma cuestión para iluminar lo dicho. Tan pronto como se quiera dar la palabra a un demonio y representarle, ha de ver claras las categorías el artista que haya de resolver semejante problema. Sabe que lo demoniaco es esencialmente mímico; sin embargo, no puede llegar a lo súbito, porque se lo impide la réplica. Pero no le tienta sentar plaza de chapucero y producir un efecto, expeliendo de súbito las palabras. ¡Como si esto fuese un efecto! Elige, pues, certeramente, lo contrario, el aburrimiento. A lo súbito le corresponde también una especie de continuidad, la inmortalidad del aburrimiento, una continuidad en la nada. En este sentido puede interpretarse de un modo algo distinto el número indicado de la leyenda popular. Los tres mil años ya no apuntan en la dirección de lo súbito. Este enorme espacio de tiempo evoca más bien la representación del terrorífico vacío del mal. La libertad tiene su descanso en la continuidad; lo contrario es lo súbito; pero también el reposo de que puede darnos la impresión un hombre que parezca como si estuviese muerto y sepultado ya largo tiempo. Un artista que comprenda esto verá a la vez que en la representación de lo demoniaco ha encontrado también una forma de expresar lo cómico. El efecto cómico puede producirse exactamente del mismo modo. Si se abstrae de toda determinación ética del mal y sólo se emplean las determinaciones metafísicas del vacío, se tiene lo trivial, al que fácilmente puede arrancarse un aspecto cómico.

Lo vacío, lo aburrido, es otro nombre de lo reservado. Comparada con la determinación de la subitaneidad, refleja la de la reserva el contenido. Pero si añado la del vacío, la del aburrimiento, refleja ésta el contenido y la reserva la forma

que responde al contenido. Así se cierra sobre sí mismo el proceso de definición del concepto, pues la forma de lo vacío es precisamente la reserva. Téngase de continuo presente que, con arreglo a mi terminología, no se puede ser reservado en Dios o en el bien, pues esta reserva significa la máxima dilatación de la personalidad. Cuanto más determinadamente se halle, de esta suerte, desarrollada la conciencia moral en un hombre, tanto más anchamente se halla éste dilatado, aunque por lo demás se cierre al mundo entero.

Si quisiera atenerme a las modernas terminologías filosóficas, podría decir que lo demoniaco es lo negativo, una nada, como la sílfide, que está hueca por detrás. Pero no me gustaría hacerlo, pues esta terminología es la que se emplea corrientemente, y se ha hecho tan amable y flexible, por obra de este empleo, que puede significar todo lo posible. Lo negativo –si hubiese de emplear esta palabra– significaría la forma de la nada, como el vacío corresponde a la reserva. Pero lo negativo tiene el defecto de que está determinado más bien hacia fuera, más bien en relación a otra cosa, que es negada, mientras que la reserva define precisamente el estado.

Si se quiere tomar así lo negativo, no tengo nada que objetar contra su empleo para designar lo demoniaco; supuesto que lo negativo sea capaz de quitarse de la cabeza todas las fantasías que le ha metido en ella la filosofía actual. Lo negativo se ha convertido bajo su mano en una figura de *vodevil*, y esta palabra me hace siempre reír, como es fuerza reír cuando se tropieza en la vida con una de esas figuras bufas que ha sido primero trompetero, luego vista-aduana, más tarde posadero, posteriormente cartero, etc. Así, se ha explicado la ironía como lo negativo. El primer inventor de esta explicación ha sido Hegel, el cual, cosa bastante extraña, no entendía mucho de ironías. Nadie se preocupa de que fue Sócrates quien introdujo la ironía en el mundo y puso el nombre a la criatura; de que su ironía era precisamente la reserva, que empezaba a cerrarse al hombre y a encerrarse consigo misma, para dilatarse en lo divino; que cerró la puerta y consideraba a los de fuera como locos, para hablar en lo oculto. Se ha introducido la palabra con ocasión de uno

u otro fenómeno casual, y así es esto ironía. Entonces vienen aún los repetidores, que a pesar de sus ojeadas a la historia universal, a los que falta, desgraciadamente, todo espíritu de contemplación, saben de los conceptos tanto como de las pasas aquel buen joven que en el examen de la Escuela de Comercio respondió a la pregunta ¿de dónde se las trae?, diciendo: nosotros vamos a buscarlas a la tienda de la esquina.

Volvamos ahora a la definición de lo demoniaco como la angustia del bien. Si la esclavitud lograse, por una parte, cerrarse totalmente e hipostasiarse, y si, por otra, no quisiera continuamente eso [40] (en lo cual se da la contradicción de que la esclavitud quiera algo, habiendo perdido precisamente la voluntad), no sería lo demoniaco angustia del bien. Por eso es en el momento del contacto cuando más claramente se revela también la angustia. Ya signifique lo demoniaco en la individualidad aislada lo más espantoso, ya sólo sea como una mancha en el sol o como el pequeño punto blanco de un ojo de gallo, lo totalmente demoniaco y lo parcialmente demoniaco tiene la misma calificación y la más insignificante parte de él siente angustia del bien en el mismo sentido que quien está totalmente poseído por él. La servidumbre del pecado es también esclavitud, pero su dirección es distinta, como se expuso antes: tiene angustia del mal. Si no se insiste en esto, no se puede explicar nada.

La esclavitud, lo demoniaco es, por tanto, un estado. Así es considerado por la Psicología. La Ética ve, por el contrario, cómo surge de él continuamente el nuevo pecado; pues sólo el bien es la unidad de estado y movimiento.

[40] Es necesario insistir en esto justamente, contra las ilusiones de lo demoniaco y del lenguaje usual; pues con las expresiones que emplean refiriéndose a este estado, pudiera olvidarse por completo que la esclavitud es un fenómeno de la libertad y, por ende, no puede explicarse por medio de categorías naturales. Aun cuando la esclavitud asegure con las más enérgicas expresiones que no se quiere a sí misma, esto es una falsedad y hay siempre en ella una voluntad que prepondera sobre el deseo. El estado puede engañar con extremada facilidad, y es posible inducir a un hombre a la desesperación, oponiendo a su sofística, pura pero incesantemente, la categoría. Nadie debe sentir miedo de hacerlo; sin embargo, no debe uno aventurarse en este terreno con juveniles experimentos inmaturos.

La libertad, sin embargo, puede perderse de diversos modos, y por tanto, también lo demoniaco es de diversa índole. Esta diversidad es la que voy a considerar bajo las siguientes rúbricas: la pérdida psíquico-somática de la libertad –la pérdida neumática de la misma–. El lector ha yabrá visto claro, gracias a lo anterior, que tomo lo «demoniaco» muy ampliamente, aunque –bien entendido– no más de lo que realmente alcanza el concepto. De poco sirve hacer de lo demoniaco una guauguau que espanta y luego se olvida, puesto que ya hace muchos siglos que no se ha presentado en el mundo; creencia que es una insensatez, pues acaso no haya estado nunca tan difundido como en nuestros tiempos: sólo que en la actualidad aparece especialmente en las esferas espirituales.

1. *La pérdida psíquico-somática de la libertad*

No es mi propósito desarrollar aquí una pomposa investigación filosófica sobre la relación del alma y el cuerpo: en qué sentido produce el alma misma su cuerpo (entiéndase esto a la griega o a la moderna), en qué sentido la libertad misma pone su cuerpo por medio de un acto de corporización (si me es lícito recordar esta expresión de Schelling). Todas estas cosas son aquí superfluas; basta a mi propósito decir aquello para lo cual se da precisamente la ocasión: que el cuerpo es órgano del alma y, por ende, también del espíritu. Tan pronto como cesa esta relación de subordinación, tan pronto como se revuelve el cuerpo, tan pronto como la libertad se conjura con él contra sí misma, ya ha sobrevenido la esclavitud en la forma de lo demoniaco. Para el caso de que alguien no haya entendido todavía con rigor la diferencia entre lo expuesto en este parágrafo y lo expuesto en el anterior, voy a tratar de ella una vez más. Mientras la libertad no se pase también ella al partido del insurrecto, se experimentará, sin duda, la angustia de la revolución, pero como angustia del mal, no como angustia del bien.

Se comprenderá fácilmente que lo demoniaco de estas

esferas puede expresarse en innúmeros matices, muchos de los cuales son tan sutiles, que solamente los descubre la observación microscópica, y muchos tan dialécticos, que es menester una gran destreza en la aplicación de la categoría, para ver que estos matices aún pertenecen a ella. La exagerada sensibilidad, la exagerada irritabilidad, la neurastenia, la histeria, la hipocondría, etc. –todas estas cosas son matices de lo demoniaco, o pueden serlo–. Por eso es tan difícil hablar *in abstracto* de ello; la expresión se torna completamente algebraica. Más no puedo, sin embargo, decir aquí.

El último extremo en esta esfera es lo que se puede llamar en general la animalización. Lo demoniaco de este estado muéstrase en que el individuo dice, refiriéndose a la salvación, con aquel demonio del Nuevo Testamento: τί ἐμοὶ καὶ σοί. Sustráese, por ende, a todo contacto, ya amenace éste realmente venir en ayuda de la libertad, ya tenga lugar de un modo puramente casual. Ya esto último basta; pues la angustia es extraordinariamente ágil. De un endemoniado semejante, que concentra en sí todo lo que hay de espantoso en ese estado, recíbese, por tanto, en general, esta réplica: «soy así, déjame en paz»; o bien cabe que diga, hablando de un determinado momento de su vida pasada: «entonces aun hubiese podido ser salvado» –la réplica más espantosa que se puede imaginar–. No hay castigo, no hay trueno verbal capaz de angustiarle; angústiale, en cambio, toda palabra que se ponga en relación con la libertad, taladrada hasta el fondo por la esclavitud. Y todavía hay otro modo de manifestarse la angustia en este fenómeno. Encuéntrase entre semejantes endemoniados una compenetración en que se apegan angustiosa e indisolublemente unos a otros, de tal suerte que no hay amistad comparable con esta intimidad. El médico francés Parent-Duchatelet aduce ejemplos de ella en su obra sobre la prostitución en París. Y esta sociabilidad de la angustia ha de hacerse patente también en todas las demás partes de esta esfera. Sólo ella da la certeza de tener delante lo demoniaco; pues cuando se tropieza con estados análogos, como manifestación de la servidumbre del pecado, no se hace patente la sociabilidad, porque la angustia se dirige al mal.

Mas no quiero desarrollar esto. Lo capital para mí es tan sólo tener en orden mi esquema.

