

LO CIRCUNVALANTE, LA IDEA DE DIOS, REQUERIMIENTO INCONDICIONAL

Karl Jaspers

III LO CIRCUNVALANTE

Hoy quisiera exponerles a ustedes una idea filosófica fundamental que es una de las más difíciles. Es una idea indispensable porque en ella se funda el sentido del pensamiento propiamente filosófico. Es una idea que no puede menos de ser comprensible incluso en la forma más simple, bien que el desarrollarla adecuadamente sea cosa complicada. Voy a tratar de indicarla.

La filosofía empezó con esta pregunta: ¿qué existe? Hay ante todo muchas clases de entes, las cosas del mundo, las formas de lo inanimado y de lo viviente, muchas cosas, sin término, que todas van y vienen. Pero ¿qué es el ser propiamente tal, es decir, el ser que lo contiene todo, que está en la base de todo, del cual brota todo lo que existe?

La respuesta a esta pregunta es sorprendentemente múltiple. Venerable es la de Tales, la más antigua respuesta, la del filósofo más antiguo: todo es agua, sale del agua. En los tiempos siguientes se dijo, en lugar de esto, que todo es en el fondo fuego, o aire, o lo indeterminado, o la materia, o los átomos, o bien, la vida es el primer ser, del cual representa sólo una degradación todo lo que carece de vida, o bien el espíritu, para el cual son las cosas apariencias, sus representaciones, producidas por él, digámoslo así, como un sueño. Vemos así una gran serie de ideas acerca del mundo que se ha bautizado con los nombres de materialismo (todo es materia y un proceso mecánico-natural), espiritualismo (todo es espíritu), hilozoísmo

(el universo es una materia viviente y animada) y de otros puntos de vista. En todos los casos se ha dado respuesta a la pregunta qué sea propiamente el ser señalando un ente existente en el mundo y que tendría el peculiar carácter de salir de él todo lo demás.

Pero ¿qué es lo justo? Las razones aducidas en la lucha de las escuelas no han sido capaces de probar en milenios que una de estas posiciones es la verdadera. En pro de cada una se presenta algo de verdadero, a saber, una intuición y una forma de indagación que enseña a ver algo en el mundo. Pero todas resultan falsas cuando pretenden ser únicas y explicar por su concepción fundamental todo lo que existe.

¿En qué consiste esto? Todas estas maneras de ver tienen, una cosa en común: interpretan el ser como algo que me hace frente como un objeto al cual me dirijo mentándolo. Este profenómeno de nuestra existencia consciente es tan natural para nosotros, que apenas advertimos lo que tiene de enigmático, porque no preguntamos en absoluto por él. Lo que pensamos, aquello de que hablamos, es siempre algo distinto de nosotros, es aquello a que nosotros, los sujetos, estamos dirigidos como algo que nos hace frente, los objetos. Cuando hacemos de nosotros mismos el objeto de nuestro pensamiento, nos convertimos, por decirlo así, en algo distinto de nosotros, y a la vez seguimos existiendo como un yo pensante que lleva a cabo esta actividad de pensarse a sí mismo, pero que sin embargo no puede pensarse adecuadamente como objeto, porque es siempre de nuevo el supuesto de todo volverse algo objeto. Llamamos a este

descubrimiento fundamental, de nuestra existencia pensante, la separación del sujeto y el objeto. En esta separación existimos constantemente cuando estamos despiertos y somos conscientes. Podemos movernos con nuestro pensamiento y volvernos con él como y adonde queremos: lo cierto es que en dicha separación siempre estamos dirigidos a algo objetivo, sea el objeto la realidad de nuestra percepción sensible, sea el pensamiento de objetos ideales, como los números y las figuras, sea una imagen de la fantasía o incluso la figuración de algo imposible. Siempre se trata de objetos que nos hacen frente exterior o interiormente como contenido de nuestra conciencia. No hay —para decirlo ~son las palabras de Schopenhauer— objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto.

¿Qué puede significar este misterio, presente en todo momento, de la separación del sujeto y el objeto? Evidentemente, que el ser no puede ser en conjunto ni objeto ni sujeto, sino que tiene que ser lo "Circunvalante" que se manifiesta en esta separación.

El ser puro y simple no puede ser, evidentemente, un objeto. Todo lo que viene a ser para mí un objeto se acerca a mí saliendo de lo Circunvalante, de lo que salgo yo también como sujeto. El objeto es un determinado ser para el yo. Lo Circunvalante permanece oscuro para mi conciencia. Sólo se torna claro por medio de los objetos, y tanto más claro cuanto más conscientes y luminosos se tornan los objetos mismos. Lo Circunvalante mismo no se convierte en objeto, pero se manifiesta en la separación del yo y el objeto. Lo Circunvalante mismo no pasa de ser un fondo, partiendo del cual se aclara sin límites en las manifestaciones, pero sin dejar de ser nunca lo Circunvalante.

Ahora bien, en todo pensar hay una segunda separación. Todo objeto determinado está, cuando se lo piensa claramente, en relación

con otros objetos. El ser determinado significa ser distinto lo uno de lo otro. Incluso cuando pienso el ser en general, pienso como término opuesto la nada.

Así pues, está todo objeto, todo contenido del pensamiento, inserto en la doble separación. Está primero en relación a mí, el sujeto pensante, y segundo en relación a otros objetos. En cuanto contenido del pensamiento no puede serlo nunca todo, nunca el conjunto del ser, nunca el ser mismo. Todo ser pensado significa ser destacado sobre el fondo de lo Circunvalante. Es algo en cada caso particular lo que hace frente tanto al yo como a los demás objetos.

Lo Circunvalante es, pues, aquello que al ser pensado se limita siempre a anunciarse. Es aquello que no se nos presenta del todo ello mismo, sino en lo cual se nos presenta todo lo demás.

¿Qué significa semejante certidumbre?

La idea es antinatural, medida por la actitud habitual de nuestro intelecto en relación con las cosas. Nuestro intelecto, dirigido a lo práctico del mundo, se solivianta.

La operación fundamental con la que pensando nos remontamos por encima de todo lo pensado quizá no sea difícil, pero es tanto más extraña, porque no significa el conocimiento de un nuevo objeto que resulta comprensible a su vez, sino que quisiera efectuar con ayuda del pensamiento una transformación de nuestra conciencia del ser.

Como la idea no nos presenta ningún nuevo objeto, es una idea vacía en el sentido del saber del mundo que nos es habitual, pero gracias a su forma nos abre las infinitas posibilidades de manifestación de lo existente, a la vez que hace que todo lo existente se vuelva

transparente. Transforma el sentido de la objetividad para nosotros, despertando en nosotros la aptitud de oír en las manifestaciones del ser lo que dicen propiamente.

Intentemos dar aún un paso en la aclaración de lo Circunvalante.

Filosofar sobre lo Circunvalante significaría penetrar en el ser mismo. Esto sólo puede tener lugar indirectamente. Pues mientras hablamos, pensamos en objetos. Necesitamos alcanzar por medio del pensamiento objetivo los indicios reveladores de ese algo no objetivo que es lo Circunvalante.

