GIUSEPPE CAPOGRASSI

LA VIDA ÉTICA

¿QUÉ QUIERO REALMENTE?

Giuseppe Capograssi

La vida ética

¿Qué quiero realmente?

Edición, traducción y notas de Ana Llano Torres
Revisión de Armando Zerolo
Prólogo a la edición española de Higinio Marín Pedroche

Título original: *Introduzione alla vita etica* (*Opere*, III. Milano, Giuffrè, 1959, 6 vols.)

© Fondazione Nazionale «Giuseppe Capograssi»

© Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2017

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 24

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-9055-831-7

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

El presente texto de Giuseppe Capograssi (1889-1956), jurista y filósofo italiano que merece ser mejor conocido entre nosotros, hay que situarlo en la tesitura espiritual de un europeo de principios de los años cincuenta del pasado siglo, es decir, de un superviviente de las dos guerras más sangrientas y destructivas de las que el hombre había sido capaz. Un europeo que presenciaba además cómo la condición de superviviente se perpetuaba en los tiempos de la reconstrucción bajo una naciente 'paz' bipolar y atómica.

En esa atmósfera Capograssi emprende la realización de este «bosquejo de la historia del individuo en camino hacia la experiencia ética y tras la experiencia ética». Ambas cuestiones, la ética y la individualidad, se presentaban no solo en ruinas, sino esencialmente vinculadas la una a la otra precisamente por haber sido las víctimas sacrificadas en el altar de las ideologías totalitarias en liza, y más sutilmente en la forma misma del mundo emergente tras la contienda. Así que ese bosquejo de historia del individuo en la experiencia ética es también un plan —simultáneamente descriptivo y prescriptivo— para la restauración de lo humano en el hombre. Se trata, pues, de presenciar y auspiciar la emergencia en el individuo de una individualidad que se afronta y se alcanza mediante (y tras) la experiencia ética.

Conviene tener presente que para Capograssi la *individualidad* es la forma propia y cumplida del *individuo*, que despojado de aquella no solo se convierte en mera masa —o mejor, en puro individuo en el sentido en que lo son respecto de sus especies el resto de los vivientes—, sino que se socava como realidad misma, implosionando en una suerte de vacuidad en fuga. Individualidad es, pues, la cumplida cualidad por la que el individuo no es mero individuo. De ahí que restaurar la individualidad sea la empresa moral, la tarea y el trabajo de la libertad en todo tiempo, si bien en la Europa de posguerra fue también una empresa cultural, política, social y jurídica.

Y nuestro autor parece abordar esa empresa como la principal de las tareas de reconstrucción a las que la desastrosa conflagración mundial obligaba: no se trataba ya de volver a hacer habitable el mundo, ya fuera en sentido material o social, sino de reencontrar al habitante capaz de volver a habitar la humanidad en este mundo. Y en esa dirección la obra de Capograssi tiene no solo una pertinencia intemporal, sino

singularmente actual.

Ciertamente, Capograssi cree que en su momento histórico el individuo había quedado despojado, como en un naufragio, de todos los aditamentos que lo ocultan y por eso mostraba todo su ser y su dinámica con una nitidez exenta. Y que el sujeto de mediados del siglo XX no puede sino considerarse un sobreviviente del naufragio más catastrófico que la conciencia europea hubiera podido aventurar. Así que como un cierto Robinson desorientado y, a la vez, reducido a su nuda existencia, puede mirarse con una transparencia y sinceridad que es privilegio de los hombres de tiempos desafortunados. «Esta época […] es una época esencialmente metafísica. No hay que desperdiciarla».

Pero esa singularidad epocal saca a la luz la tesitura humana universal: «en todo momento el individuo está en el estado de naturaleza». Así que la catástrofe moral (y física) de la modernidad europea, además de ofrecer una visión despejada de lo humano, es también, tal vez, la ocasión del reinicio, de la reconstrucción mundial a la que los hombres solo se ven precisados desde la quiebra de su mundo, pero que la propia naturaleza impone en todo tiempo y circunstancia como sustancia universal de la existencia individual. En esta visión simultáneamente histórica y existencial, universal y particular, pesimista y optimista, Capograssi versiona una melodía eidética aprendida de Vico: al principio solo se vuelve a través de la catástrofe final.

Ciertamente Capograssi se refiere a lo que llama el *mundo humano*, es decir, al orden de las realidades históricas y culturales actualizadas para cada sujeto y comunidad en un determinado orden social. Pero en sus días la amenaza nuclear ya había asimilado la posible debacle del mundo humano con la del mundo físico de la vida sobre el planeta. Así que «el mundo hecho por los hombres para los hombres» incluía ya la preservación de la habitabilidad física del planeta, porque incluso la naturaleza zoológica y geológica se había convertido en una realidad cultural, al menos en tanto que preservada por el hombre del propio poder destructor del hombre.

El descubrimiento y la utilización de la energía atómica no fue un hecho histórico más, sino el colofón del proceso de la modernidad europea en tanto que transformación eidética y fáctica de la naturaleza en cultura: desde que el hombre puede destruir *el mundo*, este se ha convertido en un cierto artefacto, en cuyo origen está la libertad del hombre, si no como su potencia creadora, sí como su potencial destructora, pero también y por eso mismo como su custodio. En ese mundo nuevo que habitamos, la historia, es decir, la forma misma de nuestro tiempo, nos encomienda el mundo –la habitabilidad humana y de cualquier otro viviente sobre el planeta– a cada uno de los seres humanos existentes. Esa encomienda y la consiguiente condición de *encomendero* está, si no lo traiciono, en el pensamiento antropológico y moral de Capograssi al menos mediante su invocación a la *integridad* como nota del querer humano y su realización moral. Y es

que tras el anonadamiento que supuso el siglo XX europeo, la filosofía capograsiana del sujeto lo pone —en tanto que libre— a cargo de sí, de los otros y del mundo humano, del que ya no cabe excluir ni siquiera la forma material del mundo habitado.

Así que el mentalismo viquiano del que Capograssi participa, no solo ha de abrirse para incluir el mundo natural en alguna medida convertido en artefacto, sino que, por decirlo así, se introyecta en el sujeto mismo. De ese modo, si bien no hallamos en el sujeto *la naturaleza* como un estado exento de modalización cultural —el mundo humano—, es en y a través de la cultura y cualquiera de sus modalizaciones como el individuo descubre la naturaleza: la vocación, o si se quiere, la vida ética como invocación. Y es que Capograssi no parece querer enfrentar sino cabalgar la reducción de la naturaleza a cultura que supone la conciencia histórica moderna. Más bien se aventura en la consideración de la cultura —el mundo humano— como la posibilidad misma de la naturaleza, y no solo de su preservación (frente al hombre mismo), sino de su realización y consumación por obra del hombre y asumida por cada individuo como la forma —misión— de su individualidad.

Esa (sobre)responsabilidad ampliada y consiguiente al nuevo poder humano para la destrucción, que Hans Jonas formularía a finales de los años 70, y que convertía la naturaleza material en un bien moral como nunca lo había sido hasta entonces, despunta en estas páginas de Capograssi focalizada sobre el ser del hombre: la historia nos ha mostrado hasta qué punto el hombre es capaz de la devastación de sus propias fuentes, y por tanto nos ha hecho responsables de las fuentes mismas de las que surge la posibilidad de lo humano en el hombre y en el mundo.

Ese es el drama del «individuo anónimo perdido en la muchedumbre anónima de estos tiempos»: tiene que preservar la posibilidad de sí mismo frente a la devastación que el mundo humano produce en sus propios supuestos. Así que el objeto de la presente obra no es otro que la «*vida cotidiana*» del hombre común, pues como Vico, nuestro autor tiene al sujeto anónimo como protagonista: no se trata del héroe nietzscheano que abre camino, aunque sea maldito, para los hombres comunes, sino del camino común de los hombres y el heroísmo anónimo que éste requiere.

Todo tiempo, y en particular éste que es *una época esencialmente metafísica*, es circunstancia propiciatoria de lo esencial (o, si se quiere, una *epítome* para una *epogé* posible), como lo es también cada individuo en tanto que cúmulo de una antecedencia biológica y cultural que al individuarse se convierte en renovada pero inédita ocasión de lo humano. Y es la historia esencial de lo humano en cada hombre, es decir, la forma esencial de la biografía, la que Capograssi quiere explorar en estas páginas, llevando a cabo algo así como una ontología de la biografía moral del sujeto humano universal. Y de ahí que los estadios de la experiencia moral que describe Capograssi aparezcan como

las diversas edades o etapas de la vida según la maduración y realización moral del individuo, que así gana —o pierde— su individualidad.

Es importante notar que cuando los filósofos han concebido lo esencial como lo ahistórico, de ordinario han llevado la naturaleza humana a *la isla del día de antes*, y con frecuencia mediante un naufragio supresor de lo accidental. Es decir, han querido pensar humano desde fuera (y antes) de la historia, de la cultura, de los avatares biográficos individuales. Para conseguirlo la psicología filosófica les ofrece un islote bien guarnecido: parece reunir las condiciones de inmutabilidad y universalidad que requiere la concepción metahistórica de la metafísica. Sin embargo, buena parte del interés de la obra de nuestro autor estriba en el ensayo de una psicología filosófica de naturaleza dramática, es decir, que toma como objeto al sujeto histórico y biográfico, resultado de un cúmulo de acontecimientos y enfrentado a unas dificultades y crisis biográficas epocalmente singularizadas.

Ciertamente parece que Capograssi hace como Defoe y su admirador Rousseau, pero también como Hobbes y, solo en cierta medida, como Vico: reduce lo humano a lo esencial y describe su despliegue desde el principio, en realidad desde su principio propio, desde su naturaleza. Sin embargo, esa reducción a lo natural no persigue la explicación de la aparición de lo humano como especie, sino la aparición de lo humano como sujeto, cuya constitución no tiene lugar en ninguna playa de náufrago, ni en ninguna isla virginal, sino en el seno mismo del *mundo humano* y de la propia condición de *individuo* singular, ambos heredados y constituyentes. Es decir, casi de soslayo pero decisivamente, esta filosofía del sujeto supone que el único y perpetuo estado de naturaleza es la cultura, el mundo humano habitado según sus variadas y multiformes modalidades. Ahí despierta el sujeto a la existencia y ahí da inicio la historia que lo constituye.

Desde esa perspectiva, esta breve pero luminosa obra es el despliegue de esa historia iniciada por lo que Capograssi llama la *aurora de la acción*, en la que el sujeto se estrena a sí mismo y al mundo llevado de ese inaugural desbordamiento que es la primera juventud. Todo empieza, dice Capograssi, con una «*sonrisa*» y un juego. Es la *aurora*, el momento del feliz despertar y de la partida en aquella dirección que reconocemos como la propia, o mejor, como el surco para nuestra realización que descubrimos en el mundo: «el individuo que ha encontrado para su vida el camino esencial que busca».

Así que en el principio no es la necesidad, sino el arrobamiento de una vitalidad protagonizada que reconoce en otros individuos la misma circunstancia interior, todos llevados de lo que Ortega llamaría un instinto de coetaneidad. Por eso «cuando el individuo comienza a obrar todo le parece fácil». El principio de la vida y de la acción no es la necesidad, que en cualquier caso habrá de atender, sino esa «*vocación secreta*» e

individual que nos lleva tras lo más valioso de cuanto vemos, que nos diferencia y que hace interesante la vida, la nuestra en particular, pero hermanada en ese afán con los otros. Por supuesto que implica sacrificios, pero son los trabajos necesarios para perseguir «la profunda razón de mi vida», así que su carga es ligera y risueña: «hermana del sueño», si por sueño podemos entender «ese vivir según las propias inclinaciones de la voluntad», y existir «según la propia profunda y total preferencia».

Ahora bien, lo decisivo, creo, es que Capograssi piensa ese momento como un acontecimiento estructural de la existencia y de la subjetividad humana, no como una experiencia singular de algunos —ni siquiera de muchos— individuos. No importa si se esculpen ideas o «*la piedra, la madera y el hierro*» en humildes y sencillos trabajos artesanales. Por el contrario, se trata de un momento constitutivo del ser individuo mismo, de la individualidad, por variadas que sean las formas y densidades de su experiencia. Y es el hecho mismo de su universalidad —el que todo ser humano tenga una vocación— lo que se le convierte en el problema fundamental, en la cuestión final. Que las posibilidades del mundo encuentren «una conformidad tan profunda y una resonancia tal en el corazón más íntimo del individuo que lo arrastran a las fatigas de la acción, que se convierten en fuente de su más secreto gozo en medio de tales fatigas, es el problema, quizás el verdadero problema de la naturaleza del individuo».

Dar respuesta justificada a la doble circunstancia de la universalidad de la vocación como momento estructural de la subjetividad humana, y de que el mundo en sus posibilidades ofrezca *una conformidad tan profunda y una resonancia tal en el corazón* del hombre —de todos los hombres—, implica descubrir y reconocer un concierto metafísico entre el mundo y el hombre que postula un poder concertador, un Dios creador. Esa es la instancia tras la experiencia ética a la que ésta misma aboca de la mano de Capograssi.

Pero la respuesta al problema de la correspondencia entre los caminos interiores para la realización del hombre y las veredas que el mundo mismo ofrece a sus habitantes, solo es posible, dice Capograssi, «después de recorrer o volver a recorrer toda la historia del individuo. Antes no se puede». Antes hay que tomar la evidencia que está a nuestra mano: que los hombres «actúan siguiendo sus inclinaciones profundas, siguiendo su propio placer», si bien éste no es principalmente el que surge de las satisfacciones de sus necesidades, sino que se trata del «propio placer profundo y total, que nace de vivir como se quiere, de vivir según la propia profunda y total preferencia».

Las páginas de Capograssi dedicadas al despertar de la existencia, a la aurora, son deliciosamente iluminadoras y le traerán al lector a la memoria aquellos días de juventud —que Hemingway describió en *París era una fiesta*—, y en las que toda privación y miseria formaba parte del entusiasmo con que se adivina el propio rumbo en el mundo.

«La embriaguez de la vida que encuentra su camino y excava el lecho profundo y la secreta dirección que su naturaleza reclama». Una dirección cuya prosecución ha sido la historia que somos o, para otros, que serán.

Pero tras la aurora espera la fatiga que transforma la existencia en trabajo, «y el trabajo mismo se transforma en una especie de peso, de condena». Es la realidad que hiere en la debilidad al hombre. Y de ahí el *miedo* que revela la propia debilidad mientras pretende ocultarla, disimularla. Y la *soberbia* que convierte en estado lo que el miedo era como movimiento: la aspiración a poner a salvo el yo mediante su preferibilidad absoluta y la anulación de todo lo demás; supresión que, según Capograssi, solo se satisface en la *guerra* como destrucción de todo y afirmación propia.

Difícil no entrever en lo anterior la disección anatómica del alma de los hombres que abocaron a las conflagraciones mundiales recién finalizadas. Y difícil también no reconocer que, como Capograssi afirma, en el poder capaz de destruir hay latente y decisivo un miedo metamorfoseado en soberbia. Pero otra vez la tesitura particular resulta un momento esencial en el proceso de constitución del individuo universal y su camino hacia la vida ética. Lo que lleva a los pueblos a la guerra es también el episodio por el que el sujeto particular se pierde a sí mismo. Y de ahí que la historia del individuo sea también la clave para el acceso comprensivo de la historia y de la forma del *mundo humano*.

Ahora bien, lo que el *miedo* revela ocultándolo, el *deber* lo muestra realizándolo: la debilidad que acata la realidad propia y ajena como fatiga, como trabajo. Y solo adentrándose en el progresivo desvelamiento del yo y del mundo que el querer esforzado reporta, puede el individuo adentrarse en *la vida ética* en la que el hombre descubre en su fin todos los fines, y en su destino el destino del mundo humano mismo.

Mas como el *miedo* no es del todo suprimible, ni tampoco la *soberbia*, el individuo quiere y no quiere lo que puede y no puede, pues ciertamente la realización de los fines de todo y del mundo humano mismo le exceden indescriptiblemente. En esa tesitura necesaria pero imposible, Capograssi acude a una suerte de prótesis metafísica que enajena al tiempo que reconduce al individuo hacia sí mismo a través del deber: la *experiencia jurídica.* Y de ahí que el objeto del derecho se le presente como el «*querer reconducido*», y que la «experiencia jurídica» no tenga «otro objeto que dar al querer que no quiere su verdadero objeto, hacerle quererse a sí mismo en su fin, en la verdadera plenitud de su fin plenamente regenerado».

Esa restauración de la voluntad que tiene lugar en la experiencia jurídica es preparatoria de la *experiencia moral*, porque Capograssi parece pensar lo moral como la *integridad* de los fines del mundo, de la vida y de uno mismo asumidos por la voluntad en sus actos singulares, también en los que se quiere el propio interés particular: «la

voluntad de querer todos los fines de la vida, la vida en la plenitud de sus fines, está implícita en cada uno de los actos de voluntad de cada una de las acciones, pero la voluntad no llega nunca a desarrollar esta implicación» porque requiere demasiada energía.

Como el lector comprobará, esa falta de energía convierte en última instancia al ser humano en insuficiente en orden a sí mismo, y requiere, por tanto, de la consideración de su posibilidad misma más allá de (tras) la vida ética. Pero antes de dejar que la lectura lleve a cada cual por sus propios caminos, conviene señalar que si la voluntad de todo está implícita en todos los actos de voluntad de cada una de las acciones, entonces vivimos en un cierto olvido. Capograssi, que no es ciertamente un estatalista entusiasta, dice sin embargo que «el Estado es la reparación de este olvido» pues le atribuye una función restauradora, ya que «no es otra cosa que […] esta unidad convertida en voluntad». Pero se trata solo de un preparatorio, de una víspera en el sujeto de la rememoración manifiesta, que tampoco se consuma en las otras dos restauraciones (el *derecho subjetivo* y la *responsabilidad*), pues es más bien la ética la que realiza la plenitud de esa memoria, del recordar la integridad que compromete al individuo y la acción humana.

De manera que el imperativo moral que se nos propone no puede ser otro que convertir en «vida propia toda la vida del mundo concreto», es decir, la voluntad de querer todos los fines de la vida y que exige que «el individuo tenga el coraje de ser él mismo», o, casi valdría decir, de serlo todo mediante su verdad individual. Ese imperativo de integridad –de coraje, dice nuestro autor- implica el valor de «ir al fondo de la conciencia de uno mismo y del propio deber y de no detenerse antes. El coraje de mirar todo lo que hay en el alma». Hay, pues, algo así como un apetito de realidad, de integridad de la presencia de lo real.

Y como en la experiencia moral «se quiere toda la vida en cada acción», la ética es la plenitud vital del vivir del hombre, su consumación ontológica, si es que los clásicos tenían razón al decir *vita viventibus est esse*, la vida es el ser para los vivientes. Este anhelante apetito vital no es distinto de aquel otro deseo de realidad y consumada presencia. No hay en Capograssi el fáustico antagonismo alternativo entre el árbol de la vida y el de la ciencia del bien y del mal porque ambos comparten raigambre y cielo. Y de esa manera además, se hace visible una dirección latente pero decisiva en la filosofía de Capograssi y que, a mi juicio, es simultáneamente una filosofía de la vida y una filosofía de la voluntad (del querer) en sentido exactamente inverso al que le dio Schopenhauer: la constitución del individuo (y de sus objetivaciones culturales) como lo realmente real del mundo. Para Capograssi, el derecho y el Estado, pero también la moral y la cultura humana toda, puede (y debe) ser la verdad (propedéutica) de la

naturaleza, su epifanía o *epogé* simultáneamente eidética y existencial.

La intrahistoria de esa historia es la que Capograssi aborda en esta obra, en la que compone algo así como una fenomenología biográfica del espíritu, formulada con una vivacidad y lucidez que dejará al lector agradecido e interesado.

Esa (*intra*)historia que es el despliegue mismo de la existencia, y tras la que Capograssi anuncia una respuesta al problema fundamental de la naturaleza del individuo, es la historia que se extiende ahora ante el lector en las páginas de esta excelente y precisa traducción.

El hombre necesita saber lo que es para serlo según la plenitud en la que consiste ser humano. En esa interminable tarea, quienes cuentan las historias y argumentos que todos somos, como Capograssi, mantienen abierto el camino del hombre en el mundo.

Higinio Marín

NOTA DE LA TRADUCTORA Y EDITORA

El título original de esta obra magna de Giuseppe Capograssi es *Introduzione alla vita etica*, tanto en su primera edición —Torino, Edizioni di Filosofia, 1953—, que recoge los cuatro artículos publicados en la revista *Filosofia* entre 1951 y 1953, como en el tercer volumen de sus *Opere* (Milano, Giuffrè, 1959, 6 vols., M. D'Addio y E. Vidal [eds.]), y en la primera sección de *Giuseppe Capograssi. La vita etica* (Milán, Bompiani, 2008, F. Mercadante [ed.], pp. 57-216, con un prefacio de G. Riconda, pp. 15-56).

En esta edición de la obra en español me he atrevido, con el beneplácito del Presidente de la Fondazione Giuseppe Capograssi, Francesco Mercadante, a acortar el título —*La vida ética*— y añadir un subtítulo —*¿Qué quiero realmente?*—, poniendo así el acento en la vida y en el deseo. Confío sinceramente en que esta infidelidad al autor pueda de algún modo contribuir a resaltar la actualidad asombrosa de lo que él, en su proverbial humildad, llama «pobre opúsculo» para esta época que él mismo califica de «singularmente propicia». Capograssi nos ofrece en estas páginas una mirada lúcida y rebosante de ternura al cambio epocal al que estamos asistiendo y que tanto necesitamos comprender para poder, precisamente, vivir.

Los subtítulos del cuarto capítulo, «Suicidio y oración», que no aparecen en sus *Opere*, han sido añadidos siguiendo la edición de 1953, de acuerdo con el criterio adoptado en los capítulos anteriores.

Las notas al pie, todas ellas elaboradas para la presente edición, responden a la necesidad de acercar al lector contemporáneo las frases en latín usadas por el autor y de apuntar la fuente de las frecuentes citas que hace Capograssi de memoria, desde Virgilio, Lucrecio y Tácito a Dante, Manzoni, Fóscolo, Goethe, Leopardi o Dostoievsky, desde Pascal y Vico a Proudhon, Nietzsche o Michelstaedter, sin olvidar las citas del Antiguo y del Nuevo Testamento e incluso las relativas a la liturgia.

Ana Llano Torres

LA VIDA ÉTICA

¿QUÉ QUIERO REALMENTE?

PREFACIO

En este opúsculo se trata de recoger algunos de los elementos que podrían servir para hacer un bosquejo de la historia del individuo en camino hacia la experiencia ética y tras la experiencia ética. Se trata, por tanto, de dar razón de esta historia extraña e incierta llena de impulsos, de los que nace todo el mundo humano de la experiencia, y de desilusiones, de las que nacen todos los retrocesos y también todos los progresos de la experiencia. Se considera, por ello, al individuo en sus capacidades efectivas y cotidianas, en la banalidad y a la vez en la amplitud de sus deseos y de sus vocaciones.

Esta época, si se considera la experiencia desde el punto de vista del individuo, es singularmente propicia. Al llevar la destrucción al (aparentemente) ordenado y regular mundo moderno, rompiendo los cuadros de la normalidad consolidada y, sobre todo, despojando a la conciencia del individuo de los principios y normas por los que se había regido hasta ahora, ha liberado, por así decir, todas las exigencias, los impulsos y las necesidades positivas y negativas que hay en el espíritu humano. Ha cribado y sigue haciéndolo a los individuos, sometiéndolos, en este mundo hecho añicos, a las más terribles pruebas, como quizás nunca había ocurrido. Por eso podemos, ahora mejor que en otras épocas, intentar seguir al individuo en el duro camino de la vida concreta, porque ahora estamos viendo las grandes capacidades destructivas del individuo y, a la vez, en medio de esta cantidad de dolor en el que nuestro mundo está inmerso, sus insospechadas capacidades de resistencia y de paciencia. Caídos los apoyos materiales y espirituales de antaño, el individuo se ha quedado solo (por mucho que digan que ésta es la época de las masas, y quizás precisamente porque lo es). Por ello cabe apreciar a simple vista cómo actúa (lo cual es casi sinónimo de padecer) en la historia. Sus contradicciones vitales, sus capacidades de construir y de destruir se muestran con absoluta evidencia en esta reorganización de todas las fuerzas de la vida concreta. Hay que aprovecharse de ello. Esta época, con su primado de lo exterior, con sus bombas y con sus marchas de masas, con esta fantasía inagotable de torturas carnales y espirituales y estos materialismos reales o pretendidos, es una época esencialmente metafísica. No hay que desperdiciarla.

Pero este pobre opúsculo no pretende ofrecer un estudio sobre el individuo y sobre la época actual. ¡Haría falta otro! Quien lo ha escrito no tiene la capacidad de elevarse a

grandes horizontes. Incapaz de ir más allá de la vida cotidiana del individuo empírico, no teniendo más exigencia que ésta, incapaz de salir de los lugares comunes, que son como la pálida filosofía que el hombre común intenta hacer sobre su vida, ha tratado de ver qué significa esta vida cotidiana del individuo empírico para nuestro destino y de recoger elementos, impresiones y reflexiones fugaces sobre el milagro que es el mundo ético en la experiencia humana, sobre las terribles y saludables desilusiones y esperanzas que suscita.

Y dado que en la historia que vivimos no son pocos los momentos en que parece que se debe desesperar, este libro contiene una serie de impresiones, constataciones y reflexiones en torno al mundo humano de la historia que el hombre común y cotidiano ha logrado, a pesar de todo, construir, y consigue, a pesar de todo, reconstruir y mantener en pie cada día. Reflexiones que han ayudado a este individuo que las ha escrito, sea quien sea, a no desesperar de la suerte de la espiritualidad y de la humanidad de la historia. Por ello, el opúsculo ha nacido y ha sido escrito para el individuo que lo ha escrito, a quien el meditar le ha servido de consuelo. Si puede servir a alguien más, mucho mejor. De todos modos, quizás no esté mal que, entre tantos testimonios útiles de hechos, ideas y movimientos propios de nuestra época, esté también el efímero testimonio del estado de ánimo de un individuo anónimo perdido en la muchedumbre anónima de estos tiempos.

LA ACCIÓN

I. LA AURORA DE LA ACCIÓN

a) La acción hermana del sueño

Cuando el individuo comienza a obrar todo le parece fácil. Todo le parece fácil porque en un primer momento, cuando toma la iniciativa de obrar, el individuo actúa obedeciendo a sus inclinaciones, como el agua que cae pendiente abajo. Cuando comienza a obrar, hace lo que quiere hacer, y lo que quiere hacer es lo que su naturaleza y su personalidad requieren. De todas las cosas que valen en la vida, que dan valor a la vida, por las que vale la pena vivir, el individuo siente unas más que otras, y en eso se distingue un individuo de otro: uno siente particularmente lo útil, otro sobre todo el placer y hay quien prefiere el arte. Y cada cual actúa abandonándose a esta propensión de su naturaleza. No es que excluya de su acción todos los demás móviles, pero los canaliza por uno u otro cauce. De ahí deriva el que todas las acciones del individuo atrapadas por esta corriente sean como llevadas por esta corriente: todas las acciones se adaptan a esta corriente y la siguen. Por ello la acción inicialmente parece fácil. Lo parece porque lo es. El individuo se mueve abandonándose y la acción es, en un primer momento, un abandono.

Si no fuera así, no se entendería cómo se decide el hombre a obrar. No es la necesidad la que lo empuja, sino su profunda vocación secreta: la vocación de seguir ese fin y ese interés que siente que le da más valor a su vida. El primer lanzarse a obrar es, en definitiva, una especie de éxtasis, un transportarse, un seguir la propia quimera. *Risu cognoscere matrem* [1]*:* la historia de la acción comienza precisamente captando la sonrisa con que la vida se muestra, o embarcándose en la vida, dando comienzo al drama de la acción con una sonrisa.

Por lejano que esté el mundo de las bestias, la acción animal parece tener algo de opaco y triste. Parece que una especie de dura necesidad lo saca de su inercia y lo constriñe a la dura necesidad de la acción, que es siempre para el animal algo instintivo, sí, pero fatigoso, calculado y excepcional, tanto que después de ella la bestia vuelve a su inmovilidad. Mirando al animal desde fuera, parece que la acción es para él un peso, una necesidad fatal, una especie de mandato o de condena, a la que la bestia se somete con una obediencia mortalmente monótona.

Todo es distinto para el hombre. El hombre comienza su acción riendo y jugando. Su

acción, al comenzar, es un juego. Esta naturaleza de juego que posee la acción al principio le viene precisamente de los fines humanos, las ideas, los valores e intereses que constituyen las direcciones constantes de la acción. Los hombres los advirtieron y nombraron hace tiempo y todos los conocen, aunque su denominación abstracta no dice nada: lo útil, lo justo, lo bueno, lo verdadero, lo bello, lo santo. Esos fines humanos, esas ideas, esos valores o esos intereses son, unos u otros, secretas y poderosas preferencias del individuo. Son sus placeres y sus intereses: actuar es realizarlos y, por tanto, gozar. Disfruto porque hago lo que quiero, hago lo que me gusta hacer, justamente lo que me place. Disfrutar es precisamente vivir haciendo lo que se quiere hacer, lo que la propia naturaleza profunda y las propias exigencias profundas llevan a hacer. Abandonarse a su pendiente, como agua que desciende hacia el mar, eliminando el esfuerzo, la lucha, lo duro y el obstáculo. Es como ir en éxtasis en un velero a toda vela que navega a voluntad del individuo.

Así comienza la acción. No es que no comporte esfuerzo y sacrificio en este estadio. ¡Claro que lo conlleva y mucho! Pero todo está, a fin de cuentas, compensado por el ímpetu con que el individuo sigue su estrella, sus fines y sus intereses profundos. El que persigue lo útil soporta sacrificios, no hace más que soportarlos. Pero si la acción está llena de sacrificios en su desarrollo particular y momentáneo, *pacem summa tenent* [2], todo se desarrolla en una especie de gozo tácito, porque a través de esos sacrificios y de esos esfuerzos, yo realizo, trabajo y vivo para la profunda razón de mi vida. El científico sufre terriblemente en su investigación, como el comerciante en sus operaciones, pero uno y otro sienten que éste es su destino. Sienten, por debajo de los sufrimientos, en los mismos sufrimientos, ese gozo tácito y esa paz alegre que es precisamente el sueño de la profunda coincidencia entre voluntad de vida y vida vivida.

Esta es la acción en su principio. Toda acción, cuando comienza, es verdaderamente –como el poeta querría y se lamenta de que no lo sea– la hermana del sueño. Después divergen, pero en el principio la acción es sueño, si por sueño entendemos este vivir según las propias inclinaciones de la voluntad. Van juntos y se confunden. Por ello, en este sueño el individuo casi no advierte sus sacrificios. Perdido y como absorto en la idea que persigue, ¿qué siente el científico de la vida sacrificada y descarnada que vive? Continúa con su sueño y, prosiguiendo con las fatigas de su acción, da la mano y lleva adelante su vida y todo el mundo de la vida. Todo el mundo concreto objetivo de la vida nace de su éxtasis, nace, casi se diría, de su distracción. Él juega y el mundo concreto se construye. El científico sueña su sueño, y de sus fatigas, soportadas porque amadas, porque queridas en el amor y en la voluntad de su fin y de sus fatigas, nace todo el mundo de la ciencia, la ciencia con todos sus inventos y sus creaciones. El comerciante sigue también su quimera, y de sus esfuerzos nace todo el mundo, el inmenso mundo de

la economía.

Cada cual sigue su pasión, cada cual sigue su vicio (la palabra puede ser eficaz como imagen de algo que es más fuerte que tú y te lleva a dar una cierta forma a tu vida) y nace el sólido mundo de las instituciones, de las realidades objetivas y de las formas sociales. El individuo no lo piensa, actúa y ¡el mundo nace! Vieja constatación, vieja ironía de la historia, vieja magia del mundo concreto, que con todo nace de esta secreta inicial facilidad de la acción, de este iniciarse de la acción como placer, es decir, siguiendo esos fines, esas ideas y esos valores que son como reclamos que encuentra el individuo, que constituyen su sueño y cuyo destino es realizarlos.

Cómo estas ideas, fines o valores encuentran una conformidad tan profunda y una resonancia tal en el corazón más íntimo del individuo que lo arrastran a las fatigas de la acción, que se convierten en fuente de su más secreto gozo en medio de tales fatigas, es el problema, quizás el verdadero problema de la naturaleza del individuo. Pero es un problema que solo puede ser resuelto después de recorrer o volver a recorrer toda la historia del individuo. Antes no se puede. Antes hay que constatar el hecho, ver las cosas como son, dando tregua a las tentaciones especulativas. El hecho es que los hombres actúan siguiendo sus inclinaciones profundas, siguiendo su propio placer, no, como con frecuencia se ha dicho y se ha visto, el propio placer momentáneo, empírico y sensible, sino el propio placer profundo y total, que nace de vivir como se quiere, de vivir según la propia profunda y total preferencia.

El hecho de que el individuo no piense en la construcción de su mundo, mientras su mundo se va construyendo con su acción, marca el momento inicial, la aurora de la acción, esa especie de estado de naturaleza de la acción en el que todo sucede por esfuerzos libres, por sacrificios espontáneos, porque todo encuentra su compensación en la vida que se vive, que es la que se quiere vivir. La aurora de la acción es este estado de éxtasis y de gozo, este momento, todo lo rápido que se quiera, en el que la acción es hermana del sueño. Si se pudieran captar en el acto mismo de su realidad estos momentos, si se pudiese ver en su verdadero y auténtico acto de vida la actividad del individuo, en sus móviles efectivos y profundos, se vería que, por debajo de lo inmediato, de la utilidad y la necesidad presentes, y en el acto mismo en que empieza a moverse la acción, en el primer movimiento de la acción, hay una especie de embriaguez pura o de embriaguez del individuo que ha encontrado para su vida el camino esencial que busca. La embriaguez de la vida que encuentra su camino y excava el lecho profundo y la secreta dirección que su naturaleza reclama.

Y de esta embriaguez, de esta libre espontaneidad, de este acto de libertad, nace el mundo humano en su diversidad, en su originalidad. Nace como una verdadera obra de arte, una verdadera obra de fantasía, en la novedad fantástica de sus formas, en la

felicidad increíble de sus invenciones. Nuestros ojos están velados por el velo opaco de la costumbre y, por ello, del mismo modo que no les maravilla este poema de piedra, de aguas, de vientos y de flores, que es el mundo natural, tampoco les maravilla este poema de formas, de relaciones, de conexiones, de principios y de sentimientos que es el mundo humano.

Pero si lográramos deshacernos de este velo de la rutina que nos priva de las emociones más altas de la vida, veríamos que no hay nada más libremente imaginativo y con una riqueza más variada, que este mundo humano y social en el que, y del que, vivimos. Estamos encerrados en sus formas como estamos encerrados en las formas del mundo físico, pero ¿quién ha inventado la ciudad social con todas sus formas, los órganos y las partes de este organismo –así calificado *ab immemorabili–?* ¿Quién ha encontrado este sistema de relaciones que liga las partes entre sí? ¿Quién, sobre todo, ha tenido tanta fantasía como para encontrar esta variedad infinita de acciones, de modos de obrar y de vivir, cada uno distinto del otro, que se consolidan en realidades y en instituciones, en formas tan variadas y tan precisas?

Nosotros, con la distracción habitual que nos caracteriza, no nos hacemos esta pregunta. Igual que aceptamos montañas, ríos, campos y cielo estrellado, aceptamos mercados, iglesias, tribunales, teatros, escuelas, cuadros y libros, utensilios y máquinas, todo un universo tan lleno y variado como el de la naturaleza. Aceptamos y utilizamos: pero si no nos preguntamos (o fingimos no hacerlo) qué poeta ha hecho el universo de la naturaleza, la pregunta por el universo humano es demasiado natural, demasiado irresistible, precisamente porque no se trata de la naturaleza, sino del mundo humano propio de los hombres, es decir, hecho por los hombres para los hombres.

¿Quién ha sido el poeta que ha creado este cosmos tan variado como el otro, tan lleno de fantasía como el otro (menos que el otro, en verdad, pero en definitiva también él obra de fantasía)? Es realmente una obra poética, porque sea cual sea el modo en que este mundo nace, sea cual sea el modo en que es creado, es cierto que, como toda obra poética, no nace de la intención de los individuos, del plan racional e intencional de los individuos, que tratan de regular reflexivamente la propia vida. No nace de un plan, porque todos los planes del individuo más bien suponen este mundo ya creado y no hacen sino tratar de aportar algún cambio. Nace precisamente al margen de toda intención, al margen de toda voluntad reflexiva y de todo plan. Nace de la libre embriaguez del individuo, de los individuos que, siguiendo sus sueños y la variada línea de su amor, tratan de satisfacer el interés profundo de cada uno, el que cada uno siente y cada uno a su manera, y organizan juntos la realidad según sus fines, intentan asimilar la realidad a sus ideas, intentan encontrar su idea, el secreto objeto de su voluntad, en la realidad, y dan vida a la poesía de las formas sociales con la fantasía inagotable de la

acción que opera «ateniéndose por completo a las utilidades y necesidades privadas» [3] con las que el individuo provee a sus fines vitales, y nada está más lejos de su intención que crear las formas del mundo social. Con la fantasía inagotable de la acción que, para vivir sus fines, se aventura con sus intentos en todas las direcciones y crea un mundo, una serie de mundos, que tienen como fin propio satisfacer ese interés por el que insensiblemente se ha movido la acción casi por instinto.

Aquí está la poesía que el individuo produce con pureza absoluta, con absoluto desinterés, en esta aurora de la acción, en este primer estadio de la acción. Por debajo de los fines interesados de la acción, persigue el objetivo absolutamente desinteresado de satisfacer su profunda finalidad vital, la de realizar la vida según el valor que él le confiere. Todos los fines interesados no son sino el modo en que se presenta este valor secreto y puro, esta idea secreta y pura que es la que, a su juicio, pone precio a la vida. Y ya que los fines interesados individuales no son sino la ocasión de satisfacer este interés puro, la acción no está satisfecha si no organiza, plasma y modifica la realidad, de modo que casi se conforme y quede sellada por su idea profunda. Solo así su idea profunda puede realizarse y su interés vital ser satisfecho, solo en la medida en que su realidad nazca conforme a ella e inspirada en ella, hasta el punto de que no sea otra cosa que esa idea realizada, es decir, convertida en fin directo de todo un sistema de realidades y acciones.

Casi estaría tentado de dividir la acción en dos para captar este misterioso trabajo de los orígenes: por un lado, está la acción, una parte de la acción que se dirige al fin interesado e inmediato, al objetivo determinado *hic et nunc,* en el que no hay nada de poético, todo es prosaico, intención, plan y estrategia. Pero, por otro, hay también una parte de la acción que, a través del objetivo inmediato, quiere satisfacer el propio interés vital, la propia idea de vida y el propio valor, y mueve al individuo a obrar. Y dado que está en juego toda la vida del individuo, todo el individuo, con todo su ser, se pone en movimiento con todas las fuerzas de su vida, para que la realidad misma, una vez satisfecho el fin inmediato y particular, permanezca por así decir abierta y connatural al interés profundo y al valor secreto del que aquel fin inmediato extrae su origen y su naturaleza de móvil para la acción.

La acción inmediata trabaja para los fines inmediatos y la acción secreta, esa con la que el individuo ha comprometido profundamente toda su vida, trabaja para el interés con el que la vida se ha comprometido, y trabajando por un interés por así decir permanente, que no afecta a la acción singular, sino a la vida, trabaja para organizar la realidad según este interés, para formar una realidad homogénea a este interés, que tenga por fin este interés. Trabaja sin trabajar, es decir, con la secreta inteligencia de la actividad que está proveyendo a la propia razón de vida, guía la acción inmediata a la

elección de las soluciones y de los intentos que, realizando el fin inmediato, mantengan la realidad organizándola según esos intereses.

Cuando los individuos comenzaron a comerciar y resolver controversias, cuando comenzaron a adornar a las personas y los refugios, la acción no quería sino satisfacer el propio fin inmediato, y estaba por entero en su intención, era toda intención. Pero dentro de esta acción y de este fin inmediato, estaba el individuo con toda su vocación vital, con todos sus intereses profundos, con su entusiasmo hacia las ideas que daban valor a su vida. Estaba el individuo que, trabajando para realizar el fin inmediato de su acción y dando vida a su acción inmediata, obedecía a su instinto profundo, a su deseo profundo y connatural, y por ello dirigía su acción a su fin, a su deseo, realizándola de tal modo que, más allá del fin alcanzado, se creara una realidad conforme a su interés que portase ya su valor realizado. Detrás de la acción y de su fin inmediato, el individuo creaba un mundo que confería el verdadero valor permanente y objetivo a estos fines inmediatos, los aseguraba verdaderamente en todo su alcance, creaba el mercado, el tribunal y el mundo del arte.

En su aurora, la acción tiene siempre esta profunda duplicidad de naturaleza y contenido, esta secreta e invisible duplicidad de fines y de intereses: no existe solo la acción momentánea para determinados fines momentáneos. Es más, la acción es tal solo en cuanto encierra toda la pasión y toda la razón vital del individuo, y por ello es fecunda y creadora de realidad. No realiza su fin y se esfuma, sino que alcanza el fin en cuanto produce la realidad. En su aurora, la acción es abandono, trabajo libre y despreocupado, libre creación de un mundo rico de formas, libre expansión de la fantasía práctica y de la fantasía de la voluntad, libre ardor de construcción, libertad, espontaneidad y gozo.

b) El mundo humano como idilio

Así, todo momento es la aurora de la acción. En todo momento el individuo está en el estado de naturaleza, de su libre vocación y del profundo encanto de los grandes intereses y de las ideas que dan valor a su vida. En todo momento, el individuo está en este estado de poesía. En todo momento, lleno de leticia, encuentra a otros individuos para participar con él en la devoción a las mismas ideas, los mismos intereses y el mismo valor, y se une a ellos. Por ello, en todo momento se forma el mundo humano.

Siguiendo su sueño, el individuo encuentra al otro individuo que sigue el mismo sueño. Trabajando por su propio interés, encuentra al otro individuo que trabaja por ese mismo interés, y se unen, unen sus esfuerzos, que tienen la misma intención y la misma dirección. Se ponen de acuerdo, más que por un acuerdo consciente de voluntades (de voluntad contractual), por el hecho de encontrarse en la misma línea, de creer en la

misma idea y sentir el mismo interés vivido en un acto común de vida. Se ponen de acuerdo así al unirse y al chocar. Tanto la unión como el contraste constituyen una relación, la relación entre individuos, y la relación es en esencia el descubrimiento recíproco que hacen los individuos de ser iguales, de ser de la misma familia, de encontrarse en cierto modo hermanos.