2. *La pérdida neumática de la libertad*

a) *Observaciones generales.*–Esta forma de lo demoniaco está muy difundida y pueden encontrarse en ella los más diversos fenómenos. Lo demoniaco no descansa, naturalmente, en el diverso contenido intelectual, sino en la relación de la libertad con el contenido dado [41] y con el contenido posible en relación con la intelectualidad; pues lo demoniaco puede manifestarse como comodidad que quiere dejar el pensar para otra vez; como curiosidad que no es nada más que curiosidad; como grosero autoengaño; como flaqueza femenil, que se consuela con las ajenas; como piadoso ignorar; como estúpida actividad, etc.

El contenido de la libertad, considerado intelectualmente, es la verdad, y la verdad hace al hombre libre. Por eso precisamente es también la verdad el acto de la libertad, en cuanto que ésta, en efecto, produce continuamente la verdad. Como de suyo se comprende, no pienso ahora en el ingenioso descubrimiento de la novísima filosofía, la cual sabe que la necesidad del pensamiento es también su libertad, y precisamente por esto, cuando habla de la libertad del pensamiento sólo habla del movimiento inmanente del pensamiento eterno. Estas ingeniosas teorías sólo sirven para enmarañar y dificultar la comunicación entre los hombres. Lo que yo digo es algo muy simple y sencillo: que la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando. Si la verdad existe de cualquier otro modo para el individuo y éste le impide existir para él de aquel primer modo, estamos ante un fenómeno demoniaco. La verdad ha tenido en todo tiempo muchas clases de pomposos evangelistas; pero la cuestión es

[41] En el Nuevo Testamento encuéntrase la expresión σοφία δαιμονιώδης (Sant. 3, 15). Tal como es descrita en este pasaje no parece la categoría importante. Pero si se añade 2, 19: καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι, vese en el saber demoniaco precisamente la esclavitud en relación al saber dado.

saber si un hombre quiere conocer la verdad en un sentido profundo, si quiere dejarla que penetre todo su ser, si quiere aceptar todas sus consecuencias, o si en caso de necesidad no reserva para sí un rincón y no tiene para la consecuencia un beso de Judas.

En la Edad Moderna se ha hablado bastante de la verdad; es, pues, hora de que sean repuestas la certeza y la interioridad en su derecho, no en el sentido abstracto en que tomaba Fichte esta palabra, sino de un modo absolutamente concreto.

La certeza, la intimidad, que sólo se alcanza por medio de la acción y sólo en ésta tiene existencia, decide si un individuo está endemoniado o no. Basta fijar la categoría para que todo se someta y resulte claro que, por ejemplo, la arbitrariedad, la incredulidad, el burlarse de la religión, no carecen del contenido, como se cree generalmente, sino de la certeza, enteramente en el mismo sentido que la superstición, el servilismo y la beatería. Pero los fenómenos negativos carecen de la certeza, porque son presa de la angustia del contenido.

Yo no encuentro un placer en pronunciar elevadas palabras sobre el curso de las cosas, pero el que observe a la generación ahora viviente, ¿podrá negar que la desproporción reinante en ella y el fundamento de su angustia y de su inquietud radica en que, sin duda, crecen en parte el volumen y la masa, en parte también la claridad abstracta de la verdad, pero por otra parte disminuye continuamente la certeza? ¡Qué extraordinarios esfuerzos metafísicos y lógicos no se hacen en nuestro tiempo para encontrar una prueba nueva de la inmortalidad del alma, definitiva, absolutamente exacta, sacada de todos los ensayos anteriores combinados! Y, cosa harto notable, mientras así sucede, disminuye la certeza. La idea de la inmortalidad lleva en su seno tal poder, sus consecuencias tienen tal repercusión, el admitirla trae consigo tal responsabilidad, que acaso se transformaría la vida entera de un modo que se teme. La manera de salir de apuro y tranquilizar el alma consiste en forzar al pensamiento a encontrar una nueva prueba. ¡Qué otra cosa es una prueba semejante que una buena obra en el sentido católico de la expresión! Toda individualidad semejante, que (para seguir con el anterior ejemplo) sepa encontrar pruebas de la inmortalidad del alma, sin estar convencido él mismo, tendrá angustia ante todo fenómeno que la afecte de tal suerte, que se le imponga la inteligencia, llena de lontananzas, de lo que quiere decir que el hombre es inmortal. Le perturbará, le afectará desagradablemente ya que el hombre simple hable simplemente de la inmortalidad. La intimidad puede faltar también en la dirección opuesta. Un defensor de la más rígida ortodoxia puede estar endemoniado. Sabe todo lo que hay que saber; inclínase ante lo santo; la verdad es para él un conjunto de ceremonias; habla de pisar ante el trono de Dios y sabe cuántas veces hay que postrarse ante él; pero todo esto lo sabe como aquel que puede demostrar un teorema matemático usando las letras A, B, C, pero no poniendo D, E, F. Por eso siente angustia tan pronto como oye algo que no es literalmente idéntico. Y, sin embargo, ¡cuánto no se asemeja a un especulativo moderno que había encontrado una nueva prueba de la inmortalidad del alma, y habiendo caído en peligro de muerte, no pudo desarrollar su prueba, porque no llevaba consigo sus cuadernos! ¿Y qué es lo que les falta a ambos? La certeza. La superstición y la incredulidad son ambas, formas de la esclavitud. En la superstición concédese a la objetividad el poder de la cabeza de Medusa: petrificar la subjetividad; y la esclavitud no quiere que se deshaga el hechizo. La más alta, aparentemente, la más libre expresión de la incredulidad es la burla. Fáltale precisamente la certeza y por eso se burla. ¿Y no recordaría la existencia de más de un burlón, si fuese posible ver bien dentro de ella, la angustia con que un endemoniaco exclama: τί ἐμοὶ καὶ σοὶ...? Por eso es un fenómeno notable que no sea fácil haya nadie tan vanidoso y tan ávido del aplauso momentáneo como un burlón.

¡Con qué celo industrioso, con qué sacrificio de tiempo, diligencia y materiales de escritura no se han esforzado los especulativos de nuestros días por encontrar una prueba acabada de la existencia de Dios! Pero en el mismo grado que aumenta la excelencia de la prueba parece disminuir la certeza. Tan pronto como la idea de la existencia de un Dios

cobra real existencia para la libertad del individuo, adquiere una omnipresencia que puede molestar a la individualidad gazmoña, aunque no desee precisamente hacer el mal. Y es en verdad menester intimidad para vivir en una bella e íntima convivencia con esta representación; es éste un arte mayor aún que el de ser un modelo de maridos. ¡Qué desagradablemente afectada puede sentirse, por ende, una individualidad semejante, oyendo hablar simple y sencillamente de que hay un Dios! La demostración de la existencia de Dios es algo en que sólo suele ocuparse alguno ocasionalmente, erudita y metafísicamente; pero la idea de Dios trata de imponerse en toda ocasión. ¿Qué es lo que falta, pues, a una individualidad semejante? La intimidad. Ésta puede también faltar en dirección opuesta. Los llamados devotos suelen ser con frecuencia un objeto de burla para el mundo. Ellos mismos lo explican diciendo que el mundo es malo. Esto no es, sin embargo, totalmente exacto así. Cuando el «devoto» es esclavo en medio de su devoción, cuando le falta la intimidad es, visto de un modo puramente estético, cómico. Por tanto, tiene el mundo derecho a reírse de él. Si un hombre estevado quisiera presentarse como maestro de baile, sin ser capaz de tomar justamente ni una posición, sería cómico. Así ocurre también con lo religioso. Óyese a un santo semejante contar de sí mismo, por decirlo así, exactamente como cuando alguien que no sabe bailar entiende, sin embargo, tanto que puede medir el compás, aunque él mismo nunca tenga la suerte de ir a compás. Así sabe el «devoto» que lo religioso es absolutamente conmensurable, que no es algo que pertenezca a ciertas ocasiones y momentos, que antes bien pueda albergársele en todo momento. Pero desde el momento en que ha de hacerlo conmensurable, deja él de ser libre; obsérvase cómo poco a poco acaba contando cosas de sí mismo; vese cómo parece absurdo, a pesar de todo, y llega a deshora con sus miradas célicas y sus manos cruzadas. Por eso una individualidad semejante siente angustia ante el que no está así adiestrado y ha de echar mano, para fortalecerse, de consideraciones tan grandiosas como la de que el mundo odia a los devotos.

La certeza e intimidad es, en efecto, la subjetividad; sólo que no debe interpretarse ésta exclusivamente de un modo absoluto. Es, en general, la desdicha del saber moderno que todo se haya vuelto tan terriblemente grandioso. La subjetividad abstracta está exactamente tan incierta y carece de intimidad en el mismo grado que la objetividad abstracta. Cuando se habla de la subjetividad *in abstracto* puede no verse esto, y entonces se dice muy justamente que la objetividad abstracta carece de contenido. Cuando se habla de ella *in concreto*, resulta claro, porque la individualidad que quiere convertirse en una abstracción, carece precisamente de la intimidad, enteramente como la otra, que se convierte en un nuevo maestro de ceremonias.

b) *El esquema para la exclusión o la falta de la intimidad.*—La falta de la intimidad es en todo tiempo una determinación de la reflexión; por eso aparece toda especie de esta falta en dos formas paralelas. Como se ha hecho general costumbre hablar de las determinaciones del espíritu con toda abstracción, acaso se esté poco inclinado a comprenderlo así. Suele partirse de la inmediación, oponérsele la reflexión (la intimidad) y hacerse entrar luego la síntesis (la sustancialidad, subjetividad, identidad, llámese a esta identidad razón, o idea o espíritu). En la realidad no sucede así. En ella es la inmediación también la inmediación de la intimidad. La falta de la intimidad sólo sobreviene, por tanto, con la reflexión.