Ejemplo de lo que acabo de decir es lo que acabamos de pensar juntos. La separación del sujeto y el objeto, en la que siempre estamos, y que no podemos ver desde afuera, la convertimos en nuestro objeto al hablar de ella, pero inadecuadamente. Pues separación es una relación entre cosas del mundo que me hacen frente como objetos. Esta relación resulta una imagen para expresar lo que no es en absoluto visible, lo que no es nunca objetivo ello mismo.

De esta separación del sujeto y del objeto nos cercioramos cuando seguimos pensando en imágenes, partiendo de lo que nos está originalmente presente, como de algo que tiene por su parte un múltiple sentido. La separación es originalmente distinta cuando me dirijo como intelecto a objetos, como ser viviente a mi mundo ambiente, como "existencia" a Dios.

Como intelectos estamos frente a cosas comprensibles, de las que tenemos, en la medida en que se da, un conocimiento de validez universal y necesaria, pero que es siempre de objetos determinados.

Como seres vivientes, situados en nuestro mundo ambiente,

somos alcanzados en éste por aquello de que tenemos experiencia intuitiva sensible; por aquello que vivimos realmente como lo presente, pero no capta ningún saber general.

Como "existencias" estamos en relación con Dios —la trascendencia— mediante el lenguaje de las cosas, que la trascendencia convierte en cifras o símbolos. La realidad de este ser cifras no la capta ni nuestro intelecto ni nuestra sensibilidad vital. Dios es como objeto una realidad que sólo se nos da en cuanto "existencias" y que se encuentra en una dimensión completamente distinta de aquella en que se encuentran los objetos empíricamente reales, que pueden pensarse con necesidad, que afectan nuestros sentidos.

Así es como se" desmiembra lo Circunvalante en cuanto queremos cerciorarnos de ello, en varios modos del ser circunvalante, y así es como tuvo lugar el desmembramiento al seguir ahora el hilo conductor de los tres modos de la separación del sujeto y el objeto: primero, el intelecto como conciencia en general en que somos todos idénticos; segundo, el ser viviente, en el sentido del cual somos cada uno de nosotros una individualidad singular; tercero, la "existencia", en el sentido de la cual somos propiamente nosotros mismos en nuestra historicidad.

No puedo indicar brevemente cómo se desarrolla esta certidumbre. Baste decir que lo Circunvalante, concebido como el ser mismo, se llama trascendencia (Dios) y el mundo; concebido como lo que somos nosotros mismos, la vida, la conciencia en general, el espíritu y la "existencia".

Una vez que con nuestra operación filosófica fundamental hemos roto las cadenas que nos atan a los objetos tomados por el ser

mismo, comprendemos el sentido de la mística. Hace milenios que los filósofos de China, la India y Occidente dijeron algo que es igual en todas partes y a través de todos los tiempos, aunque comunicado de muchas maneras. El hombre puede sobremontar la separación del sujeto y el objeto en una plena identificación de estos dos términos, con desaparición de toda objetividad y extinción del yo. En ella se abre el verdadero ser y al despertar queda la conciencia de algo de una significación hondísima e inagotable. Para quien la experimentó es esa identificación el verdadero despertar y el despertar a la conciencia en la separación del sujeto y el objeto más bien el sueño. Así, escribe Plotino, el más grande de los filósofos místicos de Occidente:

"A menudo, cuando despierto del sopor del cuerpo para volver en mí, veo una maravillosa belleza: entonces creo con la mayor firmeza en mi pertenencia a un mundo más alto y mejor, obra enérgicamente en mí la más gloriosa de las vidas y me hago uno con la Divinidad."

De las experiencias místicas no puede haber duda, ni tampoco de que a ningún místico es dado decir lo esencial en el lenguaje con que quisiera comunicarse. El místico se hunde en lo Circunvalante. Lo susceptible de decirse cae en la separación del sujeto y el objeto, y la clarificación en la conciencia, aunque avance hasta lo infinito, jamás alcanza la plenitud de aquel origen. Mas hablar sólo podemos de lo que toma forma de objeto. Lo demás es incomunicable. Ahora bien, estar en el fondo de esas ideas filosóficas que llamamos especulativas, es lo que constituye el meollo y significación de las mismas.

Sobre la base de nuestra filosofía certidumbre de lo Circunvalante comprendemos también mejor las grandes doctrinas del ser y las metafísicas milenarias del fuego, de la materia, del espíritu, del proceso cósmico, etc. Pues de hecho no se agotan en un saber

objetivo, por el cual se tomaron frecuentemente a sí mismos y en el sentido del cual son completamente falsas, sino que son una escritura cifrada del ser, esbozada por los filósofos en vista de la presencia de lo Circunvalante para aclararse el ser y a sí mismos —y luego tomadas falsamente por un determinado objeto considerado como el verdadero ser.

Cuando nos movemos en medio de los fenómenos del mundo, nos damos cuenta de no poseer el ser mismo ni en el objeto, que se estrecha cada vez más; ni en el horizonte de nuestro mundo o totalidad de los fenómenos, cada vez más limitada; sino tan sólo en lo Circunvalante, que está por encima de todos los objetos y horizontes, por encima de la separación del sujeto y el objeto.

Cuando mediante la operación filosófica fundamental nos interiorizamos de lo Circunvalante, sucumben las metafísicas enumeradas en un principio, todos esos presuntos conocimientos del ser, tan pronto como pretenden tener por el ser mismo cualquier ente del mundo, por grande y esencial que sea. Pero ellas son el único lenguaje que nos es posible cuando nos remontamos por encima de todos los entes, sean objetos, pensamientos, horizontes cósmicos, por encima de todas las apariencias, para divisar el ser mismo.

Pues esta meta no la alcanzamos abandonando el mundo, ni siquiera en la incomunicable mística. Sólo en el claro saber objetivo puede permanecer luminosa nuestra conciencia. Sólo en tal saber puede nuestra conciencia recibir, haciendo la experiencia de sus límites, su contenido por obra y a través de aquello que se hace sensible en el límite mismo. En el pensar que va más allá de este límite seguimos a la vez y siempre más acá del mismo. Aun así hacérsenos transparente el fenómeno seguimos atentos a él.

Mediante la metafísica oímos a lo Circunvalante de la trascendencia. Comprendemos esta metafísica como una escritura cifrada.

Pero erramos su sentido cuando caemos en el goce estético, que a nada obliga, de estas ideas. Pues el contenido de ellas sólo se nos muestra cuando oímos a la realidad en las cifras. Y sólo oímos lo que sale de la realidad de nuestra "existencia", no del mero intelecto, el cual aquí piensa más bien no ver en ninguna parte sentido alguno.