En este primer momento de la acción, en este momento de la libertad y de la leticia, el individuo no solo parte contento hacia la creación de su mundo porque construye su vida según su interés profundo, sino que crea este mundo haciendo el gran descubrimiento de su parentesco y de su vínculo con los demás individuos. Los demás individuos son como él, quieren y aprecian las mismas cosas y creen en las mismas ideas. Antes aun de saber nada de sociedades o de formas colectivas, el individuo, en su primera salida matinal al trabajo de la vida, descubre que está en territorio de conocimiento, en un mundo suyo, o mejor, en un mundo de una pluralidad de individuos que creen en las mismas cosas y usan el mismo lenguaje.

También el contraste le revela esto al individuo, casi se podría decir que sobre todo el contraste, ya que el contraste, por el empeño que ponen las dos vidas en perseguir el mismo fin y en querer lo mismo, demuestra hasta qué punto son homogéneas las dos vidas, lo mucho que están ligadas al mismo bien y lo iguales que son en intención y empuje. Pero el contraste y la unión no son sino modos y ocasiones con los que el individuo descubre la proximidad del otro individuo, esa identidad de deseo y de ideal. Descubriendo al otro individuo como pariente y compañero de su vivir y de su querer como realidad viviente, el individuo en la primera embriaguez de la acción siente que el otro individuo, como vida que vive, como voluntad que ama y como conciencia que cree, es algo que vale de por sí y da valor por sí mismo a la vida. Las grandes ideas en las que creo y los grandes intereses, que son para mí la sal de la vida, no son tales y no valen más que en la medida en que suscitan la vida que suscitan, son tales porque existen individuos que he descubierto y experimentado como seres que viven y sufren por amar, trabajar y realizar este mundo de las ideas soñadas.

Y por ello, amando estos fines y estos intereses, yo en el fondo amo estas vidas que se lanzan tras ellos. Amando estas cosas que dan valor a la vida de los demás individuos, amo a estos individuos para los que estos valores tienen vida. Amo en el sentido de que me comprometo con ellos, siento mi vida comprometida con ellos, ligada a su existir, conectada a su moverse y a su vivir, inseparable de su destino e incapaz ya de indiferencia. Los necesito, no en el sentido de que obtenga un beneficio de su acción, sino en el sentido de que estos otros individuos entran en mi vida como elementos y condiciones de vida, y son tales que su actitud hacia mí forma parte de mis intereses vitales y constituye un profundo interés vital mío. Querer o no querer significa que mi

sentimiento de placer o de dolor me liga a la vida de los demás individuos, de quienes me descubro cuñado, pariente y compañero. Estoy ligado, me siento ligado y dependiente de ese profundo sentimiento con el que siento toda mi vida.

En este primer salir al campo de juego e inaugurar la acción, mi vida se expande como amor a las grandes ideas humanas que dan valor a la vida y como amor a los demás individuos, que son al fin y al cabo esta vida en su verdadera concreción. Los romanos, tan geniales en el análisis de las profundas estructuras de la acción, veían una cierta fraternidad hasta en las sociedades de comercio, en las puras sociedades lucrativas; y efectivamente el interés común, el fin común y la idea común llevan a un cierto apego, a un cierto afecto *(affectio societatis),* a un amar el fin común y, por tanto, también al otro que lo sigue y ama como yo. En este amar juntos la misma cosa hay una verdadera fraternidad, hay un implícito amarnos porque queremos el mismo bien y, en definitiva, por esta unidad que realizamos.

Pero en su primer movimiento y en la pureza de su movimiento, el individuo no es en la acción solo este amor indirecto a los otros individuos. Es también el amor directo de una vida que se realiza en el amor directo, concreto y estrecho a los demás individuos, no porque todos quieran lo mismo con la misma idea, sino precisamente por amor al individuo, al otro, por eso que se llama propiamente amor a la persona: la experiencia de la familia, de la amistad y del amor propiamente dicho son experiencias en las que el individuo se manifiesta esencialmente como amor hacia el otro, siente el valor del otro como valor en sí, no el otro como portador de una idea, de un interés y de un valor, sino el otro en cuanto tal, el otro por sí mismo, porque es así, porque es lo que es, porque no es distinto del que es. Así es, por ejemplo, el amor de la madre, que es amor vivo sin mezcla de intereses o de fines o de ideas, amor en el que la pura amabilidad de la persona como tal se ve con absoluta nitidez.

Y todos estos amores juntos, el amor a las ideas humanas, el amor a los intereses profundos que hacen que la vida sea digna de ser vivida, el amor al otro individuo que sigue y tiene los mismos intereses, y el amor al otro individuo como tal por esa individualidad viva que es, por esa vida, esa conciencia y ese destino que realiza, todos estos amores juntos forman el mundo humano, el mundo social en su primer nacimiento, en la frescura inmediata y virgen de su nacimiento. En él se despliega toda la fantasía de sus formas y de sus realidades, se entrelazan los intereses y surgen relaciones entre individuos cuyas vidas se vinculan formando asociaciones de esfuerzos, voluntades, dependencias, relaciones de amistad, de tutela y de confianza entre individuos. Nace el mundo humano, es decir, el mundo en el que el individuo se pone en comunicación vital, estrecha un vínculo intrínseco y entabla una relación de vida, de asimilación, de penetración, de placer y de nutrición vital con todo el mundo del ser, y especialmente

con el mundo de los demás individuos y de su vida, de su experiencia y de las ocurrencias de su acción.

Por ello, en este primer nacimiento, el mundo humano tiende a la unidad perfecta. Nace como este gran intento de unirse a toda la vida de las cosas y a la vida de los otros, como el mayor intento de extender la vida propia del individuo a toda la vida, de hacer que se vuelva suya toda la vida. Y por ello tiende al acuerdo con todos los demás individuos, al acuerdo de cada uno con el resto y de todos con todos, *eadem velle et eadem nolle* [4], a descubrir y contemplar la misma verdad, a sentir y disfrutar del mismo bien, al acuerdo perfecto, como dice Malebranche, de los espíritus y de los corazones, a la sociedad perfecta. Y este es el impulso con el que y del que el mundo humano nace. En esta unanimidad de placer y de consciencia, la vida del individuo se adecua a la vida total y la vida total se hace viva en la vida individual, universal amistad y universal comunión en los mismos fines, valores y bienes, unanimidad cordial y plena en la cual el mundo humano, compuesto por una complejidad de mundos, alcanza su fin y verdaderamente se realiza.

Individuo y mundo social están unidos en este primer impulso de la acción. El mundo social nace del individuo que trata de dar a su vida el pleno contenido de su voluntad más profunda y el individuo encuentra su vida individual perfecta en el mundo social, en la plena expansión de esta voluntad suya que solo realiza si crea un mundo conforme a sí. No hay dos cosas, sino una sola vida que vive el individuo. Vida que, al establecerse y al nacer, se extiende a todo el mundo concreto, a todas las realidades objetivas, en las que las ideas humanas se consolidan y forman, hasta la perfecta y plena comunicación vital con todos los individuos.

Se puede decir que en este primer momento de la acción, en esta especie de estado de naturaleza del individuo, éste no se conoce a sí mismo, ni conoce el mundo social en el que se realiza. Y el mundo social no se conoce como tal. La acción lleva a cabo sus profundas creaciones de vida y todas las construcciones concretas en la más plena y fecunda inconsciencia, en un estado de nocturna ingenuidad, en el cual el verdadero trabajo creativo se desarrolla sin más fin que el de ser él mismo, el de los fines momentáneos de la acción singular, que son ocasiones y casi se diría pretextos de todo el movimiento práctico del individuo. En este estado de naturaleza de la acción, los individuos obran en una pura adhesión a las ideas humanas, en un puro olvido, *nihil inde sperantes* [5], atrapados por su ímpetu sin retorno a la conciencia de sí mismos, se dan a su placer sin más pensamiento que el del placer. Un verdadero estado de idilio y de poesía en el que nace, casi como un milagro, todo el mundo humano en su novedad.

Parece una fábula y la vieja idea del estado de naturaleza fue tomada y pensada como una fábula. Pero quien se haya observado a sí mismo cuando vive plenamente un interés

vital, sea en la acción económica o en la actividad estética, quien ha visto al artista en su obra, al hombre común en el juego de sus fines vitales o al científico en su investigación, sabe que en todos esos momentos, o en momentos similares, el individuo es una sola cosa con su fin, con su acción y con su investigación, sabe que no piensa ni en sí mismo, ni en su mundo, ni en su acción. Este estado suyo no puede caracterizarse más que con la palabra éxtasis, porque verdaderamente es un estado de olvido, de olvido absoluto de todo fin intencional y de toda realidad que no sea esa en la que todo su vivir está concentrado, con concentración absoluta, que parece una especie de sueño en el que el individuo vive su vida con todas sus fuerzas y con la espontaneidad inconsciente, precisa y fiel con la que la planta florece.

Este éxtasis se ve en las grandes personalidades del mundo del pensamiento, del arte, de la ciencia y también de la acción, perdidas tras la finalidad inexorable de sus obras. Pero si se mira la vida con ternura, este arrebato se puede ver también y sobre todo en las vidas más humildes: en la del más humilde artesano, para el que trabajar humildemente la piedra, la madera y el hierro es verdaderamente la poesía que da el valor, la libertad y la humanidad a toda su vida; en la mujer más humilde para la que su humilde trabajo de la casa y de la familia constituye el profundo, secreto y más vital interés de la vida, todo su amor en el olvido pleno y sereno de todo lo demás. En la sociedad contemporánea, este estado y estadio creativo de la acción se va haciendo cada vez más difícil y por ello es más difícil captarlo, pero al ser inmanente a la acción existe escondido en las catacumbas de la realidad, y a él solo se le confía el perenne fluir del mundo humano y su perenne e indestructible novedad.

Este momento de embriaguez y de olvido de la acción, del que continuamente nace el mundo humano, es en sustancia el momento en el que el individuo se abandona a los fines, las ideas y los intereses que a su juicio dan valor a su vida. Es un confiarse a una idea de la vida, a la idea de que la vida debe significar algo, tener un significado, y ya que debe tener un significado, debe formarse en un cierto modo, realizarse con acciones, modos de ser, modos de decir, comportamientos que tengan fe en los principios, en las normas, en las ideas invisibles y presentes. Este momento de embriaguez de la acción es el momento de la vida confiada a ideas invisibles que se convierten en lo más real que existe, en las realidades más poderosas, porque empujan y guían a la acción y dan vida a la grandiosa realidad del mundo humano. Por ello es el momento de la energía, de la energía despreocupada con la que, contraponiéndose a todos sus instintos y al juego mismo de su sensibilidad, el individuo considera lo invisible como más real que la realidad y más presente que las cosas visibles.

El poeta, que canta su amor y su dolor y la belleza del mundo, llega a ver en la realidad viva y triste de su vida cotidiana toda una profunda realidad secreta que los otros no ven,

y a cambiar su vida según esta visión que les falta a los otros, pero que él les da. Y todos son poetas cuando actúan persiguiendo una profunda idea creída o un profundo interés vital, incluso los que van tras lo útil, ya que todos descubren una profunda verdad en su vida, es decir, todos niegan su vida en su inmediatez y la orientan según la verdad que ven, es decir, quieren. Todos, cuando están en este momento de embriaguez, son como el pintor digno de este nombre, el cual según las exigencias técnicas de su arte no hace sino reproducir las apariencias visibles (de las cosas y de las personas) y transfigura estas apariencias visibles llegando a captarlas en su melodía y fisonomía secreta, en cierta novedad y originalidad de aspecto, de modo que la imagen del arte es más verdadera que la de la realidad.

Y justo en esa transfiguración consiste el magisterio de la acción en este momento de poesía: la vida es siempre la vida inmediata y ya no lo es, porque se convierte en un cristal a través del cual se filtra un fuego interno que la ilumina y le da un significado espiritual. El mismo mundo humano es siempre el mundo de las pobres existencias humanas y de los pobres intereses humanos, y al final se ordena en un sistema de realidades, acciones y relaciones cuya sustancia no es otra que la de significar algo o tener algún significado. Es decir, permaneciendo el conjunto inmediato de existencias humanas, la vida se transfigura en un sistema de significados ideales, en una especie de lenguaje espiritual que tiene solo valor y sentido para los seres espirituales que son los individuos. Precisamente como en el cuadro, en el cual el campo es ese conjunto de apariencias que todos ven y, en cambio, por una especie de oscura magia, se revela con un alma que suscita toda una vida de sentimiento y de pensamiento en el espíritu de quien la mira.

II. EL FIN DEL ENCANTO

a) La acción como fatiga y esfuerzo

Pero el sujeto, la fuente de todo este juego y de esta magia, es el individuo. Ahora bien, el hecho es que el individuo no resiste, no mantiene este juego hasta el final. Es un hecho, un hecho desnudo, categórico y brutal, que no se deduce. Se constata, se observa y se registra como se registran los hechos. El idilio se quiebra, el juego se rompe. El individuo no resiste el impulso con el que, sintiendo el encanto de lo invisible, se había puesto con gran ímpetu a vivir según su sueño. El individuo recae en lo visible, en lo fáctico y en lo insignificante, en el esfuerzo, en la privación y en la penosa estrategia de lo intencional, lo querido y lo meditado y, por tanto, en una vida que ya no es goce, sino cálculo, y en un mundo que ya no es unísono, profundo, ni amistad universal, sino contraste y división. El cambio es tan brusco y total que parece increíble.

¿Es realmente verdad que el individuo se desanima? ¿Es verdad que el mundo humano, nacido como amistad y creación, se convierte en odio y destrucción? No se puede negar, por desgracia. Que el mundo humano está a merced de fuerzas destructivas es algo empíricamente observable; que el individuo es abatimiento y debilidad es también una constatación obvia, porque cada cual lo siente en sí mismo.

Hay un acto de debilidad fundamental que caracteriza al individuo y que casi constituye su naturaleza misma. El individuo se mueve con ese impulso lleno de amor, fe y amistad con el que consigue crear el mundo humano, imprimiendo en la acción sus profundas ideas y creencias, pero no resiste el impulso. Se puede decir que se desmoraliza nada más partir. Si se quisiera captar este hecho misterioso y fundamental con una imagen, se debería decir que el individuo es como un enfermo, que tiene fuerzas para comenzar, pero no tiene fuerzas para continuar. El hecho es misterioso, porque la fuerza existe, el gran ímpetu y la energía constructiva del mundo humano existen. El tronco es válido, pero en un cierto momento inexorable sobreviene el desaliento. Falta la fuerza. Si el impulso existe, si la fuerza se da, ¿por qué este acceso o mejor esta realidad de desaliento? Si esta realidad de debilidad se da y es tal que pone en cuestión toda la vida del individuo, todas sus creaciones, ¿cómo explicar aquella fuerza inicial, aquel ímpetu de fe y de creación?

Es un hecho misterioso que podrá aclararse un poco cuando se haya desarrollado toda

la historia del individuo, pero que mientras tanto hay que limitarse a constatar. Un hecho fundamental, en el sentido de que toda la historia del individuo queda alterada por él y todo el mundo humano cambiado en su estructura. Por eso es importante hacer un intento de análisis de este hecho, es decir, de esta debilidad. Que la acción sea en su primer nacimiento impulso y éxtasis significa que el individuo en su primer impulso no siente la acción como peso, ni advierte la acción como trabajo. Actuar es vivir, conocer, tener fe y construir la realidad en un solo acto, en una fusión en la que el trabajo, el sacrificio y el peso están, pero son absorbidos, por así decir, como elementos del impulso al que sirven. Es en el momento en el que decae el impulso cuando el individuo advierte el actuar como peso y la acción como trabajo y esfuerzo. La primera aparición de la debilidad del individuo es este advertir por su parte que su actuar es algo fatigoso y por tanto la descomposición que lleva a cabo de su actuar, de ese acto vivo, cerrado y lleno de vida que era, en sus momentos, en sus partes y en sus componentes. El individuo pierde el ímpetu con el que afrontaba la vida nada más salir y ahora, que debe vivir y actuar, percibe, es decir, siente todas las operaciones de su obrar y todos los esfuerzos que requiere de etapa en etapa.

Antes todo estaba fundido en un único ímpetu, ahora el individuo distingue los medios y los fines, debe ir de medio en medio y ve el fin como distante, como algo que está lejos, que se debe alcanzar, y todo el camino, el *iter* de la acción, se me revela como tal, un camino que debe ser recorrido metro a metro, un espacio a recorrer, un plan a realizar, algo que hacer. Descubro la acción como trabajo. Lo que para mí era vida ahora es trabajo, es decir, se convierte en una tarea, algo que primero veo en mi mente como un camino a recorrer y después me pongo a recorrerlo, y voy en todo momento comparando el camino ya hecho y el que queda por hacer. Y el trabajo no hecho me hace más pesado el trabajo ya hecho, y el trabajo mismo se transforma en una especie de peso, en una especie de condena, en algo forzado, en trabajo forzoso del que no hay vía de escape. El tiempo, que antes no veía en la embriaguez de la acción, se convierte en el signo y el modo de esta condena. Descubro el tiempo, esa distancia y esa diferencia entre propósito y fin, esa distancia del medio al fin, esa brutal necesidad de llegar al fin y, por tanto, de hacer todo el camino que sea necesario. La acción se me descubre como una necesidad a la cual debo proveer. El tiempo como lejanía del fin, este cruel descubrimiento que hago (puesto que se mide con mi cansancio) me lleva al descubrimiento de la fatiga, es decir, al peso de la acción todavía lejana del fin y en camino, a ese deber moverme sin la euforia del ímpetu de la vida, sin la paz del fin alcanzado. La vida y la acción son trabajo y peso, y en la fatiga de la acción todo se convierte en etapa y momento, todo se articula en una serie de puntos autónomos que debo pasar uno a uno. Es el peso de la acción que descompone la unidad de la acción y de la vida.

b) El doloroso trabajo del conocimiento

El conocimiento mismo, que debería ser la operación más directa, más espontánea y más libre que hay, lo siento como trabajo. Descubro el conocimiento como construcción fatigosa. Para actuar debo adaptar la realidad a mi modo, para hacerla asimilable y homogénea. Y por tanto, es cierto que veo de forma aproximativa, no puedo pararme a contemplar, elijo, resumo, sintetizo, me conformo con fragmentos e imágenes. Lo esencial para mí es tener puntos de referencia, tener imágenes perfiladas y netas de las cosas, ver todo con claridad y sin incertidumbre, no ver nada borroso (el hombre práctico quiere y tiene necesidad de ver todo con nitidez), y esta reducción a lo neto, lo preciso y lo circunscrito, esta eliminación del matiz, es un trabajo, un trabajo arduo, porque es una ruptura de la contemplación, una desaparición de la visión natural y espontánea y un surgimiento de una visión deformada de las cosas.

Pero si el conocimiento es una reducción en cierto modo pragmática de la realidad y, por tanto, una especie de afirmación y reducción de la realidad, una especie de camuflaje conceptual de la realidad, es también, y a la vez y precisamente por razones prácticas, una penetración necesaria de la realidad más allá de la superficie, el descubrimiento necesario de la realidad en su esencia. Si, por un lado, es una reducción sumaria y convencional de la realidad, por otro es, y siempre en cuanto práctica, no una reducción sino una intuición de la realidad en su verdadera y profunda originalidad. Si en relación con las cosas, las reducimos para tenerlas a mano para nuestras necesidades prácticas, respecto a las personas y a las creaciones y acciones de las personas, lo que debo conocer de ellas para actuar es precisamente lo que son, esa profunda sustancia de vida que realizan, esa novedad suya que vienen a significar en mi vida. Puesto que para actuar debo actuar dirigiéndome a ellas y se puede incluso decir que mi acción se dirige solo a ellas, solo hacia los demás individuos y las acciones de los otros individuos, debo saber que existen y qué son. Puedo reducir estos objetos a convenciones, a esquemas e imágenes abstractas, pero entonces *pro tanto* mi acción está desenfocada, *pro tanto* mi acción no capta la vida, ni se engrana con la vida. Si también debo sacar provecho de la vida de los otros, necesito conocerla, es decir, verla por lo que es, por lo que efectivamente es. Es otro trabajo, un trabajo más serio que el otro, el más difícil de todos, porque para orientarme necesito ver lo esencial, es decir, entender qué es ese individuo, ese pequeño mundo con el que me encuentro actuando. Y entender quiere decir darme cuenta de lo que es el individuo, no por la utilidad que me reporta, sino dándome cuenta de su vida, de lo que su vida es en sí y por sí, porque, si no me doy cuenta de lo que es en sí mismo y por sí mismo, no logro orientar mi acción de forma útil hacia él.

La exigencia de orientar mi acción hacia la vida del otro lleva por tanto al conocimiento de la misma como es de por sí y no como es para mí. El «como es para mí» vendrá después de darme cuenta de lo que es por sí, porque este es el dato, el dato independiente de mí y de mi problema. Ahora, este entender cuesta. Yo llego a entender algo acerca del mundo que me rodea, del mundo humano, del mundo de las personas y de las acciones, en la medida en que me identifico y me dejo penetrar, como se dice con lenguaje figurado muy explícito, por sus fines vitales, visiones y razones de vivir. Compenetrarse e identificarse es participar de esas razones, esos valores y esos fines, es decir, sentirlos como propios. Entiendo qué es la nación italiana de la que formo parte, y eso significa no un formar parte como un vivir material en un mundo exterior, sino participar verdadera y propiamente de ese conjunto viviente de ideas, actos de voluntad y experiencias que constituyen esa realidad humana y personal que es la Nación. Y para actuar necesito este conocimiento, y no puedo conocerla si no tengo experiencia de ella, y no puedo tener experiencia de ella más que según la vida que le es propia, es decir, en definitiva, si no la amo, ni la siento como parte de mi vida. Entiendo casi *per connaturalitatem,* porque estoy hecho para entender y soy de la misma naturaleza, porque estoy ya dentro del objeto que deseo comprender. Pero si esto es así, tocamos aquí el mayor peso del conocimiento, el mayor peso del trabajo del conocimiento, del conocimiento como trabajo.

El conocimiento, en este sentido, es una fuente múltiple e inagotable de sacrificios, sobre todo porque el fin, los varios y múltiples fines en que participo y que, por ello, conozco, me comprometen en el sentido más profundo, es decir, que de ellos depende mi vida. Cada uno de estos fines es como una ampliación y un suplemento de existencia que el individuo consigue y, por tanto, como un aumento de la superficie sobre la que puede ser golpeado y herido. Cuantos más son los fines a los que estoy ligado, cuantas más cosas y más personas tienen valor para mí, cuantas más cosas, personas y situaciones amo, tanto más dependo del mundo, del mundo que está fuera de mí, es decir, del mundo que no depende de mí, sino del que dependo yo.

Cuanto más amo, más temo por eso que amo: las cosas, las personas, las instituciones y los valores a los que está ligada mi vida. Temo, es decir, siento que mi suerte está ligada a la de ellos, que me salvaré si esas cosas se salvan. Si amo la patria, es inútil mi estado de bienestar particular, la desgracia de la patria será mi desgracia. Así pues, cuanto más amo, más expuesto estoy a los golpes y las heridas de la realidad, porque el golpe a lo que amo es un golpe a mí mismo y porque me siento impotente y sufro mi impotencia para llevar mi vida hacia sus fines. De aquí el tormento, el trabajo tormentoso y el sufrimiento que cuesta la experiencia. Y de aquí también el otro peso terrible de este trabajo: el peso del continuar y del perseverar. ¿No cabría pararse, dejar

de aumentar el cansancio, no ir más allá, ni aumentar la posibilidad de sufrir?

c) Las falsas liberaciones: la inercia

Frente a estas dificultades, a esta fatiga y a estos costes, el individuo tiene la tentación de sucumbir. Se siente débil, le faltan las fuerzas y quiere descansar. Se puede decir que esta es su misteriosa paradoja, que está cansado nada más empezar y quiere descansar cuando apenas se ha movido. Querría no moverse, querría descansar y, en cambio, tiene ante sí toda la jornada, llena de labores, cargada de trabajo y dominada por una especie de ley, precisamente la ley del trabajo, el deber hacer, el deber moverse y el no poder estar en el mismo sitio ni poder detenerse.

Le acechan dos tentaciones: la primera es la tentación de la inercia, del no hacer ni moverse; la segunda es la tentación de reducir el deseo, de detener la rueda de los fines y pararla en un punto determinado, de fijar por así decir el fin en un punto y permanecer él mismo fijo en ese punto.

Sucumbe a ambas tentaciones. Consigue alcanzar su fin (porque también tratar de huir del fin es un fin, de modo que no escapa a la ley del fin, a esa especie de estructura fatal que es precisamente su estructura), es decir, llegar al no hacer, a la inercia. Pero ¿cómo conseguir este fin de no obrar cuando todo momento lleva en sí la dura necesidad de actuar, cuando vivir es continuamente actuar y moverse para proveer a la vida y mantenerse en vida? El único modo que hay de no moverse es reducir al mínimo la necesidad de moverse, reducir al mínimo la actividad, el obrar, economizar la acción reduciendo al mínimo los fines de la vida, los valores de la vida y los grandes intereses que constituyen la vida de la conciencia y la vocación de la acción. Reducir al mínimo significa separarse, no ligarse a esos fines, ni dar crédito a esos valores, ni sentir esos intereses. Cuantos más intereses expulso de mi alma, cuantos más valores dejo de creer, es decir, cuantos más valores niego y rechazo con mi alma, cuantos más fines extingo en mi vida emocional, más ocasiones de moverme y de obrar suprimo. Permanezco ligado a un mínimo de intereses, al interés mínimo de mí mismo, de mi vivir y mi permanecer en vida, de mi satisfacer los intereses que son las necesidades privadas y elementales de mi vida sensible, a la que me siento verdaderamente ligado. Suprimo y expulso de mi horizonte todos los demás grandes intereses y fines, que son también ellos necesidades, las grandes necesidades de la humanidad. No existen para mí.

Pero yo por desgracia estoy dentro de la realidad en la que vivo: ¿cómo evitarlos e impedir que vengan a perturbar esta sabia inercia en la que he hecho consistir mi vida? Si no puedo negarlos, los refiero a mi estatura, a la medida a la que he reducido mi vida, mi acción y mi experiencia, es decir, los reduzco a costumbre. Se convierten en hábitos,

ya no obstáculos a mi inercia sino formas de ella, puntos de descanso. Los transformo y pasan de ser fuentes de acción y movimiento a ser fuentes de quietud, de ser estímulos para obrar a ser apoyos para detenerse. Este automatismo que los maestros de la vida espiritual anatematizaron, en el que vio Pascal el enemigo de la vida espiritual, lo es de hecho. Pero es, en definitiva, una solución que el individuo en su debilidad encuentra al problema de la vida y de la acción, para escapar a la rueda de los fines y a la cruel necesidad del obrar, del conocer y del participar en las vicisitudes de la realidad. Lo importante y decisivo de la costumbre, desde el punto de vista metafísico, es que dispensa de tener que elegir, de esa necesidad cruel de adherirse que se renueva perennemente en todo momento de la acción.

Mi vida religiosa es una continua elección, un continuo y cotidiano morir y renacer. Cuando la encierro en el automatismo me quedo fuera de juego, me sustraigo a la acción y, en vez de mí, se diría que he dejado un sustituto, un *alter ego* que obra y se mueve por mí, un autómata que me representa, mientras yo cómodamente me dedico a pensar en mí mismo, a vivir en mí mismo, es decir, a no hacer nada. El autómata trabaja por mí y todos creen que soy yo quien trabaja.

d) El miedo

Pero desafortunadamente no basta. Las cosas no son tan sencillas. Por desgracia, estos grandes intereses que yo vivo sin vivirlos, porque los vivo automáticamente, están en conflicto y se hacen la guerra. La misma red de los hábitos es rota una y otra vez por las pasiones de los demás, que obligan al autómata a optar, es decir, que me encuentran precisamente a mí en el autómata, que no se contentan con el autómata. ¿Cómo hacer? ¿Cómo reducir al mínimo la fatiga esta vez? ¿Cómo decidirse, en el contraste, a elegir y cómo superar el problema sin resolverlo? Una vez más el problema se resuelve sin resolverlo. El autómata ya no basta. Es mi yo el implicado aquí, y precisamente porque soy yo el implicado, soy yo el que actúa esta vez de manera original y rara, el que resuelve el caso con el mínimo derroche de mí mismo, con el mínimo trabajo. Cierro los ojos, trato de no ver nada más que a mí mismo y de no proponerme otro fin que salvarme a mí mismo del mal trago y me hipnotizo con esta ansia de salvarme a mí mismo y me confío a la elección fácil, neta y perentoria de ver quién es más fuerte en el contraste. Me confío y elijo al más fuerte. Esta especie de hipnotización de mí mismo, esta especie de parálisis por la que trato de despojarme de todo, de todo interés, de todo fin y de toda elección, y de no permanecer en juego más yo mismo, simplificando toda la dificultad del asunto al entregarme inmediatamente en manos del más fuerte, es en definitiva el miedo.

El miedo es la abolición neta de toda elección, exactamente la parálisis, como en el insecto que, frente al peligro, se queda inmóvil en un estado (aparentemente) mortal. Por paradójico que parezca, el miedo es la desaparición del automatismo, la eliminación de todo automatismo y la aparición de mi yo, de mi verdadero yo inerme y tembloroso que al mismo tiempo se proclama como el único interés, el único problema existente que queda y, justo por eso, abdica en las manos de la fuerza.

Esto es lo que tiene de profundo el miedo, que es la aparición de mi verdadero yo, de ese yo que vivía oculto bajo la masa caótica y opaca de los hábitos que lo protegían y lo escondían y que al final se muestra desnudo, libre, separado y desligado de todos los fines e intereses de la vida. Al estar tan separado y despojado de todo en el trance [frangente] del peligro, el miedo me hace recoger los frutos de la liberación de mí mismo que he realizado, al dejar resecarse en mí todos los fines, y me protege, porque, al no tener ya ningún vínculo, me ligo a la fuerza, obedezco a la fuerza, obedezco, como dice el cardenal Federico a Don Abundio, a la iniquidad [6]; y por eso, también esta vez puedo decir que he resuelto el problema, porque he vuelto a evitar el trabajo, especialmente la fatiga terrible de la elección, de la opción entre las fuerzas en conflicto.

El miedo es el sentimiento que revela todo el secreto de la debilidad del individuo, porque revela la extrema miseria a la que su espíritu se reduce. Privado de vínculos con los grandes intereses de la vida, no le queda más respiro que el de su material existir, que el de su ser material en su ensamblaje carnal. Casi se diría que toda la tela infinita de la existencia se ha reducido para él a ese mínimo fragmento que es su yo físico. Igual que el insecto, que en su individualidad no significa nada en el coro inmenso de las existencias que componen la *physis*. Hay en el miedo una especie de aparición, de pobre aparición del yo y, en cierto modo, una afirmación del yo, porque por poco afirmativo que sea el miedo, se reduce a una especie de acto con el cual el yo se afirma, aunque sea para someterse y esconderse, pero en definitiva un acto con el que el yo emerge solo en medio de la universal desaparición de todos los fines y los principios de la experiencia. Cesa todo, pero quedo yo como ley, yo como interés sagrado que debe ser tutelado, salvaguardado y realizado en toda la experiencia. El miedo es en cierto modo una especie de orgullo (subalterno a todas las fuerzas que dominan la vida).

e) La soberbia

Por ello, del miedo a la soberbia hay un pequeño paso. Lo que el miedo hace a escondidas, casi fingiendo no hacerlo, esa reducción de la experiencia al yo, esa especie de repliegue de todas las complicaciones de la experiencia a la simple existencia del yo, la soberbia lo hace abiertamente, con una afirmación abierta y perentoria. Lo que para el

miedo era una reducción de la experiencia al yo, pero de forma implícita, como algo implícito, la soberbia lo transforma en algo explícito. Desarrolla y resuelve las implicaciones del miedo en algo expreso, directo y expresamente realizado. De algún modo, aunque suene paradójico, la soberbia mantiene las promesas del miedo y continúa su trabajo. Lo que hace el miedo empujado por las circunstancias, la soberbia lo hace por propia iniciativa, lo acepta como algo querido, como algo libremente querido y lo proclama como algo debido. El miedo lleva a cabo la reducción de la experiencia a sí misma instintivamente, casi a escondidas. La soberbia la lleva a cabo con perfecta racionalidad, perfecta conciencia y perfecta tranquilidad.

La afirmación del yo como único valor que sobrevive a los demás valores desaparecidos, tímidamente implícita en el miedo, se convierte en criterio ético en la soberbia. En la soberbia, el individuo –que se descubre en el miedo, que se libera en el miedo, tirando como lastre inútil todos los intereses y fines que constituyen el contenido de la vida– proclama como ley intrínseca e inmanente de la vida lo que el miedo afirma en el momento del peligro y del naufragio. La soberbia es la actitud que nace de la visión racional de la vida por la que el individuo, reduciendo todos los intereses y fines que hacen humana la vida a elementos subordinados y dependientes, los niega, y en su lugar se pone a sí mismo como ley general orientadora y directora de la vida.

Lo característico de la soberbia es precisamente la mirada seca, precisa y lúcida que lanza a la vida, es decir, la visión de la vida como puro complejo de cosas y de fuerzas a organizar, tomar y disponer bajo el criterio ordenador de la mera razón individual. La soberbia es la actividad artificial por excelencia. Reduciendo la visión de la vida a un análisis de componentes y de fuerzas para poder disponer de ella, concibe el actuar y el vivir como construcción en la que la inteligencia, perfectamente consciente, trata de organizar las cosas de modo que el yo prevalezca y constituya el centro exacto de toda la experiencia. Otra similitud con el miedo, porque al final también el miedo observa las cosas bajo un aspecto puramente analítico y racional, y las somete a un plan, solo que los planes del miedo son esporádicos e improvisados y los planes de la soberbia son meditados y verdaderamente racionales, es decir, hechos con la razón pura, seca y desnuda. La vida es, en el plano de la soberbia, un peso y un medio. Si no se reduce a un medio, es un peso. Para quitársela como peso, hay que reducirla a medio. Justo en esto consiste la soberbia, en la supresión de los intereses, valores y fines libremente vividos o sentidos que son el contenido, el valor y el premio de la vida. O mejor, en la reducción de estos intereses a puros elementos o medios para una construcción artificial de la realidad, mediante la afirmación de una ley que los absorbe precisamente como simples medios.

Todo esto se da en el más pequeño acto de soberbia. El más pequeño acto de soberbia

no es sino la promulgación de una ley propia, de una propia ley de vida y la reducción de toda la experiencia a esta ley. Todo interés de la vida y todo fin profundo de la vida es reducido a puro medio y despojado de la profunda autenticidad de verdad y vida que contiene. Este es el acto propio de la soberbia, la afirmación desnuda y seca que hace el individuo de sí mismo como ley de la vida. Por ello, todo acto de soberbia es la reducción de la experiencia al esqueleto de sí misma, privada de todas sus leyes y de todas sus direcciones.

Estas dos actitudes fundamentales del individuo, el miedo y la soberbia, uniéndose, constituyen el diseño por el que transcurre toda la trama de la negatividad que compone la experiencia humana. De estas dos abstracciones o ignorancias fundamentales, desde el punto de vista de la inteligencia; debilidades o enfermedades, desde el punto de vista de la voluntad; y malicias, crueldades o actos despiadados, desde el punto de vista del corazón, nacen todas las negaciones, destrucciones y disociaciones de la acción. La soberbia se dedica continuamente a desunir las formaciones pacíficas y silenciosas de la actividad directa de la experiencia. El miedo está siempre dispuesto a prestar su solidaridad indispensable a las desconexiones de la soberbia. Miedo y soberbia alteran los fines del individuo y convierten un deseo particular cualquiera del individuo en el centro en torno al cual deben organizarse todas las formaciones de la vida, reducidas a puras y simples fuerzas o elementos de esta organización que la soberbia continuamente intenta. Pero lo característico de la soberbia es precisamente que es particular y se multiplica en infinitas soberbias, de modo que transforma la experiencia en contraste, lucha y guerra.

Soberbia y debilidad acompañan toda la historia del individuo y toda la formación del mundo social. La vanidad de las naciones, la vanidad de las doctrinas, la vanidad de las clases y todas las vanidades que comprende la historia, con todas las consecuencias terribles que nacen de ella, no son sino esta inmanencia de la soberbia y del miedo a la historia del individuo y de la acción. Uno y otra llevan incesantemente la guerra a la experiencia y constituyen la experiencia como guerra.

La guerra como estructura de la experiencia significa que la destrucción del otro individuo, de la otra fuerza y de la otra experiencia, se ha convertido en un fin constitutivo de la experiencia y de la acción del individuo. La guerra viene a hacer clara y explícita la íntima destrucción que hay en el miedo y en la soberbia, la íntima destrucción que hay en la vocación misma del individuo, porque no es otra cosa que la destrucción que hace en sí el individuo de todos los fines e intereses de la vida, con la pretensión de recrear por sí mismo los fines y la tabla de los fines de la vida. Destrucción llevada a la experiencia, que se convierte en centro de la experiencia y en ley misma de la experiencia.

Atrapado en las innumerables vanidades en que miedo y soberbia se encarnan en la historia, el individuo y las fuerzas de la experiencia no aceptan la vida como es, «porque solo yo valgo», dice la soberbia, «para salvarme», dice el miedo. Y no aceptando la vida como es, se ponen a luchar contra todas las fuerzas, individuos y experiencias que no encajan en el esquema racional, en el diseño de la realidad que la arrogancia se ha hecho. Y dan y aceptan la batalla. Deben destruir, porque solo si destruyen edifican como quieren y, en última instancia, solo la destrucción cumple las promesas del miedo y la soberbia, porque cuando destruyo elimino los ataques y las sorpresas y calmo mi miedo (solo si eliminase todo, mi miedo desaparecería: solo en el desierto vivo yo), y porque cuando destruyo, mi soberbia se sacia. Porque ¿qué prueba mayor de que yo soy la ley más alta de la realidad que ver desmoronarse la realidad a mis pies y provocar y asistir al sacrificio de la realidad ante mi ley? La destrucción es el sacrificio de la realidad a la ley y, en definitiva, mi verdadera creación.

f) «Oh tú, que solo para borrar escribes» [7]

En última instancia, el individuo –que quiere ligarse a la vida y le faltan las fuerzas para ello, que quiere dar consistencia a su subjetividad con la objetividad y decae, en cambio, en un yo puramente subjetivo–, este individuo, que quiere ser él mismo y quiere construir un mundo en el que vivir siendo él mismo es, a la vez, creación de realidades, amistad y vínculo con personas y cosas, y destrucción de realidades y crueldad hacia personas y cosas. Su vida, que comienza como amistad con la vida, llega un momento en que se transforma en hosco desconocimiento y crueldad hacia la vida. La vida, que comienza con la continua creación de realidades objetivas en las que el individuo encuentra satisfechas sus profundas direcciones prácticas y sus intereses más secretos y objetivos, se transforma en destrucción de la realidad, en una continua, sistemática y organizada destrucción de la realidad.

El individuo, que era afirmación, se convierte en negación, negación de los otros para realizarse a sí mismo y, por tanto, negación de sí mismo. Y ya que esta negación es inherente a las mismas tendencias fundamentales del individuo y, a la vez, el vivir del individuo consiste en seguir con su acción los profundos intereses y fines que constituyen el impulso vital del que incesantemente nace el mundo humano y social de la historia, resulta que el individuo necesariamente, por la estructura misma de su acción, está incesantemente ocupado tanto en la construcción como en la destrucción del mundo humano. Y como el mundo humano y social de la historia es la única vía por la que el individuo consigue ser él mismo, como el individuo necesita el mundo humano para ser él mismo y llega a ser él mismo construyéndolo y, por otro lado, con su acción

incesantemente lo deshace y hace imposible el mundo humano, se deduce que el individuo se descubre hecho según una estructura paradójica. Debe actuar fuera de sí y construir un mundo para ser él mismo y, en cambio, con su actuar hace imposible ese mundo y con ello se imposibilita ser él mismo. Paradójica estructura la suya por la que debe ser él mismo y no puede serlo.

Lo característico de esta aventura del individuo es que las cuentas no le salen de ningún modo y en ningún sentido. Ni el plan del miedo ni el plan de la soberbia salen. No sale el plan de la paz, del reposo, del amparo y de la inercia y no sale el plan del dominio, de la afirmación y de la primacía. Es más, se puede decir que, con misteriosa pero terrible precisión, todos los planes se ven perfectamente dados la vuelta. Me restrinjo a mí mismo para no comprometerme con el campo inmenso de los intereses, valores y realidades de la vida y, en cambio, me debo comprometer eligiendo, aguijoneado por el peligro y el terror a la muerte, el partido del más fuerte. No quiero trabajar, y debo trabajar al servicio de todas las fuerzas de la historia que me arrastran con sus actividades y finalidades inexorables. No quiero estar en guerra, y no vivo más que en guerra. Quiero ser la ley de toda la realidad, y por eso mismo debo someterme a muchas realidades superiores. Debo renegar de mí mismo como el primero para ser el primero, *omnia serviliter pro dominatione* [8]. Quiero afirmarme y, para ello, debo negarme de mil modos, sometiéndome al mecanismo cruelmente preciso de las fuerzas de la historia. En definitiva, quiero ser yo mismo, solo yo, y me encuentro preso en peligros de tal calibre que ponen en duda y hasta amenazan mi existencia física. Me he querido sustraer al trabajo, al peligro y a la dependencia, y me encuentro en la terrible necesidad de trabajar, en continuo estado de peligro y en una dependencia estricta y servil de todos.

g) La distancia entre la acción y la vida

Hasta ahora, en sustancia, he hecho lo que he querido. Cuando sigo mis fines particulares, cuando restrinjo mi obrar a mi pobre existencia física y me pongo a mí mismo como única ley de mi esfuerzo y fin que excluye todo el resto, en sustancia no hago sino simplificar mi acción. Es más, al expulsar de mí mismo los grandes fines y las grandes ideas humanas, trato de reducir la complicación de la acción y facilitarla. Pero no: la acción así simplificada, descarnada y facilitada, no se hace más fácil, sino que, simplificándose, paradójicamente se complica.

El hecho es que haciendo lo que hago, queriendo lo que quiero, siento en mí una especie de inquietud sorda y extraña, como si sintiese que, haciendo eso, es otra cosa lo que quiero y que no la estoy haciendo, o mejor y más paradójicamente, que ¡hay algo

que quiero que todavía no quiero! Sí, hago lo que quiero, pero siento en cambio que al mismo tiempo hago lo que no quiero. Sí, quiero defenderme, reducirme y afirmarme a mí mismo como única ley de la vida, quiero todo lo que mi miedo y mi soberbia, en definitiva, mi debilidad, me llevan a querer, pero queriendo esas cosas, queriendo lo que quiero, no me siento satisfecho, y es como si lo que quiero no fuese lo que quiero.