Es, pues, la falta de la intimidad, por su forma, o actividad-pasividad o pasividad-actividad; y siempre se da en la esfera de la reflexión sobre sí mismo, tenga la una o la otra forma. La forma misma recorre una importante serie de matices, a medida que se torna más y más concreta la determinación de la intimidad. Hay entender y entender, se dice en un viejo proverbio, y así es, en efecto. La intimidad es un entender, pero *in concreto* trátase de cómo ha de entenderse este entender. Entender una frase es una cosa; entender lo que en ella apunta a mí es otra cosa. Entender lo que uno mismo dice es una cosa; entenderse a sí mismo en lo dicho, otra. Cuanto más concreto sea el contenido de la conciencia, tanto más concreta la intención y tan pronto como ésta falta en relación a la conciencia,

estamos ante un fenómeno de esclavitud, la cual quiere cerrarse a la libertad. Tómese una conciencia religiosa más concreta, o sea, que contenga a la vez un momento histórico; todo su entender ha de responder a esta circunstancia. Pueden verse aquí, por tanto, en un ejemplo, las dos formas análogas respectivas de lo demoniaco. Cuando un rígido ortodoxo emplea toda su diligencia y toda su erudición en probar que cada palabra del Nuevo Testamento procede del apóstol correspondiente, desaparece en el acto la intimidad; aquél acaba por entender algo completamente distinto de lo que quería entender. Cuando un librepensador emplea toda su sagacidad en mostrar que el Nuevo Testamento ha sido escrito en el siglo II, es precisamente la intimidad lo que teme, y por eso quiere ver al Nuevo Testamento medido con el mismo rasero que todos los demás libros [42]. El contenido más concreto que la conciencia puede tener, es la conciencia de sí

[42] Lo demoniaco puede tener, por lo demás, en la esfera religiosa, una falaz semejanza con la tentación. Qué sea lo que realmente se tiene delante no puede decirse nunca *in abstracto*. Así, puede sobrecoger a un piadoso cristiano una angustia de gozar de la Comunión. Esto es una tentación; es decir, si es una tentación, se revelará en la forma en que aquél se conduzca con la angustia. Una naturaleza demoniaca puede haber llegado tan lejos, por el contrario: su conciencia religiosa puede haberse hecho tan concreta, que el entender puramente personal del entender sacramental sea la intimidad de la cual se angustia y a la que trata de escapar en su angustia. Sólo hasta cierto punto, quiere marchar con los demás un individuo semejante; entonces se separa y quiere conducirse de un modo meramente *intelectual*, quiere llegar a ser , así o de otro modo, más que la individualidad empírica, históricamente determinada, finita. Quien se encuentra en una tentación religigiosa, quiere llegar por lo mismo a aquello de que la tentación religiosa, quiere llegar por lo mismo a aquello de que la tentación quiere alejarse; mientras que lo demoniaco mismo quiere apartarse con su voluntad más fuerte (la voluntad de la esclavitud), y sólo una débil voluntad *quiere en él ir allá. Hay que fijarse en esto; si no, se va demasiado lejos* y se concibe lo demoniaco tan abstractamente como nunca se ha presentado todavía: como si estuviese constituida la voluntad de la esclavitud, en cuanto tal, y el individuo no se encontrase siempre en contradicción consigo mismo, por obra de una voluntad de la libertad, siempre existente aunque débil. Si alguien desea materiales concernientes a la tentación religiosa, los encontrará en gran abundancia en la *Mística* de Görres. Confieso, por lo demás, en honor a la verdad, que nunca he tenido el valor de leer este libro íntegra y ordenadamente; tal angustia hay en él. Pero hasta donde yo puedo ver, no ha sabido distinguir en todo momento entre lo demoniaco y la tentación, y, por tanto, hay que utilizarlo con precaución.

misma, del individuo mismo, naturalmente; no la conciencia pura del yo, sino la conciencia del propio yo, que es tan concreta que ningún escritor, ni siquiera el de léxico más rico ni el que haya poseído la máxima fuerza de expresión plástica, ha logrado jamás describir una sola conciencia semejante, como ha podido hacerlo cada uno de los hombres. Esta conciencia del yo no es contemplación; quien tal crea no se ha entendido a sí mismo, pues vería que está al mismo tiempo en trance de devenir, y no puede ser, por ende, un objeto concluso de contemplación. Esta conciencia del yo es, por ende, acto, y este acto es, a su vez, intimidad, y tantas veces como la intimidad no responda a esta conciencia se da una forma de lo demoniaco, si la falta de la intimidad se exterioriza como angustia de su adquisición.

Si la falta de la intimidad fuese un proceso mecánico, sería esfuerzo perdido hablar de ella. Por eso no acaece así y por eso hay en cada fenómeno de ella una actividad, aunque empiece con una pasividad. Los fenómenos que empiezan con la actividad saltan más a la vista, por eso se les percibe más fácilmente; pero también se olvida que en esta actividad entra en escena a su vez una pasividad, y nunca se trae a consideración simultánea el fenómeno opuesto, cuando se habla de lo demoniaco.

Voy a recorrer ahora un par de ejemplos para mostrar que el esquema es exacto.

Incredulidad-superstición. Son absolutamente paralelas. Ambas carecen de la intimidad, siendo tan sólo la incredulidad pasiva por medio de una actividad, la superstición activa por medio de una pasividad; la una es la forma más masculina, la otra más femenina, si así se quiere, y el contenido de ambas formas es una autorreflexión. Desde un punto de vista esencial son absolutamente idénticas. Incredulidad y superstición son ambas angustia de la fe; pero aquélla comienza con la actividad de la esclavitud, ésta con la pasividad de la misma. En general, sólo se toma en consideración la pasividad de la superstición; por tanto, parece menos distinguida o antes disculpable, según que se apliquen categorías ético-estéticas o éticas. Hay en la superstición una debilidad, que puede

llevar a este modo de ver; no obstante, ha de haber en ella tanta actividad que pueda conservar su pasividad. La superstición es incrédula hacia sí misma; la incredulidad, supersticiosa consigo misma. El contenido de ambas es una autorreflexión. La comodidad, cobardía, pusilanimidad de la superstición encuentra mejor permanecer en ella que abandonarla; la obstinación, soberbia, orgullo de la incredulidad encuentra más audaz permanecer en ella que abandonarla. La forma más refinada de semejante autorreflexión consiste siempre en hacerse interesante a sí mismo, deseando salir de aquel estado y permaneciendo, sin embargo, en él con una vanidosa satisfacción de sí mismo.

Hipocresía-indignación.—Son también paralelas. La hipocresía empieza con una actividad; la indignación con una pasividad. Júzgase en general más suavemente la indignación; pero cuando el individuo persevera en ella ha de existir tanta actividad que aquél se atornilla en el dolor de la indignación y no quiere dejarla marchar. Hay en la indignación una receptividad (un árbol y una piedra no se indignan) con la que hay que contar en la supresión de la misma. Pero la pasividad de la indignación encuentra más cómodo sentarse y hacer que crezca la consecuencia de la indignación, con intereses e intereses compuestos, por decirlo así. la hipocresía es, por tanto, una indignación de sí mismo, y la indignación una hipocresía ante sí mismo. Ambas carecen de la intimidad, y por eso no pueden llegar a sí mismas. Por eso también termina toda hipocresía, siendo cada persona hipócrita ante sí misma, pues el hipócrita se indigna de sí mismo o se da a sí mismo motivo de indignación. Por eso igualmente termina toda indignación, cuando no se evita con hipocresía ante los demás; porque el indignado ha hecho mediante la profunda actividad con que persevera en la indignación otra cosa de aquella receptividad, y por eso ha de hacerse el hipócrita delante de los demás. Ya se ha dado también en la vida el caso de que una individualidad indignada acabe utilizando esta indignación como una hoja de parra para cosas que bien pudieran necesitar de un manto de hipocresía.

Orgullo-pusilanimidad.—El orgullo comienza con una actividad, la pusilanimidad con una pasividad; en lo restante son idénticos, pues en la pusilanimidad hay justamente la actividad necesaria para que pueda subsistir la angustia del bien. El orgullo es una profunda pusilanimidad; pues es bastante pusilánime para no querer entender, lo que en verdad es de orgulloso; tan pronto como se le impone esta inteligencia, tórnase pusilánime, extinguiéndose como una detonación y reventando como una burbuja. La pusilanimidad es un orgullo profundo; pues es bastante orgullosa para no querer entender tampoco las exigencias del orgullo mal entendido; pues revistiéndose de este modo, prueba justamente su orgullo; sabe también hacer entrar en cuenta que no ha sufrido todavía ninguna derrota, siendo, pues, orgullosa por el fundamento negativo del orgullo; no haber perdido nunca aún. En la vida ha ocurrido ya también el caso de que una individualidad muy orgullosa fuese bastante pusilánime para no osar nunca nada, bastante pusilánime para querer ser lo menos posible, a fin de no ser precisamente herida en su orgullo. Si fuese dable reunir una individualidad orgullosa-activa y otra orgullosa-pasiva, habría ocasión, precisamente en el momento de sucumbir la primera, de convencerse de lo orgulloso que era en el fondo el pusilánime [43].

c) *¿Qué es certeza e intimidad?*—Dar una definición es seguramente muy difícil. Diré, sin embargo: es *gravedad.* Todo el mundo entiende esta palabra, mas por otra parte es realmente notable que no haya ciertamente muchas palabras que sean tan raras veces como ésta objeto de consideración. Des-

[43] Cartesio, en su obra *De affetionibus*, ha llamado la atención sobre el hecho de que a toda pasión corresponde una opuesta, menos a la admiración. La exposición detallada es bastante floja; pero me ha interesado que hiciese una excepción con la admiración, porque ésta es, según Platón y Aristóteles, como se sabe, la pasión de la filosofía, la pasión con que empieza todo filosofar. A la admiración corresponde, por lo demás, la reprobación; la filosofía moderna la llamaría también la duda. Pero en esto radica el error fundamental de la filosofía moderna, que quiere comenzar con lo negativo, en lugar de con lo positivo, aunque esto es siempre lo primero, cuando se dice: *omnis affirmatio est negatio* y se antepone la *affirmatio*. La cuestión de si lo primero es lo positivo o lo negativo es muy importante y el único filósofo moderno que se ha pronunciado por lo positivo es Herbat.

pués de haber asesinado al rey, prorrumpe Macbeth en estas palabras:

> ¡Desde ahora ya no hay gravedad en la vida,
> todo es frivolidad, ha muerto la gloria y la gracia!
> ¡El vino de la vida está apurado!

Macbeth era un asesino justo, y por eso tienen estas palabras en su boca una verdad que sobrecoge de espanto. No obstante, toda individualidad que haya perdido la intimidad puede decir con él «el vino de la vida está apurado» y, por ende, también: «desde ahora ya no hay gravedad en la vida, todo es frivolidad».