Pero debemos guardarnos muy mucho de tomar las cifras (el símbolo) de la realidad por una realidad corpórea como las cosas que cogemos, con las que manipulamos y que consumimos. Tomar el objeto en cuanto tal por el verdadero ser es la esencia de todo dogmatismo, y tomar el símbolo en cuanto cuerpo material por real es en particular la esencia de la superstición. Pues ésta es un encadenamiento al objeto, mientras que la fe es un radicar en lo Circunvalante.

Y ahora la última consecuencia, metodológica, de la certidumbre de lo Circunvalante: la conciencia de la fragilidad de nuestro pensamiento filosófico.

Cuando pensamos lo Circunvalante al filosofar sobre él, volvemos a hacer un objeto de lo que por esencia no es ninguno. De aquí que sea constantemente necesaria la precaución de retroceder desde lo dicho en cuanto contenido objetivo, para conseguir por este medio ese interiorizarnos de lo Circunvalante que no es el resultado de una indagación ni un contenido susceptible de decirse, sino una actitud de nuestra conciencia. No es mi saber, sino la conciencia de mí mismo lo que cambia.

Pero ésta es la marcha fundamental de todo verdadero filosofar. Es en el medio del pensamiento objetivamente determinado, y sólo en él, donde da el hombre el salto a lo Circunvalante. Este salto hace una realidad en la conciencia la raíz que tiene nuestra existencia en el ser mismo, el papel directivo de éste, el temple básico, el sentido mismo de nuestra vida y actividad. Este salto nos libra de las cadenas del pensamiento determinado, no porque renuncie a éste, sino porque lo lleva hasta su extremo. Este salto deja abierto el flanco de la idea filosófica universal a la realización de él mismo en nuestro presente.

La condición de que el ser exista para nosotros es que el ser se vuelva presente mediante una experiencia también para el alma en medio de la separación del sujeto y el objeto. De aquí nuestro afán de claridad. Todo lo presente sólo oscuramente debe apresarse en forma objetiva y con la esencia misma del yo que se llena de ello. Hasta el ser mismo, los cimientos de todo, lo Incondicional, quiere estar a la vista bajo la forma de la objetividad, aun cuando de un modo que, por ser inadecuado, como objetivo que es, se deshace de nuevo, bien que dejando a la zaga de la destrucción la claridad pura de la presencia de lo Circunvalante. La conciencia de la separación del sujeto y el objeto, como hecho fundamental de nuestra existencia pensante, y de lo Circunvalante, que se hace presente en esta existencia, es lo único que nos aporta la libertad del filosofar.

Esta idea nos libera de todo ente. Nos fuerza a convertir todo callejón sin salida en una fortaleza. Es una idea que, por decirlo así, nos hace girar sobre nosotros mismos.

La pérdida del carácter absoluto de las cosas y de la teoría del conocimiento objetivo quiere decir para quien tenía su punto de apoyo en ellas el nihilismo. Para todo lo que cobra mediante el lenguaje y la

objetividad su determinada naturaleza y con ésta su finitud, desaparece la pretensión exclusiva de ser la realidad y la verdad.

Nuestro pensamiento filosófico pasa por este nihilismo, que es más bien la liberación que nos encamina hacia el verdadero ser. Mediante la regeneración de nuestro ser en el filosofar brota ante nosotros el sentido y el valor siempre limitados de todas las cosas finitas, se torna cierto lo intransitable de los caminos que pasan por ellas, pero a la vez se conquista el terreno sobre el cual es posible el libre trato con ellas.

El derrumbamiento de las fortalezas, que por lo demás eran engañosas, se vuelve la posibilidad de cernirse en las alturas —lo que parecía abismo se vuelve libre espacio de la libertad— la nada aparente se convierte en aquello desde lo que nos habla el verdadero ser.

IV LA IDEA DE DIOS

Nuestra idea Occidental de Dios tiene dos raíces históricas: la Biblia y la filosofía griega.

Cuando Jeremías vio la ruina de todo aquello en favor de lo cual había obrado a través de su larga vida, perdidos su país y su pueblo, infieles a la fe de Jehová y sacrificando a Isis en Egipto a los últimos restos de su pueblo y desesperado a su discípulo Baruch, que exclamaba: "estoy harto de sollozar y no encuentro descanso", respondió el profeta: "ésta es la palabra de Jehová: en verdad que abato lo que edificué y que arranco lo que planté, ¿y tú quieres mejor suerte para ti? ¡No la pidas! "

En semejante situación tienen estas palabras este sentido: basta que Dios exista. Si hay "inmortalidad" o no, es cosa que no se pregunta; si Dios "perdona" o no, tal cuestión no tiene importancia. Ya no se trata del hombre, cuya voluntad se ha extinguido, lo mismo que su preocuparse por la propia ventura y eternidad. Pero también se tiene por imposible que el mundo posea en conjunto un sentido perfectible de suyo, que tenga consistencia en forma alguna; pues todo fue creado de la nada por Dios y está en su mano. En medio de la pérdida de todo queda sólo esto: Dios existe. Aun cuando quien vive en el mundo busque lo mejor, incluso siguiendo al Dios de la fe como guía, para fracasar empero, subsiste esta realidad sola y enorme: Dios existe. Cuando el hombre renuncia plena y totalmente a sí mismo y a sus propias metas, puede mostrársele esta realidad como la única realidad. Pero no se le muestra antes, no abstractamente, sino sólo sumiéndose en la existencia del mundo, donde se muestra por primera vez en el límite. Las palabras de Jeremías son ásperas palabras. Ya no están vinculadas a una voluntad de acción histórica en el mundo, la cual

existió antes a lo largo de la vida, para hacer posible a la postre, y a través de tan perfecto fracaso, únicamente semejante experiencia. Esas palabras hablan simplemente, sin fantasías, y contienen una insondable verdad, justo porque renuncian a todo contenido de la enunciación, a toda consolidación en el mundo.

De otro modo resuenan, y sin embargo en armonía con ellas, las afirmaciones de la filosofía griega.

Jenófanes declaraba hacia el 500 a. c.: reina sólo un único Dios, ni en su aspecto semejante a los mortales ni en sus ideas. Platón concebía a la Divinidad —la llama el Bien— como el origen de todo conocimiento. Lo cognoscible no sólo se conoce a la luz de la Divinidad, sino que recibe su ser de ella, que se remonta en fuerza y dignidad incluso por encima del ser.

Los filósofos griegos han concebido estas ideas: sólo por convención hay muchos dioses, por naturaleza hay sólo uno; no se ve a Dios con los ojos, Dios no es igual a nadie, Dios no puede conocerse por medio de ninguna imagen.

Se concibe la Divinidad como razón cósmica o como ley cósmica, o bien como destino y providencia, o bien como arquitecto del universo.

Pero en los pensadores griegos se trata de un Dios concebido, no del Dios vivo de Jeremías. Mas ambos sentidos se encuentran. La teología y la filosofía de Occidente han pensado en infinitas variantes, oriundas todas de esta doble raíz, que Dios existe y qué es Dios.