Es una sensación peculiar, oscura y casi escondida en la intimidad del modo con que me percibo a mí mismo, del sentimiento con el que doy tonalidad a mi vida, y por eso es difícil de expresar, porque la expresión le da un contenido neto, explícito y racional, es decir, destruye su incertidumbre profunda y característica, esa sensación de falta de espontaneidad, de una vida que debía vivir y no vivo. Así, he suprimido una acción en toda su espontaneidad, en el sentido de que la he impedido, pero no he podido suprimir la realidad de mi voluntad y de mi obrar, que han perdido el lecho que deberían haber recorrido y del cual se acuerdan. Y se trata de esto precisamente. Voluntad y obrar conservan el recuerdo de la dirección y del objetivo tras los cuales se lanzaron, a pesar de haberlos cancelado, más aún negado. Y por eso voluntad y obrar, queriendo lo que quieren, siguen queriendo otra cosa. Quiero lo que quiero, pero en lo más profundo de mi acción me encuentro con que verdaderamente no quiero lo que quiero, porque querría, en lo profundo de mi impulso a la acción, la dirección verdadera, la meta verdadera, el verdadero objeto de mi impulso, eso que en la aurora de mi acción me proporcionaba la única satisfacción de mi vida.

Son hechos que cuesta escribir. Parecen juegos de palabras, pero la vida emocional es siempre este juego de realidades contradictorias, de sentimientos que coinciden y se excluyen a la par, de estados que se contradicen y se asocian entre sí. Nos encontramos en los orígenes mismos de la vida emocional, porque estamos en las fuentes de la acción, en la fuente de la vida concreta, de la vida práctica, de la vida vivida del individuo. Quiero los fines que yo mismo, ese yo mismo que trata de resolver el problema de la vida con el mínimo gasto de energías, voy procurándome y, en el acto mismo con que los quiero, me siento arrancado hacia otros fines, esos otros fines que la acción se propone en su primer impulso, cuando, sin mirar las propias fuerzas, se lanza hacia todos los fines de la vida.

Me siento desgarrado, tengo la sensación de no hacer lo que quiero hacer y de verme obligado a actuar contra mi voluntad. Y, de hecho, el resultado de mi acción es lo que puede ser partiendo de la negación, negativo y destructivo. El resultado de la acción me sorprende y me entristece. Al final, yo, ese yo temeroso y soberbio, carente de fuerzas y que trata de vivir con moderación, debería saber que el resultado es lo que he querido. Una acción forzada y reducida no puede llevar más que a un resultado que presenta la vida entera reducida y depauperada, que niega en definitiva la vida en su plenitud. Y, sin

embargo, este resultado me sorprende y aflige, precisamente por la reducción y la pobreza con que se presenta, porque yo querría que, mientras me dedico a reducir la vida en mí y, por tanto, toda la vida, ésta siguiera entera, no reducida, en mí. Querría, pues, otra cosa distinta de la que quiero. En el acto mismo con que me movía por un camino hacia una meta, quería andar por otro camino y hacia otra meta, es decir, no quería andar por el camino que, sin embargo, elegí.

Significa siempre esta cosa tan extraña, que queriendo lo que quiero, quiero lo que quiero y también lo opuesto. Quiero y no quiero. Significa que hay una herida profunda en mi acción. Mi acción está herida en el acto mismo en que toma su impulso, está herida en sí misma al moverse, al desplegarse. La voluntad misma con que se desarrolla es puesta en duda, como contraída, y por debajo hay otra voluntad que querría desplegarse y no se despliega, que permanece arrollada pero no desaparece, es más, permanece hasta el punto de echar a perder en cierto modo la victoria de la voluntad vencedora, de frustrar su éxito y de convertir en negativo, doloroso e inaceptable el resultado que, con todo, ha querido. Hay, por ello, anidado en la acción, en la estructura misma de la acción y en el obrar mismo, un sufrimiento sordo y profundo que nace de esta incoherencia de la acción en sí misma, lacerada en la unidad de su mismo esfuerzo, discordante entre su impulso y su resultado, a la vez espontánea y como forzada, libre y como plegada por una dolorosa necesidad, que parte a la búsqueda de la vida y llega a negarla. Este sufrimiento de la vida que se vive, que se quiere vivir y que no es la que se quiere vivir, de la vida que no es ella misma, es el más profundo e íntimo sufrimiento, es más, bien mirado, es el verdadero, preciso y específico sufrimiento del individuo.

Este sufrimiento nos es revelado y dado a conocer por la pasión en cuanto pasión. Igual que hay un ímpetu en el mismo partir de la acción, el ímpetu con el que el individuo se lanza y se confía casi abandonándose a las ideas humanas y a los fines que son para ella el significado y el valor de la vida, hay también una especie de ímpetu en la acción del individuo que trata de organizar su vida según su debilidad y falta de fuerzas. Parece casi que, para separarse de su vida, para no abandonarse a la llamada de las ideas humanas y de los fines humanos, para no lanzarse a la aventura de la vida plena, el individuo necesita una especie de violencia con la que arrancarse a sí mismo y su voluntad profunda, y darse otra voluntad. El individuo se lanza entero, se somete por completo y se deja llevar totalmente por el fin que él, en la nueva gestión de su vida, se propone y se vincula del todo a él, se somete a él de cien modos. En la voluntad de permanecer encerrado en sí mismo, de mirarse y quedarse encerrado en casa, se desindividualiza y se inmola por el fin que su miedo y su soberbia le han hecho elegir.

Se diría que, una vez elegido este fin, para obrar necesita no razonar y mantener su vida y su voluntad ligadas al fin elegido. Siendo la soberbia de una naturaleza tan fría,

exacta y lógica, que parece y que es tan reflexiva, el soberbio, para ser lo que es y reducirse a esta estrategia, necesita comenzar a ser una fuerza enorme que obstinadamente se lance y familiarice con la idea de sí mismo, consigo mismo como idea, como ley y único valor. La soberbia es, en su frialdad clarividente y lógica, una de las pasiones más tremendas, quizás la pasión típica y esencial, porque precisamente su actividad racionalizada y analítica, su ánimo frío y sereno, no nacen sino de una especie de impetuoso e irreductible acto de apego a uno mismo, a esta falsa idea de sí mismo y del mundo que hace posible la total ceguera del soberbio respecto a la voluntad de la vida. Y así ocurre con todas las acciones a que da lugar el individuo en su estado de debilidad. Nacen de un acto con el que el individuo se ha alienado de sí mismo, se ha entregado *a priori* a su objetivo como para privarse de la posibilidad de actuar libremente, se ha dado por completo y ha partido con todo su yo recluyéndose en su objetivo, poniéndose en las manos de otros, ya que su objetivo se ha convertido en una fuerza ajena que ha dejado de ser suya.

Esta es la pasión, este encaminarse a un objetivo que no es el suyo, este dejar de ser dueño de sí mismo y convertirse en el individuo de otros, este caer y hallarse bajo el poder de otros, esta incapacidad de volver al punto de partida, de volver y reintegrar el momento de la elección. En este sentido, la pasión es verdadera falta de fuerzas, impotencia para volver a ser ella misma, incapacidad de ejercer las propias fuerzas y sometimiento de la voluntad, sacrificio de la misma. El sufrimiento profundo de la acción es esta voluntad aprisionada, *in vinculis*. Esta voluntad que no ha desaparecido existe todavía, pero está encadenada, y desde el fondo de su cárcel gime, es decir, se rebela con su simple existir, con su no desaparecer, y vuelve imperfectas todas las soluciones que la acción intenta dar al problema de la vida. Vuelve incurablemente imperfecta a la acción.

Sufrimiento múltiple el de la voluntad que no hace lo que quiere hacer, lo que es su destino hacer, sino que hace lo que no quiere, lo que no es su destino. Y que por eso quiere pero no se adhiere a su objetivo, porque su objetivo no es su objetivo. Quiere y quiere con entusiasmo, pero se siente en su querer arrancada de sí misma, separada de su querer más secreto. Es un estado de sufrimiento difícil de definir porque, en última instancia, consiste en un sentimiento peculiar de un destino frustrado, de una riqueza que se pierde y de una vida que no se vive. Difícil de definir porque implica siempre el dolor de algo no hecho, de una carencia, de una privación.

La acción queda escindida. La acción, que debería ser fusión de sí misma con la vida, expresión perfecta y acto de la vida que se realiza y se expresa complaciéndose en ella, no es sino logro de un fin e incumplimiento de un fin más profundo, una expresión de la vida y una vida más profunda no expresada, no un solo acto unificado, sino un complejo

de fines, voluntades y situaciones que no han encontrado su unidad y que chocan entre sí, lo opuesto a la fusión. Y por ello este sufrimiento es precisamente el sufrimiento de la acción, no del fin o del interés que quiere satisfacer y mucho menos del agente. Es precisamente el sufrimiento de la acción que no logra ser ella misma, que no logra vivir la voluntad que porta, ni realizar la fusión de sí misma con la vida que tiene que realizar. Es precisamente el sufrimiento de la acción, porque es la acción la que fracasa, la que falla, la que se encuentra inadecuada y en contraste consigo misma.

LA VIDA ÉTICA

I. EL QUERER SE TOMA A SÍ MISMO POR OBJETO

a) El sujeto descubre la acción

El sufrimiento descubre al individuo la acción como tal, la acción por sí misma. El individuo hasta ese momento no ha pensado nunca en la acción, no ha visto nunca la acción por sí misma. Como quien actúa y se encuentra preso en su ímpetu de obrar, el individuo ha obrado sin pensar nunca, sin volverse hacia a la acción con la que estaba comprometido. No se ve la acción en sí misma, como movimiento para llegar a lo que se quiere y como camino para vencer la distancia que lo separa de su vida. Para el individuo preso en el ímpetu concreto de la vida, la acción es un puro medio, es decir, la vía por la que discurre el tren de la vida y a la que nadie presta atención, como si no tuviera realidad por sí misma. El viajero piensa en el lugar que deja y en el lugar al que va, y permanece indiferente ante la vía por la que discurre su movimiento, que vincula los dos lugares y que es precisamente el secreto de su moverse. Es como si no existiese.

El sufrimiento inherente a la acción, a este pretendido medio, a esta pretendida vía sobre la que parece que discurren automáticamente los fines de la vida y ese viajar que la vida supone, muestra que más allá de lo que le interesa al sujeto, los fines, los medios, los intereses vitales que satisface y el mal que evita, más allá de todo esto, está la acción misma, su mismo moverse, su mismo partir, su querer, su hacer, el camino que recorre y las fuerzas que arrastra consigo hacia su fin. Por debajo o más allá de todas estas cosas, que son los móviles y los fines de la acción, está la acción misma, que no se confunde ni con los móviles, ni con los fines; está su movimiento, que no se confunde ni con el punto de partida ni con su punto de llegada. Está el movimiento, la acción misma, la acción como esta cosa que sufre, que se siente inadecuada para sí misma, que no se asimila, que se queda fuera, por así decir, e independiente tanto de los móviles como de los fines y de las circunstancias del obrar mismo.

A través de este sufrimiento se descubre la acción en su autonomía. En la medida en que se hace sufrimiento, la acción es descubierta en su realidad independiente. El sufrimiento revela la acción al individuo que, sin embargo, preso en la hipnosis del fin y del móvil, poseído por la fiebre del interés que persigue, está en un estado de perfecto olvido de su moverse y de su obrar. El sufrimiento de la acción revela este obrar como una realidad, como un medio que no es ya una estación de paso, sino un medio que es un

fin, como un movimiento de la vida en el que se realiza y del que ella misma depende.

Todo el plano de la conciencia se desplaza. La acción, que en su primer movimiento hacia su fin inmediato parecía como si no tuviese ninguna consistencia, como si fuera un pasar y un moverse del sujeto hacia el fin, es descubierta por la atención del sujeto, despertado y espabilado por el sufrimiento, como la vida misma que se realiza en ese moverse a propósito de ese fin, como la vida misma que se mueve con su acción y que lleva en el fondo el mismo fin inmediato y la acción en su singularidad. El sujeto descubre la acción, es decir, descubre todo lo que la acción, la simple acción, lleva consigo. Descubre, es decir, toma conciencia de la acción y de todo lo que hay en su móvil particular, en su fin particular, que no aparece y que va más allá de todas estas cosas, porque es más profundo que todas estas cosas. Es la sustancia profunda que sostiene todas estas cosas y la particularidad de la acción.

El sujeto toma conciencia de que la acción es más profunda de lo que él mismo experimenta en su movimiento inmediato y particular hacia su fin inmediato. Descubre que la acción tiene, en su acto originario de querer, un objeto propio que es, en esencia, la vida misma con todas las razones por las que la vida se mueve. No es un objeto falso y reducido que no se adecúa al fin de la vida, sino toda la vida en la totalidad de su querer y en su impulso profundo hacia la total y secreta satisfacción a la que aspira el querer cuando se mueve. Con el descubrimiento de la acción en su realidad autónoma de portadora de toda la vida, el sujeto hace un descubrimiento singular y único en su sencillez y originalidad vital, que introduce en la estructura y en la andadura de la vida una dirección nueva y original.

El interés supremo de la vida es ahora que la voluntad se mueva con la explícita y precisa intención de querer todo lo que verdaderamente quiere. Que la voluntad quiera enteramente su objeto, es decir, que quiera totalmente lo que quiere, es de supremo interés porque, de otro modo, la acción no sería posible. Satisfacer este interés se convierte en el verdadero fin de la voluntad, porque en sustancia la vida no es sino querer verdadera, efectiva y enteramente lo que se quiere, y no quererlo parcial, abstracta y negativamente.

La acción parte de una despreocupación juvenil por sus fines pero, al concentrarse en un único fin hasta casi aislarse en él, el desaliento y las caídas de la individualidad débil y atemorizada y las destructivas reducciones de la soberbia hacen ver que esta despreocupación no es posible, ni garantiza la formación de la vida y que, en consecuencia, no hay fines separados de la acción, sino que todo fin contiene todos los demás, y que el acto de voluntad del que nace la acción concreta es el acto con el que la voluntad, implícita en esta acción, quiere toda la vida por entero con todos sus fines. Y en consecuencia el querer debe ser explícitamente capaz de adecuarse a su objeto y ser él

mismo. Por ello, el fin principal de la acción es que el querer sea él mismo y quiera su objeto connatural y propio.

Así pues, cuando el individuo ha descubierto este objeto connatural de su mismo querer, cuando ha descubierto que el querer, si es él mismo, lleva consigo los fines de la vida y no excluye ni hace imposible ninguno de ellos, se puede decir que ha descubierto la naturaleza profunda y concreta del querer y que la voluntad y la acción son ellas mismas, son voluntad y acción humanas, cuando quieren efectivamente todo lo que es la vida humana y todo lo que comprende, contiene y conlleva el impulso de la vida humana.

Pero así, la acción en cierto modo se desdobla. De un lado, está la acción que se está llevando a cabo y, de otro, la conciencia de lo que es esa acción que se está llevando a cabo, más allá de su realidad puntual, particular y momentánea, en el complejo orgánico y total de la vida del individuo. La acción se desdobla porque efectivamente son dos las realidades de la acción que se le hacen presentes en ese momento al pensamiento que encierra la acción, que la acción tiene de sí misma. La acción permanece siendo una, porque el individuo reúne las dos realidades en un solo acto, en el que la realidad puntual y momentánea se somete a la realidad profunda, a esa que viene dada por toda la realidad de la vida del sujeto de la que la acción es solo una concreción momentánea y particular. La acción con toda su particularidad de fines, intereses y circunstancias es sometida a esta totalidad suya que el fin particular trata de esconder, la cual se presenta como el interés más presente y actual entre los intereses presentes y actuales que la acción sabe que satisface. Y por tanto se convierte en el fin de la acción que trata de liberarse de un dolor que la atormenta, de una profunda, secreta y dolorosa desconexión de sí misma que la vicia en su interior y vuelve enfermos y podridos todos sus frutos.

En la medida en que este fin no coincide con la acción en su movimiento inmediato, es fin y por tanto distante, es decir, una meta de la acción, algo que no es actual pero que debe realizarse. En términos de espacio, es algo lejano que debe alcanzarse. En términos de tiempo, es algo futuro a lo que se debe llegar. En términos de esfuerzo, es algo que no existe pero que debe realizarse con un coste, que es el precio de la fatiga por realizarla. Pero es un fin distinto de los otros fines, porque en sustancia no es sino la confirmación de los otros fines. No viene a añadir nada a los otros fines, porque este fin es la acción misma, que debe precisamente realizarse en su naturaleza inviolable y en su conexión con toda la vida y, por tanto, ser ella misma en su significado más profundo.

Pero este fin, que es la acción que se propone a sí misma como fin, tiene la singular característica de ser necesario, en el sentido de que, sean cuales sean los fines de la acción, este fin, que es la acción misma, es indeclinable e imprescindible, aparece en cuanto aparece la acción misma. La acción misma, so pena de no ser ella misma, debe

realizarlo. Puede ser violado, como todos saben por propia experiencia, pero violarlo es negar la acción en su totalidad, es decir, negar la vida en su profunda razón vital. Este fin es, pues, ley, y a diferencia de cualquier otro fin de la acción, es ley necesaria, es decir, que aparece en cuanto se lleva a cabo la acción. Aparece con la acción. Una vez que se lleva a cabo la acción, inmediatamente, en el juego de la consciencia de sí misma, la acción misma se presenta como fin y como ley. En la despreocupación de la acción nace esta inexorable necesidad de ser ella misma, esta cruel consciencia de la necesidad de ser ella misma, que inmediatamente viene no se sabe bien si a perfeccionarla o a arruinarla, a enturbiarla o a iluminarla. Ciertamente, para ella se acabó la despreocupación, pues ha nacido la conciencia de una necesidad que convierte la acción en algo serio y lleno de toda la seriedad de la vida.

b) Y descubre la ley de la acción

Nace así algo misterioso, el deber. El deber significa que esta necesidad de ser ella misma es introducida por la acción en cuanto aparece, pero no la querría. El individuo que actúa siente esta necesidad y este carácter imprescindible como una obligación. Un deber, como se sabe, es algo que se ha de hacer pero que no se quiere hacer.

Deber hacer y deber ser son fórmulas que se escriben con gran facilidad en la teoría, pero que en la práctica están llenas de dolor, porque indican, en definitiva, algo que no es pero que debe ser, que debe ser pero que no se querría que fuese. No se querría, pero al final la ley existe, al final, el deber nace, es decir, la voluntad descubre ahora su objeto y se descubre a sí misma. No lo quiere, pero lo descubre como su objeto connatural, necesario y propio, como algo por lo que es ella misma, es decir, como eso que debe querer para ser ella misma.

Ha descubierto su objeto, y en el mismo acto ha descubierto que se resiste a su objeto. Pero en definitiva esta resistencia es en sí una presencia de su objeto, es su objeto convertido en centro de orientación y también de desorientación de su vida. Su vida es entonces un aceptar o un rechazar este objeto. Este objeto está siempre presente, ya sea querido, de modo que lleva a cumplimiento su acto en la plenitud de su desarrollo; ya sea no querido, con lo que vuelve su acto negativo, es decir, siempre cualificado por (y puesto en relación con) su objeto. Por ello, lo que aparece como ley, y que por tanto obliga, ¿qué es sino la voluntad misma en la plenitud de su objeto, en la totalidad de su impulso y en todo lo que verdaderamente es? Ley, verdad y, por tanto, deber, son un punto firme, el *ubi consistam* de toda la experiencia del individuo en esta fase de su historia, ya que son la profunda exigencia del querer de ir a fondo de su propio acto, de querer enteramente su objeto, es decir, de quererse enteramente a sí mismo.

La vida ética es precisamente esta exigencia que nace del querer y siente esta exigencia y que, aunque reticente y con una secreta tristeza, obedece a ella. La vida ética no es, pues, sino el querer que se toma a sí mismo como objeto de su propio acto, el querer que se quiere a sí mismo, el querer que quiere querer. Antes de la vida ética, quiero y desarrollo y hago nacer mi acción, creo y destruyo mi mundo, sigo mis fines, satisfago mis intereses y me abastezco a mí mismo, pero llega un momento, y es el momento en que nace toda la vida ética, en que me doy cuenta de que mi querer no se agota en la acción, en esta creación o destrucción de mi mundo, sino que hay una parte del mismo que queda por estallar y que esa parte también debe ser querida para que la acción sea lo que verdaderamente el querer quería cuando se dispuso a obrar.

De aquí, de esta parte de sí misma que queda todavía por desarrollar y en germen, deriva el desequilibrio de la acción, su inadecuación y la profunda insatisfacción del querer que no se encuentra a sí mismo en eso que quiere. Pero de aquí nace el acto con el que el querer –verdadero inicio de toda una nueva historia de la acción– quiere precisamente esa parte que él mismo, al moverse, no ha querido o ha dejado sofocar, es decir, se quiere a sí mismo, incluso cuando y donde él mismo, el querer, querría detenerse y no andar. El hecho parecería ciertamente increíble si no fuera una parte esencial de nuestra misma experiencia, si no experimentásemos este hecho del querer, que le es dado enteramente a la acción, que es la acción misma, y que en el acto mismo de la acción se pone a quererse a sí mismo y a quererse por entero. Y, sin embargo, no solo experimentamos este hecho, sino que de él nacen inagotablemente las experiencias del derecho y de la moral. ¿Cómo ocurre? ¿Cómo es que el querer, que no quiere llegar hasta el fondo de sí mismo, que no quiere su objeto por entero, en el acto mismo en que no quiere, quiere?

c) Los objetos sobrentendidos del querer

Aquí reside todo el magisterio y el misterio de este momento de recuperación. El querer por sí solo no se recobraría a sí mismo si no sintiera en sí algo que debe realizarse, un bien o un premio que debe conseguir. El querer por el querer puede tener un sentido para los filósofos, pero no para quien actúa. Y aquí estamos en el momento crucial de la acción, en la acción que se siente fracasada y se apresura a recuperarse y rehabilitarse, por así decir.

Aquí, en este objeto del querer que el querer quería realizar cuando se puso a obrar y que después no tuvo fuerzas para ello, en este viejo y nuevo objeto está todo el secreto de este acto con el que el querer se pone a quererse a sí mismo. Cuando el querer se mueve en la acción hacia sus objetivos, se mueve por un fin particular, pero su

movimiento no es sino la voluntad de realizar su vida, eso que su vida es en la totalidad de sus cualidades, fines, metas y experiencias: el moverse del querer que lleva consigo toda la vida del individuo y todas sus razones. Todo esto existe, existe todo él mismo, con todo lo que el individuo es, quiere y comprende.

Todo esto estaba, si se quiere, presente en el fin particular, escondido, pero estaba en su movimiento. Sucede lo que sucede, pero todo esto no desaparece en la voluntad. Hasta tal punto no desaparece que, cuando la acción olvidada de su verdadero fin fracasa y sufre por ello, toda la atención vital del individuo vuelve sobre su esfuerzo, vuelve a dar valor vital a su pasado, y el querer, cuyo destino es querer precisamente toda la vida del individuo, retoma lo que es suyo, reafirma el sujeto y vuelve a querer lo que siempre quiso pero que, en la urgencia de la acción, olvidó.

¿Qué es lo que el querer olvida en la urgencia de la acción y en la hipnosis de su fin inmediato? Podemos decir *grosso modo* que olvida tres cosas: la primera es el mismo mundo común y social de los hombres, dentro del cual y en el cual la vida se desarrolla y sin el cual la acción no existiría; la segunda es el individuo mismo que actúa, al cual la acción se remonta y sirve y por el que la acción tiene significado y provecho; y, finalmente, todos los fines, intereses profundos y valores objetivos de la vida que hacen la vida digna de ser vivida y dan valor concreto y significado humano tanto al mundo de la vida común y social como a la vida del individuo. Estas tres cosas son los profundos objetos que la voluntad encuentra inherentes a su esfuerzo y a su impulso y que, a pesar de que el impulso decaiga y el individuo se vea preso de su debilidad y se aflija, son los objetos inextinguibles de su esfuerzo por querer. Son los sobrentendidos imprescindibles de todo movimiento del querer hacia la acción. Cuando el querer quiere, quiere en su fin particular estas tres cosas u objetos, en la medida en que su fin es algo positivo. Y, cuando en la embriaguez de la acción pierde de vista, no ve o contradice estos tres objetos, estos permanecen siempre inherentes, como fines inevitables, a su mismo esfuerzo.

Porque, en definitiva, también en las construcciones o destrucciones más radicales de la soberbia está claro que las propias acciones tienen valor para la soberbia en la medida en que hay un mundo social concreto en el que se realizan (por el cual valen), un individuo al que se refieren (es más, la soberbia es precisamente la afirmación de este individuo) y toda la plena concreción del sistema de los fines de la vida en el que el fin de la soberbia viene a colocarse y del que deriva su valor y autoridad.

En los planes de la soberbia cambia el orden de los factores, pero, en definitiva, los factores permanecen, y si no permanecieran, la acción no tendría sentido o no subsistiría. Estos tres objetos del querer son inmanentes también a la acción que en sus albores parte contenta hacia la satisfacción de los grandes intereses de la vida y, concentrada en uno

de ellos, tiende a olvidar todo. Son inmanentes a esta acción que se lanza al mundo concreto –olvidada y ajena a los terribles obstáculos y a las terribles deficiencias que lleva en su seno–, a la acción del artista que se da por completo, abandonado y devoto, a su arte y concentra toda la vida en su arte.

Porque al final esta acción, en su ímpetu, no quiere sino afirmar su querer en el mundo social y organizar el mundo social en torno a su valor y, por tanto, lo supone y lo quiere. El individuo que lleva y realiza en la vida este valor no quiere más que realizarse y afirmarse a sí mismo (esta conformidad entre la vida y su valor asume, especialmente en el artista, como es sabido, formas absolutamente típicas). Y en la misma acción, al final, no hace sino realizar una extraordinaria fusión de todos los valores, fines e intereses que constituyen los principios y las fuentes del mundo concreto de la experiencia. Todos estos principios son tan reconocidos que se convierten en contenido obligatorio de la obra de arte, es decir, de la acción en la que la vida del artista se realiza.

Ahora, ¿qué es lo que le falta a esta acción? ¿cómo es que estas acciones necesitan querer ulteriormente lo que quieren, si ya tienen en sí lo que constituye el objeto de su acto de querer ulterior y reflexivo? Precisamente por esto, porque el fin particular, la particular visión de la vida de la que nacen, contiene necesariamente este objeto mismo del querer (no nacería si no tuviera en sí este objeto del querer). Pero estos objetos permanecen escondidos y sofocados precisamente por el fin particular de la acción.

Son objeto y no son objeto. El querer los lleva consigo, de otro modo no se movería, pero los lleva dentro como elementos de su impulso, como material y condición de su impulso, no como objeto de su acto de voluntad, como meta directa y expresa de su esfuerzo. Y ocurre que, degradados a elementos en la dinámica de la acción, pierden el valor que tienen y se lo hacen perder a la acción. La acción es tal si es total, es decir, si tiene como fin todos sus fines, pero si pierde algunos de ellos, pierde su *totum* y deja de ser ella misma.

En la acción de la soberbia, esta desaparición de los fines profundos de la vida es visible, porque la acción de la soberbia es precisamente un sacrificar estos fines. Pero en la misma acción dirigida a estos fines, en la acción del artista, del científico, del hombre económico, etc., la degradación de estos fines a elementos o a nada menos que medios del propio esfuerzo es evidente. No es la destrucción o negación de estos objetos connaturales del querer, como en el caso de la acción de la soberbia, pero es algo similar, la deformación de los mismos que los vuelve medios del propio esfuerzo. Es quizás peor que en la acción de la soberbia, porque en esta tales fines son negados y en cierto modo reconocidos como fines, pero en la acción del artista, del científico, del hombre económico, etc. (si se concentran solo en esto y en nada más, se entiende), estos fines pierden su naturaleza y se convierten en puros materiales para el propio esfuerzo y las

propias construcciones.

Por ello todo el magisterio del querer es este acto de reflexión salvadora con la que se pone a quererse explícita y directamente a sí mismo y a querer todo el conjunto de estos fines, que por ello vuelven a ser verdaderamente fines, valores e intereses, es decir, vuelven a ser objetos del querer sus verdaderos objetos connaturales e inevitables.

No solo quiero, sino que quiero mi mismo querer, en el sentido de que, mientras mi mismo querer, preso en la acción, no capta ni da vida a todo lo que quiere, con un ulterior acto de energía, recobrando energía, quiero y me esfuerzo por agotar todo lo que verdaderamente quiero.

El cómo de este acto de energía, de esta recuperación en el sentido mismo de la acción, y sin que la acción pierda nada de su energía ni de su consistencia práctica, es toda la historia de la experiencia ética y la formación de la vida ética. Historia fatigosa, formación lenta y dura, porque está claro que esta revolución de la acción, este querer que se pone a retomar desde la base su impulso y a continuarlo hasta el fondo, no se realiza con la abstracta regularidad con la que el lenguaje lo expresa. Se realiza convirtiéndose en experiencia, toda una experiencia laboriosa y compleja que sale adelante como todas las cosas de la vida, a tientas, de prueba en prueba, experimentando e intentando poco a poco sacar de sí misma estos fines profundos que se esconden y se dejan sofocar. La clave de esta experiencia es que estos fines deben convertirse en objeto del querer, en actos explícitos y directos del querer. Deben pasar de ser fines escondidos en el fin genérico del querer a ser efectivamente fines y mostrarse como tales ante el acto del querer. Aquí reside la dificultad absoluta, dado que todo sucede en la acción y sin que la acción se interrumpa o se detenga. Aquí reside la magia de la experiencia ética.

d) Querer no queriendo

En este sentido, esta recuperación del querer, esta actividad ya reflexiva y este querer que se pone a quererse a sí mismo, supone un verdadero y profundo giro en la historia del individuo. La fórmula parece sencilla. Nada parece más sencillo que querer lo que se quiere. Y, sin embargo, la experiencia ética demuestra que es necesario todo un mundo de imperio, necesidad y dureza para hacer que el individuo quiera lo que quiere. Es necesario que nazca todo el mundo ético de la historia para hacer que el individuo se encamine hacia su vocación profunda y los objetos profundos de su querer.

La experiencia ética demuestra que el individuo es algo misteriosamente complejo y paradójicamente contradictorio, para quien lo que debería ser más sencillo se vuelve en su naturaleza particular una complejidad que arrastra consigo todo el mundo de la historia. Es más, es precisamente la experiencia ética, cuando es mirada con ojos que

logran deshacerse del velo opaco de la costumbre, la que muestra este misterio viviente que es el individuo y justifica los juicios de las filosofías más profundas y de las más altas intuiciones religiosas.

Hasta ahora el individuo, tanto en la experiencia inicial dirigida hacia los grandes intereses de la vida, como en la experiencia con la que ha tratado de economizar sus fuerzas y reparar sus debilidades y afirmar su soberbia, ha seguido siempre su voluntad. Su voluntad, siempre espontánea y encaminada a sus fines, no ha hecho otra cosa que seguir su impulso. Dejaba algo de sí en este ímpetu, no iba hasta el fondo de su querer y, de esta manera, ha dado origen a la revolución que es la vida ética, pero en definitiva quería como quería y se abandonaba al querer. También en la vida de la soberbia, que era una vida entera de cautela y artificio, la vida era total espontaneidad.

Aquí, en cambio, comienza la prosa de la obediencia, el seguimiento a una voluntad que parece de otros, la fase del mandar y del obedecer. También la acción del miedo era obediencia, pero era obediencia a mí mismo, porque para salvarme actuaba según los planes o itinerarios que otro me imponía, pero no quería lo que otro quería, hacía lo que yo quería, quería solo mi interés. Llevaba a cabo el querer de Don Rodrigo, pero no quería lo que quería Don Rodrigo. Esta es la obediencia del miedo, una separación entre el hacer y el querer, dejar la voluntad intacta. Aquí estamos ante algo absolutamente distinto. Aquí se trata de verdadera obediencia, quiero lo que se me manda. No solo lo hago sino que quiero hacerlo y, sin embargo, lo quiero a regañadientes, quiero sin querer. No quiero pagar las tasas, y pago (es decir, quiero pagar) las tasas; no quiero todos los sufrimientos que la tribu me impone, y los quiero.

Se trata de una experiencia realmente singular, se trata precisamente de querer el querer. Mi voluntad es una voluntad que me viene impuesta, pero es en definitiva mi voluntad y la acción es algo que yo quiero. Es una voluntad, la acción es querida por mí y, sin embargo, me viene impuesta, ¡debe venirme impuesta! Todo el mundo de la vida ética, todas las terribles aventuras del derecho, del Estado y de la moral radican en este querer no queriendo, en este querer, pero bajo el peso, la amenaza y la dura mano de la imposición.

Quien corre estas aventuras es el individuo que el Estado somete, que el derecho condena y al que la moral priva, por así decir, de la espontaneidad de su querer libre e inviolable. El individuo se encuentra comprometido con todo su ser en estas aventuras que no tienen sentido más que para él, y por ello en la historia del individuo son quizás las aventuras fundamentales, porque de ellas nacen los interrogantes más temibles sobre el destino del individuo.

Estas aventuras llevan al individuo a querer lo que quiere. La paradoja es que, para querer lo que efectivamente quiere, para querer, en esencia, su querer, ¡el individuo

necesita que le sea impuesto querer lo que quiere y que toda una organización coactiva le presione y lleve a querer ser él mismo! Esta es la paradoja: ¡quererse a sí mismo, en vez de ser para él algo espontáneo, es una fatiga increíble a la que debe ser constreñido, empujado, persuadido y arrastrado por todo el mundo concreto de la vida! Se verá a continuación si al final para el individuo este juego vale el sufrimiento que cuesta. Por ahora hay que decir que el individuo afronta e intenta esta experiencia, es decir, ¡para él el juego merece la pena! Puede que se arrepienta, pero el hecho es que corre esta aventura.

e) La experiencia jurídica

1. El Estado

En la aventura del derecho, el individuo es puesto justo frente al problema del objeto necesario de su querer, es llevado a querer esa vida común, ese sí mismo que él efectivamente quiere en su voluntad profunda, pero querría no querer y efectivamente no quiere en la espontánea y vagabunda libertad de su acción inmediata. Quiero y no quiero, quiero la vida común pero la niego con mi acción, prescindo de ella: me quiero a mí mismo, me quiero en la acción, pero en la acción me niego a mí mismo o niego al otro en su acción o prescindo de ella.

La experiencia del derecho es la experiencia que impide este negar, este prescindir, este querer y no querer, o mejor, muestra indiferencia por tales acciones. Las refiere al querer, aunque supongan una negación del mismo, aunque sean un no querer. En el derecho, el juego del querer que no quiere lo que quiere y que debe querer eso que no quiere se convierte en el juego central de la experiencia práctica. El derecho es la experiencia práctica que no tiene más objeto que este querer reconducido, a través del no querer, a su verdadero objeto. La experiencia jurídica es el drama de este querer que no quiere y que, aun no queriendo, es reconducido a su verdadero destino. La experiencia jurídica no tiene otro objeto que dar al querer que no quiere su verdadero objeto, hacerle quererse a sí mismo en su fin, en la verdadera plenitud de su fin plenamente regenerado. Es, en definitiva, la demostración práctica y solemne de la caducidad del querer que no quiere su objeto, de lo imposible que es para el querer tener éxito en su intento de no querer su fin.

El querer se mueve queriendo necesariamente su vida y, por tanto, toda la vida en la plenitud concreta por la que es lo que es. Pero queriendo esto, niega este querer, ya sea por debilidad, por soberbia o por olvido, parándose antes de haber llegado al término de su impulso. La experiencia jurídica cancela esta negación, frustra esta parada y casi sustrae a la voluntad de los individuos de su mismo curso y su mismo elegir y dominar

sus fines. Y por ello en la experiencia jurídica el individuo se encuentra casi desposeído de su querer y reintegrado en su querer. Extraña experiencia en la cual el individuo es enajenado de sí y reconducido a sí. No es él mismo, porque se encuentra en las manos de fuerzas extrañas que lo someten y lo pliegan a hacer lo que no quiere, y es él mismo, porque estas fuerzas extrañas no hacen sino reconducirlo a su mismo querer y revelarle el verdadero objeto de su acto de voluntad, el verdadero fin al que él se reduce y que, por la singular estructura de su vida, pierde durante su trabajoso esfuerzo.

La experiencia jurídica es verdaderamente una experiencia en la que el individuo nunca está solo. Su soledad es violada continuamente, continuamente llenada por todas las realidades de la vida, por la muchedumbre en medio de la que se desenvuelve la vida. Todo el trabajo de la vida concreta se introduce en esa soledad. La experiencia jurídica es el final de la soledad, o al menos el momento en que la soledad es puesta entre paréntesis. Será quizás recuperada y es ciertamente añorada, pero entretanto la experiencia jurídica significa que el individuo es llevado al ágora y puesto a vivir en público. El individuo engrandecido adquiere la dimensión del mundo de la vida común, y su acción se llena de todo el contenido y destino de ésta.

Pero ¿por qué? Porque es el individuo mismo y su querer profundo el que lleva a la acción, el que no quiere la soledad y quiere este mundo de la vida común. Esta es la profunda voluntad del individuo. Ninguna de sus acciones existiría si no fuese por esta voluntad que asegura a la acción su resonancia y su verdadero cumplimiento en el reconocimiento correlativo de todos los centros del mundo concreto. La experiencia jurídica debe realizar esta voluntad. Es esta voluntad que se realiza y que, para realizarse, pasa por encima de los fines particulares y de todos los intentos que el individuo hace de encerrarse en su soledad para escapar a la responsabilidad de la acción. La experiencia jurídica es precisamente la continuación y reconducción de la acción a su verdadero proyecto y objeto. La acción que comienza a reconducirse hacia sí, el querer que empieza a volver a lo profundo de sí mismo. Todo esto paso a paso, podríamos decir que de fin en fin. Por ello la experiencia jurídica se divide y compone de varios centros y varios momentos y es algo articulado y complejo. El Estado es uno de estos centros. ¿A qué se reduce el Estado en esta historia de la experiencia?

2. El derecho subjetivo

El primer y más humilde impulso de esta voluntad que trata de reintegrarse y de volver a dar valor y vida a su mismo objeto, al fin al que tiende su impulso, se llama Estado. Es un acto de humildad. Frente a esta voluntad que no querría la vida en su totalidad y querría separarse de los fines de la vida y de la vida de los otros, se afirma la voluntad del individuo de vivir junto a los otros, de estar juntos y sostenerse unos a otros. Es una

especie de acto de humildad y ciertamente un acto de sencillez.

Antes de dar vida a un reino de fines y antes de dar lugar a la república platónica, se trata de realizar entretanto el mínimo: estar juntos, que todos lleguen a vivir juntos, que al menos no se hagan daño recíprocamente, que se ayuden unos a otros y encuentren al menos el modo de que todos los fines de la vida y las formas de la vida puedan convivir. Esta voluntad es la actividad más sencilla de entendimiento contra todas las formas de disolución, porque es voluntad, si no de vida plena, de vida entera y vivida en la plenitud del ser, al menos sí del simple estar juntos y realizar ese coexistir, que es el hecho material y exterior de la vida concreta, como acto vivido, querido, real y efectivo.

Antes de profundizar en la vida, antes de quererla en su estructura profunda y antes de quererla defendiéndola desde dentro contra toda disolución, se trata de quererla en su primer y puro aparecer. Dado que estamos juntos, tratemos de querer este estar juntos en todo su significado e implicaciones: no dañarnos, ayudarnos y hacer que nuestra existencia exterior, nuestra existencia práctica en el mundo de la acción, se realice como un mundo de la acción en el que convivan las diversas formas e intereses y las distintas existencias.

En este acto de voluntad hay cálculo, esperanza o promesa de intercambio de ventajas, un mutuo sostenerse por egoísmo, todo lo que se quiera. Pero en el fondo, la originalidad de este acto de voluntad es observar y querer la vida en su necesario ser total, en su necesario ser unitaria, es decir, observar, advertir, ver y querer los individuos, los fines de la vida, las formas y los intereses de la vida como ligados los unos a los otros, los unos a todos. Está la idea de las vidas y fuerzas individuales que componen la vida concreta como necesariamente vinculadas entre sí con una conexión que demuestra que son autónomas y, a la vez, partes de toda la vida. Demuestra su autonomía y apertura con una intrínseca vocación hacia toda la vida. Esta idea está en un acto de voluntad todavía implícito, un acto de voluntad que por ahora se limita a un estar juntos, a esta profunda condición de la conexión de todas las formas de la vida todavía exterior.

Por ello el Estado es realmente un acto de voluntad con el que el individuo sale fuera de sí mismo. Esa exterioridad que parece caracterizar al Estado es en definitiva la exteriorización del individuo, el individuo que se vuelve exterior a sí mismo, es decir, que acepta y reconoce el mundo de su vida como un mundo que lo comprende y contiene, y que, incluyéndolo en una organización de esfuerzos, lo convierten en un elemento de esta organización y de este esfuerzo. Y por ello el individuo es sacado de su inercia, de su estar solo, de su abstracción y de su negación. El individuo *refoulé* [9] en su aislamiento y en su negación de los otros, es forzado a convivir, a pagar, a ser responsable y consciente y, por ello, forzado a no ser débil y lanzado a una experiencia de energía en un ambiente de energía. Es forzado a ser él mismo y, forzándole a la vida

en común, le descubre y le recuerda a sí mismo

El Estado es, por ello, el acto con el que el individuo débil es obligado a ser fuerte, constreñido a tener una voluntad que ha descubierto su objeto, que es la vida compleja, la vida en su totalidad compleja. El Estado es este querer coactivo, este querer no queriendo, esta necesidad que el individuo acoge en su voluntad no queriéndola espontáneamente, sino sufriéndola, es decir, queriéndola. El Estado es precisamente el individuo que, a pesar suyo, contra su voluntad espontánea, se hace fuerte o, al menos, se encarga de toda la experiencia como si lo fuera. Lo característico del Estado como momento de la voluntad es precisamente esto, que la voluntad es constreñida a querer lo que es, a querer el ser y la realidad, a querer lo que quiere. En esta constricción, en este peso que pliega la voluntad a su vida y a su objeto, está todo el Estado y es lo que le da su aspecto y su peculiaridad.

Se trata de una experiencia de heteronomía y de autonomía a la par. El acto de voluntad que crea el Estado es una experiencia de heteronomía (mi voluntad es obligada a ser fuerte), pero la profunda autonomía y el profundo acto de libertad que el Estado representa reside, en definitiva, en el ser obligado a querer su propia vida y quererla en su realidad viva y plena, es decir, en lo que está más allá de las ilusiones y de las apariencias, de la vanidad y de la abstracción, de la soledad y de la soberbia.

Así se puede decir que en el momento del Estado el individuo como tal nace y se descubre a sí mismo. El individuo se descubre a sí mismo cuando es descubierto como portador de su acción. Hasta el Estado, el individuo hace lo que quiere, vive sus fines, soporta sacrificios y se somete a leyes durísimas, pero en definitiva quiere lo que quiere, no hace sino lo que quiere (economía, arte, ciencia, etc., son actividades que conllevan sacrificios gravísimos, pero en definitiva, el individuo las desarrolla porque corresponden a su preferencia profunda, son algo suyo, son su pasión; y por tanto el individuo no se descubre como voluntad y fuerza, como portador de una realidad). Solo con el Estado el individuo se descubre como separado de esta realidad que lleva consigo, como la energía que da vida a todo este mundo. Es la primera vez que, considerando esta realidad en su unidad de mundo conexo y unitario, se descubre a sí mismo como energía que porta esta realidad, precisamente en cuanto distinto de ella. Por eso el Estado es la afirmación tanto de la sociedad como del individuo. El nacimiento del Estado es el nacimiento de la sociedad y del individuo como entidades separadas. Cuando la voluntad se propone como objeto de su acto todo el mundo de la vida concreta, el espíritu reflexivo advierte la sociedad, y cuando la voluntad se siente constreñida a querer esta vida entera, se da cuenta en esta constricción de ser ella misma, distinta de toda otra voluntad y realidad, es decir, de ser individualidad.