Pues la intimidad es «la fuente de agua que mana con vida eterna, y lo que brota de este manantial es gravedad». Cuando el *Eclesiastés* dice: «todo es vanidad», tiene *in mente* la gravedad. Cuando, por el contrario, después de haber perdido la gravedad, se dice que todo es vanidad, esto puede encontrar en la obstinación de la melancolía una expresión pasivo-activa, o en la frivolidad y el dárselas de gracioso una activo-pasiva; puede dar ocasión de llorar o de reír, pero la gravedad se ha perdido.

Hasta donde yo sé, no existe una definición de la gravedad. Ello me alegra, aunque no porque me complazca el moderno pensar delicuescente, que ha abolido la definición, sino porque delata siempre un seguro tacto abstenerse de la definición, tratándose de conceptos existenciales. Lo que cada cual debe entender de un modo esencialmente distinto, o ha entendido y llegado a amar ya de otro modo, no puede recogerse en forma de definición, sin que fácilmente se convierta en una cosa extraña, en otra cosa. Quien ama realmente no puede encontrar su gozo y satisfacción –ni mucho menos, pues, un estímulo– en ocuparse de la definición del amor. Quien viva en trato diario, o al menos los días de fiesta, con la representación de la existencia de un Dios, difícilmente consentirá en perderla por borrajear una definición de Dios. Así sucede también con la gravedad. Es una cosa tan grave, que es una ligereza dar una definición de ella. Pero no digo eso porque mi idea de ella sea oscura, o porque tema que me tenga por

sospechoso de esto el uno o el otro especulativo –uno de esos hombres superinteligentes que persiguen la evolución del concepto con tanto empeño como el matemático la demostración, y, por ende, preguntan, igual que un matemático, en todas las cosas posibles: ¿qué demuestra esto?–. No; a mi entender demuestra lo que yo digo aquí, mejor que toda evolución conceptual, que sé con toda gravedad de qué se habla.

Pero aunque no me sienta inclinado a dar una definición o a hablar en una abstracción *humorística* de la gravedad, añadiré algunas observaciones como orientación. En la *Psicología* de Rosenkranz [44] encuéntrase una definición del *espíritu*. Dice aquél en la página 322 que el *espíritu* es la unidad del sentimiento con la conciencia del yo. En la investigación anterior dice excelentemente, como explicación, que el sentimiento se abre a la conciencia del yo, y, a la inversa, que el contenido de la conciencia del yo es sentido por el sujeto como *suyo*. «Sólo esta unidad puede llamarse *espíritu*. Pues si falta la claridad del conocimiento, el saber del sentimiento, sólo existe el impulso del espíritu natural, la puerta abierta de la inmediación; pero si falta el sentimiento, sólo existe un concepto abstracto, que no ha alcanzado la última intimidad de la existencia espiritual, que no se ha hecho una sola con el yo del espíritu» (págs. 320-321). Si se retrocede ahora en busca de su definición del sentimiento como unidad inmediata de la *psiquicidad* del espíritu y de su conciencia (pág. 242) y se recuerda además que mediante la determinación *psiquicidad* apunta a la unidad con la determinación natural inmediata, y

[44] Gusto de suponer siempre que mi lector ha leído tanto como yo. Esto ahorra muchas cosas a ambos, al lector y al escritor. Supongo, pues, que mi lector conoce dicha obra; si no es así, le aconsejo que haga conocimiento con ella; pues es realmente buena, y si el autor, que por lo demás se distingue por su sano sentido y su humano interés por la vida humana, se hubiese abstenido de la fanática veneración por un esquema vacío, no se hubiese vuelto a veces ridículo. Lo que dice en los distintos párrafos, en el desarrollo de la obra, está las más de las veces realmente bien; lo único que con frecuencia no puede comprenderse es el enfático esquema y su desacuerdo con todo el desarrollo concreto (cf. págs. 200-211: El yo y el yo. 1. La muerte. 2. La contraposición de señoría y servidumbre).

si se resume por último todo ello, se tiene una representación de la personalidad concreta.

Ahora bien; la gravedad y el espíritu se corresponden mutuamente, de tal suerte, que la gravedad es una expresión más alta y la más profunda de lo que es el espíritu. El espíritu es una determinación de la inmediación; la gravedad, por el contrario, es la originalidad adquirida del espíritu, su originalidad conservada en la responsabilidad de la libertad, afirmada como justificada en el goce de la felicidad. La originalidad del espíritu en su evolución histórica, esto es precisamente lo eterno de la gravedad, por lo cual la gravedad no puede nunca convertirse en hábito. Rosenkranz trata de esto sólo en la Fenomenología, no en la Pneumatología; pero tiene también aquí su lugar y surge tan pronto como lo eterno se agota en la repetición. Cuando se ha adquirido y conservado la originalidad de la gravedad, hay una sucesión y repetición; mas tan pronto como falta la originalidad en la repetición, hace su entrada el hábito. El hombre grave es grave precisamente por la originalidad con que repite en la repitición. Dícese bien que un sentimiento vivo e íntimo conserva esta originalidad; pero la intimidad del sentimiento es un fuego, que puede enfriarse si no se encarga de él la gravedad, y, por otra parte, es la intimidad del sentimiento insegura en su temple, es decir, unas veces más íntima que otras. Voy a poner un ejemplo, para hacerlo todo lo más concreto posible. Un pastor debe leer todos los domingos las preces prescritas o debe bautizar todos los domingos a varios niños. Si sólo es entusiasta, etc., se extinguirá su fuego; querrá estimular, mover, etc.; pero unas veces lo hará más, otras veces menos. Solamente la gravedad es capaz de tornar a hacer todos los domingos lo mismo con perfecta regularidad y, sin embargo, con la misma originalidad [45].

---

[45] En este sentido hay que entender la tesis de Constantius en la *Repetición:* que la repetición es la gravedad de la existencia y que, en cambio, no forma parte de la gravedad de la vida ser caballero del rey, aunque los caballerizos, cuantas veces monten a caballo, lo hagan con toda la gravedad posible.

Pero esto mismo, precisamente, que debe tornar a hacer la gravedad, con la misma gravedad, sólo puede ser la gravedad misma; pues, si no, el resultado es la pedantería. La gravedad, en este sentido, significa la personalidad misma, y sólo una personalidad grave es una personalidad real, sólo ella puede hacer algo con gravedad; pues para hacer algo con gravedad es menester, ante todo y sobre todo, saber cuál es el objeto de la gravedad.

En la vida se habla no raras veces de la gravedad; el uno se torna grave ante la deuda pública, el otro tratando de las categorías, un tercero a causa de una representación teatral, etc. La ironía es quien descubre que así sucede y bastante tiene que hacer con ello; pues todo el que se torna grave a destiempo es *eo ipso* cómico, aunque puedan contribuir con suma gravedad a este efecto unos contemporáneos disfrazados de un modo igualmente cómico y su manera de pensar. Por eso no hay medida más segura de la máxima profundidad a que puede calar un individuo, que averiguar por medio de sus propias manifestaciones, o arrancarle, contra su voluntad, el secreto de las cosas de la vida que le hacen tornarse grave. Pues cabe venir al mundo con espíritu y no con gravedad. La expresión «las cosas de la vida que le hacen tornarse grave» ha de entenderse, naturalmente, en el sentido estricto de aquellas cosas a partir de las cuales data el individuo su gravedad, en el sentido más profundo, pues una vez que alguien se ha tornado en verdad grave por aquello que es objeto de la gravedad, cabe muy bien tratar «gravemente» variadas cosas; la cuestión es tan sólo si se tornó grave por primera vez ante el objeto de la gravedad. Todo hombre tiene este objeto, puesto que es él mismo; y quien se torna grave por otras muchas cosas, por toda clase de grandes y sonantes cosas, pero no ante sí mismo, es, a pesar de toda esta su gravedad, un frívolo bromista, y aunque pueda engañar a la ironía durante todo un período, acabará *Deo volente* tornándose cómico, pues la ironía tiene celos de la gravedad. Quien, por el contrario, se haya tornado grave en el justo momento, demostrará lo sano de su espíritu precisamente pudiendo tratar todas las demás cosas tanto de un modo sentimental

como de un modo burlesco, aunque el grave necio le corra por la espalda un escalofrío viéndole burlarse de cosas espantosamente graves. Pero en la relación con la gravedad debe saber que no hay broma tolerable. Si olvida esto, puede acontecerle lo que le aconteció a Alberto Magno, que se tornó de repente estúpido al llamar orgullosamente con su especulación a las puertas de la Divinidad [46]; o le acontecerá lo que le aconteció a Belerofonte, quien al servicio de la idea cabalgó seguramente en su Pegaso, pero cayó cuando quiso usar mal de éste, corriendo en él a la cita con una mujer mortal.

La intimidad, la certeza, es gravedad. Esto tiene un aspecto algo mezquino. Sin embargo, sólo con que yo hubiese dicho que es la subjetividad, la subjetividad pura, la subjetividad trascendental, hubiese dicho algo que habría puesto grave ciertamente a más de uno. Pero puedo definir la gravedad todavía de otro modo. Tan pronto como falta la intimidad, es *perecedero* el espíritu. La gravedad es, por tanto, la eternidad o la determinación de lo eterno en un ser humano.

Si se quiere estudiar bien lo demoniaco bastará mirar solamente cómo es recibido lo eterno en la individualidad; y en seguida se sabe bastante. En este aspecto ofrece la Edad Moderna un ancho campo de observación. Al presente háblase con suma frecuencia de lo eterno; se le rechaza y se le

[46] Véase Marbach, *Gesch. d. Phil.*, II, pág. 302, nota: *Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus;* véase también Tennemann, VIII, 2.ª parte, pág. 485, nota. Conócese una narración más precisa de otro escolástico, Simón Tornacensis, el cual decía que Dios no podía menos de estarle obligado por haber probado la Trinidad; *«profecto si malignando et adversando vellen, fortioribus argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improvare»*. En acción de gracias por ello fue el buen hombre convertido en un imbécil, que necesitó dos años para aprender las letras. Véase Tennemann, VIII, pág. 314, nota. Sea como quiera; háyalo dicho realmente, o haya dado expresión a la blasfemia de los tres engañadores, famosa en la Edad Media y que se le atribuye también a él, en todo caso no le faltaba la esforzada gravedad en la dialéctica o especulación, pero sí la gravedad en la comprensión de sí mismo. Analogías con esta historia pueden encontrarse con bastante frecuencia, y en nuestra época hace arrogado la especulación, en efecto, tal autoridad, que casi ha tratado de convencer a Dios mismo de error acerca de sí mismo. ¿No le pasa casi como a un monarca que ha de sentarse en el trono y esperar angustiosamente que las órdenes del Estado quieran hacerle rey absoluto o ponerle límites constitucionales?

admite; pero tanto lo primero como lo último revelan la falta de intimidad (a saber, con respecto al modo en que sucede). Pero quien no ha entendido justamente, no de un modo absolutamente concreto, lo eterno [47], carece de intimidad y de gravedad.