Los filósofos de nuestro tiempo parecen dejar a un lado con gusto la cuestión de si Dios existe. Ni afirman su existencia, ni la niegan. Pero quien filosofa tiene que hablar. Si se duda de la existencia

de Dios, tiene el filósofo que dar una respuesta, o bien no abandona la filosofía escéptica, en la que nada se sostiene, nada se afirma ni nada se niega. O bien limitándose al saber objetivamente determinado, esto es, al conocimiento científico, deja de filosofar diciendo: sobre lo que no se puede saber, mejor callar.

La cuestión de Dios se discute sobre la base de proposiciones contradictorias, que vamos a recorrer una tras otra. La tesis teológica es ésta: de Dios sólo podemos saber porque Él se ha revelado desde los profetas hasta Jesús. Sin revelación no tiene Dios realidad para el hombre. No en el pensamiento, sino en la fidelidad a la fe es accesible Dios.

Pero mucho antes y fuera del mundo de la revelación bíblica había certeza de la realidad de Dios. Y dentro del mundo cristiano occidental han tenido muchos hombres certeza de la existencia de Dios sin la garantía de la revelación.

Contra la tesis teológica se alza una vieja tesis filosófica: de Dios sabemos porque puede probarse su existencia. Las pruebas de la existencia de Dios aducidas desde la antigüedad son en su totalidad un grandioso documento.

Pero si se conciben las pruebas de la existencia de Dios como pruebas científicamente concluyentes en el sentido de la matemática o de las ciencias empíricas, son falsas. Del modo más radical ha refutado Kant su validez concluyente.

Entonces siguió lo contrario: la refutación de todas las pruebas de la existencia de Dios significa que no hay Dios.

Esta inferencia es falsa, pues así como no puede probarse la existencia de Dios, tampoco su inexistencia. Las pruebas y sus

refutaciones muestran sólo que un Dios probado no sería un Dios, sino una mera cosa del mundo.

Frente a las presuntas pruebas y refutaciones de la existencia de Dios parece ser la verdad ésta. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios no son, en absoluto, originalmente pruebas, sino caminos de cerciorarse intelectualmente. Las pruebas de la existencia de Dios, inventadas durante milenios y repetidas en mil variantes, tienen en realidad un sentido distinto del de pruebas científicas. Son maneras de cerciorarse el pensamiento en el seno de la experiencia de la elevación del hombre hacia Dios. Cabe recorrer caminos del pensamiento por los cuales llegamos a límites donde de un salto se convierte la conciencia de Dios en una presencia natural.

Veamos algunos ejemplos.

La prueba más antigua se llama cosmológica. Se concluye del cosmos (nombre griego del mundo) Dios; de lo siempre causado del proceso cósmico, la causa última; del movimiento, el origen del mismo; de la contingencia de lo individual, la necesidad del todo.

Si este concluir se entiende como un concluir de la existencia de una cosa otra, tal como concluimos del lado de la luna vuelto hacia nosotros su otro lado que no llegamos nunca a ver, semejante concluir no vale nada. Así sólo podemos concluir de unas cosas del mundo otras. El mundo en su totalidad no es un objeto, porque nosotros estamos siempre dentro de él y nunca lo tenemos como un todo frente a nosotros. Por eso no se puede concluir del mundo en su totalidad algo distinto de él.

La idea encerrada en este concluir cambia, empero, de sentido cuando ya no pasa por una prueba. Bajo el símbolo de un concluir de

una cosa otra presenta a la conciencia el misterio que hay en la existencia en general del mundo y de nosotros en él. Si intentamos pensar que también pudiera no haber nada y preguntamos con Schelling: ¿por qué hay algo y no nada?, la certeza de la existencia es de tal suerte, que sin duda no podemos dar respuesta a la pregunta que interroga por su fundamento, pero nos vemos conducidos a lo Circunvalante, que por esencia existe absolutamente, y no puede no ser, y por lo cual es todo lo demás.

Cierto que se ha tenido el mundo por eterno y se ha dado al mundo incluso el carácter de existir por sí mismo o de ser idéntico a Dios. Pero esto no puede pasar, por lo siguiente.

Nada de todo aquello que hay en el mundo de bello, adecuado, ordenado y del orden de una cierta perfección —nada de todo aquello de que en la visión inmediata de la naturaleza tenemos conmovidos una experiencia de inagotable plenitud, puede comprenderse por un ser del mundo radicalmente cognoscible, digamos por una materia. La teleología de lo viviente, la belleza de la naturaleza en todas sus formas, el orden del mundo en general se vuelve cada vez más misterioso a medida que progresa el conocimiento de hechos.

Pero si de esto se concluye la existencia de Dios, del bondadoso Dios creador, se alza al punto en contra todo lo que hay de feo, enredado y desordenado en el mundo. A esto responden sentimientos fundamentales para los cuales el mundo es siniestro, extraño, lamentable, terrible. El concluir la existencia de un demonio parece tan convincente como concluir la de Dios. El misterio de la trascendencia no cesa, sino que se ahonda.

Pero lo decisivo es lo que llamamos la imperfectibilidad del

mundo. El mundo no está acabado, sino en transformación constante —nuestro conocimiento del mundo no puede encontrar término— el mundo no es comprensible por él solo.

Todas estas llamadas pruebas no sólo no prueban la existencia de Dios, sino que tientan a convertir a Dios en una realidad mundana, fijada, por decirlo así, en los límites del mundo, en un segundo mundo que se encontraría allí. Por lo tanto no hacen más que enturbiar la idea de Dios.

Pero resultan tanto más impresionantes cuanto más conducen, a través de los fenómenos concretos del mundo, ante la nada y ante la imperfectibilidad. Entonces nos hacen sentir la repugnancia necesaria, por decirlo así, para no darnos por satisfechos en el mundo con él como único ser.

Una y otra vez se ve que Dios no es ningún objeto del saber, que su existencia no es concluyentemente demostrable. Dios no es tampoco ningún objeto de la experiencia sensible. Es invisible, no cabe percibirlo, sólo cabe creer en él.

Pero ¿de dónde sale esta fe? No sale originalmente de los límites de la experiencia del mundo, sino de la libertad del hombre. El hombre realmente consciente de su libertad está a una cierto de la existencia de Dios. La libertad y Dios son inseparables. ¿Por qué?

Yo estoy cierto de mí. En medio de mi libertad no existo por mí mismo, sino que soy para mí un presente en ella, pues puedo dejar de ser para mí y no imponer mi ser libre. Cuando soy realmente yo mismo, estoy cierto de que no lo soy por obra de mí mismo. La más alta libertad se sabe, en cuanto libertad respecto del mundo, la más profunda vinculación a la trascendencia.

El ser libre del hombre es lo que llamamos su "existencia". Dios es cierto para mí con la decisión en la cual "existo". Dios es cierto no como contenido del saber, sino como presencia para la "existencia".

Si la certeza de la libertad encierra en sí la certeza del ser de Dios, hay un nexo entre la negación de la libertad y la negación de Dios. Si no siento el milagro de ser yo, no necesito relación ninguna con Dios, sino que me contento con la existencia de la naturaleza, de muchos dioses, los demonios.