De esta posición de la voluntad como pura voluntad que transforma y niega la

debilidad del individuo deriva que: a) esta voluntad que forma el Estado aparece como externa al individuo; b) aparece como externa a los fines singulares y concretos de la acción; c) aparece como voluntad abstracta, como ley; d) aparece como fuerza. Aparece y es. Es una apariencia, porque todo esto es querido por la voluntad profunda del individuo (quiere, aunque forzada). Y es, porque efectivamente la voluntad del individuo no hace sino plegarse a este objeto que se le impone, a esta vida total que es el objeto mismo y la ley misma de su vida. Por ello, es exterioridad aparente, porque todo sucede en el individuo que, aceptando por así decir las coacciones, convierte en interior todo ese mundo exterior, y exterioridad efectiva, porque ese mundo es exterior y enemigo del individuo débil que se ve obligado a querer lo que no quiere, a ser fuerte y librarse de su debilidad. Es fuerza aparente, porque al final el individuo la hace suya y la quiere, y fuerza efectiva, porque el individuo la quiere en cuanto constreñido, en cuanto necesitado.

La posición aparente del Estado, ese establecerse como entidad y exterioridad, es pues el aspecto externo y visible del acto profundo de voluntad del individuo que, en sustancia, quiere contra su mismo querer. Aquí está toda la dificultad y el verdadero problema del Estado. Llegar a crear esta voluntad, que es a la vez voluntad general y voluntad mía, transformar mi voluntad y hacerla permanecer idéntica a sí misma. ¿Qué significa querer lo que quiero, esa vida común y ese mundo de lo concreto que quiero? Ese mundo objeto de mi querer, implícito en el impulso mismo de mi acción, es en definitiva, en cuanto tal, genérico e informe. Debe convertirse en verdadero objeto del querer, de su esfuerzo verdadero y vivido. Entonces cesa de ser genérico, se hace verdadera realidad vivida y verdadero fin. Es decir, querer verdaderamente esa vida común que quiero significa captar, encontrar y querer en su unidad el mundo concreto en el que desarrollo mi acción y mi destino. Y el mundo concreto no es unitario en sentido abstracto, sino que es el conjunto de todos los principios, intereses, fines positivos y negativos, construcciones, afirmaciones y negaciones que componen precisamente el contenido concreto de la vida histórica en el momento histórico particular.

Una cosa es tender a la vida común y a que todas estas fuerzas estén juntas, y otra querer efectivamente como algo efectivo este efectivo estar juntos, es decir, la unidad de estas fuerzas y de estos intentos. Significa querer esta unidad y hacerla ser. El Estado no es otra cosa que este hacerla ser, esta unidad convertida en voluntad. Pero aquí está el problema, en querer esta unidad, es decir, en hacerla ser en la voluntad de los individuos. Este es el momento difícil del problema del Estado en la historia del individuo. Por esto el Estado es en esta historia uno de los episodios más graves.

Por lo general la vida simplifica el problema tratando de plantear el problema de la unidad en términos reducidos. Parece que la voluntad va intentado convencerse de que el

trabajo es fácil y factible. Parece como si la voluntad necesitara procurarse esperanzas sobre el resultado de su esfuerzo y el fin que se propone. De aquí el nacimiento y la función inevitable y fundamental de las utopías en esta posición de la voluntad general que es el Estado. La utopía no es un género literario que está al lado del esfuerzo del que nace el Estado, como una especie de añadido y de complemento, sino que es el medio técnicamente necesario con el que la voluntad trata de detenerse.

Hay varias especies de utopía. Utopía es reducir a elementos simples el problema de la unidad del mundo humano, que es el problema del Estado. Ver esta unidad como algo simple es la primera y quizás la más eficaz forma de utopía. Reducir esta unidad a las condiciones elementales de seguridad de la convivencia es en sí la primera utopía: el individuo cree que la unidad se reduce a estas condiciones de seguridad. Es utopía porque la unidad es algo muy distinto de estas condiciones, que son la expresión y la consecuencia de la verdadera unidad. Pero, en definitiva, reduciendo la unidad a algo tan simple, la voluntad se anima y llega verdaderamente a quererla. Se trata de las utopías escondidas, esas que no parecen tales y que han sido y son un apoyo óptimo para la voluntad, para ayudarla en la tarea terrible de formar el Estado.

Utopía profunda y popular que se resume en algunas imágenes, por ejemplo en la comparación del Estado con la nave, y por tanto en la reducción del problema del Estado al problema del mandato y la orden en la nave. Verdadera utopía porque precisamente el mandato de la nave es simple, en cuanto que hay una gran unidad general, todo un mundo de orden, disciplina, mandato y organización social, en el que el hecho del mando de la nave se realiza y lo hace posible. Crear la gran unidad es precisamente dominar, reunir y encontrar la unidad de todas las fuerzas de la vida que no tiene la esquemática y primitiva composición del mundo de la nave. Pero en definitiva esta utopía es fundamental, porque a través de ella la voluntad se hace la ilusión de poder reducir a términos inteligibles y lógicos el problema, y de ella extrae el esquema sobre el que apoyar su esfuerzo.

Del mismo modo, el Estado reducido a «conjunto de servicios públicos» es otra utopía, porque el nacimiento de los servicios públicos y de su conjunto presupone la unidad del mundo concreto de la vida ya nacida y formada y, por tanto, reducir la formación del Estado a esto significa reducirlo a un verdadero hecho técnico fácil de organizar y de construir, lo que da otro esquema y otro apoyo a la voluntad.

Las grandes utopías del Estado perfecto, las utopías más propiamente conocidas como tales –diferentes de las del Estado simple–, al apoyarse directamente en las transformaciones de la voluntad y fundar todo el edificio sobre la voluntad transformada, sobre la voluntad curada de la debilidad de la soberbia y del mal, dan una imagen realizada de lo que es efectivamente el problema del Estado como unidad. Y la voluntad

obtiene de ellas la confianza para esperar contra sí misma, para llegar a las raíces profundas, a esa parte profunda del espíritu donde la voluntad se forma y donde el problema del Estado efectivamente hunde sus raíces profundas.

En esencia, toda la cuestión del Estado es la formación o el intento de formación de esta voluntad. El Estado es toda una organización de instituciones y formas, pero esta organización y estas instituciones no son sino esta voluntad. Y el Estado, con toda su organización y sus aparatos, no vale en la historia del individuo más que por la voluntad que representa, que tiene por objeto la unidad del mundo de la vida.

3. La responsabilidad

Al descubrir su profunda voluntad de unión con los demás a través de las mil fórmulas de unidad que los Estados realizan en la historia, el individuo halla en la experiencia jurídica, en el objeto mismo connatural de su impulso, que es el mundo concreto de la vida común, el otro objeto que se propone con su obrar, esto es, se encuentra a sí mismo. Encuentra al individuo que da vida a la acción y del que la acción no es sino la momentánea y puntual aparición y posición. Cuando parto para la acción, parto con esta voluntad, pero la voluntad de la acción se cansa de querer todo lo que quiere y trata de contentarse con poco o incluso nada, es decir, trata de negar lo que quiere. Olvida o niega el mundo humano.

El Estado es la reparación de este olvido, es esta voluntad que vive en la acción, reconducida a sí misma, a su verdadero querer. El individuo que actúa y por el que nace la acción se olvida también a sí mismo en la acción. Actúo y quiero –en mi cansancio, en mi inercia, en mi soberbia y también en la exaltación por la que me concentro en un fin– no ver en mi acción más que mi acción, limitar todo a mi acción, concentrar mi vida en mi acción, atomizar mi vida en las acciones singulares y reducirla a un goteo que vacía la frasca de vino.

Son dos olvidos correlativos. Actúo y de pronto el mundo humano que quiero necesariamente al actuar se me escapa y me olvido de la unidad del mismo que mi acción requiere. Y al olvidarme de él y de mi voluntad, sin la que la voluntad específica de la acción no existiría, me olvido de ser yo mismo. Olvidándome del mundo humano en el que mi acción debe valer, me olvido de que mi acción vale y debe valer por sí misma, es decir, por mí mismo, que quiero con ella mi vida y mi destino. Quedo hipnotizado en la acción, la separo de todo lo que le da valor, del mundo que la contiene y del individuo que la realiza y le da significado. Quedo hipnotizado en la acción singular.

Por ello los dos males de la acción están conectados entre sí y por eso la experiencia jurídica repara uno y otro, por un lado, reconduciendo la acción a su fin completo, que es

querer el mundo humano concreto en el que su fin particular encuentra valor y significado; y, por otro, atribuyendo la acción al individuo que es su sujeto, estableciéndola como palabra y acto del sujeto que en ese momento, en ese interés y en ese movimiento puntual, representa y realiza. Querer la acción es querer el mundo humano en su unidad, que es la razón y la condición del movimiento de la acción, y el Estado es la restitución de su objeto propio a este acto de voluntad. Querer la acción es querer que la individualidad misma se realice y concrete en el fin actual y concreto que se propone. Y la experiencia jurídica le devuelve a la acción su plena naturaleza, al sacar a la superficie de la misma al individuo, separándolo de los presupuestos de la acción y haciendo emerger al individuo mismo cuya acción no es sino un momento vital.

Actúo y me pierdo en los cálculos de la fuerza y de la violencia. Si soy más débil o soy menos hábil, mi acción es negada y privada de sus frutos e impedida en sus movimientos. Actúo y no quiero reconocerme en los efectos, en el resultado o en el evento de mi actuar. En uno y otro caso, me suprimo a mí mismo en la acción y cometo una monstruosa ficción, ya que tomo mi acción como si estuviera sola y separada de todo, como si no fuera mía (tanto en perjuicio como a favor mío) y la considero como si fuese anónima, separada de todas las creaciones, incluso del centro del que nace y al cual sirve.

La experiencia jurídica viene a negar esta terrible ficción o abstracción, viene a devolver a la acción su verdadera naturaleza, ya que más allá de ella descubre al individuo sujeto de la misma, más aún, lo descubre en ella. No ve, ni encuentra en ella más que al individuo. Por ello las dos grandes posiciones de la experiencia jurídica son correlativas: mi voluntad es voluntad de la unidad misma del mundo humano de la vida; pero mi acción es también la vida que ella representa, que tiene su realidad, su autonomía y su destino, y que no se confunde con toda la realidad entera en la que vive. Por ello, querer mi acción es querer el mundo humano en su unidad y querer este objeto total de mi querer es quererme a mí mismo, querer mi acción como mía, es decir, a mí mismo en mi acción, o sea, a mí mismo como quien tiene el derecho de realizarla y de dar lugar a mi vida en todo el mundo humano en su plenitud y unidad; y a mí mismo como responsable de mi vida y del mundo humano que ella ha realizado o, por su cuenta, negado en sus condiciones fundamentales.

Estado, derecho subjetivo (en el sentido genérico y no técnico de la palabra) y responsabilidad son las tres posiciones fundamentales de la experiencia jurídica, las tres grandes restauraciones de la acción y las tres grandes indicaciones de la acción que el individuo descubre en la experiencia jurídica. Cabría decir que toda la experiencia jurídica está dirigida y es una lucha contra la debilidad del individuo, contra su falta de coraje y contra su pusilanimidad.

Al final, ¿qué hacía el hombre que, preso en su debilidad, se desplomaba por el miedo o trataba de crearse, por soberbia, un universo particular para su propio uso? No hacía sino abstraerse del mundo humano, lavarse las manos en relación con el mundo humano y apartarse del mismo y, en cierto modo, apartarse de la acción, lavarse las manos y retirarse de la acción por miedo, o afirmar la propia acción por encima de todo. Se trataba de una retirada de la acción o de la creación de un yo fantástico y, por tanto, de la cancelación del verdadero yo.

Viene la experiencia jurídica y el individuo debe encargarse del mundo humano y de la voluntad de este mundo, debe vivir la voluntad que es este mundo humano y afirmarse en su acción, llevar su acción hasta la pretensión, hasta el derecho de realizarla; y responder de sus efectos, estar presente también en el momento del balance final, cuando el resultado de la acción verifica la acción, cuando el evento es proporcionado al querer.

Hay que resaltar que estas tres afirmaciones a las que la experiencia jurídica lleva la voluntad del individuo se reducen todas a la voluntad profunda de crear el mundo humano en su unidad, porque en definitiva yo tengo el derecho de llevar a cabo mi acción, que supone la realización de mi vida, en la que el mundo humano en su unidad es comprendido y querido. Mi derecho reside precisamente en mi voluntad profunda de crear el mundo de la vida, de adecuar la voluntad profunda de mi acción, de realizar la secreta totalidad de mi impulso y, por tanto, de crear el mundo de la vida en su totalidad. Y, en definitiva, el que yo responda por los efectos de mi acción, como la experiencia jurídica proclama, y que constituye el centro de esta experiencia, no es otra cosa que este destino de construir el mundo de la vida que continúa también después de haber creado la acción.

La acción no está destinada más que a crear el mundo humano de la vida. De ahí el derecho que tengo a realizarla. Realizándola, me realizo yo en la verdad de mí mismo, en la verdad de mi destino. Y también cuando la acción ha sido llevada a cabo y produce su efecto, mi obligación de crear el mundo humano de la vida continúa, porque no puedo, como querría, dejar atrás la acción ya realizada y considerarla como agua pasada, sino que debo todavía considerarla presente, sentirla como presente, y si no ha correspondido a esa creación o ha negado esa creación, debo reparar y pagar, responder y pararme todavía a obrar en torno a esa acción que ha pasado, pero que verdaderamente no ha pasado, porque sigue teniéndome ligado. ¿Qué es este reparar, este plegarse y este actuar incluso después de haber actuado, este verificar después de que la acción se haya verificado, sino crear el mundo humano, otra manera de crear ese mundo unitario humano de la vida que debo crear con mi obrar y en cuanto que obro? ¿Qué hago cuando me someto al proceso, pago los daños o soporto la pena, sino dar vida de otro modo, de un modo mediato e indirecto, a ese mundo concreto y unitario de la vida que tengo por

destino crear como sea?

Toda la experiencia jurídica del Estado es el descubrimiento del individuo, porque al final todo el peso del Estado lo soporto yo y todos los sacrificios que el Estado implica se hacen actuales en mi voluntad, porque soy yo el que quiero esta unidad que representa el Estado y soy yo el que la soporto. En la experiencia jurídica del derecho subjetivo y de la responsabilidad, soy siempre yo, el individuo, el que a propósito de mi acción, me encuentro más que nunca en cuestión. La pretensión que hay en el derecho subjetivo, el acto de voluntad que es y el poder que tengo de poner en movimiento toda la experiencia para realizar mi acción y de llamar en defensa de mi acción a todas las fuerzas de la experiencia, no puede engañarme. Es un poder que tengo en la medida en que, siendo yo mismo, realizo una condición fundamental del mundo humano de la vida. Es un poder, sí, y un derecho también, pero esconden en sí, en lo más profundo de mí mismo, una obligación. Como se ve en las épocas en las que la formación del mundo humano se hace difícil y el individuo es gravado con todo el peso de la misma. Entonces se dice que el derecho es una función social, es decir, que es un verdadero deber.

En cuanto a la responsabilidad, es evidente que significa que el individuo ha de compensar su acción, esa acción que no se ha realizado o esa acción que ha dañado el mundo humano de la vida a cuya creación debía, en cambio, contribuir. No se puede deshacer esa acción ya hecha, pero yo soy arrastrado y sustituyo eso que he hecho de forma incompleta o dañina. La acción no se puede ya deshacer o no se puede ya hacer, pero lo que le falta a mi acción, eso que ha sido hecho y no se debía, o eso que no se ha hecho y se debía hacer, lo reemplazo como puedo yo con mis cosas, con mi libertad y con mi existencia. Soy yo, es mi vida, toda mi vida, la que viene a sustituir a mi acción. No cabría imaginar una demostración más clara de que la acción soy yo mismo, de que mi acción es mi vida. La acción coincide tanto conmigo mismo que pierdo la vida por ella. El condenado a muerte es la prueba casi simbólica de esta identidad.

No hay remedio más terrible a la debilidad, al miedo y a la soberbia, porque al final quería actuar, recoger el provecho de mi acción y esconderme, olvidar mi acción como si no existiera, perderme en la masa. Y, por el contrario, estoy preso y atado a mi acción. Mi vida y mi acción se hacen públicas y son expuestas al público en un juicio público que es un espectáculo público y soy señalado ante todos como autor de la acción, como un individuo que con su vida, en defecto de su acción, debe asegurar la vida común. Quería estar en la sombra y ahora soy llevado a la luz, a la plena luz de la publicidad. Quería mi experiencia particular, vivir seguro en ella, y me encuentro llevado con mi pobre acción, que quería quedar escondida, en medio de la experiencia social y mi acción se convierte en el centro de la forma más clamorosa de experiencia social, que es el proceso. No se podía dar una respuesta más tremenda a mi voluntad que trata de

economizar sus fines y su objeto. Quiero y no quiero, debo querer toda la vida, el vasto mundo de la vida común, pero no quiero, me repugna. Y toda la experiencia jurídica me lleva a quererlo aun no queriéndolo, me lleva a descubrirlo en mí mismo y hallarlo también en esas acciones con las que lo había negado.

La experiencia jurídica, a través de la dura práctica de la obligación, se presenta en su verdadero aspecto de voluntad que no ha querido ser lo que es y que, sin embargo, termina siéndolo. No ha querido su objeto y, sin embargo, termina por querer enteramente precisamente su objeto. No quiere el mundo humano de la vida, ni quiere reencontrarse en la acción, y llega incluso a dar su existencia por el mundo humano de la vida, y a poner su vida en el lugar de su acción.

f) La experiencia moral

La experiencia jurídica es como la preparación a la experiencia moral. Son la misma experiencia ética y se reclaman entre sí. La experiencia jurídica mete y funde en el objeto de la voluntad de la acción el mundo humano en su unidad y el individuo llamado a crear este mundo a través de su acción y a encaminar su acción necesariamente a esta creación. En este profundo acto de querer que está en la base de la experiencia jurídica, se encuentra la afirmación y la intención de que el mundo humano en su totalidad sea vivido y se realice en toda la riqueza de sus contenidos y fines. Quiero la unidad del mundo humano y la hago ser queriéndola, con la ayuda de todas las utopías que me sostienen y dan esperanza a mi esfuerzo.

Me quiero a mí mismo en mi acción como aquel cuyo destino es construir este mundo humano en su unidad. Por eso debo reconducir mi acción a esta unidad y, por tanto, tengo a la par el derecho a y la responsabilidad por mi acción. Entonces, ¿qué hay en el fondo de este acto de voluntad en el que la vida es querida en sus implicaciones imprescindibles? Resulta que en el acto de voluntad con el que doy vida a la acción, queriendo el mundo humano en su unidad y a mí mismo como artífice de este mundo, quiero la vida misma en la totalidad de sus fines y en la plenitud de sus intereses, que por sí solos dan al mundo humano su contenido y significado, así como el objetivo complejo que rige mi yo y mi obra. ¿Qué significa querer el mundo humano en su unidad y quererme a mí mismo como encargado de la misión de construir el mundo humano, si el mundo humano no es la experiencia de toda la vida del alma humana y de toda la vida del espíritu humano, es decir, de todos los valores, fines e intereses que constituyen el valor y el precio de la vida?

El esfuerzo de querer lo que quiero en la experiencia jurídica sería inútil y vano si este mundo humano pleno de la vida común que quiero y esta misión mía que acepto y cuyos

derechos afirmo y cuya responsabilidad soporto, no contuviesen la vida profunda y total que es toda la vida humana, es decir, los fines, intereses y valores que dan valor y contenido a la vida y por tanto a la vida común y a la acción con la cual voy creándola. Y, por otro lado, remontándonos más atrás todavía y cogiendo el acto de voluntad en su origen, cuando doy vida a la acción, ¿qué es lo que quiero cuando quiero la acción, una sola acción, sino vivir esa vida que es mía según esas ideas y esos fines que dan valor a la vida? ¿Qué quiero sino disfrutar de mi acción y descansar en mi acción, es decir, satisfacer esa exigencia profunda de vida humana que está en el primer impulso de mi querer práctico?

Según la lógica profunda que tiene toda la vida de la acción, mi fin particular y mi fin inmediato encuentran su cualidad de fines en la medida en que hay profundos intereses, fines e ideas que dan valor a esos fines inmediatos, que los hacen apreciar y los convierten en fuente de placer. Yo me dirijo hacia estos intereses particulares o hacia estos fines inmediatos solo en la medida en que son iluminados por esta luz secreta. Mirando más a fondo, diviso que en el fin inmediato no solo está el fin más secreto que le da luz, calor y valor y lo hace valer, sino que está también la vida misma de la acción y de sus fines e intereses profundos, que da valor a este mismo fin profundo, que da valor a todo interés profundo. El interés y el fin profundo que me hacen querer y convierten en fin práctico un interés o situación cualquiera, es tal en cuanto que pasa a formar ese conjunto viviente de fines, valores e intereses que constituyen la vida.

¿Qué significado tendría el fin de la utilidad, del placer, del arte o de la ciencia, si no se insertara en una vida en la que hay otros fines e intereses que hacen que la vida esté completa y cargada de todos sus significados? Si la vida no fuera un conjunto de todos los significados humanos, de todos los principios y fines que constituyen su riqueza, ¿qué significaría la vida en cuanto útil o la vida como arte? No significaría nada, porque lo útil se distingue como tal y tiene valor en cuanto que existe un mundo de valores en el que él tiene un significado autónomo, que es tal en cuanto que está en una cierta relación con los demás significados y valores que forman la complejidad y humanidad de la vida. La utilidad es tal en cuanto que existe toda la vida en su plenitud a la que la utilidad sirve. Se ve claro en la riqueza, que tiene sentido en la medida en que existe una vida en la que hay algo más que riqueza –como el arte, por ejemplo–, de lo que la riqueza necesita para ser riqueza.

Este reclamo necesario a todos los demás fines y significados humanos de la vida está escondido e implícito en el más sencillo acto de voluntad que da vida a la acción utilitaria, artística, etc. Realizar una sola acción es, cuando me dirijo con ella hacia un interés objetivo de la vida, realizar todos los intereses profundos que forman el contenido profundo de la vida y poner el germen y la exigencia viva de todos los fines e intereses

de la vida.

Esto está implícito en la experiencia jurídica que, haciéndome querer el mundo humano en su unidad y a mí mismo en este mundo humano, me hace querer todo el contenido que forma la humanidad concreta y plena de la acción con la que nace el mundo humano y el problema de su unidad. Pero precisamente esta profunda exigencia de la voluntad está solo implícita en la experiencia jurídica. La voluntad no va todavía al fondo de su acto. En su camino a etapas y en su paciente bajada a las profundidades de sí misma, la voluntad se detiene en el mundo humano, en ese mundo humano que encuentra en su existencia concreta, y lo encuentra y lo pone como objeto de su único querer y, al poner y querer este objeto, lleva a cabo en cierto modo un acto preparatorio y provisional. El acto definitivo y final viene después.

El acto final es precisamente la experiencia moral, que es la voluntad que llega hasta el fondo del acto con el que quiere la acción y, queriendo la acción, queriendo el fin inmediato de la acción y, por tanto, el interés profundo que da valor a aquel fin, quiere a la vez todos los demás intereses que están implícitos en aquél y que forman en su conjunto la vida con su valor, y por tanto dan verdaderamente valor a todos los fines de la vida. Aquí realmente el querer, el propio querer, el querer la propia voluntad, es un acto verdaderamente arduo. Aquí lo arduo y heroico de la vida ética se muestra con nitidez.

Ciertamente la voluntad de querer todos los fines de la vida, la vida en la plenitud de sus fines, está implícita en cada uno de los actos de voluntad de cada una de las acciones, pero la voluntad no llega nunca a desarrollar esta implicación. También la voluntad jurídica, la voluntad que descubre y quiere su objeto profundo, al querer el mundo humano y el mismo individuo en la acción, reconduciendo la experiencia al mundo humano y al individuo, tiende a pararse en esto. Ir al fondo de sí misma, hasta esa voluntad de vida plena que hay en lo más profundo del ímpetu inicial de la acción, es algo que requiere demasiada energía, un impulso demasiado fuerte para alcanzar esas profundidades en las que están las raíces de la acción. ¡Ya solo la experiencia jurídica, ese simple acto de reflexión en que consiste la experiencia jurídica, me cuesta tanto! Y, sin embargo, la voluntad, para ser ella misma, debe hacer este último esfuerzo y llegar a este acto con el que todos los fines de la vida son queridos y respetados en cada fin.

La experiencia moral es este acto con el que se quieren y respetan todos los fines objetivos de la vida en cada acto de voluntad y con el que se quiere toda la vida en cada acción. ¿Qué tiene de arduo? Es difícil decirlo, pero no hay nada más notorio en la más fatigosa experiencia interior. La acción y la vida misma del individuo tienden, para usar una palabra muy expresiva y sacada de la experiencia, a la especialización. Soy un hombre práctico, soy un artista, etc. Pues bien, el Estado y el derecho me recuerdan que

soy algo más, que quiero algo distinto, más allá de lo que quiero ser. Hay algo más profundo que yo mismo. Soy hombre. Es decir, soy todos los fines e intereses que hacen humana la vida. Mi mismo fin y mi mismo interés, que querría presentarse como absoluto, adquiere valor precisamente por esta humanidad.

¿Qué debo hacer? Por lo pronto, no imposibilitar con mi acción los demás fines. Con mi acción, debo actualizar los demás fines, debo vivir estos fines y todos los fines de la vida, en la unidad que tienen y en la jerarquía que forman, en el propio sistema con el que aseguran y constituyen la unidad profunda de la vida. No hay que hacer ningún trabajo intelectual o investigación. Solo hay que resistir contra las tendencias profundas que tienden a lanzarse y a detener la corriente de la vida en lo placentero, en lo útil o en cualquier otro fin constitutivo de la humanidad de la vida y a subordinar todos los demás fines a éste. Así pues, una vez que el alma recupera el dominio de sí misma, se trata de vivir según las inclinaciones de la voluntad, que quiere precisamente vivir la vida en la totalidad y según el orden de sus intereses y de sus fines humanos.

Por ello la moral es virtud y libertad. Es vivir la vida plenamente según el movimiento simple y concreto de la voluntad, llevar a la voluntad hasta el final y quererla hasta el fondo, y vivir la vida en todos sus bienes, sin forzarla, cortarla, limitarla o encerrarla en uno de sus fines, sino desplegándola en la armonía de todos sus intereses, que constituyen su valor. La experiencia moral es precisamente la experiencia en la que el hombre vive en la paz de su naturaleza totalmente desplegada en todas sus fuerzas y direcciones, que se encuentra presente y conforme consigo misma, que no niega nada y acepta todo lo humano según el valor diverso de sus principios y de sus fines. Es el mundo de la justicia en el que se le da lo suyo a cada fin y cada bien de la vida. Es el mundo, pues, de lo honesto, es decir, de la acción, en el que la voluntad, sin sobrentendidos, sin limitaciones, ni negaciones, quiere los fines de la vida por lo que son y valen, quiere la vida por lo que es y a los otros individuos por lo que son. Se podría decir que es la acción en su plenitud, en su justicia cumplida y en su honradez, es decir, la acción en la que toda la vida se realiza en su verdad y se despliega con absoluta libertad.

Pero la experiencia moral es también y sobre todo virtud. En un mundo distinto de este del individuo –para el que adecuarse a sí mismo es un problema– y de la acción –que no logra querer lo que efectivamente quiere–, vivir toda la vida en la plenitud de su actividad y de sus bienes, en su total humanidad, debería ser algo absolutamente espontáneo y un placer absoluto. Pero en el mundo del individuo y de la acción, de la experiencia humana, vivir plenamente toda la vida con todos sus intereses y valores, requiere fuerza. El alma no va por sí sola hacia la que debería ser su pendiente natural por la que la corriente de la vida debería discurrir con total abandono. El alma se

dispersa, y para llegar a su intención profunda, necesita que la voluntad la agarre fuerte, la domine y la venza, es decir, que venza sus tendencias a la inercia, a la soberbia, a la dispersión y a la negación, y la lleve casi obligada a vivir la que es precisamente su vida, la que está llamada a vivir por naturaleza.

La virtud es la fuerza con la que el alma se ciñe, que ha tenido tantos nombres como tendencias a las que opone resistencia y a las que conduce, y que ha sido clasificada por la especulación moral en muchas actitudes típicas, pero que, como su mismo nombre indica, no es sino la fuerza con la que el alma se somete a la reflexión sobre sí misma, es decir, a la adhesión a todos los fines e intereses de la vida y al orden intrínseco en el que realizan la unidad de la vida. De aquí la singular duplicidad de la experiencia moral entre este ser virtud y libertad, que parece a la vez vida vivida según su misma naturaleza profunda o según la absoluta libertad de su naturaleza, y vida vivida bajo el imperio de la razón, que doma y doblega todas las inclinaciones y las tendencias de la voluntad.

Pero, sea facilidad o esfuerzo, la experiencia moral es esencialmente interior, porque es precisamente exigencia de vida enteramente vivida y, por tanto, es intimidad absoluta y espontaneidad, porque el querer íntimo es la adhesión libre y plena a todos los fines de la vida en el mismo sistema por el que estos están ordenados entre sí. Y es también esfuerzo, lucha, fuerza y virtud, porque en el querer íntimo está también todo el cansancio de la vida, la falta de fuerzas, la debilidad, la inercia, la vileza, el ceder a este o aquel estímulo, el dispersarse bajo los diversos reclamos de los distintos intereses de la vida y el intento de encerrarse en sí mismo y en la fortaleza de la soberbia.

Todo esto constituye el drama profundo del querer, que solo puede resolverse en el querer y se resuelve solo en su vida más íntima. En última instancia, la moral nace de la exigencia imprescindible de luchar contra la debilidad profunda del individuo y se resume en esta lucha. Quiero vivir, pero al sufrir las tentaciones que me asaltan, nada más comenzar a obrar, no quiero vivir, estoy cansado, trato de retirarme a mil refugios y de preparar mil pretextos y excusas, intento ahorrarme el tener que pensar y pienso las ideas, juicios y mitos de los demás. Trato también de ahorrarme el sentir y de limitar mi sentimiento a unas pocas necesidades que elijo, preferiblemente las necesidades más fáciles de sentir y satisfacer. Trato de ahorrarme el querer y por tanto restrinjo mis fines, los fines de la vida, a los más inmediatos y menos fatigosos, y suprimo los demás. Trato de ahorrarme el actuar y reduzco mis movimientos a los necesarios y, en definitiva, reduzco todas las exigencias profundas de vivir, querer, pensar y obrar a un automatismo, a un pequeño círculo de intereses sensibles que son, en definitiva, mi verdadero refugio y reposo.

Estar en contra de todo esto, retomar la exigencia incansable e inviolable de la vida y luchar contra toda esta impotencia es el magisterio y la función de la experiencia moral.

Cabría resumir lo característico de esta exigencia en la demanda de ese acto de energía con el que al final la voluntad recupera el dominio de sí misma y se dirige a superar y vencer todas las impotencias que amenazan y entrampan al individuo.

La experiencia moral es la lucha contra la vileza y, por tanto, es esencialmente virtud. Virtud significa coraje, el coraje de pensar en la vida en su efectiva realidad, en toda su verdad, y de querer y realizar la vida con todas sus exigencias, es decir, con todos sus deberes. El coraje de reconocer la vida, o mejor, de vencer todos los engaños del conocimiento, las ficciones y los mitos que construimos (para esconder la verdad y por tanto nuestro deber de obrar), como que la vida es fácil o que es placer y no dolor, es decir, todos los falsos conocimientos que impiden obrar y apartan de la vida. El coraje de ir al fondo de la conciencia de uno mismo y del propio deber y de no detenerse antes. El coraje de mirar todo lo que hay en el alma y no pretender esconder esta realidad, negándola por medio de conceptos o argumentos. Ésta es la experiencia moral: coraje, sinceridad, vida vivida, energía, vida propia y lucha contra la impotencia, el no pensar, el no querer, el no decidir y el sustraerse a la responsabilidad. No añade nada al cuadro de la vida, a la vida en su realidad plena e integral, con sus principios y sus valores, sus directrices y sus exigencias constitutivas, sus perspectivas últimas y sus intereses fundamentales. No añade nada. Solo realiza la exigencia de conocer, querer y vivir la vida en su realidad integral. No lleva nada nuevo a la vida, solo la exigencia y el mandato de no mutilarla, ni restringirla, ni eliminar nada.

En este sentido, la experiencia moral viene a concluir toda la experiencia ética. Viene a proclamar que todo el mundo de la vida y todos los intereses y los fines que lo constituyen, solo tienen valor y significado porque consisten en el individuo que vive enteramente su vida con todos sus intereses y sus fines. La experiencia moral viene a concluir toda la vida ética porque viene realmente a traer la conclusión de todo su sufrimiento, que es, en esencia, que todo el mundo concreto de la vida vale en tanto que forma y es la vida plena y consciente del individuo realizada en su voluntad plena y libre. El imperativo moral es que el individuo tenga el coraje de ser él mismo y convierta en vida propia toda la vida del mundo concreto. En este sentido, la experiencia ética viene a descubrir el objeto profundo del acto del querer que se ha movido a obrar. La experiencia moral viene a decir que en toda acción debo ser yo mismo y realizar en mí todos los intereses, fines y principios que constituyen la humanidad total e integral de mi vida. La experiencia moral toma esto como imperativo, como deber absoluto del individuo y por tanto como deber absoluto de toda la realidad.

Quizás aquí resida la mayor singularidad de la experiencia moral y su más alto significado, que es someter al individuo al deber absoluto de ser él mismo, incluso en la incoherencia variada de los fines y en la confusión de los intereses en los que su

debilidad trata de satisfacerse y mantenerse a sí mismo. El imperativo moral viene a proclamar la vanidad de toda agitación o actividad que no sea esta búsqueda valiente, segura y sincera de sí mismo en la totalidad de su naturaleza, que es el deber al cual se refieren todos los deberes y en el cual el hecho misterioso de la obligación encuentra su raíz. En este sentido, la experiencia moral fija de forma unívoca y perentoria el significado de todo el mundo de la vida, reduciendo a unidad y simplificando la experiencia a través de la vida moral.

El individuo, en la inmensa complicación de la vida, no hace más que encontrarse a sí mismo. Y en definitiva, la experiencia ética enseña al individuo que toda su vida es un deber y un destino a realizar, un trabajo por hacer y pruebas que afrontar. Y lo que es más, le enseña que la vida es esto estructuralmente. Es su voluntad misma, la misma voluntad profunda con la que él se pone a la obra, la que conlleva e implica todo este trabajo, este destino de creación y de fatiga. Está en la misma naturaleza del individuo el proponerse este objeto inmenso, que comprende al final el mundo concreto de la vida con todos sus valores y sus intereses, el realizar su destino conforme a todos los fines de la vida y el dilatar su destino hasta comprender todo el contenido de la vida.

Y por eso el imperativo es esencialmente un imperativo de coraje. *Esto vir*. No hay que afligirse por el blanco demasiado alto, sino vencer la flaqueza y la impotencia. La vida ética es una serie de intentos, pruebas y etapas para vencer esta impotencia, para reconducir el querer a su alto destino, a su ardua vocación y a su verdadero objeto connatural. El derecho y el Estado obligan al individuo a cargar con el peso de toda la vida común, a echársela a la espalda y ser responsable. Toda la experiencia jurídica constriñe al individuo a llevar a cabo esta formidable tarea suya y responder de ella con la vida. La vida moral no se contenta con esto. Quiere nada menos que el individuo mantenga el alma a la altura de esta tarea, que su querer se adecúe constantemente a su profundo objeto y quiera entera, actual y plenamente la vida en la totalidad de sus valores y de sus verdades, que sea ella misma por completo.

II. PERO LA VIDA ÉTICA NO CONCLUYE

Perfecto, pero ¿cuáles son los resultados? ¿La acción toma efectivamente conciencia de su inmensa tarea? ¿La voluntad se torna efectiva voluntad actual de lo que debe querer? ¿Se adecúan efectivamente el alma del individuo, su vida, su mente y su voluntad a esta tarea, a este objeto congénito, al primer impulso de la voluntad, a este horizonte que la vida ética le revela como suyo y solo suyo? A esta pregunta la experiencia responde que no, que el individuo no se adecúa a la acción que él mismo crea y que la acción tampoco se adecúa a su mismo impulso, a la intuición y a la ley con las que nace.

a) El Estado como guerra

¿Cabe decir que el individuo vive en su alma ese mundo concreto de la vida común, en su complejidad y unidad, que el Estado representa? ¿Se puede afirmar que el individuo es la materialización del Estado *in interiore homine* –como proclaman auguralmente las escuelas idealistas–, el Estado resuelto en pura interioridad? Es cierto como deseo o como ideal, pero en realidad ¿qué es el Estado, para el pobre individuo que vive su vida individual, sino un peso con frecuencia enemigo y un obstáculo a menudo brutal para su voluntad con la que querría vivir libremente su vida? Y ¿qué significa este sentir el Estado como peso, como coacción y como enemigo, sino la prueba de que el individuo, aun cuando es fuerte y soporta este peso, se queda sin embargo fuera de este acto profundo con el que debería querer el mundo concreto en su unidad, esta vida concreta y común que le resulta extraña, no decidida por un verdadero acto vital propiamente suyo, ni verdaderamente hecha realidad *in interiore homine?*

El Estado viene a introducir en la acción la exigencia y la voluntad de estar juntos. Y sucede que el Estado mismo, esta misma exigencia de unidad, es fuente, una de las más copiosas fuentes de disenso, desconexión, hostilidad y enemistad en el mundo de la vida común, tanto que se ha podido llegar a decir que la política, es decir, la actividad que crea el Estado, es el arte de crear enemigos. Este programa de unidad, este propósito y voluntad de unidad es, por la inadecuación del individuo, por la separación entre tal voluntad y su vida, y por la incertidumbre y la complejidad extrema de los propósitos que nacen de esta inadecuación, un motivo ulterior por el que la acción se encuentra

desequilibrada en relación con la acción de los demás. Esta voluntad de unidad de la vida en común lleva a no encontrar la vida común y hacer más solitarios a los individuos, porque vuelve discordes a las voluntades en el acto mismo con el que tienden a una vida de concordia.

En un momento dado no nace la concordia y, sin embargo, la unidad se forma, pero ¿cómo? Por una especie de *forfait* por el que la mayoría, la *valentior pars* o el más fuerte reduce a los demás a la propia unidad. En el fondo, permanece la discordia y la unidad es unidad exterior que no ha entrado en las almas. Permanece la inadecuación del individuo consigo mismo y con los otros, del individuo con la experiencia y de la experiencia consigo misma, es decir, se llega justo a lo contrario de la vida ética, que nace precisamente con el propósito de eliminar tal inadecuación.

Por ello, este esfuerzo utópico por crear la unidad del mundo humano que es el Estado lleva a la discordia y culmina en la guerra. Esta unidad del mundo humano –creada en el mejor de los casos para que la acción fuese creadora de realidad y para que portara consigo todo el mundo humano y lo hiciera vivir–, por una especie de transformación demoníaca, se vuelve el medio de destruir y deshacer el mundo humano y a los individuos que lo componen.

La unidad se limita, fragmenta y particulariza en las sociedades distintas y en las naciones particulares. Se encarna en ellas y asume toda su soberbia y, así limitada, se encierra en sí como una fortaleza, se crea los objetivos y los intereses particulares de toda soberbia, se separa del mundo humano y empieza a enfrentarse con el resto del mundo humano. La guerra es verdaderamente el producto característico del Estado y el Estado es verdaderamente el producto característico de la guerra. Se puede decir que la guerra envenena todo el esfuerzo por formar la voluntad unitaria, que es el Estado, porque transforma por completo su economía. Este trabajo de la formación del Estado tiende a la unidad del mundo humano como a su objeto final, como a su propio bien y como al interés constitutivo de la acción y de su historia, mientras que con la guerra, con la necesidad de la guerra, la unidad pasa de ser objetivo a ser medio e instrumento de lucha, arma para vencer en la lucha de los mundos sociales en conflicto e implicados en el juego de la supremacía.

Formar la unidad del mundo humano significaba formar precisamente el mundo humano en su riqueza de intereses y realidades, en su profunda vocación a la paz, a la plenitud de la vida plenamente vivida, en la intrínseca y profunda armonía y concordia de sus fines e intereses vitales. Con la guerra, todo este noble trabajo deja de ser un bien por sí mismo, un fin en sí mismo, y se convierte en medio, estadio e instrumento para derrotar otras unidades, es decir, para someter y convertir en medios otros intentos de formación del mundo de la vida. Convertido en medio, el trabajo por el que nace el libre

mundo de la vida y que es la vida misma se paraliza, y el esfuerzo hacia los fines libres y objetivos y los grandes intereses humanos, y hacia la formación de la vida en la expresión integral de sus principios, se agota bajo la acción furiosa y brutal del Estado que trata de dirigir toda la actividad santa y libre de la vida al objetivo urgente de la guerra. Toda la actividad que antes se dirigía hacia las grandes ideas humanas, la actividad libre y desinteresada del mundo humano, es encerrada, se la intenta encerrar en el lecho de Procusto de un plan interesado e instrumental dirigido a objetivos de utilidad práctica inmediata. La vida amenaza con convertirse en una técnica.

Y el individuo, para el cual el mundo humano era la plena expresión de sí mismo y la garantía plena de su libre vida de pensamiento y de amor, se ve concentrado en un objetivo inmediato y útil y reducido a un medio destinado a destruir y ser destruido, a dar su vida por este objetivo respecto al cual su vida es un puro medio. Si el mundo humano es precisamente el libre querer del individuo que, en la plenitud de sus intereses, descubre su vida integral y, en la unidad de todos ellos, la unidad del mundo que crea con su acción; si el mundo humano es esto y el esfuerzo de la vida ética es precisamente este querer que se descubre a sí mismo, hay que decir que, con la guerra, tal objetivo fracasa por completo, porque con la guerra el mundo humano se construye como pura concentración de fuerzas, como pura destrucción de vidas, como pura abolición de los grandes objetivos de paz, unión y amor que hay en el impulso profundo de la voluntad de vida del individuo.