No quiero extenderme mucho sobre este tema, pero voy a poner de relive algunos puntos.

a) Se niega lo eterno en el hombre. En el mismo momento se ha «apurado el vino de la vida» y toda personalidad de esta especie es demoniaca. Si se pone lo eterno, es lo presente distinto de lo que se quiere que sea. Se teme esto, y así es como se siente la angustia del bien. Ahora bien; un hombre puede negar y seguir negando cuanto quiera, pero no por ello puede eliminar totalmente lo eterno de su vida. E incluso cuando se quiere admitir hasta cierto grado y en cierto sentido lo eterno, se teme el otro sentido y el grado superior, pero por mucho que se pueda negar, no se quedará totalmente libre. En nuestra época se teme demasiado lo eterno, incluso cuando se le reconoce en frases abstractas, lisonjeras para lo eterno. Así como los distintos Gobiernos viven actualmente presos del temor a las cabezas inquietas, así viven demasiadas individualidades presas del temor a una cabeza inquieta, que significa, sin embargo, la verdadera quietud ante la eternidad. Predícase, pues el momento, y como el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones, se elimina bonitamente la eternidad por medio de puros momentos. Pero entonces, ¿por qué correr tan espantados? ¡Si no existe la eternidad, es el momento justamente tan largo como si hay una eternidad! Pero la angustia de la eternidad hace del momento una abstracción. Esta negación de la eternidad puede, por lo demás, exteriorizarse directa e indirectamente de diversos modos: como burla, como prosaico embelesarse en la sensatez, como exagerada actividad, como entusiasmo por lo temporal, etc.

b) Se concibe lo eterno de un modo completamente abstracto. Lo eterno es, como las montañas azules, el límite de lo

[47] En este sentido hay que entender seguramente lo que Constantino Constantius dice: que la eternidad es la verdadera repetición.

temporal; pero quien vive con todas sus fuerzas en lo temporal no llega al límite. El individuo que lo avizora es un *soldado fronterizo*, que se halla fuera del tiempo.

c) Se introduce fantásticamente lo eterno en el tiempo. Así interpretado, produce un efecto mágico; no se sabe si es sueño o realidad; vese la eternidad melancólica, soñadora, meditabunda, astuta, dentro del momento, como se introduce temblando un rayo de luna en un parque o en una sala iluminada. El pensamiento de lo eterno conviértese en una ocupación de la fantasía; el estado de ánimo es continuamente éste: ¿sueño yo o es la eternidad quien sueña conmigo?

O bien se toma la eternidad sin esta coqueta dualidad, pura y simplemente como objeto de la fantasía. Esta interpretación ha obtenido una expresión determinada en la tesis de que el arte es una anticipación de la vida eterna; pues la poesía y el arte son tan sólo una reconciliación de la fantasía y pueden tener la profundidad de la intuición, pero no la intimidad de la gravedad. Se reviste la eternidad con los oropeles de la fantasía –y se siente anhelo de ella–. Se contempla apocalípticamente la eternidad, se juega al Dante, mientras que Dante, por grandes concesiones que hiciese a la fantasía, no suspendió la acción del juicio ético.

d) Se interpreta la eternidad metafísicamente. Se dice tantas veces yo-yo, que al fin se convierte uno mismo en lo más ridículo de todo, en el yo puro, en la eterna conciencia del yo. Se habla tantas veces de la inmortalidad, que al fin no se torna uno inmortal, sino la inmortalidad. A pesar de todo esto, descúbrese de súbito que no se ha introducido la inmortalidad en el sistema y, entonces, se acude a señalarle todavía un lugar en un apéndice. Frente a esta ridiculez hay una sentencia verdadera de Pablo Möller: que la inmortalidad está por necesidad presente en todas partes. Pero si ella es esto, conviértese lo temporal en algo completamente distinto de lo que se quisiera que fuese. O bien se interpreta metafísicamente la eternidad, de tal modo que lo temporal queda conservado cómicamente en ella. Desde un punto de vista puramente estético-metafísico es lo temporal cómico, pues es una contradicción; y lo cómico radica siempre en esta categoría.

Mas si se interpreta la eternidad de un modo puramente metafísico, y, sin embargo, se quiere introducir en ella por esta o aquella razón lo temporal, resulta realmente cómico que el espíritu eterno conserve el recuerdo de haber andado con frecuencia escaso de dinero, etc. Pero todo el trabajo que se ha hecho para salvar la eternidad es ciega y falsa alarma; pues de un modo puramente metafísico no se torna inmortal ningún hombre, ni segura su inmortalidad. Pero si se torna inmortal de un modo muy distinto, tampoco se impondrá lo cómico. Aunque el cristianismo enseña que el hombre ha de dar cuenta de toda palabra inútil que pronuncie, y nosotros entendamos esto simplemente refiriéndolo al recuerdo total de que ya en esta vida se presentan a veces síntomas innegables; aunque la doctrina del cristianismo no pueda iluminarse con nada más claramente que con la correspondiente representación opuesta del helenismo, según la cual el inmortal bebe primero del agua del Leteo, para olvidarlo todo, en modo alguno resulta de todo esto que el recuerdo haya de resultar directa o indirectamente cómico; directamente, acordándose de ridiculeces; indirectamente, convirtiéndose las ridiculeces en decisiones esenciales. Justamente porque dar cuenta y formular juicio es lo esencial, obrará este elemento esencial con respecto al inesencial como un Leteo, mientras que por otra parte es cierto que pueden revelarse como esenciales muchas cosas de las cuales no se creería que lo fuesen. En lo burlesco, lo casual, en las *mescolanzas* de la vida, no ha estado el alma esencialmente en su puesto, y por eso desaparecerá todo esto, si bien no para el alma que estuvo esencialmente en ella; mas para ésta apenas tendrá significación cómica. Cuando se ha meditado largamente sobre lo cómico, se le ha estudiado ejecutivamente y se ve continuamente clara su categoría, *compréndese con facilidad que lo cómico pertenece*, precisamente, a lo temporal; pues aquí está la contradicción. Metafísica y estéticamente no es posible detenerle ni impedirle que acabe tragándose todo lo temporal, y así le sucederá a todo aquel que esté bastante desarrollado para usarlo, pero no bastante maduro para hacer la distinción decisiva. En la eternidad, por el contrario, está suprimida toda

contradicción, lo temporal hállase penetrado por la eternidad y conservado en ella; pero en ella no hay tampoco huella alguna de lo cómico.

Pero no se quiere pensar gravemente en la eternidad; se siente angustia ante ella y la angustia busca cien escapes. Pero esto es precisamente lo demoniaco.

CAPÍTULO V

La angustia en unión con la fe como medio de la salvación

En un cuento de Grimm háblase de un joven que salió a la aventura para aprender lo que era el *miedo* –la angustia–. Dejemos seguir su camino a aquel aventurero, sin preocuparnos de si encontró o no algo capaz de infundirle angustia. En cambio, quisiera advertir que es una aventura que todos tienen que correr, ésta de aprender a angustiarse; el que no lo aprende, sucumbe, por no sentir angustia nunca, o por anegarse en la angustia; quien, por el contrario, ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender.

Si el hombre fuese un animal o un ángel, no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto, puede angustiarse, y cuanto más hondamente se angustia tanto más grande es el hombre. Sin embargo, no hay que tomar esto en el sentido en que los hombres en general lo toman, refiriendo la angustia a algo externo que se acerca desde fuera al hombre, sino en el sentido de que el hombre mismo produce angustia. Sólo en este sentido ha de entenderse lo que se dice en Cristo: «se angustió hasta la muerte», y lo que Cristo dice a Judas: «lo que haces, hazlo pronto». Ni siquiera las terribles palabras con que Lutero se llenó de angustia al predicar sobre ellas: «Dios mío, Dios mio, ¿por qué me has abandonado?» Ni

siquiera estas palabras expresan el dolor tan intensamente; pues con estas últimas palabras se designa un estado en que Cristo se encontraba, mientras que las primeras designan una relación con un estado inexistente.

La angustia en la posibilidad de la libertad, sólo esta angustia es –en unión de la fe– absolutamente educativa, porque consume todas las cosas finitas y descubre todas las falacias de ellas. Y no ha habido gran inquisidor que haya tenido preparados tan espantosos tormentos como la angustia; ni ha habido espía que haya sabido comprender al sospechoso con tanta astucia, justamente en el momento en que es más débil, o que haya sabido extender tan inextricablemente la red en que aquél acaba por caer, como la angustia; ni juez tan sagaz que acierte a interrogar al acusado como la angustia, que no le deja escapar jamás ni en la ociosidad, ni en el trabajo, ni en el tráfago, ni de día, ni de noche.

El educado por la angustia es educado por la posibilidad, y sólo el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud. La posibilidad es, por ende, la más pesada de todas las categorías. Óyese con frecuencia lo contrario: la posibilidad es muy ligera, la realidad muy pesada. Pero ¿a quién se oye decir estas expresiones? A hombres infelices, que no han sabido nunca lo que es posibilidad y que, así como la realidad les ha mostrado que no sirvieron ni servirán para nada, reavivan mentirosamente una posibilidad bella, encantadora, pero que en el mejor de los casos responde a una simplicidad juvenil, de la cual más bien deberían avergonzarse. Por esa posibilidad tan liviana entiéndese, en general, la posibilidad de la dicha, del éxito, etc. Pero ésta no es ninguna posibilidad, es una invención mentirosa, que exorna la corrupción humana, para poder, sin embargo, quejarse con buenos modos de la vida y de la Providencia y darse importancia a sí misma. No; en la posibilidad es todo igualmente posible, y quien ha sido en verdad educado por la posibilidad ha entendido lo espantoso no menos que lo agradable. Cuando uno de estos hombres ha pasado por la escuela de la posibilidad y, con más seguridad que conoce un niño su A B C, sabe que no puede exigir absolutamente nada de la

vida, que lo espantoso, la perdición, el anonadamiento moran pared por medio con todos los hombres; cuando uno de estos hombres ha aprendido, además, que toda angustia, que le haya hecho pasar ansias mortales, le sobrecogerá de nuevo en el próximo momento, ese hombre dará de la realidad otra explicación, ese hombre apreciará la realidad, e incluso cuando ella gravite pesadamente sobre él se acordará de que es, sin embargo, mucho, pero mucho más ligera que la posibilidad. Solamente la posibilidad puede educar así, pues la finitud y las relaciones finitas en que se ha señalado su puesto a un individuo, sean pequeñas y vulgares o tengan una importancia universal e histórica, sólo educan finitamente; es posible en todo momento engañarlas, en todo momento hacer de ellas algo distinto, en todo momento rebajar algo, en todo momento huirles de algún modo, en todo momento mantenerles lejos, en todo momento impedir que se aprenda absolutamente de ellas; y si ha de hacerse esto último necesita el individuo tener en sí la posibilidad y formar aquella misma cosa de que ha de aprender, aunque esta cosa no reconozca de modo alguno, en el próximo momento, que está formada por él, sino que toma de ella absolutamente el poder.