Y existe, por otra parte, un nexo entre la afirmación de una libertad sin Dios y la divinización del hombre. Es la seudolibertad de la arbitrariedad que se comprende a sí misma como presunta independencia absoluta del "yo quiero". En ella me abandono a la fuerza propia del "así lo quiero" y al obstinado saber morir. Pero esta ilusión acerca de mí mismo según la cual yo soy yo mismo por mí solo, hace que la libertad se trueque en la perplejidad de un ser vacío. La barbarie del querer imponerse se invierte en la desesperación en la que se vuelve uno lo que dice Kierkegaard: desesperado de querer ser uno mismo y desesperado de no querer ser uno mismo.

Dios existe para mí en la medida en que en la libertad me vuelvo realmente yo mismo. Dios no existe justamente como contenido del saber, sino tan sólo como revelación para la "existencia".

Pero con la iluminación de nuestra "existencia" como libertad no se prueba tampoco la existencia de Dios, sino que sólo se indica, por decirlo así, el lugar en que es posible la certeza de él.

En ninguna prueba de la existencia de Dios puede el pensamiento alcanzar su meta, si ésta es la certeza imperiosa. Pero el fracaso del pensamiento deja tras de sí algo más que nada. El fracaso

apunta a lo que se abre en la inagotable conciencia de Dios que lo circunvala todo aunque constantemente en cuestión.

El hecho de que Dios no sea nada apresable en el mundo significa a la vez que el hombre no debe despojarse de su libertad en favor de las evidencias, autoridades, poderes que se dan en el mundo; que antes bien tiene la responsabilidad de sí mismo a la que no debe sustraerse renunciando a la libertad en el nombre supuesto de la libertad. El hombre debe ser tributario a sí mismo de la forma en que se decida y encuentre el camino. Por eso dice Kant que la inescrutable sabiduría es tan digna de admiración en lo que nos da como en lo que nos rehúsa. Pues si estuviera en su majestad constantemente ante nuestros ojos, o hablase inequívocamente como autoridad imperiosa en el mundo, nos convertiríamos en marionetas de su voluntad. Pero ésta nos quiso libres.

En lugar del saber de Dios, que es inasequible, cerciorémonos filosofando de la conciencia de Dios que nos circunvala.

"Dios existe", en esta proposición es decisiva la realidad a que ella misma apunta. Esta realidad no queda ya captada con pensar la proposición, antes bien el mero pensar ésta deja vacío. Pues lo que hay en ella para el intelecto y la experiencia sensible no es nada. Lo que en ella se mienta propiamente, únicamente en el trascender, en el remontarse por encima de la realidad, pasando por ésta misma, se torna sensible como la verdadera realidad. Por eso está la cima y el sentido de nuestra vida allí donde nos volvemos ciertos de la verdadera realidad, es decir, de Dios.

Esta realidad es accesible a la "existencia" en la originalidad de su estar referida a Dios. Por eso rechaza la originalidad de la fe en Dios

todo intermediario. Esta fe no es real ya en ningún contenido de la fe determinado y enunciable para todos los hombres, ni en una realidad histórica que transmita a Dios igualmente para todos los hombres. Por el contrario, en cualquier forma histórica tiene lugar la referencia independiente, inmediata, no menesterosa de mediador alguno, del individuo a Dios.

La forma histórica que se ha vuelto enunciable y exponible ya no es la verdad absoluta para todos, aun cuando en su origen sea absolutamente verdadera.

Lo que Dios es realmente tiene que serlo absolutamente y no tan sólo en una de las manifestaciones históricas de su lenguaje, en el lenguaje de los hombres. Si Dios existe, tiene por lo mismo que ser sensible inmediatamente y sin rodeos para el hombre en cuanto individuo.

Si la realidad de Dios y el carácter inmediato de la referencia histórica a Dios excluye el conocimiento universalmente válido de éste, se requiere en lugar del conocimiento una conducta relativa a Dios. Desde siempre se ha concebido a Dios bajo formas del ser cósmico hasta llegar a la forma de la personalidad por analogía con el hombre. Sin embargo, no son todas estas representaciones sino otros tantos velos. No será Dios, sea lo que sea lo que nos pongamos ante los ojos.

Nuestra verdadera conducta relativa a Dios ha encontrado su expresión más profunda en las siguientes frases de la Biblia.

No te harás imagen ni símbolo alguno. Esto quiso decir un día: la invisibilidad de Dios prohíbe adorarle en imágenes de dioses, ídolos y fetiches. Esta prohibición tan material se hizo más profunda en la idea de que Dios no es sólo invisible, sino inimaginable e inconcebible. No

hay símbolo que pueda corresponderle, ni nada que quepa poner en su lugar. Todos los símbolos sin excepción son mitos, en cuanto tales llenos de sentido mientras conservan el insignificante carácter de meros símbolos, pero supersticiones cuando se los toma por la realidad misma de Dios.

Como toda intuición, en cuanto imagen que es, oculta al mismo tiempo que señala, la forma decisiva de la cercanía a Dios está en la ausencia de imágenes. Este justo requerimiento del Antiguo Testamento ni siquiera en este mismo se cumplió por entero. Subsistió la personalidad de Dios como imagen, su cólera y su amor, su justicia y su gracia. El requerimiento es incumplible. Lo suprapersonal, lo puramente real de Dios ha intentado sin duda apresarlo sin imagen en su incomprendibilidad el pensamiento especulativo del ser de Parménides y Platón, el pensamiento indostánico de Atman-Brahman, del Tao chino —pero tampoco ninguno de estos pensamientos puede alcanzar en realidad lo que quiere. Siempre se ingiere la imagen para las facultades mentales e intuitivas del hombre. Pero si en el pensamiento filosófico casi desaparecen la intuición y el objeto, quizá quede a la postre una levísima conciencia presente, que sin embargo puede resultar fuente de vida por su acción.

Entonces, después de despejar toda divinización de la naturaleza, todo lo simplemente demoníaco, todo lo estético y supersticioso, todo lo específicamente numinoso en el medio de la razón, persiste aún el más profundo misterio.

Quizá quepa circunscribir esa ligera conciencia residual del filosofar.

Es el silencio ante el ser. El lenguaje cesa ante aquello que

hemos perdido cuando se vuelve objeto.

Este fondo sólo se deja alcanzar rebasando todo lo pensado. Él mismo es irrebalsable. Ante él hay que comedirse y apagar todo deseo.

Ahí está el refugio y sin embargo no es ningún lugar. Ahí está el reposo que puede sustentarnos en medio de la inabordable inquietud de nuestro caminar por el mundo.

Ahí no puede menos de disolverse el pensamiento en la luz. Donde ya no hay preguntas, ya no hay respuestas. Al rebasar el preguntar y el responder, que en el filosofar se lleva hasta el último extremo, llegamos a la paz del ser.