Y lo curioso es que la guerra es necesaria en la realidad y resulta indispensable para la dinámica del Estado y del individuo. Las largas y pesadas apologías de la guerra (como las largas y pesadas apologías de la paz) no se han equivocado. Su único error es su carácter apologético en defensa de la paz o de la guerra. No hay que hacer apologías, sino darse cuenta de que la guerra es el fracaso de la experiencia ética y, a la vez, es necesaria para la experiencia ética. La necesidad de la guerra en la experiencia ética consiste en que solo la guerra logra eliminar las falsas construcciones, las falsas justicias, los falsos órdenes, los dominios de la fuerza y los materialismos que tratan de apoderarse de la realidad. Dado que la trama del solemne trabajo de formación de la vida es rota por la fuerza y por la soberbia que ordena sus filas tratando de encerrarlas dentro de ese trabajo libre, solo la fuerza, solo esta violenta concentración de fuerzas, solo esta ruptura de todos los frenos y esta especie de abolición de todos los órdenes, puede destruir las formaciones del mal y las negaciones que el mal trata de organizar en la realidad.

La guerra cambia todos los planes de la vida y los esfuerzos de la voluntad ética. La guerra combate y repara casi espontáneamente e impide que sean definitivos los efectos de la guerra. Éste es el verdadero significado ético de la guerra. Pero esto condena la experiencia ética a un verdadero círculo vicioso, pues la guerra hace necesaria la guerra.

Precisamente la guerra es la prueba clásica de que la experiencia ética está herida en sí misma y establece continuamente fines que continuamente ella misma hace imposibles.

b) El derecho como egoísmo

Pero si la experiencia ética como Estado demuestra en la guerra su crisis, la experiencia ética como experiencia jurídica demuestra su crisis precisamente en esas posiciones centrales en torno a las cuales se organiza: el derecho subjetivo y la responsabilidad. Es muy antigua la observación de que la ley jurídica puede ser injusta y el derecho puede ser ejercido con miras a objetivos injustos. Es sabido que ha habido concepciones del derecho y de sus relaciones con la moral que han visto la esencia del derecho precisamente en estas posibilidades terribles. Puedo ejercer mi derecho para oprimir al otro, puedo ejercer mi derecho para crear un orden mío que no es el orden de la vida, sino que trata de actuar para mí y de hacer que el orden de la vida me sirva a mí. Son posibilidades que se convierten a menudo en verdaderos hechos y en verdaderas realidades.

Es cierto que igual que en la experiencia del Estado se puede tomar esa voluntad de unidad que constituye el Estado como un mero medio para fines particulares, lo mismo puedo hacer en la experiencia del derecho subjetivo, es decir, puedo tomar mi derecho como un mero medio para mis fines particulares. Puedo entender y entiendo mi derecho, que es la voluntad que ha descubierto su objeto profundo, como un puro medio, como una fuerza puesta a mi disposición para llegar a mis fines, en otros términos, puedo sustituir lo sustantivo por lo que es accesorio en el derecho. En vez de afirmación de mi individualidad en su profunda conexión con el mundo humano, puedo tomar el derecho como afirmación de mí mismo, separado del mundo humano y a expensas suyas, para aprovechar y encaminar el mundo humano a mis propios fines particulares. Puedo hacer que permanezca mi yo y cancelar, en su autonomía, el mundo humano y, así, cancelar también mi yo, porque al final, usando mi derecho como mero instrumento para el fin particular de mi acción, me pierdo de vista a mí mismo y hago que el fin particular de mi acción me absorba a mí mismo. Todo el esfuerzo de la vida ética se vuelve vano. Es peor que si no hubiera existido, ya que ese mundo que ha nacido de él y que es la victoria de la voluntad profunda de la acción sobre la pobre particularidad del individuo se convierte en un medio de defensa, garantía y confirmación precisamente de esa particularidad.

c) La experiencia moral como repugnancia

Pero la desproporción de la experiencia ética culmina en la experiencia moral. Debo querer todos los fines de la vida, debo querer su unidad y el orden necesario que ella

tiene, debo respetar ese orden, debo introducir en mi obrar este orden profundo y debo querer y traducir en acto los principios que quiero profundamente y la vida que está en la mira profunda de mi querer cuando me lanzo a actuar. Debo adecuar mi voluntad a sí misma, querer mi vida y quererme a mí mismo, ¡y en cambio! ¡No hay ningún momento en el que experimente un contraste más duro e increíble entre mi voluntad y lo que quiero, entre mi voluntad y su objeto!

Justo cuando quiero la vida que es mía, cuando he tocado mi propio objeto, que es ese fin que estoy buscando, cuando actúo y me quiero a mí mismo, me encuentro desgarrado en mí mismo por mi voluntad que no quiere ser ella misma, que no quiere moverse, que no quiere todos los fines de la vida, que no quiere respetar el orden profundo que encuentra y no quiere vivir según esa exigencia profunda por la que ella, precisamente ella, se mueve. La voluntad moral vence, cuando vence, y si vence. Y de todos modos, la necesidad de vencer es la necesidad de combatir, de chocar, de resistir y de superar los obstáculos y las oposiciones. Los obstáculos y las oposiciones se dan en todas las tendencias del individuo y en toda la realidad de la vida del individuo. La debilidad, la soberbia y el miedo del individuo reclaman su lugar y se oponen. Los mismos fines humanos y las mismas ideas humanas chocan entre sí. Cada una de ellas quiere vivir sola, cada una quiere su propio orden y nadie quiere el orden de la vida.

¡Parece que la naturaleza de esta voluntad –que también es la voluntad misma de la vida en su plenitud, la voluntad de la vida en su riqueza y en su unidad, la voluntad de todo el bien de la vida– es no poder ser vivida entera e íntimamente por el individuo! El individuo quiere ser su pasión, quiere ser ese único interés objetivo singular que ama y ese fin de la vida que privilegia, ¡pero no quiere ser todo lo que es, ni quiere querer todo lo que quiere! De aquí el aspecto de deber, ley y abstracción que asume la experiencia moral, de reticencia y obediencia reacia hacia cosas que deberían ser espontáneas, porque son la vida misma, la plenitud misma de la vida, la plenitud misma del bien y la totalidad de las inclinaciones profundas de la vida que se debería realizar. Esta reticencia es misteriosa y evidente. Los obstáculos son evidentes, conocidos y experimentados por cada uno de nosotros. Las inclinaciones sensibles, la urgencia de los fines y de la carnalidad misma del individuo, las cosas presentes con su encanto para los sentidos hambrientos y voraces y los encantos más sutiles y terribles de la soberbia arrecian para obtener la victoria y el placer, y ascienden nada menos que al grado de ley, la «ley de la carne» según San Pablo. Las tres cosas terribles que enumera San Juan y de las que Pascal ve nacer tres ríos infernales que queman más que riegan el campo de la vida son experiencia de todos.

Pero precisamente esto es lo que caracteriza la vida moral. La pobre voluntad de ser ella misma y querer todo su objeto se enfrenta a estos obstáculos tremendos. La vida

moral se caracteriza justo por la violencia a la que la someten estos impulsos terribles, que son tales que toda la vida resulta alterada y consumida por ellos. ¡Hasta el punto de que Kant contrapone la voluntad moral a toda la sensibilidad de la vida, es decir, a toda la vida, a todo el mísero placer de la vida por parte del individuo! Sea cual sea el juicio que merezca su ética, es cierto que Kant tiene la intuición más consciente (¿quizás por experiencia?) de las dificultades que encuentra la experiencia moral y de su incapacidad para fundir en su acto toda la vida con sus propias fuerzas, tendencias y preferencias.

Pero dado que es así, dado que la experiencia moral se ve sacudida por este contraste invencible, nace precisamente la duda (la historia ética lo demuestra) de si no será todo ello experiencia moral, tanto las tendencias que realizan la ley del espíritu, como las tendencias que realizan la ley de la carne, es decir, la duda de si esta experiencia no es la experiencia de distintos individuos con sus diversos temperamentos de los que cada cual saca la ley de su vida: la ley moral para los temperamentos morales (¡los genes éticos, se ha dicho!), la sensualidad para los sensuales y la morfina para los morfinómanos (y de hecho, se ha advertido que cada una de estas tendencias tiene sus sanciones, sus leyes y sus remordimientos, como la actividad moral).

Una duda que es una aberración, claro está, porque choca con la misma estructura de la vida y del pensamiento demostrada por toda la historia de la experiencia. ¡Pero también una duda que, por el hecho de nacer, demuestra toda la insuficiencia de la voluntad moral, que no logra ser ella misma, porque no consigue nunca tomar posesión de todas las potencias y tendencias de la vida y aplacarlas en una perfecta y pacífica aceptación y obediencia de las leyes de la vida! La voluntad está siempre en conflicto consigo misma, siempre incierta del resultado de su lucha y siempre expuesta a caer, es decir, siempre expuesta a renegar de sí misma radicalmente, puesto que la caída de la voluntad moral no consiste sino en la desaparición de la voluntad moral. El mundo de la experiencia ética está marcado por la precariedad, la inseguridad y la momentaneidad fugaz de su aparecer y desaparecer.

d) La sociedad como opresión

Pero para medir el resultado de la experiencia ética hay que adoptar una posición de síntesis desde la que se domine todo el mundo de la vida concreta en sus resultados finales. Es decir, adoptar el punto de vista del individuo, del pobre individuo concreto tal y como es, en la porción de vida que realiza, en el mundo social concreto. Inmerso en la experiencia y obligado a respetarla y hacerla posible y actual, obligado a respetar y hacer actuales y reales todas las ideas y los fines humanos que humanizan la acción, el individuo aparece como una realidad que depende de todas estas cosas. Depende de toda

la experiencia y de todas las ideas que en ella se desarrollan y es el resultado de toda la experiencia. Y hay que entender esto en todos los sentidos. Sin todas las condiciones del mundo concreto en que vive, el individuo no existiría y su vida no sería posible. Totaliza, por así decir, estas condiciones y las comprende en sí con precisión y fidelidad. Nace y pasan a formar su cuerpo todos los elementos, vicisitudes, acciones, enfermedades, fuerzas, debilidades, venenos y principios de vida de los individuos, de cuya vida y de la unión de cuyas vidas nace.

Según una ley suya terrible y casi fatal, la herencia lo coge, forma, plasma y organiza, hasta poderse casi decir que el individuo está formado y determinado antes de nacer. Y cuando nace, y mientras vive, toda la sociedad y el mundo social en el que vive lo modelan en sus posibilidades psíquicas, morales y espirituales, en su inteligencia, en su voluntad y en su sensibilidad. Con el lenguaje, le sugieren las ideas, las creencias, las formas de sentir y los modos de actuar. Y con los ejemplos, las tradiciones y las costumbres, le sugieren sentimientos, juicios, métodos y finalidades. Le dan la posibilidad de formarse y trabajan para él, creando en torno a él toda una red de condiciones que lo protege, asegura y ampara, pero que, en un momento dado, a unos les da poder, paz, desarrollo y medios para formarse, mientras que a otros les quita todas estas cosas y los deja inermes y débiles a la hora de resolver los problemas de su formación. Pero todo esto lo hacen inspirando a unos y a otros, sugiriéndoles, insinuándoles e imponiéndoles directrices, soluciones y conclusiones prácticas, a través de todos los movimientos de la experiencia, de la rica pedagogía del ejemplo, los hábitos, las costumbres y las pasiones, y de las mil sumisiones e influencias que el mundo social ejerce en acto sobre el pobre individuo, indefenso e indefendible.

Visto así en las condiciones concretas de las que depende, el individuo se muestra con su pobreza irreparable y casi increíble, como la nada que es. Hay demasiada desproporción entre su mundo y su vida, cuya esencia es la pobreza, entendiendo esta palabra precisamente en su sustancia, porque verdaderamente el individuo como tal, por sí mismo, no tiene nada propio, ni posee nada de lo que pueda decir «es mío», ni tiene nada que no haya recibido. Todo lo ha recibido: cuerpo y alma, nacimiento e inclinación, voluntad y cultura. Es lo que es porque la sociedad, las experiencias y los mundos lo han sostenido y alimentado y le han hecho ser lo que es.

En este punto, el individuo depende tanto de su mundo y de la vida concreta en la que vive inmerso, que para hacer la historia de su vida, es decir, su historia, necesita hacer la historia de todo ese mundo concreto del que él es prácticamente expresión y resultado. Y, en última instancia, se comprende perfectamente que, especialmente en la época moderna, en la que esta dependencia y esta pobreza del individuo, bajo el peso de un mundo histórico prepotente y enorme, son enteramente visibles, el pensamiento moderno

haya expresado esta pobreza en términos especulativos de diversos modos, representando al individuo en sustancia como el punto de aparición y la pura expresión de la sociedad, del espíritu universal y de la historia, como una ola del mar, como una forma inestable y mutable que asume el mar en la superficie. Se comprende que el individuo haya sido disuelto en sus acciones, sin dejar residuos, que se le haya considerado como un sistema de actos, ya que en el acto está precisamente toda la acción del mundo social, del mundo concreto y del todo que se concreta, y más allá de esta aportación, más allá de esta realidad del mundo social, no hay ni parece que haya nada más.

Pero si esto es así –como demuestra la misma observación común (basta observar con profundidad a un individuo en la viveza de su acto, en su vida, en su acción, en su discurso y en su pensamiento, para que surja inevitablemente la pregunta de San Pablo: *quid habes quod non accepisti*?*)* [10]–, es preciso concluir que toda la estructura del mundo concreto es una perfecta paradoja desde el punto de vista del individuo. El individuo, que es expresión de este mundo y resultado de todos los elementos, principios y fuerzas, fisiologías y patologías del mundo social, se encuentra sin embargo tratado y, podría decirse, organizado con su vida y su destino como si toda la realidad del mundo social y toda la fatiga de la experiencia concreta fueran en cambio tarea suya, como si toda la obra, la inmensa obra de la experiencia histórica, dependiese de él. En conclusión, toda la presión que la sociedad y las sociedades ejercen sobre el individuo, todo el conjunto de situaciones que dan lugar a la llamada antítesis entre individuo y sociedad y toda la experiencia jurídica no tienen otro significado.

Entretanto, la primera constatación que el individuo debe hacer, en cuanto comienza a discernir algo en la vida concreta, es que nada de lo que ha recibido y recibe de la sociedad es gratuito. Nada de lo que da la sociedad es un don. La sociedad parecía un hada que lleva a la cuna del individuo los dones de la vida, pero no lo es. Lo que esta hada singular da, pretende recuperarlo. No es un don, sino un intercambio, es decir, un préstamo del que se espera obtener como restitución el capital y el interés. ¡Nada más lejano del *nihil inde sperantes* [11] del Evangelio! La sociedad da, pero pretende recuperar. ¡*Redde quod debes!* [12]. Toda la dialéctica de la vida social en relación al individuo se funda en este imperativo. Aquí reside en concreto la raíz de todo conflicto entre individuo y sociedad.

Debo devolver lo que he recibido. La sociedad no hace nada a cambio de nada. Lo que soy, lo soy gracias a la sociedad y a lo que me ha dado. Por ello, mi actividad debe dedicarse con absoluta devoción a la vida de la sociedad. Debo trabajar para la sociedad presente y para la sociedad futura, para el presente y para el porvenir. Debo devolver a la familia lo que ella me ha dado, a la ciudad lo que he recibido, a la nación lo que ha

hecho por mí y al Estado lo que me ha prestado. Estoy rodeado de acreedores que me limitan e hipotecan mi actividad libre y mis facultades de disfrute.

Querría hacer lo que quiero y disfrutar de mi trabajo como quiero, pero no puedo. Familia, sociedades particulares, ciudad, nación y Estado me siguen a sol y sombra, bajo el nombre genérico de sociedad, para recordarme que lo que soy lo soy gracias a ellas, lo que gasto lo he recibido de ellas y lo que pienso ha sido pensado por ellas. Y por ello debo actuar, pero actuar para ellas. Puedo disfrutar de mis bienes, siempre que dé una parte de su rendimiento a ellas y deje incólume su capital. Así que tengo prohibido distraerme, soñar y evadirme de este sistema contractual que me aprieta por todos lados. He trabajado y he creado condiciones de bienestar, libertad y propiedad, querría vivir a mi modo y ser yo mismo, como soñó el antiguo poeta, *somno et inertibus horis ducere iucunda oblivia vitae* [13], pero no es posible. Mis acreedores me rodean diciéndome y recordándome, con la precisión despiadada del contable, que nada de lo que he hecho ha sido hecho por mí, que ninguna de mis adquisiciones ha sido conseguida por mí y que por mi cuenta no he adquirido, ni hecho, ni reunido nada que no sea obra y capital suyo. Por tanto, no es posible ilusión alguna, ni relajación u olvido de la vida algunos. La vida del individuo es un puro trabajo de restitución, un robusto y rudo sistema de contabilidad medido por la más rigurosa exactitud.

¡Si al menos el contrato fuera de una despiadada pero exacta justicia conmutativa! Si se me da poco, que se me pida poco. Pero ocurre, en cambio, que se me da poco y se me pide mucho. Cargan sobre mis espaldas los pesos más gordos, es decir, los que más repugnan al individuo y, en compensación, recibo no poco, sino lo mínimo. La vida social tiene necesidad de actividades repugnantes con las que mi sensibilidad profunda, ávida de vida, choca, y sin embargo, soy obligado precisamente a esto. Soy constreñido a una vida reducida a términos casi de muerte en los que toda mi individualidad, hecha de inteligencia, moralidad y libertad, se esfuma para mejorar la vida a los otros y hacer vivir a la sociedad.

Mi individualidad no es tenida en cuenta. Es tratada como si no existiese, como si no fuera en su esencia inteligencia, moralidad, libertad y amor, como si no tuviera al menos este fin y esta ley de no ser negada en su ser y como si ni siquiera estuviera llamada a ser ella misma. Y en compensación, el individuo y su familia, masas inmensas de individuos y familias, son enterrados en lóbregas cavernas, llamadas viviendas, donde la vida es enfermedad, mal, odio y muerte. En el vértice de esta odisea de enseñanzas sociales, que son pura opresión, y de indiferencias sociales aún más crueles, está el Estado, que asume de nuevo este deber terrible del individuo exigiéndole incluso la vida y sometiéndolo a la prueba suprema de la responsabilidad.

e) La paradoja de la responsabilidad

La contradicción íntima y profunda del individuo en la vida social, explota sobre todo –hay que decirlo– en la responsabilidad. Si se observa a fondo, no hay nada más peculiar, más aun, nada más injusto, que la responsabilidad. Es la sociedad misma la que, en el momento de cobrar el crédito, afirma y recuerda al individuo que todo lo que tiene lo ha recibido y que es el resultado de todas las experiencias que lo han preparado, generado, realizado y formado. Y lo hace no con palabras ni sermones, sino con toda una poderosa estructura, es más, con toda la estructura de su mundo. La sociedad misma enseña al individuo, con la terrible pedagogía de las obligaciones y de los sacrificios, que él lo ha tenido todo y ahora debe devolver todo lo que ha tenido.

Pero aunque la sociedad no se lo recordase, el individuo sabe bien que todo –cosas, realidades, sociedades y personas– colabora con su acción y que su acción es obra de todos: de los muertos y de los vivos, de los antecesores y de los contemporáneos, de las sociedades lejanas y de las presentes, de la naturaleza misma y del clima, casi se diría que incluso de los mismos astros, repitiendo viejas afirmaciones astrológicas, en definitiva, del tiempo y de la sangre, de la historia y de la naturaleza.

Se diga lo que se diga de mi libertad, lo que es cierto y nadie lo niega, es que mi acción es verdaderamente el resultado de todas las causas que han llevado a la formación de mi organismo, de mi sociedad, de mi situación concreta actual y de mi condición momentánea concreta. Y estas causas son a su vez el efecto de causas más generales y éstas de otras, etc., según la cadena que se ha intentado reconstruir tantas veces y con tan diversos fines.

Intervenga o no la chispa de la libertad y la novedad de un acto mío libre en un momento dado, en medio de este tejido de vínculos estrechos y de los determinismos de la vida, es cierto que este milagro mismo está condicionado por esta infinita colaboración de fuerzas, en medio de las cuales surge. No es y no puede ser sino correlativo a esta inmensa trama de causas, influencias y decisiones que componen en definitiva el ambiente, la realidad misma y la misma experiencia concreta en la cual y sobre la cual actúo. Aunque mi acto libre surja como una chispa eléctrica en un momento dado, es cierto que surge en las condiciones exteriores e interiores que me han hecho como soy y me han puesto en la situación en la que me encuentro. Si estoy hambriento, si soy pobre, si estoy corrompido, si estoy enfermo, si un lejano acto de uno de mis mayores introdujo en mi sangre y en mi cerebro un germen que ahora trastorna el juego de las fuerzas vitales, si he escuchado a mi alrededor y han penetrado en mi alma palabras de odio o de amor, si la inmensa pedagogía de la sociedad me ha educado de un modo u otro, mi acto de libertad o mi elección, aunque permanezca y logre salir

incólume de esta tremenda máquina de presiones y formaciones, será conforme a las directrices y al lecho que estas condiciones presentan a mi acción. Lo hará, por así decir, según los pliegues que han impreso en mi alma todas estas fuerzas que, colaborando conmigo, me hacen colaborar a su modo.

Yo actúo, pero ¿quién actúa en mí? ¿Cuántas operaciones, cuántas mentes, cuántas experiencias y agentes actúan en mí? ¿De cuántas acciones es suma mi acción? ¿Cuántas historias pasadas, cuántas vidas pasadas (y no pasadas), cuántos actos remotos y presentes, cuántos eventos, caídas, pasiones y experiencias, vuelven a aparecer en mi acción? En mi acción, el agente soy yo, que no me he hecho a mí mismo, sino que soy el resultado, como en todo momento la sociedad me recuerda, de todas las fuerzas y las vidas que han colaborado en mi formación. Y en mi acción está la acción de todas las fuerzas y vidas, pasadas y presentes, vivas y muertas, que han formado y forman ese ser concreto que obra cuando obro y se mueve cuando me muevo. La sociedad llega a jactarse de esto, de su colaboración en mi educación, y esgrime su vasto esfuerzo por formarme como fundamento o título jurídico de la pretensión que tiene de que yo le restituya todo lo que, según ella, he tenido.

Y viceversa. Cuando yo, pobre individuo, actúo y el resultado final de mi obrar se introduce efectivamente en la trama de la vida concreta e imprime en ella su singularidad, cuando yo daño a otros, los niego, ultrajo o suprimo, es decir, cuando realizo una acción que es más que nunca el efecto y el resultado de las condiciones generales y especiales de las que nace mi vida y que dan el contenido concreto a mi vida, entonces, todos se vuelven contra mí y la sociedad me cae encima con todo su peso. Me coge, me saca de todas esas condiciones, me abstrae y me separa, con una terrible ficción, de todas las fuerzas que han colaborado conmigo, y me golpea, me golpea a mí solo y me golpea como si estuviera solo. Todos han colaborado conmigo. Todos, cosas y hombres, muertos y vivos, individuos y sociedad, han puesto una piedra en el edificio de mi acción, pero cuando llega el momento de pagar, solo yo soy responsable, solo yo pago.

La sociedad que se ha jactado hasta ahora de haberme hecho como soy y de haber realizado mi acción, todo lo que mi acción es, en el momento conclusivo en el que se trata verdaderamente de hacer las cuentas de toda la operación, se olvida de todo. Se olvida de que yo solo soy un resultado, una expresión y un efecto de muchas cosas, de todo lo que ella me ha dado y de lo que *no* me ha dado, de todo lo que ella me ha hecho y de lo que *no* me ha hecho, y carga sobre mí toda mi acción, ¡como si hubiera estado solo al obrar!

La actitud de la sociedad adquiere un aspecto que, en su sencillez cruel y elemental, parece casi infantil. Mientras las cosas fueron bien, la sociedad lo hizo todo, tanto que

coge para sí y dice tener derecho a coger todo lo positivo, todo el fruto de mi acción, ya que dice que mi acción es la suya. Pero cuando las cosas van mal, entonces todo lo he hecho yo y mi acción es mía. Se me trata como no se me ha tratado nunca y entonces yo soy verdaderamente el autor de mi experiencia, soy verdaderamente libre, soy la verdadera fuente de realidad en el mundo concreto, verdadera fuente originaria de vida, y pago yo solo por todos. El pobre individuo que, mientras las cosas iban bien, era ignorado y estaba inmerso en la masa como la hormiga en el hormiguero, en cuanto las cosas van mal, nada más nacer la acción, es inmediatamente aislado, considerado por sí mismo, puesto a la vista de todos (en todo proceso hay al principio escarnio), cogido, interrogado, indagado e investigado en cada mínimo detalle de su vida, de su familia y de sus antepasados, como si solo existieran estas cosas. Él, que nadie había advertido, que nadie conocía y que nacía y moría con la precariedad efímera de los insectos, se convierte en el centro de toda una experiencia, ve converger hacia sí toda la experiencia jurídica, ve toda una organización de hombres y todo un sistema de instituciones que se organizan en torno a él para cogerlo e interrogarlo.

Esa acción a la que, cuando las cosas iban bien, nadie atendía, ahora es analizada, escrutada, pesada, discutida y rastreada en sus movimientos, en sus pasiones, en sus fines y en su consistencia. Parece casi que la acción «negativa» (negativa para la sociedad), es decir, el delito, ha tenido la virtud taumatúrgica de conferir individualidad, una verdadera realidad independiente, y de separar del magma social al pobre individuo que no era sino una simple sombra superficial. ¡El individuo nace en su individualidad, en su innegable y no negada individualidad, en su afirmada individualidad, en el acto mismo en que niega a los demás!

Ciertamente, en este momento, sacado de la masa social, separado de todos y totalmente aislado, incluso materialmente, en la cárcel, el individuo sale de la incertidumbre de sí mismo a la que el trato recibido de la sociedad lo había arrojado. En la agotadora oscilación con que la sociedad lo trataba, había dudado de sí mismo. Ahora ya no es posible dudar. Ahora no se puede negar. El individuo no puede negar que es una realidad, que es algo por sí mismo, que tiene autonomía y que es, como la sociedad solemnemente le dice en el acto con que lo golpea, libre de ser verdaderamente él mismo. Pero ¡pobre! Se descubre a sí mismo solo cuando debe ser golpeado, se encuentra o reencuentra a sí mismo solo cuando debe pagar, sufrir, ser encerrado, ser secuestrado de la vida y morir. Aquí, en este momento, el individuo, preso no ya en una contradicción, sino en una red o trama de contradicciones, se ve perdido. Se ve sacado de la sombra de la masa y puesto a la vistosa luz del proceso. Ve que la parte oculta de su vida y de su acción se hace manifiesta ante todos y que lo nocturno de su existencia es puesto en claro. Se ve considerado como el autor de ese mundo del que poco antes era –

se pensaba– un simple fruto y un mero resultado. Se ve convertido en el único sujeto absoluto y solitario de una acción en la que poco antes se perdía por su insignificancia y su insignificante carácter instrumental.

Como por arte de magia, apenas comete lo que la sociedad llama, y que es, delito, el individuo se ve en el centro de ese mundo social que antes lo ignoraba. Él, a quien nadie había visto antes, ni siquiera como parte y sujeto del mundo concreto, se ve considerado, atendido y tratado como un sujeto celebrado como protagonista de una experiencia particular. Él, que ha recibido todo (influencias, sugerencias, vocaciones e imposiciones sociales), se ve tratado como si no hubiera recibido nada. Él, que no ha recibido nada (de cuidados, sustento, alimento, consejo, consideración y amor), se ve tratado como si hubiera recibido todo. Se da cuenta a costa suya de que casi toda su vida ha sido un engaño. Existía en realidad, pero su mismo existir y su acción parecían cosas efímeras, de una precariedad pura y efímera, a la que nadie prestaba atención, indigna de que nadie se la prestara. Y, sin embargo, la sociedad llevaba una rigurosa contabilidad secreta de todo, y a la primera señal de una acción que la sociedad juzga negativa, ese carácter efímero cesa, la precariedad desaparece y todo se vuelve solemne, decisivo y definitivo. Y esa acción a la que nadie prestaba atención se convierte en tema inagotable de investigaciones, disertaciones y múltiples atenciones. Y ese individuo tan insignificante se convierte en el personaje central de la vida concreta y es elevado nada menos que a trágico antagonista de todo el mundo social. Y comienza entre él y el mundo social una especie de coloquio shakespeariano en el que toda la sociedad, con todas sus fuerzas, ciencia y sabiduría, se pone ante el individuo con toda su miseria a exigirle razones de sus acciones y omisiones, de la vida que ha vivido y de la que no ha vivido, de su querer y de su sentir.

En el proceso, en el que la responsabilidad se organiza y concreta, aparece todo lo extraño, paradójico e irracional, casi se diría, de la responsabilidad. En vano recordará el individuo a la sociedad que precisamente todo lo que él es para ella, es decir, su acción, nace de ella. En vano le demostrará el carácter irreflexivo e instintivo de su acción, su instantaneidad irreparable, obra y producto de un momento instantáneo y breve de su jornada exterior y fugaz. En vano también y sobre todo demostrará y hará valer su arrepentimiento, es decir, alegará que ya no es lo que era cuando realizó la acción. Todo es en vano. La sociedad lo clava a ese instante, a ese instinto, a ese movimiento y a ese momento de la acción, y detiene su vida en ese momento. En ese juego de antítesis a través del que se desarrolla todo el proceso, la sociedad contrapone a la acción irreflexiva, precaria y momentánea del individuo, la solemnidad reflexiva y fría del proceso en sus formas rituales y en la racionalidad de la sentencia. Contrapone a la breve acción concreta que surgió en la plena emotividad de la relación vital concreta, la

solemne respuesta de la pena, ejecutada y celebrada a sangre fría, con plena serenidad lógica y perfecta reflexión. Al homicidio que comete el individuo en el instante de la embriaguez de la acción concreta responde la pena capital del reo, con procedimiento ordenado y acompasado, con gran solemnidad de intervenciones y de representantes sociales, con formas lentas, precisas y ceremoniales. A la vida profunda de la conciencia del individuo, que se mueve y no permanece ligada a su acción, que reflexiona y se arrepiente y que se convierte en otra distinta de la que era en el momento de la acción, responde la increíble atemporalidad con la que la sociedad detiene al individuo y su destino en el momento de su delito, lo mantiene ligado a ese momento y prescinde con espantosa abstracción de la vida actual que, entretanto, vive el individuo. Espantosa abstracción porque, a menudo, quien es golpeado por la pena o liquidado, ya no es, como un gran escritor ha señalado con profundidad, el delincuente, sino el sujeto que se ha hecho inocente por su arrepentimiento.

Y lo terrible es que el individuo reconoce que hay una profunda verdad en el fondo de este sistema de crueles paradojas. Hay en la acción algo suyo, que no es de nadie más, ni de ninguna fuerza social o histórica, sino suyo, de él, algo que no ha recibido, ni le ha sido dado, sino que nace *ex se* de su fondo. Hay algo suyo en la acción, no puede negarlo, al menos está su iniciativa. Hay toda una serie de influencias y determinismos sociales, pero está también su acción, la acción que sin él y su iniciativa no se habría producido. Todos los determinismos sociales han actuado porque al final él, el individuo, les ha dado su empujón, se ha convertido en su órgano. Más aun, los determinismos sociales no existen más que porque existe el individuo que se ha dejado determinar. Si el individuo depende de los determinismos, no se puede negar que también estos dependen de él. Hay un encuentro en el que cada cual pone algo suyo y, en esencia, con las complicadas instituciones de la responsabilidad, la sociedad viene a golpear este «suyo», este sí mismo y esta novedad. Con la maravillosa seguridad del instinto, la sociedad viene a afirmar que el individuo debe pagar por lo «suyo» que ha introducido en la acción, por esa novedad que con su ser él mismo ha introducido en el mundo concreto.

Con la inconsciente fuerza especulativa de la metafísica escondida en sus instituciones, la sociedad viene a dar, con la responsabilidad, la prueba perentoria de la existencia del individuo como fuerza única, nueva e inconfundible con cualquier otra, capaz de introducir algo nuevo en la trama de la experiencia, y que introduce efectivamente una novedad en la trama de la vida y de la acción. Y efectivamente debo reconocer que también yo soy protagonista de toda la vida concreta, pero soy protagonista solo en la medida en que, con mi debilidad, hago actuar a través de mi acción los determinismos sociales, es decir, solo en la medida en que con mi vileza desencadeno y hago operativos los determinismos sociales. Y en esencia el hecho me demuestra que soy protagonista de

la destrucción y de la negación, al menos de la reticencia y de hacerme agente, aunque reticente y pasivo, de las experiencias terribles del Estado y del derecho.

Debo reconocer que vivo en el mundo común de la sociedad, pero lo pongo en duda precisamente con mi inconsistencia y con mi rendirme a la coacción social y, por tanto, al hacer existir y crear yo mismo la sociedad como potencia autónoma y soberana sobre mí. La acción negativa, la coacción del Estado y del derecho y esta sociedad que se hace soberana, me revelan a mí mismo en mi consistencia e inconsistencia, en mi ser y no ser. Estoy sujeto a la sociedad y no estoy sujeto a ella, construyo la sociedad al someterme y destruyo la sociedad al no someterme. La sociedad me sostiene y yo desaparezco absorbido por ella. La sociedad me castiga y yo reaparezco, pero por una especie de burla, para ser castigado, para ser sacado de la vida social o incluso para darme muerte. Soy siempre yo el que me dejo reducir así y el que me reduzco así. Soy yo, en definitiva, el que hago y creo todas las desgracias de mi acción, el que genero todas las crisis de mi acción, que quiere y a la vez no quiere ser ella misma. Yo soy mi acción. Todo es así porque yo soy yo.

La aventura del Estado y del derecho, el drama de la responsabilidad y las coacciones sociales me hacen sentir verdaderamente una especie de dolor sordo, que no es más que el dolor de ser quien soy, es decir, esta cosa confusa que siento que soy, significativo e insignificante, productivo e improductivo, social y solitario, energías e inercia. Mi dolor radica precisamente en esta confusión de cosas distintas de la que nacen todas las crisis. Es un dolor sordo y una insatisfacción sorda que es mi parte de la vida, y que hace saltar las alarmas, por así decir, y da la señal de mi aparición, de la oposición de este pobre yo que soy en la experiencia.

A través de este dolor, que me revela a mí mismo, siento realmente más allá de todo hecho social el verdadero sentido, el verdadero carácter y el verdadero contenido de la responsabilidad que toda la experiencia ética y especialmente la experiencia jurídica proclaman. Yo soy el responsable de ser yo mismo. Esta es la verdadera responsabilidad. Por eso pago, porque soy yo mismo, soy lo que soy y soy responsable de ser lo que soy. Esta responsabilidad parece absurda, porque, si yo soy así, ¿cómo puedo ser responsable de serlo? Si soy así, no soy responsable. Y en cambio, el hombre siente que es responsable. Es la única responsabilidad que siente. Por eso la sociedad, cuando suscita el problema de la responsabilidad y crea sus instituciones en torno a este principio, encuentra el terreno abonado y la vía libre, porque es el individuo mismo el que se considera responsable, porque la responsabilidad ha nacido ya en la conciencia del individuo, y no ya por la acción, o mejor, de la acción, sino porque la acción resume y manifiesta al individuo, y no es más que el individuo que expresa en ella su voluntad verdadera, esencial y secreta.

El individuo ya se ha condenado cuando acepta todo el mundo de las instituciones con el que la sociedad lo condena. El individuo se siente culpable de ser él mismo. Por eso acepta la injusticia del proceso y la pretensión absurda de la sociedad de verter sobre su cabeza la acción con la que la sociedad misma ha colaborado en gran medida. Es un hecho singular que esta injusticia sea aceptada como algo pacífico por el individuo, que el individuo se defienda de hecho, pero no rechace, ni decline la legitimidad de la institución o del principio. Es un hecho que el individuo no se asombra si es prendido, apartado, interrogado, atormentado y condenado. Es un hecho que toda la injusticia que estas cosas presentan no se le muestra en su totalidad al individuo. El individuo se siente culpable, no de esa acción, sino de otras, de todas las demás, de lo que ha hecho y de toda la vida que ha vivido. Se siente culpable de ser él mismo. Si dice «yo respondo», no es un acto de coraje, generosidad o ligereza, sino la profunda voz de sí mismo con la que su dolor por ser él mismo, su mismo dolor, se presenta y acampa visiblemente en el mundo concreto de la acción.

*f) La ley como «*ministratio mortis*»*

Añádase esta última miseria. En última instancia, la voluntad ha intentado ir al fondo de sí misma y no se puede negar que lo ha hecho, pero se da esta extraña contradicción, que ha permanecido como antes, que quiere y quiere querer, pero el querer inmediato permanece intacto y a él se une este querer querer, como un añadido, y las dos voluntades permanecen así sin fundirse, sin convertirse en una sola voluntad. Permanecen como dos intentos que no consiguen vencerse el uno al otro. En definitiva, parece que tras la experiencia ética, el individuo está peor que antes. Porque al final la experiencia ética ha venido a turbar mi serenidad extralegal, mi estado de naturaleza. Vivía sin tener siquiera la sospecha de que hubiera una ley de la vida, ni de que hubiera dos vidas, la que vivía y la que debía vivir. A fin de cuentas, no sabía que hubiera un deber, que hubiese una vida entera por vivir, ni que existiera una ley.

Ahora sé que la vida que vivo no es la que debo vivir. Lo sé porque he descubierto que existe toda la vida que quiero y debo vivir; y esta conciencia me hace palidecer y vuelve amarga mi vida. La ley, según el testimonio de San Pablo, es realmente *ministratio mortis* [14]. La ley me da el sentido de la muerte, porque me hace perder el encanto de la vida que vivo y no me hace llegar a la plena realización de mí mismo, ni me hace llegar a esa vida plena, unida, libre y enteramente adecuada a la plenitud de la vida concreta que, sin embargo, me pone delante. Me muestra una vida plena, una experiencia plena y unida, y perturba mi jornada sin darme la serenidad plena que me prometía. Ya no soy como era después de haberme movido para llegar a la meta y no haber llegado. Me lleva

a esfuerzos y sacrificios que no veo compensados con el resultado. En definitiva, me dice lo que debo hacer, pero no me ayuda a hacerlo. Me crea un deber sin tenderme la mano para cumplirlo y por ello, de un lado, me crea una insatisfacción amarga y, de otro, me empuja a una meta que no alcanzo.

Quizás lo más duro para el individuo, y en lo que la ley más se muestra como *ministratio mortis*, es que su aparición no me deja ni siquiera lanzarme libremente al mal, porque su aparición altera hasta esa serenidad del mal que, por horrible que fuera, suponía al menos un momento de reposo para el mismo individuo. Pierdo hasta esta horrible posibilidad, porque la ley me recuerda en todo momento, aunque sea de forma imperceptible, pero que el alma profunda del individuo percibe, que es posible vivir una vida distinta, llevar a cabo una tarea diversa y seguir otro destino. La experiencia ética viene, en efecto, a introducir en la vida esta extraña voluntad de otro tipo de vida que envenena y desequilibra toda acción y toda vida.

¿QUÉ QUIERO REALMENTE?

a) Quiero lo que no existe

Lo singular y lo importante de la experiencia ética es que, en vez de concluir la historia del individuo, en cierto modo casi se diría que la abre. Antes de nada, pone al individuo frente a sí mismo. Antes de ella, el individuo no se da cuenta de sí mismo. La experiencia ética, precisamente al dar al individuo una ley de vida, al hacer nacer en su vida la obligación, al prescribirle en la vida actual una vida que debe ser vivida, al ponerle el fuego del deber que nunca se cumple por entero y nunca satisface al alma, al cargar sobre sus espaldas el peso de la construcción de todo el mundo social y al endosarle la injusticia y la justicia tremenda de la responsabilidad, le hace consciente de sí mismo, le hace descubrirse a sí mismo. Y, una vez que se ha descubierto a sí mismo, le introduce en el alma la ardiente exigencia de la solución del enigma: debe vivir toda la vida, querer todos los fines de la vida, obrar realizando y comprendiendo en la acción todos los fines de la vida, pero todo esto ¿para llegar a qué?

Mientras el individuo vivía su experiencia totalmente despreocupado de sí mismo, olvidado por completo de todo y preso en sus fines, la pregunta por el último fin y por la desembocadura final de todo el juego no nacía. Pero ahora que la experiencia ética me plantea un programa de trabajo y una ley de desarrollo, y me impone una serie de obligaciones en beneficio de toda la realidad, ahora que me descubre direcciones de la voluntad que debo recorrer y me obliga a quererlas, es más, crea en mí una ley que me ordena querer plenamente todo lo que quiero, nace en mí un problema inevitable e inexorable: realmente ¿a qué quiero, es decir, a qué debo llegar? Nace la exigencia de descubrir qué es realmente este querer vivir la vida, no como querría vivirla, sino como debo vivirla.

Querer vivir para crear el mundo humano es un fin, sí, pero no un fin último. Sobre todo, es una finalidad que no me satisface. Quiero, en cambio, algo que realmente me satisfaga. La experiencia ética introduce en mi alma la exigencia de ver claro en mí mismo, en mi profundo querer y en el querer de la acción que tiende a todos los fines de la vida y tiene como ley realizar la vida. En este punto, el individuo debe ir al fondo de sí mismo y hacer verdaderamente transparente para sí mismo su acto más profundo, que es su voluntad de vida. Y cuando el individuo se mira verdaderamente, en esta

profundización final, se da cuenta de que su voluntad es realmente lo que la experiencia ética demuestra, voluntad de vivir verdaderamente toda la vida que ella implica y lleva consigo, no con la distancia con que la ley le obliga a ello, la experiencia jurídica se la prescribe y la experiencia moral se la impone, sino como una libre y plena expansión de todos los fines y actividades de la vida, como una plena, total e interior satisfacción en la que vivir y gozar sean una sola cosa.

Esto es lo que querría en mi querer profundo: vivir plenamente toda la vida concreta y todas las formas de la vida como placer presente, con la alegría de la vida que, en el acto mismo de ser vivida, se cumple y realiza todas las razones por las que vive.

Querría vivir todos los fines objetivos e ideales de la vida como vivo en los instantes de un intenso placer particular, en los que toda la vida se concentra para mí en ese punto y en ese punto me olvido de todo. Pero todo momento de placer está para mí agitado, insidiado y amargado por toda la vida que en ese momento no realizo y que se queda fuera del acto mismo y de mi fuerza vital que no ejerzo en ese momento. En el momento en que vivo el placer más sensiblemente fuerte que hay, el placer de los sentidos, todas mis otras funciones vitales callan. Calla mi pensamiento, mi actividad intelectual, mi amor puro y mi ejercer y vivir todos los otros fines y valores de la vida. Y este callar y esta falta de vida, este adormecimiento de las otras funciones de la vida, hace particular, parcial, incompleto y casi abstracto ese placer. Me da un acto de vida particular, que excluye de sí toda la vida, la vida en su totalidad. Y cuando disfruto las cosas ideales, este disfrutar deja fuera las demás funciones, los demás deseos y exigencias de cumplimiento que hay en mi realidad actual, que me urgen y que constituyen también mi vida.

Yo querría vivir unitariamente esta vida que me veo obligado a vivir fragmentariamente. Querría vivir en todo momento con la intensidad que vivo cuando vivo los más vivos placeres de los sentidos. Querría vivir en todo momento con la intensidad que vivo mis placeres intelectuales, la pura exaltación del arte o la pura exaltación del pensamiento, y vivir en todo momento con la alegría intensa con la que vivo mi acto de puro amor al bien y de amor puro a las personas que amo. Querría que todo momento encerrara toda la intensidad de esos pocos instantes en los que experimento la vida en su intensidad más honda y que me proporciona a trazos, en momentos, en átomos, satisfacciones vivas pero pasajeras.