Mas para que un individuo sea educado, tan absoluta e infinitamente por la posibilidad, es menester ser honrado con la posibilidad y tener fe. Por fe entiendo yo aquí lo que en alguna parte designa Hegel muy justamente a su manera: la certeza interior que anticipa la infinitud. Si se administran de un modo ordenado los descubrimientos de la posibilidad, ésta pondrá de manifiesto todas las cosas finitas, pero las idealizará en la forma de la infinitud, y violentará en la angustia al individuo para que éste la venza nuevamente en la anticipación de la fe.

Lo que aquí digo podrá parecer a algunos una pura insensatez, puesto que se glorían justamente de no tener angustia. A esto respondería que no debemos angustiarnos, ciertamente, ante los hombres, ante las cosas finitas; pero sólo el que ha recorrido la angustia de la posibilidad está plenamente educado para no tener más angustia; no porque escape a los terrores de la vida, sino porque son demasiado pequeños en

comparación con los de la posibilidad. Si el que habla creyese, por el contrario, que su grandeza está precisamente en no haber sentido nunca angustia, le diré con gusto mi explicación de este fenómeno, le diré que tiene muy poco espíritu.

Si el individuo engaña a la posibilidad, por la cual debe ser educado, no llega nunca a la fe, su fe resulta una listeza de la finitud, como su escuela ha sido también la de la finitud. Pero a la posibilidad se la engaña de todos los modos posibles; pues, si no, todo aquel que se limitase a sacar la cabeza por la ventana habría visto forzosamente bastante que la posibilidad podría empezar con esto sus ejercicios. Hay un cuadro de Chodowiecki que representa la rendición de Calais contemplada por los cuatro temperamentos; el propósito del artista ha sido hacer que las diversas impresiones se reflejasen en la expresión de los distintos temperamentos. La vida más vulgar tiene, ciertamente, bastantes acontecimientos; pero la cuestión es si el individuo opone la posibilidad correspondiente, y si es honrado consigo mismo. Cuéntase de un anacoreta indio, que había vivido dos años del rocío, que fue un día a la ciudad, probó vino y se convirtió en bebedor. Puede entenderse esta historia de distintos modos; puede hacérsela cómica o trágica; pero la individualidad educada por la posibilidad tiene bastante con una de estas historias. En el mismo momento se ha identificado absolutamente con aquel infeliz; no conoce ningún escape de la finitud que le permita huir. Ahora tiene la angustia de la posibilidad por presa al individuo correspondiente, hasta que puede entregarle salvo a la fe; en otro lugar no encuentra reposo, pues cualquier otro punto de reposo es un batiburrillo, aunque sea prudencia a los ojos de los hombres. Por eso es la posibilidad tan absolutamente educadora. En realidad, no ha sido nunca un hombre tan desdichado que no haya conservado un pequeño resto, y la sensatez dice con toda exactitud: el que es listo sabe arreglárselas.

Pero el que ha seguido el curso de desdicha que da la posibilidad, lo ha perdido todo, todo, como nunca lo ha perdido

nadie en la realidad. Mas si él, que ha engañado a la posibilidad, que ha querido enseñarle, no ha rechazado deslealmente a la angustia, que ha querido salvarle, lo recobra todo, como en la realidad nadie, aunque lo recobrara todo duplicado; pues el discípulo de la posibilidad alcanza la infinitud, mas el alma del otro expira en la finitud. En la realidad no se ha hundido nadie tan hondo, que no pudiera hundirse todavía más hondo, que no existiera uno u otro que se hundiese todavía más hondo. Pero quien se ha hundido en la posibilidad siente vértigo en la mirada, se le extravían los ojos de tal forma, que ya no es capaz de recoger la norma que alargan al que se hunde como santa salvadora *tabla de salvación;* se le cierran los oídos, de manera que ya no oye cuán alto se cotiza el hombre actual, no oye que él está tan bien como los más. Se hunde absolutamente; pero luego emerge otra vez del fondo del abismo, más ligero que todo lo gravoso y terrible de la vida. Lo único que no niego es que el educado por la posibilidad no está expuesto, sin duda, al peligro a que sucumben los educados por la finitud, el de encontrarse con malas compañías y salirse de distintos modos del camino recto; pero a una caída sí que está propenso: a la del suicidio. Si al comienzo de su educación entiende mal la angustia, de tal forma que ésta no le conduce a la fe, sino que le aparta de ella, está perdido. Quien es educado por el contrario, permanece en la angustia, no se deja engañar por sus falsedades innúmeras, conserva continuamente la memoria de lo perdido; de este modo sigue siendo espantosa, sin duda, la acometida de la angustia, pero aquél ya no puede emprender la fuga. La angustia se convierte en un espíritu sirviente, que no puede menos de conducirle contra su voluntad adonde él quiere. Cuando ella se anuncia, cuando parece que va a dar el golpe, como si hubiese inventado medios de horrorizar completamente nuevos, como si fuese más terrible que nunca, aquél no retrocede, ni menos trata de alejarla con estruendo y algarabía, antes bien le da la bienvenida, la saluda festivamente, como Sócrates blandió festivamente la copa del venenoso, se encierra con ella y dice, como dice un enfermo al operador, cuando va a empezar la operación dolorosa: estoy

dispuesto. Entonces penetra la angustia en su alma y lo registra todo; angustia y expulsa a lo finito y lo mezquino que hay en ella y conduce a aquél adonde *él* quiere.

Cuando se produce uno u otro acontecimiento extraordinario; cuando un héroe histórico reúne en torno suyo a otros héroes y lleva a cabo heroicidades; cuando sobreviene una crisis y todo alcanza significación, entonces quisieran estar presentes los hombres, pues esto educa. Muy posible es. Pero hay un modo mucho más fácil de ser educado mucho más a fondo. Tomad a un discípulo de la posibilidad, ponedle en medio del erial de Jutlandia, donde no ocurre ningún acontecimiento, donde el mayor acontecimiento es que eche a volar una perdiz: lo vivirá todo de un modo más perfecto, más exacto, más profundo que el aplaudido en el teatro de la historia universal, si este último no ha sido educado por la posibilidad.

Ahora bien; cuando el individuo es educado en la fe por la angustia, ésta extirpará justamente lo que ella misma produce. La angustia descubre el destino; pero cuando el individuo quiere abandonarse al destino, cambia de súbito la angustia y hace desaparecer el destino; pues el destino es como la angustia y la angustia es como la posibilidad, una *brujería*. Cuando la individualidad no se transforma así por sí misma, en su relación con el destino, conserva en todo tiempo un resto dialéctico, que no puede desarraigar ninguna finitud, como tampoco pierde su fe en la lotería quien no la pierde por sí mismo, sino que habría de perderle perdiendo continuamente al jugar. También en la relación con lo más insignificante está la angustia en seguida a mano, tan pronto como la individualidad quiere ocultarse de algo o introducirse furtivamente en algo. En sí misma es una cosa insignificante, y desde fuera, desde el punto de vista de la finitud, no puede el individuo aprender nada en ella; pero la angustia *sentencia en juicio sumarísimo*, impone en seguida el triunfo de la infinitud, de la categoría, y la individualidad no puede contrarrestarlo. En sentido externo puede un individuo semejante no temer al destino, un golpe del mismo, una derrota por el mismo; pues la angustia existente en él le ha presentado ya su destino y le

ha quitado por lo mismo todo lo que puede quitar un destino. Dice Sócrates en el *Cratilo:* «Es espantoso ser engañado por uno mismo, porque entonces se tiene al engañador siempre consigo.» Así cabe decir también que es una dicha tener consigo a un engañador semejante, a uno que engaña piadosamente y que trabaja continuamente por destetar al niño antes de que lo eche a perder la infinitud. Si una individualidad no es educada así en nuestra época por la posibilidad, tiene, empero, esta época una señalada cualidad que favorece a todo aquel en que hay un fondo más profundo y que apetece conocer el bien. Cuando más pacífica y sosegada es una época, cuanto más exactamente sigue todo su marcha regular, de manera que el bien tiene su recompensa, tanto más fácilmente puede el individuo engañarse acerca de sí mismo y de si no persigue en sus aspiraciones un fin finito, aunque bello. En esta época, en cambio, no se necesita tener siquiera dieciséis años para comprender que aquel que deba aparecer en el teatro de la vida semeja al hombre que partió de Jericó a Jerusalén y cayó en poder de los bandidos. Quien no quiere hundirse en la miseria de la finitud ha de lanzarse necesariamente y en el sentido más profundo sobre la infinitud. Una orientación provisional semejante es una analogía de la educación por medio de la posibilidad y tampoco puede tener lugar si no es por medio de la posibilidad. Cuando la listeza ha concluido sus innumerables cálculos, cuando la partida está ganada, llega la angustia antes aún de que haya ganado o perdido en la realidad, y le hace el diablo la cruz: entonces ya no puede nada la listeza y sus combinaciones más astutas desaparecen como una broma contra el acaso que la angustia crea con la omnipotencia de la posibilidad. Hasta en lo más insignificante, tan pronto como la individualidad quiere dar un rodeo astuto y que sólo as astuto; cuando quiere ocultarse de algo y hay todas las probabilidades de que tenga éxito (pues la realidad no es un examinador tan riguroso como la angustia), se introduce la angustia. Si es rechazada, por ser una bagatela aquello de que se trata, hace la angustia esta bagatela bastante importante, como la Historia ha hecho bastante importante para Europa el lugar llamado Marengo; pues en él se