Otra frase bíblica dice: no tendrás otro Dios. Este mandamiento significó en un principio el rechazar a los dioses extraños. Se profundizó en la simple e insondable idea de que sólo hay un Dios. La vida del hombre que cree en un solo Dios está puesta sobre una base radicalmente nueva, comparada con la vida en que hay muchos dioses. La concentración en lo Uno es lo único que da a la resolución de la "existencia" su fundamento real. La infinita riqueza es al fin y al cabo disipación; lo magnífico carece del carácter de incondicional cuando falta el fundamento de lo Uno. Es un perenne problema del hombre, lo mismo ahora que hace milenios, el de conquistar lo Uno para hacer de ello el fundamento de su vida.

Una tercera proposición de la Biblia dice: hágase tu voluntad. Esta actitud fundamental en relación a Dios quiere decir: inclinarse ante lo incomprendible, en la confianza de que está por encima y no por debajo de lo concebible. "Tus pensamientos no son nuestros pensamientos, tus caminos no son nuestros caminos".

El confiar en esta actitud fundamental hace posible un universal

sentimiento de gratitud, un amor a la vez sin palabras e impersonal.

El hombre se halla ante la Divinidad como ante el Dios escondido y puede aceptar lo más espantoso como decreto de este Dios, sabiendo bien que como quiera que lo exprese de un modo determinado, ya está expresado en forma humana y por lo mismo es falso.

Resumiendo: nuestra conducta relativamente a la Divinidad sólo es posible cumpliendo estos requerimientos: "ni imagen ni símbolos" —"un Dios"— en la entrega: "hágase tu voluntad"

Idear a Dios es iluminación de la fe. Pero la fe consiste en intuir. Se queda a distancia y preguntando. Vivir de ella no quiere decir apoyarse en un saber calculable, sino vivir de tal suerte que osemos afirmar que Dios existe.

Crear en Dios quiere decir vivir de algo que no existe de ningún modo en el mundo, fuera del ambiguo lenguaje de los fenómenos que llamamos cifras o símbolos de la trascendencia.

El Dios de la fe es el Dios lejano, el Dios escondido, el Dios que no puede mostrarse.

Por eso tengo no sólo que reconocer que no sé de Dios, sino incluso que es menester que no sepa si es que creo en él. La fe es una posesión. No hay en ella la seguridad del saber, sino tan sólo la certeza en la práctica de la vida.

El creyente vive por ende en la permanente ambigüedad de lo objetivo, en la constante expectativa del escuchar. Es blando en su entregarse a lo audible y a la vez inexorable. Bajo la veste de la debilidad es fuerte. Es patencia por vía de la decisión de su vida real.

El idear a Dios es a la vez un ejemplo de todo filosofar esencial. No aporta la seguridad del saber, sino que aporta al verdadero ser uno mismo el espacio libre para su decisión. Pone todo el peso en el amor al mundo y en el leer la escritura cifrada de la trascendencia y la vastedad de lo que se abre a la razón.

Por eso es todo lo que se dice filosóficamente tan mísero. Pues requiere que lo complete el propio ser del oyente.

La filosofía no da, sólo puede despertar —puede recordar, confirmar y ayudar a guardar.

Cada cual entiende de ella lo que en realidad ya sabía.

V EL REQUERIMIENTO INCONDICIONAL

Acciones incondicionales tienen lugar en el amor, en la lucha, en el acometer altas empresas. Ahora bien, el signo distintivo de lo incondicional es que el obrar se funda en algo frente a lo cual es la vida en conjunto algo condicional y no lo último.

En la realización de lo incondicional se convierte la existencia, por decirlo así, en el material de la idea, del amor, de la lealtad. La existencia resulta incorporada a un sentido eterno, consumida, por decirlo así, y no libremente abandonada a la caprichosidad de la mera vida. Únicamente en el límite, en situaciones excepcionales, puede la sumisión a lo incondicional conducir incluso a la pérdida de la existencia, tomando sobre sí la muerte inevitable, mientras que lo condicional quiere ante todo, y en todo momento, y a todo precio, continuar existiendo, vivir.

Los hombres han expuesto, por ejemplo, su vida en la lucha solidaria por una existencia común en el mundo. La solidaridad se alzaba incondicional ante la vida condicionada para ella.

Esto aconteció originalmente en la comunidad de la confianza, pero después también frecuentemente bajo las órdenes imperiosas de una autoridad en la que se creía, de tal suerte que la fe en esta autoridad era la fuente de lo incondicional. Esta fe libraba de la inseguridad, ahorra el examen por cuenta propia. Pero en lo incondicional de esta forma estaba oculta una condición secreta, a saber, el éxito de la autoridad. El creyente quería vivir en virtud de su obediencia. Si la autoridad ya no tenía éxito como potencia, y con ello se quebraba la fe en ella, se producía inmediatamente un vacío aniquilador.

Una salvación de este vacío sólo puede venir a serlo entonces el requerimiento, hecho al hombre mismo como individuo, de que conquiste con toda libertad lo que será el verdadero ser y el fundamento de sus resoluciones.

Este camino se recorrió en la historia allí donde determinados individuos arriesgaron su vida por obedecer a un requerimiento incondicional. Esos individuos conservaron la fidelidad allí donde la infidelidad lo habría aniquilado todo, donde se habría envenenado la vida salvada en la infidelidad, allí donde esta traición al ser eterno habría hecho desdichada la existencia aún restante.

La figura más pura es quizá Sócrates. Viviendo con la claridad de su razón en medio de la universal ignorancia, marchó en línea recta, sin dejarse perturbar por las pasiones de la indignación, del odio, del ergotismo; no hizo concesión alguna, no acudió a la posibilidad de la fuga y murió con el espíritu sereno, confiando en su fe.

Ha habido mártires de la más pura energía moral en la fidelidad de su fe, como Tomás Moro. Discutibles son algunos otros. Morir por algo, para dar testimonio de ello, introduce una finalidad y con ella impureza en el morir. Cuando los mártires eran impulsados por el afán de morir en una supuesta imitación de Cristo, por un afán de muerte que el alma vela no raramente con fenómenos histéricos, surgió la impureza.

Raras son las figuras filosóficas que sin pertenecer esencialmente a una comunidad de fe de este mundo, y levantándose sólo sobre sí mismas ante Dios, realizaron el apotegma de que filosofar es aprender a morir. Séneca, que había esperado durante años la sentencia de muerte, superó sus prudentes esfuerzos por salvarse, de

suerte que finalmente ni se negó entregándose a acciones indignas, ni perdió el dominio de sí, cuando Nerón pidió su muerte. Boecio murió inocente, de una muerte a que le condenó un bárbaro, filosofando con la conciencia serena, vuelto hacia el verdadero ser. Bruno superó sus dudas y su entregarse a medias a la alta resolución de una resistencia tan inmovible como desinteresada, hasta montar a la hoguera.