Querría vivir esta vida que experimento ocasionalmente en las diversas experiencias que comprende mi existencia en una única experiencia que encerrara todo lo bueno y valioso que obtengo de todas las experiencias, que reuniera placer, disfrute y alegría, y que recogiera en la totalidad de un solo acto esos instantes o pizcas de placer y goce que me proporciona el vivir a base de experiencias parciales y momentáneas. Pero queriendo

esto, querría que este placer, esta totalidad hecha de disfrute, placer y alegría, fuera verdaderamente total, es decir, que no fuera arruinado o negado por los males que constituyen una parte conspicua de nuestra experiencia, y por tanto sin esas deficiencias y carencias que la reducen, la atenúan y llegan a volverla negativa. Querría vivir, en definitiva, la vida en la absoluta interioridad del único acto en el que vivieran todas sus funciones y fines sin las deficiencias, las caídas, el deterioro y las enfermedades que la constituyen. Esta es verdaderamente mi voluntad profunda. Esto es lo que quiero cuando me pongo a querer y a actuar.

Pero no basta. Al querer esta vida plenamente vivida como placer y cumplimiento, quiero otra cosa. En esencia, lo que quiero es la vida como placer, satisfacción y alegría, pero en la vida, incluso si es entera y plenamente vivida, hay *amari aliquid,* como dice Lucrecio [15]. Ese *amari aliquid* es, en definitiva, el recuerdo de que este acto de placer no dura, es decir, el recuerdo del tiempo, del paso del tiempo y de su sentido, del sentido de la muerte que hace desvanecerse toda pizca de placer. Lo que querría es que este sentido no existiera, que el placer fuese puro, totalmente acto, acto perenne sin tiempo, sin pasar ni acabar, sin la muerte. Aquí llego realmente a lo que querría y que constituye mi profunda voluntad, que no me ha sido mandada, ni es ley, pero que está en lo más hondo de mí mismo y que realmente no puedo no querer. Es una voluntad nunca querida en el acto, que nunca aparece en la acción individual, ni se muestra en estado puro, pero que está siempre en movimiento y en el fondo de todo acto de voluntad concreto, ahí donde nace cada acto de voluntad, como para producirlo, empujarlo hacia fuera y darle vida, para producir infatigablemente los actos de voluntad de la acción, a pesar de todas las desilusiones y continuos fracasos de sus intentos.

Los hombres, sobre todo los doctos, han llamado a esta voluntad de diversos modos y con distintos nombres, especialmente con el viejo nombre, siempre actual, de felicidad, de vida feliz. Pero es comúnmente observado que esta voluntad es la voluntad escondida en lo hondo del querer de todos. El deseo humano de felicidad es algo comúnmente aceptado, lo más comúnmente aceptado, quizás el principal de los lugares comunes (pero ciertamente el más profundo de ellos). Ser felices significa más o menos un perpetuo gozar de la vida. Todos querríamos esto. Las condiciones de la vida nos obligan a todos a un continuo compromiso, a un continuo desengaño y a un continuo replegarnos sobre lo menos malo. Por eso la vida es la vida. Pero esta voluntad no se cansa de desear, de aspirar e intentar encontrar en cada acto de la vida vivida algo que se asemeje a esta quimera.

Pero ¿qué significa querer esta quimera, esta voluntad quimérica que es indomable y está en el fondo de toda voluntad de acción, y que domina y, como poco, amarga toda la vida? Significa que en el fondo de mi voluntad y de todo acto de mi voluntad, de todo

impulso de la acción, de toda acción y de todo el mundo de la acción, hay una voluntad que *no* quiere las condiciones actuales de la existencia. Hay una voluntad negativa que niega las condiciones de la vida, que no quiere las condiciones de la vida que experimenta, y que en el acto que inaugura y origina la experiencia no quiere las condiciones de la experiencia.

¿Cuáles son las condiciones de la experiencia? ¿Por qué le repugnan a la voluntad? Son los límites, esos límites que por todos lados limitan y fragmentan la vida concreta. Repugna precisamente la imposibilidad de llegar hasta el fondo de la propia existencia, del propio esfuerzo y del propio acto, todo lo que limita y pone un fin al acto de vida, al esfuerzo y al querer, el ser una cosa y *no* otra, un momento y *no* otro, una acción y *no* otra, y también el ser un momento y *después* otro, una acción y *después* otra, un estado y *después* otro, o el ser y *después* no ser, no ser y *después* ser, antes potencia y *después* acto. Es decir, toda la mutabilidad esencial de la vida, la complicación y la compleja composición de las cosas por las que son y no son, existen y no existen, en definitiva, el «no» o lo negativo que hay en todo lo positivo.

Ahora bien, la voluntad, en su arranque profundo y en su impulso profundo, no quiere lo negativo de la vida. Querría una vida enteramente positiva. No quiere los confines de la vida y de las cosas, los confines que son también el fin de las cosas de la vida. Quiere –hay que decir esta palabra porque este es su sitio– el infinito, idea que, como se ha señalado tantas veces, parece negativa pero es positiva. Es la afirmación de la realidad sin negatividad, ni límites, ni confines, sin el fin, ni el cambio, ni la complicación, esa terrible complicación de la estructura de la vida finita, que es la raíz de su miseria.

Por quimérica que sea la cosa, la voluntad querría la vida infinita. Por quimérico que resulte, el objeto vivo de la voluntad es este infinito y esta plenitud de vida total, absoluta y sencilla, esa que nunca ha experimentado, ni experimenta, es más, de la que experimenta lo contrario en el mundo concreto. ¿Quiere, pues, la voluntad lo inexistente? Esta es la paradoja de la voluntad. Efectivamente, la voluntad en el fondo quiere precisamente eso que no existe, *fertur in incognitum,* y se mueve esencialmente hacia lo que no existe. Y tenemos realmente experiencia de esto, de este movimiento de la voluntad hacia aquello de lo que no tiene experiencia y hacia lo que choca con todo aquello de lo que tenemos experiencia continua. En la posición común de la voluntad que quiere la felicidad, la vida feliz, está este inexplicable y profundo tender de la voluntad al infinito, al infinito intensivo, es decir, a lo que no existe en nuestra experiencia, a una vida no solo inexistente, sino contradicha y refutada por las condiciones de la vida existente. Esta voluntad nunca se presenta de forma explícita en cada acto concreto, pero toda la vida está dominada por esta profunda, secreta e irresistible tendencia.

b) De esta voluntad nace el mundo nuevo de la historia

¿Qué son esas ideas directivas, esos grandes intereses que constituyen la humanidad de la vida, los llamados valores de la vida, eso por lo que la vida merece la pena ser vivida, lo útil, lo bello, lo verdadero, lo justo y lo santo, sino los signos o motivos de una vida que no es la vida actual y presente, y que, con la medida del infinito, proporcionan la medida de la vida presente?

Se ha dicho varias veces en la vida del pensamiento, y cuando Platón descubría la naturaleza de las ideas y los filósofos captaban lo que hay de eterno en el alma humana se dijo muchas veces, que estas grandes ideas humanas son precisamente las ideas eternas que el alma humana intuye o vislumbra. Pero realmente estas ideas no son la riqueza del alma humana más que en la medida en que llegan a orientar la vida de la voluntad y en cuanto que constituyen la vida de la voluntad.

Este dirigir la propia acción y la propia vida a lo verdadero, lo bello, lo justo y lo santo es ver las cosas de la vida en su profundo significado y en su esencia profunda, como si fueran vistas por una inteligencia infinita y vividas en espíritu y verdad, es decir, una especie de vida eterna entrevista y superpuesta a la vida presente. En el placer del científico, del pensador, del poeta y del artista, de aquél que contempla concentrado su obra, y en su éxtasis «como si no tuviéramos otra cosa en qué pensar» [16], hay una vida que ha logrado en cierto modo liberarse de las condiciones de la vida presente, una especie de vida eterna, una especie de vida en la que el individuo quiere realmente el infinito, en una vida, en una humanidad y en un universo en el cual los límites mismos son el juego, el juego alegre del infinito. En la pintura, en la gran pintura, esta transfiguración de la vida se muestra de forma sensible. Muchos, sobre todo poetas y artistas, han observado en la música este navegar en un mar infinito, con el alma presa de deseos infinitos, como dice Leopardi. Pero se trata ante todo de cosas que se experimentan.

Ahora bien, aquí está la voluntad profunda de la vida infinita que se hace camino y que halla en la actividad dirigida a las grandes ideas humanas, que constituyen la humanidad de la vida, su profundo objeto propio, que lo distingue de todas las redes cotidianas de los fines y lo hace emerger fuera del magma del campo práctico. Son actos y visiones relámpago, de placer y de alegría que, de improviso, se sumergen en la noche de los fines ordinarios y en la jornada común, pero que revelan la profunda realidad del querer, eso que el querer custodia en secreto, la vida a la que aspira en la intimidad más secreta de sí mismo. Y esta visión, este placer y esta transfiguración de la realidad son hasta tal punto el fugaz relampaguear del objeto profundo de la voluntad que, de hecho, todo el mundo humano en sus múltiples condiciones nace de él.

Estas grandes ideas humanas suscitan una actividad que construye el mundo. Nacen los distintos mundos que forman el mundo humano de la vida: el mundo de lo útil, el mundo del arte, el mundo de la ciencia y todos los otros mundos por los que el mundo humano es concreto. ¿Qué son estos mundos? Exactamente la voluntad que, a trazos, en los fugaces momentos del arte, llega a realizar su profunda aspiración y necesita transformar su experiencia adecuándola a la momentánea y fugaz realidad de un momento. No puede pasar de estos momentos a las experiencias finitas. Y satisface esta necesidad dando vida a una verdadera esfera de realidad en la cual instantes de una vida excepcional se convierten en experiencias efectivas y concretas en las que todos participan. Una experiencia y una vida asociada que convierte el fin profundo, por ejemplo, del arte, en un interés concreto, efectivo y permanente del mundo de la vida común.

c) Y nace la experiencia ética misma

Pero entre estos mundos que abren perspectivas de infinito en el reino más concreto de la acción, donde se manifiesta visible la voluntad del infinito en su impulso profundo hacia una vida sin límites, hacia la abolición de los límites, nace la experiencia ética. El mundo ético no es al fin y al cabo sino el intento de construir la sociedad perfecta. Una sociedad que realice su unidad y en la que esta unidad sea realizada por un individuo plenamente consciente de su función creadora del mundo humano y de los derechos y obligaciones que este alto magisterio lleva consigo, y que viva toda su vida, incluidos todos sus fines e intereses humanos, con plena conciencia del orden interno y profundo de estos valores de la vida. ¿Qué es esto sino un mundo de perfección, un mundo en el que el orden de la acción, la libertad de los individuos, la conciencia de sus deberes y de sus derechos y la total adhesión de la vida entera a su verdad plena están presentes en todo momento y en toda situación, y en el que son vencidos el desorden de los intereses en choque, la debilidad de la soberbia, el miedo de los individuos y su profunda voluntad de mal y de negación?

Es cierto que todas estas cosas no son vencidas y que se trata solo de un intento, pero lo esencial es detenerse ante la singularidad de este intento. ¿Cómo puede ser que el ánimo del individuo se proponga una meta tan alta, que supera las condiciones de su experiencia?, ¿cómo ha podido el individuo pensar en vencer nada menos que su naturaleza y tratar de construir un mundo en el que las condiciones de su naturaleza sean vencidas? La necesidad: pero precisamente se trata de darse cuenta y, antes de nada, asombrarse de que, frente a las terribles condiciones de la vida concreta que crean esta necesidad, se haya pensado en hacerle frente emprendiendo la creación de un mundo en

el que se trataba de coger al mundo concreto al *contrepied*. En lugar del mundo de la desunión y el choque, el mundo de la unidad. En lugar del mundo del individuo que no quiere de su acción más que lo que le resulta cómodo, el mundo del individuo que acepta la ley de su acción y las responsabilidades que nacen de ella. En lugar del mundo del hombre que coge de la vida lo que le gusta, el mundo del individuo por el que es un deber vivir toda la vida en todos sus principios y sus valores.

Por necesidad, sea, pero ¿cómo se ha ido tan lejos como para llegar al intento incesante de formar la voluntad unitaria de la experiencia que es el Estado, frente a todas las tendencias y actividades anárquicas de la vida concreta, y de dar al individuo la conciencia, el deber y el derecho de asumir como suyo este mundo y su continua creación y de cargar sobre sus espaldas tan débiles el peso inmenso de mantener la vida común? Sobre todo, ¿cómo se ha llegado a esta paradoja de imponer al individuo el deber de vivir toda la vida en su orden intrínseco y realizarla en su propia voluntad y en la propia vida interior con una absoluta adhesión y acuerdo? En otros términos, ¿cómo, partiendo de donde se ha partido, constantemente se ha llegado a poner la meta y marcar el punto de llegada tan alto, demasiado alto?

Lo característico de todo este mundo ético es precisamente este *demasiado* alto, la ambición con la que el fin ha sido elegido, la absurda ambición, se diría, por la que un pobre individuo, incapaz de comprender y deseoso de cosas fáciles y vanas, débil y cansado, se propone un plan cuya sustancia es, no una vida, sea la que sea, despojada de los inconvenientes más sensibles, sino una vida caracterizada por la perfección, una vida ideal, la vida ideal, la vida en su idea. Hemos visto que las utopías son el medio y el apoyo del que se sirven las voluntades para llevar adelante el terrible trabajo de la construcción de este mundo. Pero la misma construcción de este mundo es utópica, las mismas ideas del Estado, del derecho y de la ley moral, son esencialmente utópicas. Pretender, en definitiva, coger el individuo que somos, que no somos más que pasión, que no pensamos sino por pasión, que nos determinamos todos por intereses tan pobres; coger este individuo que somos, perdidos como estamos en la intriga tremenda de las pasiones, de la vanidad, de la vileza y de los intereses que comprende nuestra experiencia, y decirnos que nos transformemos en seres de concordia, razón, pureza y total adhesión a toda la plenitud de la vida, ¡supera todas las fantasías con que han sido diseñadas las utopías de la historia del pensamiento!

Esas utopías son una pálida composición y el dibujo incierto de un niño frente a esta iniciativa inaudita de transformar un individuo más que empírico y su experiencia en una realidad angelical de pureza, razón y amor. Los autores de las utopías son peones inexpertos frente a la fantasía de la vida, que asume esta inaudita e increíble iniciativa. Los pobres autores que tratan de diseñar sus utopías con sus pobres medios y sus dibujos

infantiles, no hacen sino plagiar el diseño de la vida y tratar de continuar algunas de las líneas con las que esta realidad utópica se establece en la vida. Precisamente esta realidad utópica, la verdadera realidad utópica, no es sino el acto profundo de la voluntad del individuo con el que quiere la vida infinita y se afirma imperiosamente en la práctica, insertando exigencias que dan a todo el mundo práctico, es decir, a todo el mundo de la vida, directrices que chocan con las condiciones existentes. ¡Cuántas explicaciones y concepciones de la vida ética ha habido en la historia del pensamiento! El hecho es que esta presenta un verdadero enigma al pensamiento, y el enigma es precisamente esta voluntad de infinito, esta absurda voluntad de absoluto que está inserta y se revela en el acto mismo del querer con el que se viven, de forma a menudo tan mezquina, las pasiones de la vida. Ninguno de los intentos de explicar la vida ética –con explicaciones que, en última instancia, consisten en suponer un cálculo para procurar las mejores condiciones de vida y salvaguardar el mundo social– explica por qué es necesario salvaguardar y por qué se buscan las mejores condiciones de vida de esta forma peculiar, poniendo leyes que asignan y llaman al individuo a una vida nueva y a un orden ideal que niega, discute y transforma la experiencia, dándole un fin y un valor superior al existente.

Y no basta tampoco decir que la vida ética nace de la idea o de la razón, porque lo singular es precisamente que la idea o, si se quiere, la razón, se convierten hasta tal punto en el objeto de la voluntad que ésta se lanza a trabajar sobre la experiencia, obligándola a plegarse a la idea y a la razón, y organizándola en torno a la idea. Pero idea, razón, valor, justicia, libertad y similares, en cuanto que ideas que la voluntad trata de realizar cuando construye la práctica, son diversos modos de expresar esta vida infinita que es el objeto congénito de la voluntad, es decir, de expresar precisamente lo que hace humana la voluntad del individuo.

d) Y nace la insaciabilidad de la historia

En esencia, esta voluntad tan plena y viva, poniendo incesantemente en la realidad las grandes directrices que forman la vida ética, introduce en la realidad el germen de la intolerancia hacia los órdenes existentes y el principio de las revoluciones. Así como el mundo ético es un hecho, por increíble que sea, también lo es la intolerancia de la historia para consigo y esa insaciabilidad suya por la que está en continua subversión. Porque al fin y al cabo, como se ha dicho tantas veces que se ha convertido en una observación banal, *plus ça change et plus c'est la même chose* [17]. Al fin y al cabo, los hombres deben advertir que por mucho que cambien, se agiten y devanen los sesos, no consiguen cambiar la condición rigurosa y objetiva de la vida, la vida con la tremenda

fisicidad de sus datos. Y, sin embargo, tan pronto como terminan una revolución, los hombres comienzan otra, y no han formado todavía una realidad nueva cuando vuelven a agitarla, prepararla y romperla para llevarla a un nuevo orden que han ideado.

¿Cómo explicar este hecho? ¿Cómo explicar que los hombres no se rindan nunca, ni se contenten con el escepticismo tan natural del *nihil novi* [18], cuya verdad demuestra la historia y confirma con precisión la experiencia más humilde? ¿Cómo es que no se deseca esta capacidad de ilusión o, como se ha dicho, de mitos, por la que los hombres se mueven incesantemente? ¿Cómo es que el individuo, que no cree en la vida misma que experimenta en el mundo ético y se propone perspectivas ideales, es decir, angelicales, no cree tampoco en el mundo histórico y vuelve a comenzar una y otra vez su sueño, cuando el mismo hecho de volver a empezar una y otra vez le está diciendo lo inútil que resulta? ¿Cómo es que los hombres, por el mismo hecho de que la experiencia les empuja continuamente a moverse, no se dan cuenta de que la experiencia es inmodificable y, en cambio, no hacen sino volver a intentarlo después de cada intento fallido? El socialismo, por ejemplo, cuyo carácter irrealizable tantas veces se ha mostrado de modo perentorio y del que tantas veces se ha dicho que es contrario a la naturaleza humana y a las exigencias humanas, a las aspiraciones de los individuos y de la historia, no se acaba, sino que se transforma y asume mil formas, pero sigue firme como una de las grandes corrientes de la historia.

La observación superficial y vulgar de que los razonamientos no dominan sobre la voluntad de la acción y que la acción sigue adelante por su cuenta, no explica nada. ¿Por qué la acción permanece insensible, no ya a esos razonamientos, sino incluso a las pruebas de la experiencia y a la gran voz de la experiencia de los hechos? No es que no la oiga. La oye, es más se puede decir que la oye siempre, y de hecho se adapta y transforma según los hechos y según los distintos razonamientos sugeridos por los hechos. Pero ¿por qué no oye en estas grandes directrices de la voluntad histórica ni los hechos, ni los razonamientos? La razón es verdaderamente sencilla, porque la voluntad de la acción, con su constante orientación a la vida infinita, tiende a la sociedad perfecta, y por ello va agitando continuamente la realidad para llegar a su fin y adecuar la realidad a su objeto infinito. La voluntad de la acción es impenetrable para el razonamiento, incluso para los hechos, precisamente porque existe por sí misma y el verdadero hecho para ella es precisamente esta resistencia que la realidad opone a su fin y este continuo intento de realizar su fin en esta realidad.

Este es precisamente el querer infinito al que la realidad no se adecúa y esto explica el inexplicable movimiento de la historia hacia lo imposible. Y esto explica también la potencia admirable y el encanto de algunas palabras que, por muy repetidas y echadas a perder que sean por las hipocresías y por el escarnio, actúan siempre con terrible eficacia

sobre los hombres: justicia, igualdad, libertad, abolición de la miseria o sociedad de los libres. Palabras con tanta autoridad que son negadas por los hechos y en los hechos, pero nunca son rechazadas de palabra, sino que se repiten siempre, incluso si lo que muestran los hechos es lo contrario. Tales palabras no son palabras, sino signos que evocan en la profunda voluntad del individuo su objeto, es decir, su sueño, y lo sacan de sus condiciones y fines momentáneos y abren ante él la perspectiva de una vida más elevada que su experiencia.

Como se ve por los descomunales esfuerzos de transformar el mundo histórico que caracterizan las distintas épocas de la historia, esta voluntad tiene realmente un objeto infinito, porque en esencia es una voluntad que quiere la vida infinita en sentido pleno y en todos lados, es decir, toda la vida y para todos los hombres. Es una voluntad verdaderamente universal. En esta voluntad no hay lugar para exclusiones. Desprovista de límites y de términos, en lo más hondo es tal que quiere la vida infinita de todos. En todo el mundo que es obra de esta voluntad se transparenta esta universalidad verdadera, práctica, vivida y absoluta. Todos los mundos que se organizan en torno a las grandes ideas humanas y a los valores humanos de la vida, son mundos precisamente por esto, porque todos participan de ellos y están destinados a esto de lo que todos participan, y está en su esencia el ser comunes a todos, porque todos disfrutan y viven del interés profundo que ellos introducen en la vida.

El arte tiene como destino que todos participen de los grandes valores e ideas humanos, sientan su vida y se unan, cada cual a su modo, en él. Precisamente en esta unión, en este sentir y vivir juntos la profunda vida de la obra de arte, consiste el mundo del arte, el arte como realidad fundamental e interés del mundo concreto. La voluntad que crea el mundo del arte quiere que toda la vida, la vida de todos, entre y se convierta en este mundo. Y esta voluntad de que toda la vida sea la vida de todos se convierte en la intención suprema y en el fin expreso del mundo ético. En el mundo ético, lo que se quiere y lo que constituye su esencia es precisamente este estar juntos, este sentir la vida en todos y este tener presente en la experiencia y en la conciencia la vida de todos, la vida en sus grandes indicaciones universales, en definitiva, el mundo humano como perfecta unidad de vida. La vida ética es precisamente la conversión del mundo caótico y anárquico de la experiencia en una vida en la que todos participan de la misma verdad y de los mismos bienes y, participando de estos, cada cual siente la unidad profunda y solidaria con los demás.

e) Y nacen los significados del amor

Pero esto quiere decir que esta voluntad de vida infinita es amor. Es un amor que nace

vago, indeterminado e indefinido, un amor al que nada satisface, que quiere y ama todo y que, en esencia, al ser inagotable y no satisfacerle ningún acto particular, y al estar dispuesto a querer amar, es decir, a seguir siendo amor después de haber amado, es un amor infinito. Más allá de todos los odios, sus exclusiones y sus limitaciones, dentro de la voluntad con la que quiero continuamente mi vida está este amor profundo y sordo que no se contenta con nada, que conserva siempre su sed y que se concreta, casi se diría que se para, en todos los amores determinados y precisos, en todos esos otros sentimientos que se llaman más precisamente amor: el amor del otro, el amor del amante o el amor de la madre. Aquí, en estos actos, la naturaleza infinita del amor se muestra más límpida que en la voluntad general de vida. En estos actos de amor está la voluntad de la vida plena, la del otro y la de uno mismo, querer bien, querer el bien del otro y, en la medida en que quiero el bien del otro, quiero el bien, vivo el bien de mí mismo y amo al otro en su esencia profunda, en su profunda realidad, por lo que es, no por lo que tiene, ni por sus cualidades. Le amo con su vida, amo su vida y la amo sin límite. El amor es precisamente este rechazo del tiempo, este no acabar, ni desaparecer, este ser perfecto. Ligado como está a la vida del otro, al otro como vida profunda y como profunda realidad de sí mismo, y no a la cualidad del mismo, a sus estados o a sus intereses, el amor es perenne como esta vida que ama, perenne e inmortal como esta esencia que ha elegido por objeto.

Al dirigirse a la profunda y secreta esencia de la persona, el amor es inmortal como la persona. Y, por ello, no soporta las limitaciones de la vida y se separa de todas las pobres cosas de la vida, como hace la muerte, y desea la muerte. ¡Se siente el deseo de morir! Y por ello tiende a superar las limitaciones de su mismo objeto y a ser verdaderamente infinito, es decir, a querer el bien no solo de la persona amada, sino de los demás que están en torno a la persona amada y del mundo que rodea a la persona amada. Porque al final *bonum est diffusivum sui* [19] y un amor que no quiere el bien de los demás, no querría tampoco el bien de la persona amada. Porque el bien de la persona amada puede ser verdaderamente un bien, y la persona amada puede ser verdaderamente ella misma solo en el bien de los demás. El amor a la persona amada, a una persona amada, como amor a la vida en su esencia profunda, es en cierto modo apertura del alma a la vida entera. Del alma que ha superado todas sus limitaciones y está dispuesta a ver, captar y experimentar la vida profunda que hay en cada uno, en todos, y, por ello a reconocer, ver y querer la vida profunda y secreta de cada uno, es decir, a amar a todos.

En esencia, en el alma llena de amor particular (si se pudiera decir), es decir, de amor hacia una persona amada, en el alma que tiene la experiencia del amor, se da la condición profunda y la educación profunda de la entrega que conlleva, en el don que implica, que sea reconocida toda la experiencia del mundo humano y descubierto el

objeto infinito de la voluntad y la laboriosa construcción de paz y orden del mundo ético. En el acto de amor de una persona y en la experiencia que tiene el alma del amor se da el presentimiento y la preparación para la caridad universal. Es el primer intento, se diría, de lo que será la caridad.

Pero, entre tanto, este amor es un hecho del espíritu humano. También él es un hecho, como lo son la construcción del mundo humano, la vida ética y el anhelo inmenso por parte de la historia de un fin absoluto y de un orden absoluto que ningún escepticismo logra vencer. El amor es un hecho y una experiencia del individuo. Ahora bien, este hecho presenta experimentalmente esta aspiración y voluntad de infinito, esta voluntad infinita que está en el centro más secreto del alma humana. Esta voluntad de una vida feliz o de felicidad, como han sabido ver los poetas, se encuentra satisfecha en la medida de lo posible en el amor. El amor, cuando se realiza en su pureza y aparece en su naturaleza preciosa y auténtica, es la felicidad, porque es precisamente esta vida totalmente vivida en su totalidad, el placer en la plena expansión del propio sentimiento y la vida descubierta en su esencia real, es decir, la propia vida enriquecida por el otro y la vida del otro enriquecida por la mía, la vida que ha vencido en la medida de lo posible sus propios confines, que ha vencido, se diría, el espacio y el tiempo, y se ha vencido a sí misma. Son relámpagos rápidos, fugaces y repentinos y, como relámpagos, se apagan, pero, en definitiva, existen y dan al alma la experiencia de lo que quiere. A fin de cuentas, ¿qué es este querer la vida infinita sino la voluntad de una vida como amor infinito?

El amor es un hecho de la experiencia que muestra las inauditas ambiciones de la voluntad, el verdadero plan con el que la voluntad se pone a obrar y el propósito grandioso con el que da inicio al mundo concreto de la acción. Cuando se realiza como hecho es una especie de promesa y un anticipo de lo que la voluntad quiere de la vida, un anticipo que, en esencia, mantiene vivo el impulso de la voluntad a lo largo de toda su historia. Quizás sea el premio, el único premio de la vida que explica el porqué de la acción y de la paciencia y fatigas que ésta exige.

f) Y nacen los significados de la muerte

Pero donde se manifiesta enteramente esta sorda e imperiosa voluntad de vida es en el sentimiento que tienen los hombres de la muerte y en la idea que se forman de ella. Es un hecho natural, el más natural de los hechos, porque toda la realidad está formada por rápidas apariciones destinadas a desaparecer. Es el hecho más constante, normal, sencillo y obvio que existe. Como tantas veces se ha dicho y demostrado, el individuo cumple su función en la vida, sirve para lo que debe servir y muere según la ley que se ve clara en

el insecto que, apenas ha llevado a término lo que debe hacer, desaparece, como el personaje de un drama después de haber recitado su parte. ¿Qué hay de singular en este hecho? Como tantas veces se ha dicho y repetido, es un hecho tan natural que no hay ni que hablar de él. La sabiduría es meditación sobre la vida, no sobre la muerte.

Pero los hombres logran ver la vida precisamente en la muerte, y en la medida en que tienen miedo de la muerte. Se trata de un terror a la muerte sordo, vago y tácito, un terror que envenena todo deleite y todo momento de paz. La raíz del temor que hay en todo acto de placer es, y se resume, precisamente en este temor fundamental a desaparecer, al *cras moriemur* [20]. Es el verdadero temor al tiempo, ese tormento del tiempo que es como la música de fondo que acompaña a todas las acciones del individuo y constituye la tonalidad de su vida emocional. El verdadero temor al tiempo viene dado por esta idea de la muerte y este valor que los hombres dan a la muerte. Este terror que, superficialmente, es el miedo a un daño, encierra en sí un temor más profundo, realmente profundo, porque toca la esencia misma de nuestra vida interior. Ya en el miedo al daño está siempre escondido el terror a la muerte, que está presente en todo daño y hace que el daño sea daño. La muerte viene a herir, es la herida más directa, el golpe más directo y preciso a esa voluntad de vida infinita que es la esencia misma de nuestra vida. Aquí está la raíz del terror a la muerte. Es precisamente el golpe que mira al corazón, el evento que cae sobre el corazón mismo de mi voluntad de vida y golpea el corazón mismo de mi existencia. Esto es lo que temo sobre todo, mi verdadero temor es este, ya que este mal comprende en sí todos los males.

Los hombres consideran la muerte como un mal, como el mayor mal. Pero ¿por qué este hecho esencialmente positivo y normal y esta ley benéfica de la realidad, que es la ley de que las cosas mueren, asume este aspecto negativo? ¿Por qué esta ley general de las cosas se convierte en negación? Lo dice el terror. El terror nos dice que para nuestra vida, que es voluntad de vida infinita, la muerte es profunda negación, una negación absoluta e interior que vuelve incierto, enfermo y negativo todo lo positivo de la vida. Nada más exacto que las largas y elocuentes demostraciones de la absoluta irracionalidad de este terror de la muerte (¡Lucrecio!). Nada más exacto. Desde hace siglos, es más, desde hace milenios, se ha demostrado que la muerte es nada y que nada es más ignorante que temer una cosa que es nada. Pero estas exhortaciones han sido sermones inútiles y los hombres siguen temiendo a la muerte y dándole un valor negativo. Y siguen asombrándose y quedándose asombrados, como si fuera un hecho excepcional y una novedad en la trama de la vida concreta. Y tomada como algo negativo, tomada como algo nuevo y excepcional, ven en ella no ese simple hecho fisiológico, que tantas veces ha sido ilustrado y demostrado, sino algo profundo, que es un efecto de fuerzas y eventos misteriosos y no naturales. Hacen de ella objeto de todo

un sistema de invenciones, creencias y mitos, si se quiere. Hallan significados, intenciones y valores que invisten toda la vida y la existencia de toda la realidad y del universo. Este sencillo hecho, que los pensadores desaprensivos han demostrado que es algo tan simple como el respirar, ha asumido un significado cósmico y ultracósmico, y se ha convertido en el centro de grandiosas concepciones de la vida y grandiosas religiones.

¿Cómo explicar que un hecho tan sencillo haya provocado tantísimos desarrollos y pensamientos? Por un lado, este es el hecho más simple que hay. Por otro, los hombres, en la medida en que viven en primera persona su vida, sostienen que es el hecho más denso de significado que hay, el hecho que está en el centro de toda su existencia. Y la experiencia que tienen de la exigencia profunda de vida infinita, que está en su voluntad, es tan imperiosa que no solo revela la muerte como el hecho que más choca con la esencia más íntima de su vida, sino que los lleva nada menos que a este exceso que domina su historia: que no creen en la muerte. Es una frase de Mazzini: «yo no creo en la muerte» (carta a Elisa Ferrari, 29 de agosto 1855), pero es una frase que dice todo hombre, como muestra y testimonia la historia y especialmente la historia de las religiones. No cree en la muerte, niega este hecho y dice que no existe.

¿Qué son las creencias en la supervivencia, tan diversas, multiformes y ligadas a diversas concepciones, pero tan tenaces, tanto en los pueblos primitivos como en los civilizados, y en las sociedades salvajes como en las sociedades civilizadas? Religión y magia (también la filosofía, pero en un sentido distinto) consiguen organizar en torno a estas creencias, y dentro de estas creencias, toda la experiencia social y todo el mundo social, que se establece como instituciones, ordenamientos y realidades en torno al centro de esta extraordinaria idea. La inmortalidad personal –esta negación de la muerte en cuanto muerte– se convierte en la creencia, la fuerza y el consuelo del alma humana. Se convierte en el sostén de la vida práctica, sostiene al individuo y le da fuerza para ser él mismo y, de hecho, si los pensadores dudan, los grandes hombres de acción hacen de ella el centro de sus persuasiones y convicciones.

Sea cual sea el valor de esta idea, sea cual sea la solución del problema que ella suscita, el hecho es que esta idea existe y no es una idea abstracta que sirve como demostración científica, sino una creencia, la vida misma de la voluntad de la acción, una verdadera creencia, hasta el punto de que la vida misma está confiada a ella. Aquí, en esta idea que está en la base de la vida concreta de los hombres, la profunda tendencia de sus voluntades a negar el límite y la finitud y la negación de la negación no podría ser más visible. ¿Cómo nacería esta creencia y cómo se suscitaría en el alma una idea tan extravagante, que choca tanto con el hecho material, grave e innegable de la muerte y la desaparición de todos, del morir cotidiano del individuo y del fallar a la vida? ¿Cómo podría nacer una idea así frente a los «infinitos huesos que siembra la muerte en la tierra

y en el mar» [21], si no encontrase una íntima y secreta correspondencia con la constitución misma de la voluntad que rige la vida del individuo?

¿Y cómo nace el otro hecho paradójico de que toda la vida concreta del individuo esté íntimamente ligada y familiarizada con el hecho de la muerte y, a la vez, se organice y realice curiosamente de modo que parece que continuamente se olvida de la muerte, como si no existiera, como si realmente la muerte no fuera nada y no nos importase, como dice Lucrecio? Toda la vida concreta se ha organizado contra el tiempo, es decir, no tiene en cuenta la desaparición de los individuos. El individuo es el que construye la realidad y la vida, su realidad y su vida, como si no fuera a desaparecer. Y también esto es un hecho común. Trabajo, preparo y planto el árbol que nacerá para dar fruto y sombra después de mi muerte y que yo no veré. Los hombres no hacen más que obras que no verán, no hacen otra cosa que trabajar *alteri saeculo*. Todo lo que hacen supera su breve vida. ¡Trabajan poniendo entre paréntesis nada menos que la muerte!

La experiencia del animal se limita al individuo, no supera al individuo. Permanece esencialmente adecuada a él. Hay una adecuación perfecta entre el individuo y su vida. En la vida humana, en cambio, la desigualdad es absoluta. La obra supera al individuo. La voluntad del individuo no tiene en cuenta al individuo. Lo supera y obra como si la muerte no existiera, o como si el individuo mismo estuviera siempre presente. El concepto de Leibniz del testamento (de la institución casi general del testamento) en cuanto prueba de la inmortalidad del alma podrá considerarse artificial y forzado, pero es cierto que el testamento, todo lo que es un acto de voluntad *post mortem* y todo lo que debe valer perpetuamente, son hechos del sujeto, del sujeto vivo por poco tiempo, que realiza como si no fuera a desaparecer y la voluntad vale (¡para todos, a los ojos de todos, en la creencia de sociedades y épocas históricas enteras!) como si todavía estuviese viva y presente, es decir, como si viviese el individuo que la ha hecho nacer.

También aquí hay que vencer la dificultad que nace de la normalidad de los hechos –¿qué hay más común y usual que el testamento?– y tratar de ver la cosa con ojos nuevos. En realidad, es verdaderamente extraordinario que los hombres hayan tenido la pretensión de hacer valer su voluntad tras la muerte, es decir, cuando ya no existe, pero, sobre todo, que esta pretensión haya encontrado acogida en la realidad y que mi voluntad sea obedecida por los demás y por todos, precisamente cuando ya no existe. Más aún, lo extraordinario es que la obediencia a la voluntad, cuando ya no existe, se haya convertido nada menos que en un principio constitutivo de la experiencia concreta. En definitiva, ¿qué significa el hecho, advertido por Comte, y también él común, de que los muertos dominen a los vivos, el hecho de que nosotros, en otros términos, hagamos, sintamos y nos dirijamos como han querido los muertos, es decir, según las obras, las directrices, los mandatos, las instituciones y las leyes que ellos han pensado, querido y

construido? Significa precisamente que la obra supera al individuo, es decir, que el individuo obra para una vida que no está limitada por el tiempo y con una voluntad que no solo no tiene en cuenta la muerte, sino que pretende ser respetada también después de haber desaparecido. Se debe decir que el individuo con su obra y en su obra no cree en la muerte. La ve, la constata y la sufre, sufriendo por las desapariciones de sí mismo y de los otros, pero no cree en ella.

g) Y nace el sentido del misterio

Y, sin embargo, existe la muerte, existe el contraste, y existen todas las condiciones de la vida que no quiero, las condiciones de la finitud que trato de vencer con mi acción. Existen estas condiciones, existe la voluntad que desea vencerlas y existe este contraste. Y este contraste da al individuo el sentido del misterio. Lo característico del misterio y lo misterioso del mismo es precisamente que este sentido existe. ¿Qué significa misterio? Misterio es en definitiva algo que existe y cuya existencia no comprende la razón. Las cosas que veo son, para mí, el universo, este conjunto determinado de cosas, eventos, fuerzas y vidas que en cada momento están en una cierta posición, existen, no puedo negarlo, me hieren y me aíslan. ¿Qué significa su existencia y su aparición?

Ni siquiera tengo necesidad de mirar todas las cosas que forman el universo. Basta mirar una sola cosa para que el «algo existe», como se ha dicho, ya me sorprenda como un milagro. Nada más natural que este universo que es mi casa, nada más natural y obvio que eso que encuentro en mi experiencia y esta experiencia que está formada de cosas que existen, de realidades que toco y me tocan. Nada más natural y, sin embargo, en ciertos momentos, la existencia de las cosas y la existencia del universo se me manifiesta como algo sorprendente, como un dato con el que me encuentro y que, en un momento determinado, se me presenta inesperadamente como un problema. Las filosofías tratan de resolver, explicar e interpretar, pero en definitiva, nacen de este movimiento de sorpresa que, en un cierto momento, el individuo tiene hacia el ser en el que está inmerso, pues él mismo es un ser. Nace precisamente de esta singular transformación de este dato tan obvio (¡lo que existe!) en problema.

¿Qué significa problema? Justamente algo que requiere una solución, una especie de nudo que debe ser deshecho. Nudo o enigma, las cosas ¡que existen!, las realidades que se ven, parecen y son tan sencillas, inocentes, abiertas, serenas y manifiestas –¡y así las ve el artista que las contempla con la sencillez pura del niño!– provocan, sin embargo, que nazca el problema. Los hombres detectan en esas apariencias sencillas un problema, algo que quiere ser resuelto. Y el problema es cada vez más profundo, porque los hombres se preguntan, como el pastor leopardiano, «¿para qué tantas estrellas?» [22]. Se

preguntan el porqué de las cosas. Extraña e incomprensible pregunta la que dirige el pastor al cielo estrellado y a la luna, como si estas cosas, como si este inmenso universo de las estrellas, tuviera una intención, un itinerario y un destino, como si este inmenso universo fuese o debiera ser algo distinto, como si supusiera algo distinto más allá de la realidad visible y grandiosa que está presente, como si esta realidad constituyese algo no desarrollado por desarrollar, algo no manifiesto por manifestarse o un enigma a interpretar.

Y entre estas cosas está mi propia acción, que da vida a un nuevo universo, el mundo humano de la historia, la historia. Y también este universo, remoto y presente como el de las estrellas, pero cuya razón debería ser más manifiesta aún y que debería responder a la ley *nihil occultum*, se presenta como un problema. El pastor leopardiano también se pregunta y se ha preguntado a menudo: ¿para qué todo este movimiento?, ¿dónde va toda esta gente?, ¿«y qué procura» [23] todo este giro de cambios, instituciones y guerras que derivan del individuo y que el individuo encuentra y deja, y que lleva adelante con su sacrificio? El individuo se pregunta el porqué de toda esta historia, como si también ella tuviera un designio, una vocación, una dirección, una ruta desconocida o un destino ignoto.

Y entre todas estas cosas, en este universo de las estrellas y de la historia, también existo yo, sobre todo existo yo. Aquí el problema se vuelve central y fatal. ¿Qué es este existir mío? ¿Qué soy yo, que aparezco y desaparezco, que veo aparecer en mi mente estos problemas, y en mi acción estos fines de los que nace el mundo humano de la historia? ¿Qué estoy llamado a hacer yo? ¿Por qué existo? ¿Qué es esta aparición mía en un punto o momento determinado del tiempo y del espacio, esta determinación extrema que soy y este trabajo preciso y temporal que llevo a cabo? También aquí mi vivir, mi actuar y mi existir son cosas obvias y más que sencillas, pero se me presentan como problemas, como un enigma, como si debieran ser resueltas en algo distinto, como si contuvieran algo que no aparece y estuvieran destinadas (¿por quién?) a algo que no se ve, como si su destino fuera diverso del que se muestra.

Aquí radica el misterio, aquí está la esencia misma del misterio. Las cosas se me muestran como misteriosas y mi vida aparece como un misterio, porque no las acepto tal como son, porque quiero las cosas, el universo, la historia y mi vida en una condición de cumplimiento absoluto, en una realidad sin defectos. Está el pastor, está el rebaño, está la luna y están las estrellas, el movimiento de los astros, los móviles de la historia y la trayectoria de mi aparecer y desaparecer. Estas cosas son lo que son, pero yo las veo, interpreto y quiero en una unidad en la que se realicen por completo y se expliquen, lleven a cabo y justifiquen. Las quiero fuera de las condiciones naturales, en otras condiciones vitales, en otra vida, en una vida plena, entera y transparente en sí misma,

que lleve en sí misma desplegadas todas sus exigencias hasta el cumplimiento de su fin. El pastor no acepta la finitud, nada finito, y por eso pregunta por qué. Lo finito en su incoherencia, en su carácter incompleto e insignificancia, no satisface a su voluntad y por tanto le resulta imposible e incomprensible, es un misterio para él, como lo es él para sí mismo.