libró la gran batalla. Cuando una individualidad no pierde así por sí misma el hábito de la listeza, no sucede esto nunca con provecho, pues la finitud explica sólo parcialmente, nunca totalmente, y aquel cuya listeza falló siempre (también es esto inconcebible en la realidad) puede buscar una y otra vez la causa en la listeza y aspirar a ser todavía más listo. Con ayuda de la fe educa la angustia a la individualidad a descansar en la Providencia. Así también sucede en la relación con la culpa, la otra cosa que descubre la angustia. Quien llega a conocer su culpabilidad meramente por medio de la finitud, se ha perdido en ésta; pues ésta no resuelve nunca si un hombre es culpable, a no ser de un modo externo, jurídico, sumamente imperfecto. Por eso, quien haya de llegar a conocer su culpa solamente por analogías con sentencias policiacas y jurídico-penales, no comprende propiamente nunca que es culpable; si un hombre es culpable, es infinitamente culpable. Si una individualidad semejante, sólo educada por la finitud, no es condenada como culpable por la policía o por la opinión pública, tórnase algo de lo más ridículo y miserable del mundo: un modelo de virtudes, que es un poco mejor que lo son las demás gentes, pero todavía no tanto como el párroco. ¿Para qué necesitaría ayuda en su vida un hombre semejante? Si ya casi antes de su muerte puede hacerse recoger en los «ejemplos de bien». De la finitud puede aprenderse mucho, pero no a angustiarse, si no es en un sentido muy mísero y pernicioso. Quien, por el contrario, ha aprendido en verdad a tener angustia, puede empezar el baile cuando empiezan a sonar las angustias de la finitud, y los discípulos de la finitud pierden la razón y el ánimo. En este respecto nos engañamos con frecuencia en la vida. El hipocondriaco siente angustias mortales por cualquier pequeñez, pero cuando llega lo importante respira, ¿y por qué? Porque la realidad importante no es tan terrible como la posibilidad que él mismo crea y en cuya producción consume precisamente sus fuerzas, mientras que puede concentrarlas todas contra la realidad. Sin embargo, es el hipocondriaco sólo un imperfecto autodidacta en comparación con aquel que es educado por la posibilidad, pues la hipocondría depende en parte de condiciones corporales y

es, por ende, contingente [48]. El verdadero autodidacta es siempre, a la vez y otro tanto, teodidacta, como ha dicho otro escritor [49], o para no emplear una expresión que recuerda tan fuertemente lo intelectual, es αὐτοῦργός τις τῆς φιλοσοφίας [50], en el mismo grado Θεοῦργος (autor de Dios). Quien en relación a la culpa es educado por la angustia, sólo en la reconciliación llega, por ende, al reposo.

Aquí termina esta investigación; en el mismo punto en que empezó. Tan pronto como la Psicología ha concluido con la angustia, hay que entregar ésta a la Dogmática.

---

[48] Hamann toma, por tanto, la palabra hipocondría en un sentido más elevado, cuando dice: «Pero esta angustia del mundo es la única prueba de nuestra heterogeneidad. Pues si nada nos faltase, no lo haríamos mejor que los paganos y los filósofos trascendentales, que no saben nada de Dios y se embelesan como unos tontos con la amada naturaleza; no nos entraría ninguna nostalgia. Esta impertinente inquietud, esta santa hipocrondría, es acaso el fuego con que hemos de salvar y preservar de la corrupción del corriente *saeculi* a los animales destinados a sacrificio.»

[49] Véase *O esto o aquello*.

[50] Véase Jenofonte, *Convivium*, donde Sócrates usa esta palabra (propio autor de la filosofía) refiriéndose a sí mismo.

ÍNDICE
DE TÍTULOS PUBLICADOS



SELECCIONES AUSTRAL

TÍTULOS PUBLICADOS

ANTONIO MACHADO
1. POESÍAS COMPLETAS
Prólogo de Manuel Alvar
424 págs. ISBN 84 239 2001-1

RAMÓN DEL VALLE-INCLÁN
2. TIRANO BANDERAS
Introducción de Antonio Valencia
240 págs. ISBN 84 239 2002-X

ANTONIO BUERO VALLEJO
3. HISTORIA DE UNA ESCALERA. LAS MENINAS
Prólogo de Ricardo Doménech
238 págs. ISBN 84 239 2003-8

JOSÉ BOTELLA LLUSIÁ
4. ESQUEMA DE LA VIDA DE LA MUJER
Introducción de Ramón de Garciasol
245 págs. ISBN 84 239 2004-6

MIGUEL DE CERVANTES
5. ENTREMESES
Prólogo de Francisco Ynduráin
184 págs. ISBN 84 239 2005-4

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ
6. SEGUNDA ANTOLOJÍA POÉTICA (1898-1918)
Prólogo de Leopoldo de Luis
294 págs. ISBN 84 239 2006-2

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
7. LA REBELIÓN DE LAS MASAS
Introducción de Julián Marías
264 págs. ISBN 84 239 2007-0

JUAN JACOBO ROUSSEAU
8. CONTRATO SOCIAL
Traducción de Fernando de los Ríos
Prólogo de Manuel Tuñón de Lara
168 págs. ISBN 84 239 2008-9

AZORÍN
9. LAS CONFESIONES DE UN PEQUEÑO FILÓSOFO
Prólogo de José María Martínez Cachero
181 págs. ISBN 84 239 2009-7

RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL
10. FLOR NUEVA DE ROMANCES VIEJOS
262 págs. ISBN 84 239 2010-0

RAINER MARIA RILKE
11. EPISTOLARIO ESPAÑOL
Traducción y prólogo de Jaime Ferreiro Alemparte
344 págs. ISBN 84 239 2011-9

12. CANTAR DEL CID
Texto antiguo de Ramón Menéndez Pidal
Prosificación moderna de Alfonso Reyes
Prólogo de Martín de Riquer
335 págs. ISBN 84 239 2012-7

MIGUEL DE UNAMUNO
13. DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA
Prólogo del P. Félix García
271 págs. ISBN 84 239 2013-5

SALVADOR DE MADARIAGA
14. GUÍA DEL LECTOR DEL «QUIJOTE»
Prólogo de Luis María Ansón
215 págs. ISBN 84 239 2014-3

ANTONIO BUERO VALLEJO
15. LA DOBLE HISTORIA DEL DOCTOR VALMY. MITO
Prólogo de Francisco García Pavón
243 págs. ISBN 84 239 2015-1

EUGENIO D'ORS
16. ARTE VIVO
Prólogo de Cesáreo Rodríguez Aguilera
215 págs. ISBN 84 239 2016-X

CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ
17. SOBRE LA LIBERTAD HUMANA EN EL REINO ASTURLEONÉS HACE MIL AÑOS
Prólogo de Julio González González
199 págs. ISBN 84 239 2017-8

JULIÁN MARÍAS
18. MIGUEL DE UNAMUNO
Introducción de Juan López-Morillas
262 págs. ISBN 84 239 2018-6

PLATÓN
19. DIÁLOGOS
Traducción de Luis Roig de Lluis
Prólogo de Luis Castro Nogueira
295 págs. ISBN 84 239 2019-4

RAFAEL ALBERTI
20. POEMAS DEL DESTIERRO Y DE LA ESPERA
Selección y prólogo de J. Corredor-Matheos
312 págs. ISBN 84 239 2020-8

RENÉ DESCARTES
21. EL DISCURSO DEL MÉTODO. MEDITACIONES METAFÍSICAS
Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente
182 págs. ISBN 84 239 2021-6

RAMÓN GÓMEZ DE LA SERNA
22. GREGUERÍAS (Selección 1910-1960)
Prólogo de Santiago Prieto Delgado
213 págs. ISBN 84 239 2022-4

PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA
23. LA VIDA ES SUEÑO. EL ALCALDE DE ZALAMEA
Introducción de Alberto Porqueras-Mayo
219 págs. ISBN 84 239 2023-2

FRANCISCO DE QUEVEDO
24. HISTORIA DE LA VIDA DEL BUSCÓN
Prólogo de Domingo Ynduráin
189 págs. ISBN 84 239 2024-0

LEÓN FELIPE
25. OBRA POÉTICA ESCOGIDA
Selección y prólogo de Gerardo Diego
262 págs. ISBN 84 239 2025-9

HAROLD RALEY
26. LA VISIÓN RESPONSABLE
Traducción de César Armando Gómez
Prólogo de José Luis Pinillos
365 págs. ISBN 84 239 2026-7

GUSTAVO ADOLFO BÉCQUER
27. RIMAS Y DECLARACIONES POÉTICAS
Anotador Francisco López Estrada
272 págs. ISBN 84 239 2027-5

KARL JASPERS
28. INICIACIÓN AL MÉTODO FILOSÓFICO
Traducción de María Luisa Pérez Torres
184 págs. ISBN 84 239 2028-3

RAMÓN DEL VALLE-INCLÁN
29. FEMENINAS. EPITALAMIO
Introducción de Antonio de Zubiaurre
206 págs. ISBN 84 239 2029-1

ANTONIO GALA
30. LAS CÍTARAS COLGADAS DE LOS ÁRBOLES. ¿POR QUÉ CORRES, ULISES?
Prólogo de Enrique Llovet
212 págs. ISBN 84 239 2030-5

LEOPOLDO DE LUIS
31. VIDA Y OBRA DE VICENTE ALEIXANDRE
Prólogo de Ramón de Garciasol
237 págs. ISBN 84 239 2031-3

JOSÉ LUIS ABELLÁN
32. PANORAMA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA ACTUAL
Prólogo de Vicente Llorens
222 págs. ISBN 84 239 2032-1

JOSÉ MANUEL MINER OTAMENDI
33. LOS PUEBLOS MALDITOS
Introducción de Florencio Martínez Ruiz
160 págs. ISBN 84 239 2033-X

CARLOS SECO SERRANO
34. GODOY. EL HOMBRE Y EL POLÍTICO
Prólogo de Miguel Artola
222 págs. ISBN 84 239 2034-8