Séneca, Boecio y Bruno son hombres con sus debilidades, sus deficiencias, tales como lo somos nosotros, pero que se ganaron a sí mismos. Por eso son reales modelos para nosotros. Pues los santos son figuras que sólo pueden hacernos frente en el crepúsculo o en la luz irreal de la intuición mítica, pero que no resisten frente a la mirada realista. Lo incondicional de que fueron capaces los hombres como hombres, esto es lo que realmente nos anima, mientras que lo imaginario sólo hace posible una irreal edificación.

Hemos recordado algunos ejemplos históricos del saber morir. Intentemos poner ahora en claro la esencia del requerimiento incondicional.

A la pregunta ¿qué debo hacer? obtengo una respuesta mediante la indicación de fines finitos y de los medios de conseguirlos. Es menester conseguir el alimento y para ello se requiere trabajo. Debo arreglármelas con otros hombres en la comunidad y las reglas de la prudencia en la vida me dan instrucciones. En todos estos casos es un fin la condición del uso de los medios pertinentes.

Pero la razón de por qué sean válidos estos fines es el interés no puesto en duda de la existencia, el provecho. Mas la existencia en cuanto tal no es un último fin, porque queda en pie esta otra pregunta: ¿qué clase de existencia? y todavía la pregunta: ¿para qué?

O bien la razón del requerimiento es la autoridad, a la que debo obedecer, ya por imperio de un ajeno "así le quiero", ya por el "así está escrito". Pero semejante autoridad no se pone en duda y por lo mismo no resulta bien examinada.

Todos estos requerimientos son condicionales. Pues me hacen dependiente de otra cosa, de fines de la existencia o de una autoridad. Los requerimientos incondicionales tienen, por el contrario, su origen en mí mismo. Los requerimientos condicionales me hacen frente como una necesidad ocasional a la que puedo someterme externamente. Los requerimientos incondicionales nacen de mí, sustentándome íntimamente con aquello que en mí mismo no soy sólo yo mismo. El requerimiento incondicional se me presenta como el requerimiento que hace mi verdadero yo a mi mera existencia. Yo me interiorizo de mí mismo como aquel que soy yo mismo porque debo serlo. Esta interiorización es oscura al comienzo, clara al término de mi actividad incondicional. Una vez llevada a cabo la interiorización de lo incondicional, cesa en la certeza del sentido del ser el preguntar — aunque pronto surge de nuevo en el tiempo el preguntar y en una nueva situación tenga que conquistarse siempre de nuevo la certeza.

Lo incondicional es anterior a todo lo final como aquello que sienta los fines mismos. Lo incondicional no es, por ende, lo que se quiere, sino aquello desde lo cual se quiere.

Lo incondicional como razón de ser del obrar no es, por ende, cosa del conocimiento, sino contenido de una fe. Hasta donde conozco las razones de ser y las metas de mi obrar, permanezco sumido en lo finito y condicional. Únicamente allí donde vivo de algo ya no susceptible de fundarse objetivamente, vivo de lo incondicional.

Circunscribamos el sentido de lo incondicional mediante algunas proposiciones características.

Primero. Lo incondicional no es una esencia, sino una resolución con la que me identifico yo mismo y que se vuelve clara con la reflexión sobre un fondo de inconcebible profundidad. ¿Qué quiere decir esto?

Lo incondicional significa participación en lo eterno, en el ser. Por eso brota de ello la absoluta confianza y fidelidad. No es cosa de la naturaleza, sino obra de aquella resolución. Ésta sólo existe por obra de una claridad que surge mediante la reflexión. Dicho psicológicamente, lo incondicional no reside en el estado momentáneo de un ser humano. A pesar de la sobrecogedora energía de su instantáneo obrar, esta esencia se paraliza de repente, mostrándose olvidadiza e indigna de confianza. Lo incondicional tampoco reside en el carácter innato, pues éste puede transformarse, en una regeneración. Lo incondicional tampoco reside en lo que se llama míticamente el demonio del hombre, pues éste es infiel. Ninguno de los modos de la pasión, de la voluntad de vivir, de la autoafirmación son, aunque sobrepoderosos, incondicionales en todo momento, sino condicionales y por ende caducos.

Lo incondicional existe, pues, únicamente en la resolución de la "existencia", en la resolución que ha pasado a través de la reflexión. Lo que quiere decir esto: lo incondicional no mana de la esencia, sino de la libertad, pero de una libertad que no puede ser de otra manera, no a causa de las leyes naturales, sino por su fundamento transcendente.

Lo incondicional decide de aquello en que descansa últimamente la vida de un hombre, de si ésta tiene peso o es inane. Lo

incondicional está escondido, sólo en el caso límite guía con una muda decisión por el camino de la vida, no siendo nunca exactamente demostrable, aun cuando en realidad sustenta en todo momento la vida desde la "existencia" y es susceptible de aclararse hasta lo infinito.

Así como los árboles echan profundas raíces cuando se alzan eminentes, así se funda hondamente en lo incondicional quien es un hombre cabal; lo demás es como maleza que se deja arrancar y trasplantar, pisotear y convertir en una masa indestructible. Pero esta comparación es inadecuada, dado que no es mediante un incremento sino mediante un salto a otra dimensión como se hace el fundamento en lo incondicional.

Una segunda proposición que sirve para caracterizar lo incondicional dice así: lo incondicional existe realmente sólo en la fe partiendo de la cual se realiza y para la fe que lo ve.

Lo incondicional no puede demostrarse ni mostrarse como algo existente en el mundo —las pruebas históricas sólo son señales. Aquello de que sabemos es siempre algo condicional. Aquello de que estamos llenos en lo incondicional es como si no existiese, comparado con lo susceptible de demostración. Un incondicional demostrado sólo es en cuanto tal una gran violencia, un fanatismo, una rudeza o una locura. En la cuestión de si hay un incondicional propiamente tal, tiene en el mundo la crítica escéptica una fuerza de convicción universal.

Por ejemplo, es dudoso si hay amor en el sentido de lo incondicional, con raíces en un fondo eterno, y no una mera y humana inclinación y arrebató, hábito y fidelidad contractual. Cabe negar que sea posible una verdadera comunicación por medio de la lucha amorosa. Lo que cabe señalar, justo por ello no es incondicional.

Una tercera proposición dice: lo incondicional no tiene tiempo en el tiempo.

Lo incondicional del hombre no le está dado como si; existencia. Brota para él en el tiempo. Llega a él únicamente allí donde tiene lugar en el hombre la superación y se recorre el camino hasta el punto en que se vuelve impertérrita la resolución incondicional. En cambio, una validez definitiva existente desde un principio, la abstracta imperturbabilidad del alma, lo meramente duradero, no dejan que se haga sensible el hombre digno de fe por lo que tiene de lo incondicional.

Lo incondicional se vuelve temporalmente patente para sí en la experiencia de las situaciones límites y en el peligro de volverse infiel a sí mismo.