¿Cómo podría nacer este sentido del misterio si yo aceptase las condiciones del ser tal como vienen dadas? Si yo aceptara las condiciones que me son dadas, toda la realidad, el universo y la historia no presentarían nada de inexplicable. Todo resultaría claro porque las cosas son como son y no habría lugar para preguntarse el porqué, el origen, el fin y el destino, puesto que el destino sería para ellas el ser lo que son y ser ellas mismas. La ciencia nos puede hacer entrever qué sería el universo y nuestra vida en él si aceptásemos las condiciones del ser, si aceptásemos simplemente el dato. La ciencia es, en definitiva, la aceptación de la finitud, de las condiciones de la vida y del universo, ya que la ciencia trata de explicar cómo son las cosas. Para ella no existen los destinos. El concepto mismo de destino es inconciliable con la ciencia, porque ¿qué es el destino sino la vida realizada en un cumplimiento que supera las condiciones presentes, las condiciones del presente? El concepto de destino nace cuando veo en la vida toda una realidad que no está presente, todo un designio y un itinerario que supera el presente y lo lleva a un cumplimiento que no se da en el presente.

El misterio consiste precisamente en esta vida cumplida que tengo en mente, y más que en mente en mi acto de voluntad, y que no encuentro en la vida presente. Si no quisiera esta vida plena, la vida entera como cumplimiento, toda la vida como vida absoluta, orden absoluto, unidad y destino, no les faltaría nada a las cosas y por tanto no supondrían enigma alguno. El enigma consiste precisamente en esta carencia de las cosas, en esta distancia entre las cosas y el yo realizado que yo querría, en esta distancia entre las cosas y lo que yo quiero de ellas.

El misterio consiste precisamente en la conclusión del pastor leopardiano: «mi vida es mal tan solo» [24]. Y mal quiere decir que no es lo que yo quiero, ni lo que yo espero, es decir, que mi voluntad no coincide con la vida que vivo, ni se adecúa a la vida que llevo. Hay otra vida que quiero, que es distinta de la que vivo. Esto se convierte en definitiva en el problema de mi existencia y en su enigma, y me da ese sentido del misterio del que, quiera o no, está envuelto para mí todo el campo de la existencia.

Por ello se puede decir que en el sentido del misterio se muestra del modo más unívoco la profunda voluntad de infinito que caracteriza y constituye mi vida. Se puede decir, en última instancia, que el auténtico misterio es precisamente la existencia de esta voluntad que da origen a todos los misterios. El verdadero misterio es esta voluntad que no quiere ser lo que es y se ve obligada a querer la vida quimérica que quiere. Aquí, en esta

discrepancia, está la fuente de todo el misterio de la vida del individuo y de las dos voluntades que la forman. Quiero la vida infinita, y si mi voluntad fuera solo esta, me dedicaría a vencer, superar y transformar las condiciones de la finitud. Pero mi voluntad debe ser también voluntad de lo finito, de otro modo perdería el contacto con la realidad que es finita. Debe querer lo finito, las condiciones finitas y corresponder a las condiciones de lo finito, a las puntuales y determinadas condiciones de lo finito, y por ello mi voluntad debe aceptar la finitud. Así, me encuentro a la vez aceptando y rechazando la finitud. No la acepto y es el acto verdaderamente *causam dans* de mi voluntad, de la historia de mi acción y de la historia de mi mundo. Y la acepto y es la voluntad eficaz con la que actúo sobre la realidad, me encuentro al nivel de lo real y tomo contacto con él.

Acepto la vida presente y actual, y por eso vivo, porque la acepto. Mi voluntad sigue a mi razón, que constata, dispone, vincula, une y orienta las distintas cosas de la realidad y la sigue en sus relaciones causales y finitas. Mi voluntad, en esta consideración científica, no obra más que teniendo en cuenta las condiciones dadas, el dato y los extremos prácticos de la realidad exacta y determinada que tengo presente. Y viceversa, esta voluntad, aceptándolo, no acepta lo finito, ni acepta esta condición, ni acepta este dato, y obra teniendo presente una vida que no es esa dada, obra viviendo, tendiendo y queriendo otra vida que no es esa en la que actúa. Para tener éxito en la primera acción, debo mirar por completo la vida que vivo y experimento. Para tener éxito en la segunda acción, no debo tener en cuenta ni la vida que experimento, ni sus condiciones, ni debo dejarme hipnotizar por ella, sino que debo sustraerme a su engaño. Y entonces, ¿qué es esta acción mía, esta voluntad mía y esta vida mía que quiere vivir la vida presente y quiere vivir otra vida, una vida distinta y distante de la vida presente?

El hecho singular es que, para vivir la vida presente, me encuentro que debo sacrificar mi voluntad de una vida ulterior y que, para vivir la vida ulterior, debo sacrificar la presente. Descubro aquí una de las contradicciones más singulares. Para llevar a cabo mi obra debo sacrificarme. Realizo mi obra para mí y mi propia obra me devora, devora mi existencia. Mi obra me supera. Pero, entonces, ¿por qué quiero esta vida infinita? La quiero para mí. Y si la quiero para mí, como es claro, pues de otro modo no me movería, ¿cómo es que los esfuerzos que hago por esta vida infinita me cuestan la vida y me hacen desaparecer? Quiero la vida infinita, tanto que trato de construir continuamente las utopías y nada, ninguna acción, ningún resultado de la acción me deja contento. Y me quiero a mí mismo, tanto que actúo para mí. Debo concluir que verdaderamente quiero dos cosas, quiero la vida infinita y me quiero a mí mismo. Aquí reside verdaderamente el misterio, la fuente de todos los misterios que después se me muestran en la realidad. Me quiero a mí mismo, es decir, quiero todo el conjunto de los fines que me caracterizan y

constituyen. Quiero la vida infinita, es decir, la eliminación y la liberación de esas condiciones de la finitud que constituyen toda la realidad y me constituyen a mí mismo. Aquí está la raíz de todo misterio, en la misteriosa complejidad de mi acto de querer y de la voluntad con que quiero la vida, de modo que quiero dos cosas y cada una de ellas parece excluir la otra. En esencia, es verdad que acepto la finitud, porque yo mismo soy finito y toda mi vida es una aceptación de sí misma. Y es verdad que no la acepto, porque quiero la vida infinita y toda mi vida está marcada por el interés de liberarme de las condiciones de la finitud, es decir, de liberarme de mí mismo.

¿Me quiero a mí mismo y a la vez quiero liberarme de mí mismo? ¿Qué enigma es éste? La vida infinita que quiero me lleva a la disolución de mí mismo, que soy finito. ¿Quiero, pues, esta disolución de mi yo? Y si quiero la disolución de mi yo, ¿ha sido y es un engaño total mi vida, que no es una disolución de mí mismo, sino una continua afirmación de mí mismo, una continua voluntad de mí mismo, de ser totalmente yo mismo? Debo responder que no a esta pregunta. No quiero la disolución de mí mismo. Quiero la vida infinita y no quiero morir. En esencia, lo que quiero es otra vida, *aliud initium libertatis*. Quiero ser libre, pero no como soy libre en esta vida que vivo, en la que soy libre pero con una libertad siempre incierta, libre pero no libre del mal, ni libre de la muerte. Quiero ser libre de otra manera, con una libertad distinta de la que experimento, que deje fuera el temor y no me exponga más a la incertidumbre y a las caídas del devenir. La vida presente es un devenir y no quiero ser el devenir, ni acepto el devenir, ni acepto la incertidumbre del mañana, que es esta certeza del fin, del terminar y de la muerte. Este inexplicable terror por este hecho fisiológico de la muerte nace de esta voluntad que se rebela contra la muerte, de esta suprema y profunda aspiración a una vida que no sea mortal. En esencia, todo mi querer se reduce a esto, a no querer soportar esta necesidad de la muerte. Pero ¿qué es esto que quiero sino precisamente la quimera de lo imposible? Yo soy así, y ¿qué es lo que pido sino ser así, sino ser otro yo mismo?

SUICIDIO Y ORACIÓN

a) La desesperación de lo finito

El hecho fundamental de la historia del individuo es que desespera de todo lo finito y pide ayuda. Es un hecho que se encuentra entre los demás hechos de la vida y que, consigamos o no explicarlo, hay que registrar. El hombre pide ayuda, sale de la finitud para pedir ayuda. Vico vio este hecho definitivo: «el hombre, una vez que desespera de todos los auxilios de la naturaleza, desea algo superior que lo sostenga. Este algo superior a la naturaleza es Dios y esta es la luz que Dios ha derramado sobre todos los hombres» [25].

El momento decisivo es el momento de la desesperación de lo finito que Vico captó con la más profunda de las intuiciones. ¡Desesperar de lo finito! Éste es quizás el misterio más misterioso. Significa esperar en lo finito. ¿Esperar el qué? Esperar poder ser socorrido en todos los males que padezco, en todos los bienes que no tengo y en todos los peligros de muerte que me circundan. Esperaba, pero ya no espero. Desespero. Pero lo extraordinario, el hecho central en la historia de la vida, es que el alma humana desespera, pero no de forma absoluta, sino que desespera solo de lo finito. Ya esperar en las cosas finitas era un no contentarse con las cosas finitas, un esperar que los límites que forman todo lo finito se borraran, es decir, que las cosas finitas dejaran de serlo. Un acto contradictorio e inadecuado. Spinoza lo dijo al condenar con perfecta coherencia la esperanza. El hombre lleva a cabo este acto incoherente de esperar de las cosas finitas, un acto que significa desesperar de ellas. Pero desesperar de lo finito significa, por paradójico que parezca, esperar en algo que supere lo finito. Desesperar de todo lo finito significa que el hombre se reconoce impotente para salvarse a sí mismo y, a la vez, espera salvarse, pidiendo ayuda a quien es superior a lo finito.

Un poeta del siglo XIX, admirable en el arte cruel de poner al desnudo su corazón, es decir, el corazón del hombre, al escribir a su madre con una absoluta intimidad de espíritu (por desgracia, y por fortuna, violada por la publicación de las cartas) relató así un momento trágico suyo. «En este horrible estado de ánimo, de impotencia e hipocondría, me volvió a venir la idea del suicidio. Puedo decirlo ahora que se me ha pasado. A todas horas, a lo largo del día, tal idea me perseguía. Veía en ella la liberación absoluta, la liberación de todo. Al mismo tiempo y durante tres meses, por una singular

contradicción, pero solo aparente, recé a todas horas (¿a quién? ¿A qué ser definido? No tengo ni la menor idea) para obtener dos cosas: para mí, fuerzas para vivir, y para ti, muchos años».

Aquí se capta realmente al desnudo el alma humana en el momento supremo de la desesperación y de la esperanza. Suicidio y oración. Aquí, en la historia del individuo, se muestra en términos episódicos y psicológicos (solo en apariencia, porque aquí se muestra la sustancia metafísica del alma humana) el momento de la desesperación y del grito de auxilio que Vico captó en la historia de los pueblos.

Existe el momento del suicidio, el desesperar verdaderamente, el juicio según el cual ya no hay nada que hacer en lo finito y todo se ha terminado en lo finito.

Pero este momento coincide con el momento de la oración, es decir, con el momento de la esperanza. Tal contradicción es constitutiva del alma humana. Es, casi se diría, el acto de pensamiento con el que el alma humana se orienta más potente y profundamente en el oscuro mundo del ser y del devenir en el que se encuentra inmerso. El momento de la desesperación es el momento de la clarividencia más perfecta del hombre sobre la vida y del juicio más profundo y preciso que hace el alma humana sobre la vida finita. Este momento de clarividencia sobre la desesperada aventura humana es el momento del grito a Dios, que supera todo lo finito y puede salvar de la finitud. Así como la desesperación es un acto de inteligencia perfecta, el grito es un acto de intuición perfecta. Finito y, me atrevo a decir, infinito son juzgados. Todo de forma enigmática. Pero aquí, en este momento del suicidio y la oración, que Baudelaire capta en su unidad contradictoria y vital (con un testimonio que tiene más valor aún por no ser del escritor, sino del hombre, en un momento de absoluta sinceridad e intimidad), radica todo el destino del hombre, que se ve iluminado.

Todo el misterio de la vida en este momento está en el alma humana, que culmina en una necesidad de liberación absoluta y de liberación de todo lo que no puede satisfacer y, por ello, se refugia en la idea del suicidio, y, al mismo tiempo, en el ánimo humano que pide ayuda sin saber en absoluto a quién –lo que no cambia el hecho de pedir ayuda–. Es decir, el alma espera la liberación justo en el mismo momento en que desespera de ella. Con profundidad el poeta dice que la contradicción es aparente, porque precisamente el pedir ayuda está ya presente en ese desesperar de la vida finita. El hombre se muestra aquí en su individualidad precisa e inconfundible como el único ser de la creación que desespera de lo finito y que en el acto en que desespera espera ya en Dios.

Si todo esto no se encontrase en la experiencia, si no se constatase fácticamente, ¿quién habría podido imaginárselo? Pero lo más singular es precisamente la aparición inesperada de este *quid* misterioso que se llama Dios, que no es un concepto que halle el alma mediante raciocinio, sino algo vivo, es más, lo más vivo que hay, con tal riqueza de

vida que el viviente, con palabras, actos y deseos, pero incluso, y sobre todo, callando, le pide ayuda para vivir. En el momento en que se vuelve hacia él, no sabe qué es (Baudelaire lo advirtió con hondura), pero el caso es que se vuelve, le grita y le pide como a la persona más presente. Es un hecho que parecería imposible si no se encontrara en la experiencia más común. Aparece Dios como si ya hubiera aparecido. La invocación a Dios no viene a descubrir nada nuevo. Es una invocación a quien existe ya y está ya presente. En ese momento de muerte, el hombre se vuelve hacia Dios como si ya se hubiera vuelto hacia él, como si no fuera la primera sino la segunda vez que se vuelve hacia él, como si ya lo conociese antes de invocarle. La misteriosa presencia hacia la que se dirige vuelve a su alma sufriente y amante como un recuerdo que emerge de un olvido.

El individuo se acuerda de Dios. Este acto de fe en Dios del que nace el grito de auxilio es ya, por sí mismo, Dios presente en el alma amante y sufriente del individuo presa de la desesperación de la finitud. El grito con el que el individuo, desde más allá de lo finito, pide ayuda a Dios, es ya por sí mismo la ayuda que Dios comienza a dar al individuo. Es Dios que toma la iniciativa de la salvación. Este grito de auxilio y este deseo de Dios es la respuesta que Dios da, antes aún de la llamada. Es el don con el que corona, con su absoluta iniciativa de misericordia, la historia de la vida, introduciendo en la vida finita el deseo de la salvación, es decir, de sí mismo. Don es la vida con sus deseos imposibles y su voluntad de infinito, y don es la fuerza inextinguible e insustituible del grito a Dios.

La presencia de Dios desplaza, por así decir, el aspecto de todas las cosas. En esta perspectiva infinita, las cosas se vuelven extrañamente compuestas de sombras y de realidad, de nada y de ser. Su existir o no existir, su comenzar, devenir y desaparecer, su encenderse y apagarse, la trama del tiempo que su mismo sucederse describe, son el serio poema del poeta infinito que ha creado el mundo de las cosas y de la vida para conducirlo hacia él. En esta perspectiva infinita, el mundo de las cosas y de la vida y la vida misma de todo viviente encuentra su verdad, es decir, su significado, y en esta verdad encuentra su ley. Todo el menosprecio del hombre a la vida de los vivientes, el mal que hace el hombre al otro hombre y el dolor que causa a las demás creaturas, adquieren también una perspectiva infinita, porque se convierten en un intento de sustraerse al impulso mismo de la creación, en un no querer y en un tratar de destruir la creación de Dios. Y, en sustancia, todas las negaciones de la vida, los atentados de la soberbia, las omisiones de la debilidad y la complicidad del miedo, se convierten ahora en el intento de suprimir la presencia infinita y alterar el orden mismo de la creación. Pierden su propio límite y se insertan en la trama de la vida con la pretensión de disociar la estructura misma de la vida y de hacer negativa la vida misma.

Todos los deberes del individuo se condensan en el deber sencillo y terrible de tener fe en esta verdad y en este significado de la propia vida y de la vida, de colaborar en esta poesía infinita que se desarrolla y, en una palabra, de ser digno del alto fin al que está destinado.

Pero el individuo debe reconocer, con la más trágica de las constataciones, que es impotente frente a este deber, es decir, frente a este fin. ¡Ser digno! Pero existe el mal, es decir, seguimos otra ley y no queremos ese fin. El misterioso conjunto de deseos y vocaciones y, a la vez, de revueltas y de caídas que es el hombre, ¿cómo puede llegar hasta Dios? El hombre debe darse cuenta de que el camino para llegar ahí está realmente interrumpido y que no puede recorrer este camino infinito con sus fuerzas. Una última, la verdadera, desesperación, invade el alma. ¿Cómo llegar con todas las impurezas del corazón humano a la pureza infinita? ¿Cómo llegar desde la trama de injusticias a que se reduce la vida a la justicia infinita? ¿Cómo esperar ser dignos del amor absoluto desde lo profundo de todo el odio que llena la historia? El mal existe, todo este mal a expiar, y ¿qué ofrecer en holocausto como expiación?

El grito a Dios se convierte en una vida prisionera en su deseo. Nace el sentido de la lejanía, de lo que está demasiado lejos, del tender sin llegar, del acercarse sin tocar nunca la meta y del incesante esfuerzo en vano que no se cumple. Una especie de nostalgia indefinible de un país lejano y deseado que no se encuentra. La vida se convierte en definitiva en separación y lejanía de lo que se quiere y a lo que se tiende y que escapa incesantemente. Se convierte esencialmente en deseo, pero un deseo sin esperanza. Se trata de una triple privación: un desear (un no tener), un desear en vano (un no poder tener) y un saber que no se puede tener (un no tener ni siquiera la esperanza). «Vivir sin esperanza en el deseo» [26] es la pena, según el juicio de Dante, de los grandes sabios de la antigüedad, pero es la fórmula maravillosamente exacta de la vida humana tras la invocación a Dios, un desear sin fruto.

b) Cristo

Aquí se verifica en la historia la misteriosa aparición de Cristo. Dios se revela como misericordia. Su omnipotencia se revela *parcendo maxime et miserando* [27] la terrible aventura humana. Y se manifiesta en actos de amor increíble, entra en la carne humana, se hace hombre, afronta las pruebas mortales de la vida y de la historia, sube a la cruz y expía el mal del mundo con una expiación infinita. Y cuando está en la cruz, atrae hacia sí todas las cosas y deja a los hombres su espíritu, que es *lumen cordium*, la única luz que tienen los corazones. Sigue pronunciando palabras de vida en su Iglesia y sigue sacrificándose en los altares de su Iglesia y padeciendo en los sufrimientos de sus

hermanos y de su Iglesia, y agonizando hasta el fin del mundo en la agonía de sus hijos, de los que es la cabeza y que son su cuerpo. El abismo entre Dios y el individuo, la distancia infinita entre la santidad subsistente y la vida individual, hecha de mal y de muerte, es colmada. Dios desciende entre los hombres como hermano entre hermanos, echándose a sus espaldas el peso del mal y de la expiación, y dando a sus hermanos los misteriosos instrumentos de su amor para aplacar su malicia y sostener su debilidad. A través de su sacrificio y de su muerte y de la continua crucifixión de su Iglesia, reconduce a la creación, es decir, a las creaturas racionales, amantes y dolorosas y a las demás creaturas cuyos gemidos inefables oía San Pablo, hacia Dios. La creación, nacida de Dios, vuelve, como en una especie de círculo, por la vía del sacrificio de Dios, a Dios. La fe se hace absolutamente sencilla. Consiste en creer que Dios ama a los hombres con un amor infinito, que es el suyo y que es Él mismo.

Lo realmente increíble es que esta afirmación increíble y la serie de prodigios que le corresponden haya sido realmente creída, haya entrado en la historia, se haya hecho certeza en el alma de los hombres y haya creado una institución y una experiencia grandiosas, que haya existido y haya sido vivida como un hecho central de la historia, luz, consuelo y ley para las almas más humildes y para las más elevadas y principio de vida de las civilizaciones humanas más elevadas. No se trata de una filosofía, sino de una vida nueva que ha entrado efectivamente para dilatar la vida mortal y prisionera de un corazón humano que desea sin esperanza.

Y lo más paradójico es que esta misma religión no ha escondido para nada la increíble locura, como ella misma ha dicho, de su predicación. La ha acentuado, se la ha escupido a la cara de la sabiduría y de la razón humanas y casi se diría que ha alardeado de su locura. Y ha presumido de ella en todos sus aspectos. Una locura proporcional a Dios, la locura de un Dios que, por amor, cede a la finitud y se hace el Dios abatido y crucificado que es Cristo, el increíble prodigio de un Dios que se encierra en la prisión de la carne, la finitud, la pobreza, la muerte y la tumba, contradiciendo de forma inaudita todo lo que quiere la sabiduría humana y todo lo que vale según ella.

Y tampoco ha engañado esta religión a los hombres asegurándoles un futuro victorioso en el tiempo. Como si se propusiera desanimar a los hombres con coraje, no ha escondido, es más, ha prometido a sus fieles y a su Iglesia un futuro de continuas crucifixiones y persecuciones. Ha dicho claro que *tradent vos in tribulationem et occident vos; et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum* [28]. Y para completar la garantía de las ruinas y las crucifixiones prometidas en el tiempo, ha diseñado la profecía de los últimos momentos de la historia en los que *nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro* [29].

Y esta religión tampoco ha ilusionado a los hombres con una moral adecuada a su

sabiduría, sino que ha predicado una moral adecuada a esa locura, una moral igual de loca. Según la más profunda de las profecías, la soberbia de los sabios se desvanecerá, la fuerza de los poderosos será destituida y la hartura de los ricos será vana. Sabiduría, poder y riqueza son la sabiduría del mundo. Lo contrario ha sido la vida del hombre Cristo, que en su acción y en su vida ha dado a conocer la ley perfecta de la nueva ética. Dios se convierte en la vida del alma, que se resume en el único y puro amor a Dios y a los hombres en Dios. Por ello, entra en el alma humana una inextinguible aspiración a la pureza y a la pobreza, como despojo absoluto de todo tener, incluso y sobre todo del propio querer, en una crucifixión interior que es la esencia de esta moral. Y de ahí nace una austera moral de perfecta adhesión a la vida como amor a Dios y a los hombres, y de perfecto desapego de la vida como sacrificio por Dios y por los otros, de un total querer la creación y de un total renunciar a la creación. Nace ese paradójico nudo de contradicciones vivientes y coexistentes, que san Pablo expresó con acento único, pero que todos los que siguen esta llamada experimentan incesantemente en su más secreta experiencia: *ut seductores, et veraces; sicut qui ignoti et cogniti; quasi morientes et ecce vivimus; ut castigati, et non mortificati; quasi tristes semper autem gaudentes; sicut egentes, multos autem locupletantes: tamquam nihil habentes, et omnia possidentes* [30].

Un gran espíritu, que pasó toda su vida de pensamiento sintiendo el encanto de esta increíble historia y tratando de resolverla en una prodigiosa construcción de fantasía especulativa, ha llamado a esta religión la religión absoluta. Y es tal porque revela la conexión esencial entre Dios y el mundo (*in propria venit* [31]), fija el problema de la vida como problema de la salvación del mal y de la muerte, y lo resuelve con una colaboración entre Dios y el hombre en la que el dolor y la desesperanza del hombre, unidos al sufrimiento de Dios, vencen al mal y a la muerte.

c) La vida eterna

Pero el hombre puede negar y niega también esta religión absoluta. Es más, cabe decir que reserva todas sus fuerzas de resistencia para negar precisamente esta religión. Aquí la individualidad se revela en su esencia más impenetrable.

Habiéndose revelado Dios, habiendo entrado Dios como hombre en la vida y en la historia, y habiendo nacido así una promesa que supera toda promesa, se diría que el hombre se revela también con su insospechada capacidad de afirmación y negación, la insospechada energía de su coraje y el abismo (palabra que no es una imagen) de su corazón. Si acepto la promesa de Dios es algo maravilloso, porque es una promesa fundada en prodigios de amor increíbles en términos humanos. Si no acepto la promesa de Dios es algo maravilloso porque ¡digo no a la esperanza que he ido y voy buscando a

través de toda mi experiencia!

Pero lo singular es que, acepte o no, mi vida ya no puede volver a ser como era antes de esta religión absoluta y la locura de su revelación. Ya todo ha cambiado. Mi historia y la historia se han orientado hacia esta locura. Y, en este sentido, no se puede negar que esta religión absoluta domina la vida. Para unos significa que Dios se ha revelado en todas las cosas, y para otros que todas las cosas esconden a Dios. Para unos, Dios está cada vez más presente y para otros, Dios está cada vez más ausente. Pero para unos y otros, vean o no a Dios presente, acepten o no Su promesa, el centro de la vida se convierte en esa presencia o esa ausencia, en esa aceptación o en ese rechazo. Dios desaparece, pero precisamente permanece la huella de Dios, que ya no está, permanece, casi se diría, la huella de esta promesa de vida eterna, el vacío que la presencia y la promesa han revelado en la vida. La vida se queda vacía en un vacío infinito. Esto es tan verdad que advertir este hecho se ha vuelto incluso un lugar común. Ya sé que Dios existía, aunque me digan que ha muerto. Ya sé que existía la promesa de la vida eterna, aunque ya no crea en ella nadie. Ahora todo el problema es este vacío. Este vacío domina toda mi vida y la vida. En este sentido, esta religión absoluta es independiente de la aceptación o no aceptación por parte de los hombres. Ahora ya está en la historia y los hombres la obedecen siempre, también cuando no la aceptan, porque los domina siempre esta exigencia infinita y concreta, esta exigencia de infinito concreto, que antes existía y ya no existe, del que la humanidad y la creación ya no son capaces de desprenderse.

Una vez que la promesa de la vida eterna entra en la vida del individuo empírico y cotidiano, la idea de la vida eterna se convierte (parece increíble) en el fin más íntimo e imperativo de la vida del individuo. No sale ya de su conciencia práctica, se conecta con las perspectivas más quiméricas de su vida ética y pasa a orientar, transformar y llenar de sí todas las soluciones prácticas e históricas del problema de la vida. Puede aceptarse o no la promesa y la llamada de Dios. Pero si no se acepta, este fin de la vida eterna no desaparece con su no aceptación por parte del alma sufriente del individuo que espera. No se acepta la promesa y se opone resistencia a la llamada, pero se quiere, no se puede no querer, la vida eterna. Casi se diría que se quiere solo la vida eterna, es decir, la vida vivida como gozo infinito y como momento de la vida de Dios. El deseo incierto e insaciable, que era la exigencia de la humanidad privada de Cristo, permanece, pero habiéndose concretado ahora en el objeto infinito que ha descubierto, que ha sido descubierto y puesto ante la vida, trata de convertirse en posesión actual de algo que sea o equivalga a este objeto. El deseo de la vida eterna permanece aunque el individuo no acepte la llamada, y permanece como principio esencial y fuente suprema y continua de la acción.

Toda la historia oscila y se divide entre aceptación y no aceptación de esta llamada,

pero toda la historia se convierte en una búsqueda despiadadamente incesante, sin tregua, de vida eterna. Puedo oír la llamada del hombre Dios y esperar *cum silentio* en la caridad confiada y laboriosa hasta su perfección, que es el sacrificio. Puedo no oír esa llamada y, en vez de tener paciencia y esperanza, y esperar, soportando en el silencio y en la esperanza y en la ayuda a los otros, la fuga de los días, tratar de realizar ahora y de inmediato la vida absoluta en la vida del tiempo. En última instancia, aceptar o no aceptar significa soportar o no soportar la vida del tiempo. *Praestolari cum silentio* [32] o realizar inmediatamente la salvación del tiempo y de la muerte. En esta alternativa se desarrolla la vida del individuo y de los pueblos.

Hay un poeta italiano que ha expresado con absoluta claridad el confuso estado de ánimo de todo individuo después de la llamada de Dios. Leopardi es, cabe decir, el individuo moderno captado en su voluntad esencial. Quiere que toda la vida sea juventud (la juventud que quería Leopardi, es decir, la vida eterna), un intenso, pleno, ilimitado e infinito goce. No lo es, y desespera. Pero desespera porque no tiene la vida eterna. El individuo Leopardi no se detiene en la desesperación, la transforma en poesía celeste. Tampoco el individuo común se detiene en la desesperación. El individuo común, que no acepta la llamada de Cristo, transforma su vida en un intento de que toda la experiencia del tiempo sea experiencia de lo eterno. Tarea y problema paradójico e imposible, ¡pero no es el único problema imposible que presenta la historia del individuo! Es más, aquí, en este punto, culminan todos los problemas imposibles y las paradojas prácticas de esta historia. Transformar el dolor del tiempo en poesía es posible. Los poetas nos lo muestran. Pero ¿cómo transformar, en el mundo práctico, el tiempo en eterno, o mejor, la experiencia del tiempo vivido en experiencia de eternidad vivida? Nacen todos los intentos que han llevado a cabo, sobre todo, los hombres contemporáneos y que hacen tan profundamente patética, noble e infantil la historia del individuo contemporáneo.

d) El placer y la pasión

Esta historia es una historia de alternativas entre la esperanza y la felicidad. O la esperanza, que es la esperanza cristiana, la única esperanza que existe, o una historia de intentos de huir de la esperanza construyendo sistemas de vida en los que la vida se vea convertida en sistemas de instantes de vida absoluta y de vida que agote en sí toda la vida posible. Estos sistemas no son sistemas especulativos o literarios, sino precisamente sistemas de vida, es decir, que se expresan con la vida del individuo y de los individuos, de los modos de vivir la vida que el individuo y los individuos han ideado y van ideando y de los modos de durar y también de morir que tratan de organizar a través de innumerables intentos. Y por eso, pueden ser seguidos y reconstruidos solo mirando lo

que hacen los hombres que viven su vida común de todos los días, y mirándolos allí, en las ocupaciones y en los lugares donde viven la vida común de todos los días, mirando lo que hace el individuo anónimo, que cabría llamar estadístico, y lo que todos hacen. Pueden reconstruirse solo a partir de los testimonios de los individuos que los viven y sufren, poniéndose a expiar los intentos de solución que realizan el individuo y los individuos a través de su actividad cotidiana, o también captando los testimonios que alguna vez se les escapan casi inconscientemente a los individuos que tienen capacidad para, y la función de, expresar las convicciones vitales de todos, especialmente los poetas.

Hay soluciones que no son soluciones a este problema. No es tal la aparente solución del placer, esa con la que el individuo dice, repitiendo viejas fórmulas renovadas por extraños espíritus modernos, «no quiero la felicidad, quiero el placer». El placer, como tantos poetas han visto, es algo cruel que lleva en sí la amargura del momento en que cesa. Es un instante de embriaguez que aparece para cesar y cesa, transformándose en amargos momentos de repugnancia, distancia y aburrimiento. El placer es precisamente la prueba más fuerte de la imposibilidad de abolir el tiempo como factor esencial del dolor humano.

Y como el placer, la pasión es lo contrario de una solución. La pasión es justamente la vida que pierde su mesura y se lanza, con todo lo que es, en una única dirección, sobre una cosa tomada y encerrada en el tiempo y, por tanto, móvil y efímera como el tiempo, mientras pretende sustraerla y sustraerse a este movimiento. Como el placer, la pasión lleva cruelmente al individuo a no ser más que una dependencia esencial e innata del mutar de la vida, en el acto mismo en que pretende salirse y librarse de tal mutabilidad.

En resumidas cuentas, el más profundo y significativo de los intentos de solución es y sigue siendo distraerse y divertirse, distraerse de la finitud perdiéndose en la dispersión de lo finito, en lo más finito de las cosas finitas. Distraerse de todo lo finito y, por tanto, también, y sobre todo, del placer y de la pasión. Es el más feliz de los sucedáneos porque previene el problema, no dando tiempo a que nazca la desesperación de la finitud, ni a que se abra el dilema. Vivo y, antes de vivir, me aturdo, me disperso y no me doy cuenta de que soy finito, ni de todo lo que querría y no tengo, ni de todo lo que implica mi vivir y mi querer. Me adelanto al tiempo, no doy tiempo, sino que me anestesio antes de advertir que estoy en la mesa de operaciones y caigo en el narcótico de la diversión. Me distraigo de lo finito y, antes de nada, de mí mismo. Es lo contrario del placer, que es un permanecer en mí mismo en un estado de mi yo cuya esencia es el pasar, que está hecho de pasar y nada más, y lo contrario de la pasión, que es un vincularme por entero a otra presencia que siempre amenaza con escapárseme y que ciertamente se me escapará.

La diversión es tal porque es lo opuesto a estas cosas. Ni es placer, ni es pasión. El

significado más profundo es, por lo general, el significado más usual y vulgar de la palabra: divertirse, pasarlo bien y hacer lo que sea, que equivale a no hacer nada. Es pasar el tiempo. Es algo que tiene como objeto hacer que pase el tiempo simulando que se hace algo, para ocultar que no se está haciendo nada, es decir, que no se está haciendo nada más que pasar el tiempo bajo una cierta máscara. Es hacer algo que no tiene una finalidad, no hacer nada haciendo cualquier cosa.

La diversión como pasatiempo, algo tan inocuo, asume aquí todo su valor metafísico. Es el sucedáneo de la vida eterna prometida por Dios. Y, de hecho, este profundo significado de la diversión en tal sentido ha nacido y se ha mostrado claro solo en los tiempos cristianos, porque es precisamente el sucedáneo del reclamo de Dios. Todos saben quién ha establecido con precisión este significado de la diversión, una de las almas cristianas más fervorosas de la historia. Todos recuerdan las páginas que recogen un elenco importante y profundo, aunque solo sea ejemplificativo, de las diversiones: juegos de sociedad o guerras, charlar con las mujeres o dedicarse a las grandes posiciones políticas, da igual, porque todo es *bruit* y *remuement* [33], todo es diversión.

Esta solución se ha convertido en nuestras sociedades contemporáneas en la verdadera y única solución del problema de la vida. En nuestras sociedades ha nacido una verdadera, propia, vasta, elaborada, precisa y múltiple ciencia y experiencia de la diversión. Las sociedades contemporáneas han inventado varias especies de diversión. Es paradigmática la del juego del deporte. Se trata de actividades violentas, reguladas e inútiles que comprometen incluso a los que están mirando con un interés violento y exclusivo por algo que no tiene en sí ningún interés para ningún fin vital, sino que tiene el único interés y el único fin de distraer de todos los intereses y de todos los fines de la vida. Y en este sentido, jugar y ver jugar se convierten en esencia en el máximo interés y en la verdadera religión de la vida. Toda la vida del individuo, en lo que tiene de libre espontaneidad desinteresada que consigue realizar, se concreta en este interés del juego. Este interés se convierte en el único puro interés ideal de estas vidas y todo lo demás tiende a esto. Es como para el niño y es lo opuesto al niño. Para el niño, el juego es su vida misma en su inmediatez, su vida inmediatamente vivida. Aquí, el juego es el interés profundo de la vida como para el niño, pero no es la vida vivida en el juego, sino la vida que se convierte, alejándose de sí misma, en un juego. En el niño, juego y vida son lo mismo. Aquí, en cambio, el juego reemplaza a la vida. El verdadero interés de la vida es esta serie de pequeñas aventuras violentas, esta serie de partidos que no tienen más finalidad que la de ser enfrentamientos perfectamente idénticos entre sí y completamente inútiles. Se trata de una inutilidad rigurosamente repetida, con una repetición tan rigurosamente monótona que, si los hombres pudiesen distanciarse de su época y verla en conjunto, como se mira un nido de insectos desde arriba, esta época causaría espanto

por esta conversión del jugar y del ver jugar en el interés máximo de la casi totalidad de los vivientes.

Ahora bien, aquí, en cierto modo, la diversión es verdaderamente lo que es, casi un derrotar al tiempo, ya que, en la medida en que me concentro en ese espectáculo inútil, vivo fuera de mí, en una especie de exterioridad absoluta, y esta exterioridad se convierte, cabe decir sin paradoja, en toda mi interioridad, de tal modo que, al exteriorizarse, el individuo experimenta una especie de facsímil del interior, porque se suprime precisamente el sentir que se vive en el paulatino desarrollarse del propio destino.

Pero esta diversión del deporte y de otros juegos similares, por eficaz que sea, es momentánea. Deja amplio espacio a la vida del individuo. Necesita por ello ser completada. Se ha inventado en las sociedades modernas y se ha perfeccionado en las contemporáneas una diversión análoga más seria que logra efectivamente cubrir ese espacio. Con profunda intuición, se ha captado la vida del individuo en el momento y en el medio con el que se forma y manifiesta. Se ha cogido el trabajo y se lo ha convertido en el medio de diversión más potente. Es quizás el punto decisivo de esta transformación de la vida concreta en un sistema de entretenimientos. El trabajo es el individuo mismo, con su fuerza y su indigencia, con su fe y su coraje, que se realiza a sí mismo creando con sus propias manos materiales su mundo, las situaciones concretas de su vida y su destino cotidiano.

Un obrero del siglo XIX, que fue uno de los espíritus más grandes del momento, definió (y solo un obrero podía hacerlo) esta profunda conexión entre trabajo y vida: *Le travail est avec l'amour, la fonction la plus secrète, la plus sacrée de l'homme: il se fortifie par la solitude, il se décompose par la prostitution* [34]. Lo que se ha suprimido en el trabajo es justo esta parte secreta y sagrada. Se ha separado al hombre del trabajo y al trabajo del hombre, en una verdadera y propia prostitución. El trabajo se ha convertido en energía o fuerza para obtener resultados técnicos, y el hombre en el indiferente portador o soporte de tal fuerza. Debido a las transformaciones y a los inventos técnicos, el trabajo se realiza y se puede realizar solo en vastos conjuntos de organizaciones, fábricas e instalaciones en las que el individuo se transforma precisamente en portador de fuerza y elemento que, para corresponder a la propia función, debe necesariamente suprimir la propia individualidad lo más posible y tender a reducirse a pura y simple aplicación de energía, sobre todo de atención, sobre una tarea pequeña, precisa e inmutable. Y esta inmensa organización mecánica, que es como el laboratorio en el que la individualidad viviente del individuo se transforma en un soporte de la fuerza. Esta organización transforma la vida social en un trabajo total e incesante de producción de cosas que la fantasía o el capricho inventan y cambian continuamente. También ellas

son, en esencia, inútiles para la vida sencilla y esencial del individuo, como se ha reconocido muchas veces, pero le sirven en la medida en que encadenan al individuo a la incesante y extenuante cadena de su producción. Esta cadena, ya a través de la inexorable exigencia de la unidad misma de la vida económica, ya a través de la inexorable coacción del Estado, mantiene atadas todas las vidas.

Muchos se lamentan de todo esto y critican el defecto fatal del tiempo presente. Son «jeremiadas» inútiles. Se trata de una verdadera solución al problema profundo de la vida que se abrió con Cristo. Es un intento de transformar la vida del tiempo en una vida en la que, si bien no se consigue lo eterno, al menos no se siente que se vive en el tiempo. Estoy totalmente fuera de mí mismo y no hay lugar para pensar, ni para soñar, ni para sentir que vivo, puesto que para mí, al estar metido en el mecanismo de la organización y de la fábrica, y haberme convertido en elemento indispensable y complementario de la máquina, toda la vida está coactivamente (por coacción interna y cada vez más por coacción externa) comprometida con algo preciso, particular y exterior.

El fuera de mí de los filósofos se vuelve trágicamente verdad, pero es un fuera de mí que se convierte extrañamente en mi mismo yo. Estoy forzosamente exteriorizado en el acto mismo de mi trabajo. Soy exteriorizado en la medida en que me concentro en algo exterior a mí que debo seguir y a lo que debo servir. Entretanto, no siento que vivo, ni pienso, ni hago más que tratar de transformarme en ese elemento y complemento que debo ser y en el que poco a poco, efectivamente, me convierto. Se trata de un modo verdadero, eficaz e ingenioso de divertirse en el que no pensó Pascal. Es el más ingenioso porque coincide con mi exigencia de vida, y para satisfacerla, me encuentro fuera de mí mismo y ajeno a mi problema de la vida y mi destino, por la vía más automática y casi se diría natural. Y la solución es tanto más perfecta en cuanto que viene a integrar, con absoluta exactitud, el sistema de diversión y juegos que yo encuentro en acto y disponible cuando salgo de la organización en la que trabajo.

Quizás en este sistema compuesto por una doble diversión de juego y trabajo hallamos la verdadera solución moderna al problema del destino del individuo que Cristo abrió y mantiene perennemente abierto. El individuo, extasiado por un doble proceso de exteriorización total (trabajo más juego), ya no siente el tiempo de su vida. Y este individuo es justo el individuo contemporáneo, tal como se encuentra en todas las calles y casas de nuestra sociedad. Si a esto se añade también un régimen político que dispensa al individuo, ya por vías coactivas, ya por vías automáticas, de ocuparse de los problemas políticos (de la vida en común), porque otros lo hacen por él, el cuadro es casi perfecto, la diversión es casi perfecta.

Todo esto lo perfecciona ese juego ulterior y más vinculante que es la guerra. En un

momento dado los pueblos «se aburren», como dijo un poeta de su propio pueblo con una frase que pareció circunstancial, pero que está cargada de valor metafísico. Se aburren, es decir, no quieren (ni pueden) soportar la vida ordinaria, la paz y el confort de los esquemas seguros con que la sociedad protege la vida de los individuos, y por tanto la pone absolutamente frente a su problema, a su destino y a su exigencia de vida eterna, y optan por la diversión más enérgica, es decir, por la guerra y, en general, por la ruina y la destrucción de ese marco de la vida ordinaria. La verdadera diversión está aquí, hacer saltar por los aires el orden y los marcos usuales de la vida y jugarse la suerte de todos y cada uno en una especie de partido más tremendo pero parecido a los deportivos. Un partido en el que el nudo y tácito problema de la vida y del destino, que las épocas tranquilas hacen transparente a través del aburrimiento de la vida cotidiana, se esconde, ya que los individuos y los pueblos son acaparados por la violenta distracción del peligro y el juego terrible de las derrotas y las victorias.

(Los partidos deportivos y bélicos, con su clamor y el bullicio incesante del mecanicismo grandioso de la industria, con el continuo remolino de las existencias humanas, esas masas que gritan en las plazas y esas muchedumbres que se aglomeran en todas las calles, todo ello trata de ocultar la tenue y silenciosa voz con la que Dios llama a la puerta del corazón del hombre).