ALEJANDRO CASONA

35. FLOR DE LEYENDAS. VIDA DE FRANCISCO PIZARRO
Prólogo de Federico Carlos Sainz de Robles
242 págs. ISBN 84 239 2035-6

FERNANDO NAMORA

36. DOMINGO POR LA TARDE
Traducción y prólogo de Sol Burguete
210 págs. ISBN 84 239 2036-4

ARISTÓTELES

37. MORAL. A NICÓMACO
Traducción de Patricio de Azcárate
Prólogo de Luis Castro Nogueira
340 págs. ISBN 84 239 2037-2

ANTONIO DÍAZ-CAÑABATE

38. HISTORIA DE UNA TERTULIA
Prólogo de Francisco Umbral
286 págs. ISBN 84 239 2038-0

FEDERICO GARCÍA LORCA

39. ROMANCERO GITANO. POEMA DEL CANTE JONDO
Prólogo de José Luis Cano
220 págs. ISBN 84 239 2039-9

JOSÉ ANTONIO JÁUREGUI

40. LAS REGLAS DEL JUEGO
Prólogo de José Luis Pinillos
343 págs. ISBN 84 239 2040-2

FRANCISCO AYALA

41. LOS USURPADORES. LA CABEZA DEL CORDERO
Introducción de Andrés Amorós
340 págs. ISBN 84 239 2041-0

BALTASAR PORCEL

42. DIFUNTOS BAJO LOS ALMENDROS EN FLOR
Prólogo de José Luis L. Aranguren
244 págs. ISBN 84 239 2042-9

LOPE DE VEGA

43. EL MEJOR ALCALDE, EL REY. FUENTE OVEJUNA
Introducción de Alonso Zamora Vicente
174 págs. ISBN 84 239 2043-7

WENCESLAO FERNÁNDEZ FLÓREZ

44. EL MALVADO CARABEL
Prólogo de Santiago Prieto Delgado
238 págs. ISBN 84 239 2044-5

BERTRAND RUSSELL

45. LA CONQUISTA DE LA FELICIDAD
Introducción de José Luis L. Aranguren
226 págs. ISBN 84 239 2045-3

ÁNGEL PALOMINO

46. PLAN MARSHALL PARA CINCUENTA MINUTOS
Prólogo de José Luis Vázquez Dodero
253 págs. ISBN 84 239 2046-1

47. LOS LAIS DE MARÍA DE FRANCIA
Introducción y traducción de Ana María Valero de Holzbacher
239 págs. ISBN 84 239 2047-X

FRANCISCO AYALA

48. EL JARDÍN DE LAS DELICIAS. EL TIEMPO Y YO
Prólogo de Carolyn Richmond
338 págs. ISBN 84 239 2048-8

ALFONSO GROSSO

49. LA ZANJA. UN CIELO DIFÍCILMENTE AZUL
Prólogo de Eduardo Mendicutti
346 págs. ISBN 84 239 2049-6

FRANCISCO UMBRAL

50. RAMÓN Y LAS VANGUARDIAS
Prólogo de Gonzalo Torrente Ballester
246 págs. ISBN 84 239 2050-X

DANTE ALIGHIERI

51. LA DIVINA COMEDIA
Prólogo de Ángel Chiclana Cardona
382 págs. ISBN 84 239 2051-8

ANTONIO BUERO VALLEJO

52. LA DETONACIÓN. LAS PALABRAS EN LA ARENA
Prólogo de Luciano García Lorenzo
217 págs. ISBN 84 239 2052-6

MARÍA TERESA LEÓN

53. UNA ESTRELLA ROJA
Prólogo de Joaquín Marco
192 págs. ISBN 84 239 2053-4

SALVADOR DE MADARIAGA

54. RETRATO DE UN HOMBRE DE PIE
Prólogo de Juan Roí Carballo
178 págs. ISBN 84 239 2054-2

RICARDO GÜIRALDES

55. DON SEGUNDO SOMBRA
Prólogo de Juan José Güiraldes
254 págs. ISBN 84 239 2055-0

LUIS MOURE-MARIÑO

56. TEMAS GALLEGOS
Prólogo de José María Castroviejo
246 págs. ISBN 84 239 2056-9

LUIS ROSALES

57. RIMAS. LA CASA ENCENDIDA
Prólogos de Dámaso Alonso y Julián Marías
200 págs. ISBN 84 239 2057-7

FÉLIX GRANDE

58. MEMORIA DEL FLAMENCO
tomo I. (Raíces y Prehistoria del Cante)
Prólogo de José Manuel Caballero Bonald
356 págs. ISBN 84 239 2058-5

FÉLIX GRANDE

59. MEMORIA DEL FLAMENCO
tomo II. (Desde el café cantante a nuestros días)
438 págs. ISBN 84 239 2059-3
Obra completa: ISBN 84 239 1999-4

JUAN JACOBO ROUSSEAU

60. LAS CONFESIONES
Traducción de Pedro Vances
Introducción de Juan del Agua
548 págs. ISBN 84 239 2060-7

GILLO DORFLES

61. EL DEVENIR DE LA CRÍTICA
Traducción de Cristina Peri Rossi
Liminar de Alexandre Cirici
270 págs. ISBN 84 239 2061-5

SÖREN KIERKEGAARD

62. EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA
Introducción de José Luis L. Aranguren
189 págs. ISBN 84 239 206-3

CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ

63. CONFIDENCIAS
Prólogo de Carlos Seco Serrano
251 págs. ISBN 84 239 2063-1

RAMÓN HERNÁNDEZ

64. PRESENTIMIENTO DE LOBOS
Prólogo de Ángel María de Lera
230 págs. ISBN 84 239 2064-X

GUILLERMO DÍAZ-PLAJA

65. MODERNISMO FRENTE A NOVENTA Y OCHO
Prólogo de Gregorio Marañón
372 págs. ISBN 84 239 2065-8

CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ

66. ESTUDIOS POLÉMICOS
Prólogo de Luis G. de Valdeavellano
328 págs. ISBN 84 239 2066-6

LEOPOLDO ALAS, «CLARÍN»

67. SU ÚNICO HIJO
Edición, introducción y notas de Carolyn Richmond
391 págs. ISBN 84 239 2067-4

GUILLERMO MORÓN

68. BREVE HISTORIA DE VENEZUELA
Prólogo de Demetrio Ramos
291 págs. ISBN 84 239 2068-2

RAFAEL ALBERTI

69. CANTO DE SIEMPRE
Selección y prólogo de J. Corredor-Matheos
299 págs. ISBN 84 239 2069-0

DUQUE DE RIVAS

70. DON ÁLVARO O LA FUERZA DEL SINO.
EL DESENGAÑO EN UN SUEÑO
Prólogo de Carlos Ruiz Silva
275 págs. ISBN 84 239 2070-4

RAMÓN DE GARCIASOL

71. SEGUNDA SELECCIÓN DE MIS POEMAS
Prólogo de Antonio Buero Vallejo
323 págs. ISBN 84 239 2071-2

JORGE FERRER-VIDAL

72. VIAJE POR LA FRONTERA DEL DUERO
Prólogo de Ramón Carnicer
228 págs. ISBN 84 239 2072-0

FERNANDO DE ROJAS

73. LA CELESTINA
Prólogo y edición de Pedro M. Piñero Ramírez
360 págs. ISBN 84 239 2073-9

ÁNGEL MARÍA DE LERA

74. LOS CLARINES DEL MIEDO
Prólogo de Ramón Hernández
206 págs. ISBN 84 239 2074-7

MARTA PORTAL

75. PROCESO NARRATIVO DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA
Prólogo de Leopoldo Zea
376 págs. ISBN 84 239 2075-5

FRANCISCO DE QUEVEDO

76. SUEÑOS Y DISCURSOS
Prólogo de Francisco Abat Nebot
208 págs. ISBN 84 239 2076-3

LUIS BERENGUER

77. EL MUNDO DE JUAN LOBÓN
Nota previa de Antonio Tovar
315 págs. ISBN 84 239 2077-1

ALFONSO BARRERA VALVERDE

78. HEREDARÁS UN MAR QUE NO CONOCES Y LENGUAS QUE NO SABES (MAMA ZOILA). DOS MUERTES EN UNA VIDA
Introducción de Florencio Martínez Ruiz
303 págs. ISBN 84 239 2078-X

JOSÉ MARÍA CASTROVIEJO

79. LA MONTAÑA HERIDA
Prólogo de Pedro Sainz Rodríguez
138 págs. ISBN 84 239 2079-8

LAURO OLMO

80. LA CAMISA. ENGLISH SPOKEN. JOSÉ GARCÍA
Prólogo de Luciano García Lorenzo
233 págs. ISBN 84 239 2080-1

MANUEL AZAÑA

81. LA VELADA EN BENICARLÓ
Prólogo de Manuel Andújar
Se incluye la versión teatral de José Luis Gómez y José Antonio Gabriel y Galán
231 págs. ISBN 84 239 2081-X

GABRIEL CELAYA

82. POESÍA. HOY
Prólogo de Amparo Gastón
249 págs. ISBN 84 239 2082-8

MIGUEL DELIBES

83. CINCO HORAS CON MARIO (Versión teatral)
Estudio introductorio de Gonzalo Sobejano
191 págs. ISBN 84 239 2083-6 00

GUILLERMO DÍAZ-PLAJA

84. FIGURAS con un paisaje al fondo
Prólogo de Miguel Dolç
243 págs. ISBN 84 239 2084-4 000

ANTONIO GALA

85. CHARLAS CON TROYLO
Introducción de Andrés Amorós
326 págs. ISBN 84 239 2085-2 0000

JOAQUÍN CALVO-SOTELO

86. 5 HISTORIAS DE OPOSITORES Y 11 HISTORIAS MÁS
Prólogo de Antonio Valencia Ramón
219 págs. ISBN 84 239 2086-0 000

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

87. LA FILOSOFÍA DE EUGENIO D'ORS
Prólogo de José Luis Abellán
339 págs. ISBN 84 239 2087-9 0000

ANTONIO BUERO VALLEJO

88. JUECES EN LA NOCHE. HOY ES FIESTA
Prólogo de Luis Iglesias Feijoo
276 págs. ISBN 84 239 2088-7 000

ENRIQUE ROMEU PALAZUELOS. LEOPOLDO DE LA ROSA OLIVERA. ANTONIO MIGUEL BERNAL RODRÍGUEZ

89. LAS ISLAS CANARIAS
259 págs. ISBN 84 239 2089-5 0000

PABLO NERUDA

90. ANTOLOGÍA POÉTICA
Prólogo de Rafael Alberti
509 págs. ISBN 84 239 2090-9 00000

FRANCISCO AYALA

91. MUERTES DE PERRO. EL FONDO DEL VASO
Prólogo de Mariano Baquero Goyanes
329 págs. ISBN 84 239 2091-7 0000

GUSTAVO FLAUBERT

92. MADAME BOVARY
Prólogo de Enrique Tierno Galván
311 págs. ISBN 84 239 2092-5 000

HÉCTOR ROJAS HERAZO

93. EN NOVIEMBRE LLEGA EL ARZOBISPO
Prólogo de Luis Rosales
340 págs. ISBN 84 239 2093-3 00000