Pero lo incondicional mismo no se vuelve temporal de un cabo a otro. Allí donde está, cruza a la vez transversalmente el tiempo. Allí donde se lo conquista, es empero original como eternidad de la esencia en cada momento sucesivo; lo mismo que si renaciese siempre de nuevo. Por eso, allí donde la evolución temporal parece haber conducido a una posesión, es posible aún que todo resulte traicionado en un instante. Allí donde, a la inversa, el pasado del hombre, tomado como mera manera de ser sujeta a condiciones sin término, parece pesar sobre él hasta la aniquilación, puede sin embargo el hombre empezar de raíz, por decirlo así, en cada momento, interiorizándose repentinamente de lo incondicional.

El sentido de lo incondicional ha quedado con estas explicaciones sin duda circunscrito, pero no alcanzado en su núcleo. Éste se hace patente únicamente en la oposición del bien y del mal.

En lo incondicional se lleva a cabo una elección. Una resolución se convirtió en la sustancia del hombre. Éste ha elegido lo que en la decisión entre el bien y el mal entiende que es el bien.

El bien y el mal se distinguen en tres planos. Primero: por mala pasa la entrega inmediata e ilimitada a las inclinaciones e impulsos sensibles, al placer y la dicha de este mundo, a la vida en cuanto tal, en suma, mala es la vida del hombre que se queda en lo condicional, transcurriendo por ello sólo como la vida de los animales, lograda o malograda, en la inquietud del cambiar y sin decidirse.

En cambio es buena la vida que no rechaza, ciertamente, esa dicha que le cabe, pero la pone bajo la condición de lo moralmente válido. Esto, lo moralmente válido, se comprende como una ley universal del obrar moralmente recto. Esta validez es lo incondicional.

Segundo: frente a la mera debilidad que se entrega a las inclinaciones, pasa por lo propiamente malo tan sólo la perversión consistente, tal como la entendió Kant, en que yo únicamente haga el bien cuando no me traiga ningún daño o no me cueste demasiado; dicho abstractamente: consistente en que lo incondicional del requerimiento moral es ciertamente queridos pero sólo seguido, en obediencia a la ley del bien, hasta donde es posible bajo la condición de un satisfacer sin trastornos las necesidades sensibles de la dicha; sólo bajo esta condición, no incondicionalmente, quiero ser bueno. Este bien aparente es, por decirlo así, un lujo de circunstancias dichas, en las que me puedo conceder el ser bueno. En caso de conflicto entre el requerimiento moral y el interés de mi vida estoy dispuesto, según la magnitud de este interés y sin confesármelo, a cometer quizá toda ignominia. Para no morir yo mismo, asesino si me lo mandan. Con el favor de mi situación, que me ahorra el conflicto, me dejo engañar

acerca de mi maldad.

En cambio es bueno el emanciparse de esta perversión de la relación de condicionamiento que consiste en someter lo incondicional a las condiciones de la dicha de la vida, volviendo con ello la espalda a lo verdaderamente incondicional. Es el paso desde el constante engañarse a sí mismo en medio de la impureza de los motivos hasta el tomar en serio lo incondicional.

Tercero: por mala pasa únicamente la voluntad del mal, es decir, la voluntad de la destrucción en cuanto tal, e] impulso que lleva a atormentar, a la crueldad, a la aniquilación, la voluntad nihilista de corromper todo cuanto existe y tiene valor.

Bueno es en cambio lo incondicional, que es el amor y juntamente la voluntad de realidad.

Comparemos los tres planos.

En el primer plano es la relación del bien y del mal la relación moral: la dominación de los impulsos inmediatos por la voluntad que sigue las leyes morales; El deber —para decirlo con las palabras de Kant— hace frente a la inclinación.

En el segundo plano es la relación, la relación ética: la veracidad de los motivos. La pureza de lo incondicional hace frente a la impureza que hay en la inversión de la relación de condicionamiento, inversión en la cual se vuelve lo incondicional dependiente de hecho de lo condicional.

En el tercer plano es la relación una relación metafísica: la esencia de los motivos. El amor hace frente al odio. El amor impulsa al ser y el odio al no ser. El amor brota de la referencia a lo trascendente,

el odio se hunde en el punto a que se reduce el egoísmo al desligarse de lo trascendente. El amor obra como un silencioso construir en el mundo, el odio como una estruendosa catástrofe que extingue el ser en la vida y aniquila la vida misma.

En cada caso se presenta una alternativa y con ella el requerimiento de tomar una decisión. El hombre sólo puede querer lo uno o lo otro, cuando él mismo se vuelve esencial. Sigue la inclinación o el deber, se mueve en la perversión o en la pureza de sus motivos, vive del odio o del amor. Pero puede esquivar la decisión. En lugar de decidir, vacilamos y rodamos por la vida, unimos lo uno con lo otro y reconocemos en ello una contradicción necesaria. Ya esta falta de decisión es mala. Únicamente despierta el hombre cuando distingue el bien y el mal. El hombre llega a ser él mismo cuando en su acción ha decidido a dónde quiere ir. Todos nosotros necesitamos reconquistarnos constantemente de nuevo, arrancándonos a la falta de decisión. Somos tan poco capaces de hacernos perfectos en el bien, que hasta la fuerza de las inclinaciones que nos arrastran es indispensable en la vida para que esplenda el deber; que no podemos menos de odiar justo cuando amamos realmente, a saber, aquello que amenaza a lo amado; que caemos justamente con la perversión de la impureza cuando tenemos ciertamente por puros nuestros motivos.

La decisión tiene su propio carácter en cada uno de los tres planos. Moralmente cree el hombre fundamentar con el pensamiento su resolución como la justa. Éticamente sale de la perversión y se restablece mediante una regeneración de su buena voluntad. Metafísicamente se vuelve consciente de haberse ofrendado a sí mismo en su saber amar. Elige lo recto, se vuelve veraz en sus móviles, vive del amor. Únicamente en la unidad de esta trinidad tiene

lugar la realización de lo incondicional.

El vivir del amor parece incluir todo lo demás. Un verdadero amor hace a la vez cierta la verdad moral de su propia actividad. Por eso decía Agustín: ama y haz lo que quieras. Pero a nosotros los hombres nos es imposible vivir sólo del amor, esta fuerza del tercer plano; pues caemos constantemente en deslices y confusiones. Por eso no debemos abandonarnos a nuestros amores ciegamente ni en todo momento, sino que necesitamos iluminarlos. Y por eso es para nosotros, seres finitos, sumamente indispensable la disciplina de la coacción con que sometemos a nuestro dominio nuestras pasiones, indispensable la desconfianza hacia nosotros mismos a causa de la impureza de nuestros motivos. Justo cuando nos sentimos seguros incurrimos en el error.

Únicamente lo incondicional del bien llena de contenido los meros deberes, puede acendrar hasta la pureza los motivos morales, logra disolver la voluntad de aniquilación del odio.

Pero en el fondo de aquel amor en que está fundado lo incondicional es una cosa con la voluntad de la verdadera realidad. Lo que amo, quiero que sea. Y lo que verdaderamente es, no puedo divisarlo sin amarlo.