Estas formas de diversión del individuo, el volverse un elemento de un mecanismo cruel y gigantesco, y el distraerse con las aventuras del juego y de la guerra, son un resistirse contra la tentación de desesperar de las cosas finitas y un alejar el momento de la desesperación, del modo más extraño que hay, pero que es el único posible. En esencia, ¿cuál es el secreto de estos sistemas sino tratar de que el individuo se olvide de sí mismo? En esencia, todo el secreto es obligar al individuo a convertirse en lo que debe convertirse para que la diversión sea perfecta: un complemento técnico de un inmenso mecanismo, una voz de una inmensa masa, un soldado de un inmenso ejército. En esencia, todo el secreto está en lograr que el individuo deje de ser una individualidad viviente o un alma (esa vieja palabra tan en desuso, tan olvidada e incluso ridiculizada) y se convierta en una función, o bien en un conjunto de actos, según esa definición del individuo dada por las filosofías modernas, que interpretaban así perfectamente (¡pero sin saberlo!) el espíritu y el sistema de diversión modernos. Estos modos de divertirse, que tienen todos necesariamente forma colectiva, operan esta transformación. La colectividad es, más que su forma, su misma sustancia, ya que golpeado y, como se dice del átomo, bombardeado el núcleo vital y unitario de la individualidad del individuo, desaparece el sujeto de la vida y los únicos sujetos de la vida son ahora las colectividades o las formas colectivas de la vida. El individuo es superado, o incluso absorbido, por una forma de vida que lo mantiene fuera de sí mismo y lo absorbe con

una especie de atraco. La verdadera vida es la vida de la colectividad. Quien vive es la fábrica, la cuadrilla o la guerra, especies de individualidades místicas y trascendentes que viven por su cuenta y tienen su vida. El individuo ya no es dueño de su tiempo, porque la vida es de la colectividad, que incluye en sí la vida de los individuos, y por eso el tiempo es de la colectividad. Quien nace, dura y muere es la colectividad. El individuo llega a conseguir una especie de inmortalidad, que es la más pobre que hay, porque es la inmortalidad de una vida que ya no es suya.

El individuo se presta a esta transformación, a esfumarse y desaparecer en el conjunto de las actividades en las que está atrapado. Parece que el individuo tiene miedo de sí mismo. Como el Innombrable, parece que el individuo dice «no, la noche» [35], es decir, el momento en el que está solo y, aunque sea solo para dormir (o para morir), está fuera de todo este ruido de la diversión. Es un miedo a encontrarse solo, cara a cara, consigo mismo. Y por eso acepta todo este ruido y esta especie de fractura. En última instancia, todos estos modos de diversión son intentos de no vivir. Para no desesperar de lo finito y tratar de encontrar la vida eterna en el tiempo, reduzco la tela de mi vida a una medida mínima y restrinjo mi vida a un mínimo, a esa parcela de vida que consiste en ese poco de vida que logro vivir en la colectividad del juego, de la fábrica y de la guerra. Vivo en la medida en que participo de estos juegos en los que me hallo preso. En última instancia, resuelvo el problema de la vida eterna tratando de suprimirme a mí mismo precisamente en mi ser yo mismo.

e) El aturdimiento

Naturalmente, esta solución de la diversión contiene, como todo movimiento de la historia, una filosofía confusa, que es más que nunca una conclusión acerca de las cosas supremas y de los problemas más grandes, una verdadera filosofía que se expresa con la acción. Al reducir la vida a un sistema de entretenimientos como el trabajo, el juego y la guerra, uno se lanza a la vida del tiempo como si fuera la única realidad que, al ser única, es eterna. Es lo eterno que cambia continuamente y, cambiando continuamente, es siempre igual. Oficinas, partidos y guerras expresan exactamente, con la exactitud de la acción, este uno que reúne en sí a muchos y estos muchos cuya vida, tiempo y lugar residen en el uno. Son las frágiles formas que asume este uno y en las que los individuos adoptan la fluida e indiferente inestabilidad que tienen las gotas en la masa informe del agua. Cosas, eventos e individuos son puras alteraciones de la única sustancia, formas que asume la infinita mutabilidad del uno. No hay un punto de partida y un punto de llegada, ni tampoco finito e infinito. No hay un itinerario. Nada está lejos de nada. No existe la separación. El punto de partida es abolido y todo permanece en un eterno punto

de llegada, del que nunca se partió y del que nada se alejó nunca. Y por eso, no se trata de que el individuo «viva en el todo», como demasiado ingenuamente le aconsejó un poeta moderno, para que no sintiera el deseo de la inmortalidad, sino de que se pierda en el todo, de que se pierdan en el todo él mismo y todas las cosas y todo el mundo de las cosas finitas y limitadas. Y el todo es este mundo que forman los hombres, que muestra ya también exteriormente y en su superficie, con este sistema fluctuante y móvil de formas de diversión –trabajo, juego y guerra–, que es solo fuerza que asume todas las formas y no se encierra en ninguna de ellas.

Se ha llamado «vida» a este todo, compuesto de energías siempre en estado de formación y nunca formadas del todo, y han nacido las religiones modernas de la vida, que son coherentemente las religiones de la acción y también las religiones de la inercia. Un fino escritor inglés lo captó con gran claridad. A propósito de un personaje imaginario de un cuento imaginario suyo, advirtió que «hay personajes en los que este teorema abstracto (solo lo uno es) ha provocado un mayor aprecio por los intereses finitos que hay en nosotros y a nuestro alrededor. Centro de calor y de luz, verdaderamente nada parece haberse encontrado más allá del rayo de su verano perpetuo». Pero hay también caracteres para los que «ese ser único y abstracto es como el pálido sol ártico que se manifiesta sobre la superficie muerta de un mar glacial, estéril y absolutamente desierto. El vivo instante vital había sido eliminado por el hielo». Un continuo actuar, un continuo *laboremus* y un continuo no actuar, un continuo purificarse de los estímulos del obrar. En una y otra solución, en definitiva, se huye de la finitud, de esa finitud en la que lo finito es más urgente y experimentalmente innegable que el individuo mismo. Se trata, por tanto, de fundirse en los pliegues infinitos de la vida única o de perderse en la unidad de la vida única, haciendo cesar la agitación misma de la acción suprimiendo todo interés por la vida individual.

Esta doble religión de la acción y de la inercia se realiza perfectamente en el sistema moderno de las formas de diversión –oficinas, juego y guerra–, porque en estos ambientes de clausura el hombre puede actuar totalmente adherido a la agitación del tiempo y puede permanecer inerte totalmente adherido a la fatalidad impersonal de las olas a las que se abandona. La repetición perpetua de los mismos gestos, de los mismos sentimientos y de las mismas violencias es ya de por sí el máximo de agitación y parálisis a la vez. Es el moverse por moverse y el salir por salir, que no es en definitiva sino un perenne agitarse, sin moverse ni salir nunca. La ética de la acción y la ética del abandono coinciden justamente en el sistema de diversión moderna. La ética del aturdimiento se realiza con el máximo de acción, que es el máximo de inercia. Igual y correlativamente, la religión del progreso coincide con la religión del retroceso. En esta fluctuación infinita del uno, que es informe y estéril como el mar, no se sabe ya qué es

progreso y qué es retroceso, pues desaparecen las dimensiones usuales del tiempo. Para estas ondas que se forman y deforman, y que no son sino este formarse y deformarse, el pasado puede ser el futuro y el futuro puede ser el pasado. Este perpetuo actuar, que es un perpetuo no llegar a nada, puede volver indefinidamente a las mismas formas y retomar viejos sistemas, viejos modos de vida, de guerra y de trabajo. Puede volver tanto a la barbarie como a la civilización. Puede volver donde quiera, ya que efectivamente no vuelve nunca a ningún sitio.

Pero esta filosofía a la que se reduce la solución moderna de la diversión tiene que permanecer, conforme a su extraña naturaleza, confinada dentro de la acción. Si se hace explícita y se saca a la luz, se desvanece como solución del problema de la vida, se rompe el encanto y vuelve a aparecer el individuo con su destino doloroso y el tiempo con su esfumarse, y renacen desesperación y esperanza. Es una filosofía extraña que debe ser únicamente vivida. Si es conocida, deja de ser una solución para la vida. El secreto para contentarse con este sistema de entretenimientos es vivirlos en la acción sin despertarse. No hay que despertar al individuo de este sopor y no hay que hacer ruido, porque si se despierta, se da cuenta de que él es el centro de todo, el sujeto y el objeto del juego, el que divierte y el divertido, se ve a sí mismo y todo se desmorona.

Por desgracia, hay individuos que se despiertan y que consiguen mirar esta vida de diversión y entretenimiento con una inteligencia lúcida que ve las cosas tal y como son en su desnudez, lejos de las ilusiones y de las palabras con las que los hombres tratan de mantener sus ilusiones. Hay individuos que permanecen con toda su razón (su razón vital) frente a este eterno movimiento y a este eterno silencio. Nace en ellos la más terrible desesperación que haya jamás asaltado a este mártir de la desesperación que es el hombre. Espíritus de una tremenda lucidez e incapaces de ilusión alguna han visto, cual relámpago, todo lo que conllevaba esa filosofía o religión que se manifestaba y realizaba en el sistema de diversión en el que toda la vida se iba urdiendo. La única verdad es esta vida única, este vivir único que solo tiene exigencia de vivir. La vida solo tiene sed de sí misma, no es más que sed de sí misma. Esta es la única verdad. En el perpetuo devenir que nace de (y es) esta sed perpetua, todo se disuelve. No hay ni verdadero ni falso, ni mal ni bien. Ya no hay una naturaleza inmutable de las cosas, ni una naturaleza humana. Y con las formas permanentes de la vida, la misma historia, que parecía un continuo incremento de riqueza, se disuelve, como es lógico, en una serie ilimitada e ilimitable de destrucciones.

«Es menester que el hombre, para poder vivir, tenga la fuerza de destruir y liberarse del pasado, así como que pueda emplear dicha fuerza de vez en cuando… Todo pasado es digno de ser condenado… porque 'todo lo que nace merece perecer'» [36]. Y este mismo romper se repite eternamente, es una eterna repetición. Todo ha sido ya y será de

nuevo como ha sido ya. Aquí la desesperación se convierte en la esencia misma de las cosas, ya que todo se reduce aquí a un movimiento esencialmente inútil, que no lleva a nada, ni deja nunca de moverse y de ser inútil. Y entonces ocurre lo inevitable para este individuo que lúcidamente ha visto la esencia de la vida. El individuo se adecúa al universo que ha descubierto. Ya que este universo se mueve como un loco, con un automatismo infinito y vano, el individuo asume su misma locura.

Nietzsche nos ofrece, con todo su ser y con el santo sacrificio de sí mismo, el ejemplo del individuo heroicamente coherente con la conciencia que tiene de su destino y del destino universal de la vida. Su locura, antes de ser enfermedad, es la profunda solución que da, con todo su ser y con su vida misma, al problema de la vida. Es un ejemplo típico de adecuación perfecta entre individuo y vida entera. Se iba buscando lo eterno en el tiempo y se obtiene. Al igual que la vida del universo se mueve según un movimiento continuo de destrucciones y reconstrucciones que serán destruidas, que es toda su sed y todo su fin, también la vida individual se convierte en el fantasear del loco y en el perenne volver del maniaco sobre la misma idea, hasta su reducción inerte y fúnebre a una vida vegetal, como la vida sorda y reprimida de la planta.

O bien, si este individuo demasiado lúcido no padece la oportuna locura, concluye su vida y su tiempo suicidándose. Ya que la vida no puede adaptarse a sí misma y resulta insuficiente para sí misma, una vez conocida esta insuficiencia, el único modo de establecer una adecuación entre vida y conciencia y, por tanto, en cierto modo, volver suficiente la insuficiencia, es truncar la vida. «El vivo sentido de la propia insuficiencia, la necesidad en todo momento de pelearse a muerte con la vida y la imposibilidad de acomodarse en cualquier suficiencia para seguir la propia persona ilusoria, es decir, para vivir sin conocerse y sin persuasión» [37] lleva directa y lógicamente a la muerte. No puede llevar a ningún otro sitio. Personas inteligentes, es decir, que han llegado al conocimiento de la vida, y que no tienen paciencia, condensan todo en un único acto y llegan de inmediato a la conclusión de no vivir y suprimirse, mientras que los demás llegan a lo mismo por la vía larga y fatigosa de la diversión.

El suicidio es, en este sentido, una de las formas más breves de diversión que puede haber. Y, a veces, este suicidio, como forma extrema de diversión, se ve al descubierto. Puede ser un suicidio sin muerte física. Hay varios tipos. Un suicidio, por ejemplo, como el de Rimbaud, que renuncia con la más absoluta de las renuncias (con toda la voluntad y con toda el alma, hasta perder toda exigencia espiritual de lo que antes era lo esencial de su vida), a toda vida del pensamiento y de contemplación, y se da a la actividad práctica más estricta, exterior y opaca. Puede ser un suicidio del tipo del consumado por ese otro francés que experimenta la impotencia de encontrar lo eterno en la vida de la acción, se encierra en su memoria y en su habitación y, con una larga, minuciosa y detallada serie

de aventuras en busca de sensaciones desaparecidas pero reencontradas, capaces de llevar «el edificio inmenso del recuerdo», va asistiendo, sin forzarlo, al retorno de la memoria, del tiempo perdido, y cuando lo encuentra y cree haber vencido al tiempo enemigo, siente, como él mismo dice, «la llamada a una alegría ultraterrena». Aventura memorable que consiste, en definitiva, en separarse de la vida para superar el tiempo y vencer el tiempo muriendo a la vida, y reviviendo, con una obra de arte ligera como el perfume, los contenidos de la memoria perdidos e intactos como única vida posible. Pero también esta, precisamente y sobre todo ésta, es una de las renuncias más melancólicas a la vida y a la realidad, por un (fúnebre, igual que la muerte) juego de exquisita, desesperada y vana magia de conmemoración. Es, en definitiva, una diversión como las otras, aunque sea la diversión de un genio. Se vuelve siempre, por giros rápidos y lentos, a la diversión que, en esencia y en términos generales, es la forma de suicidio más universal, verdadera y lograda (porque logra esconderse) que los hombres han encontrado, si bien es la más lenta y larga.

En última instancia, el único y verdadero sucedáneo que el hombre encuentra a la alternativa que Cristo plantea es la renuncia a uno mismo, en los mil modos que asume esta renuncia y que, en definitiva, constituye el verdadero y moderno arte de vivir.

(Advirtamos de paso que, si bien no tiene que ver con esta historia del individuo que vive su vida empírica, la filosofía de los doctos ha advertido más o menos estos intentos empíricos de resolver el problema de la vida y ha tratado de expresar, como ha podido, con fórmulas generales, inventando sistemas, con referencias a filosofías anteriores y construcciones sociológicas, estos intentos del individuo contemporáneo de perderse en los entretenimientos inexorables de la historia, de transferir su vida a la vida de colectividades varias y cambiantes y de liberarse por medio de las grandes liberaciones de la locura y del suicidio. Estas filosofías de los doctos tienen el valor que tienen, pero son las únicas teologías posibles para un mundo en el que se experimenta y siente la exigencia de adecuar el tiempo y la vida eterna, y se comprueba incesantemente la imposibilidad de tal adecuación. Estas filosofías son la prueba de que incluso el pensamiento reflexivo, siempre tardío y reacio a captar el múltiple dolor de la acción, y siempre dispuesto a tratar de esconderlo por medio de sistemas perfectos e ilusorios, se ha hecho consciente de la exigencia que lacera en lo más hondo la vida del individuo).

f) «El divertissement*»*

Si este sistema de formas de diversión fuera perfecto, es decir, si lograra verdaderamente distraer al individuo de sí mismo y extinguiese toda su vida con la hipnosis de la diversión, el individuo estaría verdaderamente perdido. Estaría muerto en

la vida y muerto en la muerte. Pero hay dos hechos que hacen imposible tal catástrofe, dos hechos que aseguran el porvenir del individuo y por tanto de la humanidad, los cuales son providencialmente intrínsecos precisamente al sistema de la diversión, que es todo el secreto de la historia contemporánea.

El primero es que este sistema, al ser un intento de organizar en términos absolutos la vida temporal –dado que la vida temporal es la única vida eterna, la única vida de la única sustancia–, está en continuo estado de tensión, en un continuo e incesante esfuerzo y una continua e implacable tendencia a reformarse según fines y esquemas absolutos y, por ello, a someter cada vez más al individuo a pruebas terribles. Para representar esta tendencia y esta exigencia de absoluto en el tiempo nacen hombres terribles que viven con una energía inmensa el sueño del absoluto y se ponen a organizar los esfuerzos y a encauzar masas de fuerzas humanas y no humanas hacia esos fines. Bajo este impulso se intensifica el sistema de la diversión y funciona a pleno rendimiento.

Pero, naturalmente, el diseño de lo perfecto es imposible. Los mecanismos dispuestos para el ordenamiento perfecto de la vida no logran producir este resultado y las arquitecturas absolutas no consiguen elevarse por encima de la arena de lo relativo. El peso del éxito y del fracaso, de lo conseguido o no conseguido, recae con fuerza sobre el individuo. El sueño tiránico obliga a echar la culpa del fracaso a la mala voluntad de los ejecutores, es decir, de los individuos que hacen girar el molino de la diversión, y sobre la cabeza del individuo cae inexorable la sanción de este absoluto que no consigue establecerse en lo relativo. Nace una especie de orgasmo. Cuanto más fracasan los experimentos, más aumenta la manía de la perfección. Cuanto más se experimenta la finitud inexorable, más empuja la esperanza de lo absoluto en lo relativo y de lo eterno en el tiempo a la pobre humanidad a un esfuerzo convulsivo que se hace realmente infinito, de una infinitud realmente negativa. El sistema de los modos de diversión, por una especie de dialéctica interna, se convierte en un impetuoso y vano sistema de castigos. Después de cada desengaño, como si la culpa fuera del individuo, la historia golpea cada vez más obstinadamente al individuo y se venga de él por el tozudo fracaso de la pretensión de llegar, haciendo todo relativo, a un absoluto paradójicamente compuesto de tiempo y muerte.

El individuo necesariamente se encuentra a sí mismo, está obligado a encontrarse a sí mismo. Cuando me divierto estoy en compañía, pero cuando la diversión precisa un sacrificio, cuando se hace tan violenta que se destruye a sí misma, entonces estoy solo. Si sufro, soy yo quien sufre, y si muero, soy yo quien muere. Entonces, el tiempo, el doloroso tiempo, vuelve a ser mío, enteramente mío, porque lo mido desde mi sufrimiento y mi agonía. Empiezo a revivir mi yo, mi tiempo, mi sufrimiento y mi muerte. Comienzo a experimentar de nuevo la finitud. La finitud y el sufrir, la finitud y

el morir, coinciden. Redescubro la finitud. Se desvanece esa amalgama confusa en la que el sistema de diversión había buscado una imitación de lo eterno, tratando de hacer que el individuo perdiera el sentimiento de la propia vida vivida por él mismo y, por ello, confundiera finito e infinito. Sufrimiento y muerte restablecen, con la nitidez de lo que se ha vivido y sufrido, la finitud.

Y aquí, para hacer al individuo cada vez más avisado y consciente de su yo deficiente por todos lados, pero cuya consistencia está precisamente en esa deficiencia general, intervienen los grandes movimientos contemporáneos que guían la historia y que tienen la intención obvia de construir *ab imis* y *ex novo* el mundo de la vida. Divergentes en todo, concuerdan todos con unanimidad en prescribir al individuo como deber el sacrificio, el sacrificarse y reducirse a nada. El sistema de diversión, como resultado de todo su funcionamiento orgánico y concentrado, impone al individuo el sacrificio de sí mismo. Se lo impone *de facto*. Los grandes movimientos que dirigen este sistema según sus fines imponen al individuo el sacrificio de sí mismo *de iure*. Se lo imponen como deber, como su obligación moral, como el imperativo de su ética, como la misión ética de su vida. Esta es la ética de nuestro tiempo, no escrita en los libros de moral pero perfectamente vigente y obedecida en todo el mundo contemporáneo, ya que es la ética profunda y poderosa de todos los movimientos característicos de nuestra historia. Todo movimiento prescribe que el individuo debe inmolarse al fin que el movimiento mismo se propone y trata de llevar a cumplimiento. Este es el imperativo expresamente formulado y seguido por uno de los movimientos más significativos de nuestra época, el comunismo, pero es también el imperativo de otros movimientos que han afirmado otros valores como supremos: la raza, la nación, etc. Y con ellos concuerda un movimiento menos deliberado y voluntario, pero igual de coactivo, o quizás más, que preside la formación de las grandes sociedades economizadas y mecanizadas de tipo americano (las cuales, por lo demás, son el ideal de todos los movimientos contemporáneos), que aferrando al individuo en el engranaje cada vez más perfeccionado de los automatismos y de los conformismos sociales, lo reducen a un tipo cada vez más indiferenciado e informe y, por eso, le imponen una ética de la renuncia más absoluta a sí mismo.

Bajo la variada coacción de estos movimientos, que divergen en todo pero convergen en esto, el individuo se encuentra –tras el breve sueño de la historia como algo fácil que tuvo en el siglo XIX– obligado por toda la realidad a la ética más rigurosa, que consiste esencialmente en la inmolación de uno mismo.

Por ello, hecho y ética coinciden perfectamente en esta época. Los grandes movimientos contemporáneos elevan el hecho, que es el resultado de todo el funcionamiento del sistema contemporáneo de entretenimientos, a deber moral e imperativo ético para el individuo. Todo el hecho contemporáneo lleva al sacrificio del

individuo. Todas las fuerzas que influyen en la vida me llevan al sacrificio y a la abnegación. Todas las éticas que encuentro vigentes en la vida me prescriben esta abnegación. Me encuentro cercado por todas partes. Si no existieran estas éticas podría hacerme la ilusión de que se trata de un mero hecho y, por tanto, mutable como los hechos. Pero existen las éticas que me dicen que esta es la ley de la vida y que mi destino ético es inmolarme. Yo, que pretendía distraerme de mí mismo, como si presintiera que iba a descubrir en mí un destino de muerte, me encuentro con que, a través de este largo e inútil camino de la diversión, descubro al fin que este destino de muerte es el deber de mi vida y la ley inscrita en mi acción y en mi mundo que debo seguir, que es deber moral mío seguir.

Entonces, en la soledad que el sacrificio crea en torno a mí –porque, nunca se repetirá lo bastante, en el momento del sacrificio me encuentro solo, y soy yo el que me sacrifico y yo el que muero– me pregunto: ¿por qué? Si me encontrara de hecho sacrificado, no haría esta pregunta, pero me dicen que el hecho que me reduce a nada es justo, que debo dejarme reducir a nada. ¿Por qué debo? Se me trata como si yo fuera una capacidad absoluta de sacrificio y una voluntad realmente de vida plena, que puede llevar a cabo este acto vital de cogerse a sí mismo y darse por entero en holocausto. Se me trata así y se me impone este acto como deber. Y yo lo hago y cumplo esta ley. Al fin y al cabo, solo se vive una vez, pero da igual, cojo mi vida y la pongo sobre el tapete. Juego nada menos que con la vida. Soy lanzado casi a la fuerza al plano del absoluto, porque solo un valor absoluto puede reclamar y hacer legítima una dedicación absoluta. Se me pide una entrega absoluta y la llevo a cabo. Quiero una respuesta absoluta a mi pregunta que sea un absoluto como fin y como valor, porque solo un valor absoluto puede reclamar y hacer legítima la entrega absoluta.

Y los grandes movimientos no dejan de poner ante nosotros distintos fines para intentar legitimar la ética del sacrificio. No pueden no hacerlo. Una de las desdichas de mi naturaleza es que debe darme un fin y tener un objetivo. ¡Pero menudos fines me proponen! Ninguno responde al absoluto que doy. Ninguno equivale al holocausto absoluto que hago de mi vida. Todos, cualesquiera que sean, incluso los más altos fines sociales, como la creación de un libre régimen social de justicia, son fines relativos, irreparablemente relativos, porque al final son finalidades de órdenes históricos y sociales que vienen a reemplazar órdenes que los han precedido, y que morirán también ellos destruidos por otras condiciones, destruidos por la misma muerte que llevan consigo como creaciones históricas.

Cuando se me pide el sacrificio, soy lanzado al plano del absoluto, y cuando se me dan las razones que querrían justificarlo, soy sumergido en el plano de lo relativo, y lo más relativo que hay es lo social, la fluctuación de las formaciones colectivas, que no son

sino volubles combinaciones de intereses en la historia, y el temporal y continuo variar de la historia. Ahora ya sé qué son estos órdenes históricos y sociales y estas formaciones colectivas. Los grandes movimientos que me cogen y me guían no me han enseñado otra cosa que la santidad de la destrucción, es decir, la necesidad de sacrificarme no solo yo, sino también las mismas instituciones que constituyen los órdenes existentes del mundo histórico. Ahora ya sé, porque me lo han enseñado y lo he experimentado, que todas las instituciones, órdenes y construcciones sociales han nacido para la destrucción. Es más, es mi deber, en un cierto momento, destruirlas, destruir las que existen en mi actual mundo histórico, igual que otro tendrá el deber de destruir, y destruirá, las instituciones que yo ahora trato de construir con mi sacrificio. ¡Ya he destruido demasiadas como para engañarme acerca de los órdenes sociales que me hacen promesas para justificar la ética de la entrega! Y con la destrucción de las instituciones, que se me ha impuesto, y que yo mismo me he impuesto, he destruido en mí todos los principios, leyes y normas que me habían dado la tradición, los padres, la sociedad y las morales que me han guiado. Antes de llevarme a esta ética del holocausto, me han hecho pasar por una ética de destrucción. Me ha quedado solo una ley, la abnegación de mí mismo, y esta es absoluta, porque no se destruye. Pero es inmotivada.

El individuo reconoce estas palabras: sacrificio, abnegación de uno mismo y holocausto. Son palabras que lleva oyendo mucho tiempo. Son los mandatos más solemnes de la ética cristiana. En aquella ética tenían una motivación adecuada. Se daba a mi esfuerzo vital una ley absoluta, pero también y sobre todo un fin absoluto. Y no solo, sino que se me prometía una ayuda infinita para el sacrificio que se me ordenaba y se prometía a mi esfuerzo un término desproporcionado en relación con mi sacrificio. Y era un sacrificio del que Dios me había dado ejemplo y que, en definitiva, era el sacrificio de mi parte mortal y que llevaba a la vida eterna en Dios. Se diga lo que se diga, la ética del holocausto estaba justificada.

¿Pero aquí? ¿Qué significan estos fines temporales e históricos puestos como justificación del imperativo ético? El fin es demasiado inferior al impulso de la voluntad, y este impulso es demasiado superior y heterogéneo respecto a ese fin que, por noble que sea, es irremediablemente pobre frente a esa heroica capacidad de sacrificio que es el individuo. Es un fin demasiado pobre y un medio demasiado alto. Me doy cuenta de que me encuentro frente a otra forma, una última forma, la forma más mortal de la incapacidad constitutiva e intrínseca de la vida humana para adecuarse a sí misma. Advierto que estos pobres fines, frente al sacrificio, no son más que «retórica» [38], por repetir la palabra de un suicida, o bien «opio del pueblo» [39], por repetir una expresión más célebre pero equivalente, realmente eficaz si es entendida en sentido opuesto al que le dio su autor. En el momento flagrante del sacrificio, la «retórica» es descubierta y los

ríos del opio se desvanecen. Sea lo que sea lo que se prometa en este mundo a la humanidad para mañana, lo que tengo yo hoy es el sacrificio total, y mañana no estaré.

Aunque esos órdenes sociales, tan indebidamente tomados por valores absolutos, lograran liberar y saciar al individuo que vive el breve instante de su paso por el tiempo, en toda hipótesis, en todas las hipótesis, es inevitable la constatación que todo hombre hace, y que solo un hombre ha tenido el coraje de expresar con sencillez absoluta y despiadada: *le dernier acte est sanglant quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête et en voilà pour jamais* [40].

Se muestra aquí verdaderamente el carácter trágico de la condición humana. Una humanidad en la que todo se ha dado la vuelta de forma extravagante y trágica. Tiene como destino emplear las más altas capacidades espirituales que existen, la más pura voluntad heroica de sacrificio, el coraje más desinteresado y el ascetismo más austero, para fines históricos pobres y transitorios. La humanidad es una inmensa riqueza de fuerzas espirituales continuamente condenadas a sacrificarse por fines muy inferiores a ellas y todos dominados por la ley del propio desaparecer y de la muerte. ¿Dónde va toda esta riqueza? Toda esta riqueza se pierde como el humo en el aire y contribuye a dar vida a esos órdenes que, más tarde, serán deformados y reformados de forma diversa por intereses concretos y que éticas ulteriores impondrán destruir. Todo lo demás, es decir, lo heroico, lo desinteresado y lo santo, se pierde y no queda nada de ellos, ni siquiera la memoria. Al individuo no le queda, de toda esa riqueza que es y de toda esa riqueza que da, más premio que la muerte. La muerte cierra su horizonte por todos lados. La esencia de las cosas se descubre en su tremenda sencillez. Es solo sacrificio. Todos estos fines que se me dan son pretextos. El verdadero fin es ese, el sacrificio.

Aquí, yo, que he dicho no a la llamada de Dios y he rechazado la esperanza de Cristo, vuelvo a pensar en Cristo. A su modo, los modernos han reflexionado y reflexionan ampliamente sobre Cristo y hay quien, impotente como los demás tanto para creer en Cristo como para olvidarse de Él, ha visto en Cristo realmente el representante de la humanidad. En este sentido extraordinario, que ama y se sacrifica por todos, y sube a la Cruz, y sobre la cruz debe reconocer y reconoce, con la más amarga de sus palabras en la agonía, que Dios lo ha abandonado. Esta sería la palabra última y final de la humanidad. Entonces ¿quién no reconoce en este Cristo al individuo contemporáneo?

¡*Ecce homo*, verdaderamente! La ley de la vida es realmente la cruz, pero todo el destino de la vida termina realmente con la cruz. No hay resurrección. Solo cruz y tumba. Y la tumba no vuelve a abrirse. *Evacuata est crux Christi* [41]. San Pablo no había pensado que pudiera llegar un tiempo en el que no quedara de Cristo más que la crucifixión y que ésta fuera la ley, el fin y el final de la vida seguido ciertamente como la conclusión de un todo sin conclusión. Este Cristo crucificado imaginario, que descubre

en la cruz que se ha engañado y muere, verdadero héroe de la desesperación humana, es la imagen del destino obvio y cotidiano de esos individuos que somos nosotros.

g) La Cruz

Aquí verdaderamente el individuo experimenta la finitud y efectivamente desespera de las cosas finitas. A lo largo de su vida el individuo ha desesperado a menudo. Pero quizás eran intentos y pruebas. ¡Tampoco desesperar, desesperar por completo, es fácil! Aquí el individuo, este cristo que tiene como única ley y única realidad la cruz, y ahora ya lo sabe, desespera de la finitud y de sí mismo. Pero aquí realmente la efectiva desesperación tiene la eficacia inverosímil de despertar la escondida y adormecida atención del individuo sobre sí mismo. Aquí, en este punto, el individuo puede repetir esa frase profunda y extraordinaria de uno de los individuos modernos más profundos y extraordinarios: *tout ce que je sais, je le dois au désespoir* [42]. Cuando se toca el fondo de la desesperación y no se ve más que el sacrificio como el fin y el final de la vida, el individuo abre los ojos sobre sí mismo. ¿Quién es éste que se sacrifica? ¿Quién es este que sufre? El hecho es que el individuo no se había encontrado nunca consigo mismo. Es el momento del sacrificio el que, reclamándole precisamente a la atención sobre sí mismo, sobre este yo que al final está en cuestión, lo pone frente a sí mismo.

En la vida del individuo se han puesto en cuestión muchas cosas hasta ahora: acciones, pasiones, intereses, deseos, verdades y problemas. Pero ahora el individuo descubre que la vida misma del individuo en su totalidad y en su esencia, nunca ha estado en cuestión, sino que siempre la ha supuesto y siempre se la ha echado a las espaldas. Solo el sacrificio, el peligro y el holocausto ponen enteramente en cuestión esta vida, porque la libran de todo lo accesorio que había sustituido a lo esencial y ponen la vida al desnudo en su puro ser ella misma. Ahora que la dejo, veo mi vida fuera de las situaciones parciales y artificiales por las que la había sustituido siempre. ¡Qué curiosa ha sido hasta ahora mi ceguera! ¡No he visto nunca precisamente lo más cercano y lo que se identifica conmigo mismo! Y lo extraordinario es que se puede decir que no he buscado otra cosa. De aventura en aventura, de interés en interés y de fin en fin, he ido buscando precisamente mi vida y no me he dado cuenta de que ya tenía lo que buscaba y había llegado a donde me afanaba por llegar. Mi vida no era otra cosa que el momento que vivía. Pero nunca había visto esto, que es tan simple. Solo el sacrificio, al obligarme a dejar la vida, me hace descubrir esa cosa tan sencilla que es la vida, la cual es lo que es, vida, en el acto que se vive, en el momento, en cada momento, que se está viviendo. Y yo, que me he pasado toda la vida tratando de prepararme para vivir y de organizar las condiciones para vivir, no me he dado nunca cuenta de que, mientras tanto, estaba

viviendo, estaba pasando esa vida para la que incesantemente me estaba preparando con una preparación cada vez más perfecta.

Y me doy cuenta ahora de que en algún momento sí he vivido la vida de verdad, sin pensar en esperar o preparar el momento futuro, pero lo extraño es que estos momentos en los que he vivido son justamente los momentos en que me he liberado de la voluntad activa y cruel de vivir, de reunir los medios para vivir y de preparar las condiciones para vivir. ¡Los momentos en que he vivido han sido justo los momentos de descanso, esos instantes de ocio y de remisión de la fiebre de los fines! Descubro ahora que mi vida, la única vida que he vivido, la he vivido cuando me he abandonado a los actos de amor serenos con los que he sorprendido, en la masa sin rostro, la vida humana y fraterna, cuando he descansado y me he abandonado al tranquilo discurrir de mi destino y cuando he probado un instante de alegría escondida por el bien que he querido y hecho.

No había visto precisamente estos instantes, precisamente estos instantes me parecían vacíos. Ahora, en el acto del sacrificio, entreveo algo nuevo, el momento presente, que antes siempre se me había escapado constante y obstinadamente. Por esperar y hacer posible el momento futuro, siempre me he jugado el momento presente. Para poder alcanzar el momento futuro y transformarlo en presente, para poder tener este milagro inverosímil, he intentado incluso hacer un pacto con el demonio y el demonio, con una serie de aventuras grotescas, no me ha dado más que parodias del momento presente, las parodias burlescas del placer y de la diversión, que no son más que suicidio y el cese, realmente, de toda lucha entre el momento futuro y el momento presente. Descubro ahora, en el acto con el cual el sacrificio me quita presente y futuro, que no había nada que esperar, ni preparar, ni pedir. Solo había que vivir.

Eso que buscaba ya lo tenía, ya me había sido dado. Pero precisamente descubro que no he sido nunca capaz de hacer esta cosa tan fácil –vivir mientras se está viviendo, vivir el momento que se está viviendo y no esperar a vivir el momento futuro–, tan fácil que lo saben hasta los niños, que viven siempre así. No he sido nunca capaz de hacer esto que, en esencia, consiste en cumplir el más fácil de los preceptos, formulado por el libro antiguo: *comede in laetitia panem tuum et bibe cum gaudio vinum tuum* [43]. Veo ahora qué es lo que he hecho con mi vida, es decir, con los innumerables momentos presentes que no he vivido y he dilapidado. Ante la sencilla ley de vivir el momento presente, una especie de pánico se ha apoderado de mí. He temido no tener las cosas necesarias para vivir y, sobre todo, he temido que los otros me quitaran el espacio y las cosas que necesito. Y, vencido por este temor, he ido adquiriendo el máximo de cosas posible y sometiendo al máximo posible de hombres. Para llegar a vivir, me he perdido en un laberinto de intereses, fines y objetos, y me he enterrado en vida bajo una masa de cosas, acciones y luchas que reenvían el vivir a un futuro cruel e inalcanzable tras el que no

dejo de correr. Empujado por el afán de acaparar las cosas, como si en ellas residiera la vida, y de dominar, como si vivir consistiera en superar a los otros, lo único que consigo es hacer sufrir a los demás y oprimir a los otros y, automáticamente, con el mismo acto, causarme dolor a mí mismo y oprimirme. Los otros hacen lo mismo conmigo y todos, para vivir, tratamos de quitarnos las cosas los unos a los otros, de impedirnos la vista serena de la creación y de privarnos recíprocamente de la vida. Presos de una especie de avaricia invencible y del terror por que las riquezas de la creación se agoten y no sean suficientes para nuestro breve y mínimo existir, no hacemos más que quitarnos continua y recíprocamente de las manos las cosas como en un juego de niños.

¡Infelix ego homo! [44] he de repetir con un hombre que pudo comparar su miseria con la grandeza de la revelación que había recibido de Dios. También yo he recibido el don de la vida, el don de la creación, el don del amor y el don de la sencillez, pero es como si no los hubiese tenido. Apartándolos, me he puesto a adquirir cosas, utilidades, acciones y personas a diestro y siniestro, y los otros han hecho como yo, y nos hemos perdido y nos perdemos en una furibunda pelea de ciegos que se odian y tratan de darse muerte unos a otros en la oscuridad.

¡Infelix ego homo! Por fin me doy cuenta de lo que somos, gente necesitada de piedad. Al final, nace en mi corazón la piedad hacia mí y hacia los otros, la compasión por todo este sufrir que causamos y recibimos. Nace en mí la compasión hacia mí mismo, que lloro, y hacia el otro que llora. Sucede lo inaudito. ¡Veo al otro llorar! Sucede lo inaudito, que el hombre le dice al otro hombre que le oprime, como Lucía al Innombrable [45]: «soy una pobre creatura». Y sucede que el otro hombre, como el Innombrable a Lucía, responde con palabras cargadas de dulzura «que asombran a la anciana», es decir, a quien no las había escuchado nunca desde que nació. Nace la relación humana. El hombre llega por fin a conocer el hombre que es el otro. El hombre llega a hacer este esfuerzo inaudito de separar al otro de las cosas con que lo confundía y verlo en su cara humana y fraterna, como una vida a la que hay que amar, ayudar a vivir y no hacerla sufrir. Por primera vez, el hombre ve al otro hombre, lo ve igual a él y, viéndolo como él, se conoce a sí mismo y se conoce al fin como hombre.

La relación entre oprimido y opresor, entre esclavo y dueño, es verdaderamente el nacimiento de la relación humana, no en cuanto tal (en cuanto tal, es su negación), sino en cuanto que nace la piedad en los dos pobres protagonistas del pobre drama. El oprimido pide piedad. Finalmente, iluminado por el dolor, conoce al opresor como hombre (¡le pide piedad!). El opresor se apiada, es decir, se realiza como hombre y, por ello, se conoce a sí mismo en cuanto hombre y conoce al otro en cuanto hombre. Pero ¿cómo ocurre este milagro? El oprimido por la fuerza espera, también él, en la fuerza, es decir, invoca a Dios, a la fuerza infinita de la misericordia que está escondida detrás de

todas las cosas y las fuerzas. Este nombre nace, casi se diría, naturalmente en el seno mismo de la impotencia y de la debilidad, que se hacen fuertes con este nombre. El opresor mismo lo reconoce «¡Dios, Dios! –interrumpió el Innombrable–: siempre Dios. Los que no pueden defenderse por sí mismos, los que no tienen fuerza, siempre sacan a relucir a ese Dios, como si hubieran hablado con él» [46]. El opresor mismo se da cuenta de que con este nombre nace una pretensión, más aún, que este nombre es una pretensión. Y el oprimido formula tal pretensión expresamente: «¿qué puedo pretender yo, infeliz, sino que vuestra merced tenga misericordia de mí?». Justamente pretensión. El oprimido usa precisamente esta palabra increíble.

Esta pretensión de misericordia crea la relación humana. Tú, que me oprimes, eres hombre y por eso eres capaz de piedad y también tú necesitas piedad, los dos necesitamos piedad: «¡Dios perdona tantas cosas por una obra de misericordia!». Aquí se alcanza la igualdad y la relación es perfecta, porque uno y otro, oprimido y opresor, reconocen que ninguno tiene fuerzas, que ninguno es capaz de defenderse a sí mismo y que todos necesitan «sacar a relucir» a Dios «como si hubieran hablado con él». Y todos hablan a Dios, porque Dios habla a todos los oprimidos (y ¿quién no está oprimido?). Aquí, en la piedad y en la compasión, el corazón revela al fin sus verdaderas razones, esas que la razón que vive en el plano de las hipótesis no conoce, y que son las únicas que hacen que el hombre se conozca a sí mismo, al otro y a Dios. Pero aquí, en este momento de la piedad, el mal es vencido y la relación humana se revela en su verdad como pretensión de misericordia y promesa de misericordia. Entre oprimido y opresor, entre esclavo y dueño, nace la fraternidad en el común reconocimiento de la común necesidad de perdón y misericordia. Aquí culmina la vida ética. Es el momento de Dios.

Lo terrible de las soluciones del aturdimiento y de la diversión, de las soluciones del trabajo, el juego y la guerra, y de las soluciones opuestas de la locura y el suicidio, es que no hay piedad. Nadie tiene piedad, ni de los otros, ni de sí mismo. Estas soluciones ignoran la piedad. Ignoran esa mirada con la que se descubre en el hombre, casi se diría, por primera vez, no ya una fuerza ajena que existe para ser usada o suprimida, sino la cara fraterna del hombre. Se trata de la mirada con la que por primera vez, después de toda una vida, el Innombrable ve a un individuo llorar. Cabe decir que todas las formas de diversión son un conjunto de técnicas múltiples y refinadas para eliminar en el hombre la piedad hacia el otro y hacia sí mismo, y para que el hombre deje de ver al hombre que sufre y llora, sea él mismo u otro.

Lo terrible es que estas técnicas funcionan, que estos movimientos se forman y que nacen estas masas en las que el hombre está en absoluta soledad y separado de los otros, de la creación e incluso, y sobre todo, de sí mismo. Nace una humanidad que ha abandonado precisamente su humanidad, ha abandonado la piedad y a Dios, y no sabe

cómo reconstruir la relación humana. Confundiendo lo humano con lo social, se hace la ilusión de llegar a alcanzar lo humano a través de las organizaciones sociales, y con esta ilusión no hace más que probar y ensayar combinaciones sociales. Con el lenguaje de Pascal, esta humanidad encerrada en el orden de los cuerpos y de la inteligencia quiere resolver un problema que solo puede resolverse en el orden de la caridad.

Pero aquí, delante de esta humanidad en estado de muerte, la piedad es realmente ella misma. La piedad adquiere su verdadero objeto. Para el individuo que, en el momento presente del sacrificio, descubre tal humanidad, éste es el verdadero dolor y la fuente más verdadera, pura y santa del dolor. Más allá de todos los entretenimientos y cataclismos de la historia, hay efectivamente una humanidad fuera de la caridad. Es la serie de hombres que no dan, ni piden, misericordia, que no tienen la «fuerza» ni son «capaces de defenderse», pero no lo reconocen, y creen poder librarse del dolor infligiendo dolor a los demás. Y la compasión en el alma del individuo se convierte realmente en lo que es en su esencia profunda, en aquello para lo que ha nacido, y se dilata a toda la humanidad sin caridad. Si el hombre preso de la avaricia y de la codicia querría (y no puede) convertir todas las vidas del mundo en cosas de las que disfrutar y destruir, el hombre movido por la piedad quiere tener piedad, y puede y tiene piedad, por todas las vidas del mundo. Si la avaricia y el acaparamiento contienen en sí una tendencia interna y cruel hacia lo universal, también la piedad y la caridad tienen, como para sanar esas heridas, no ya una tendencia, sino un impulso real y ardiente hacia todo el mundo de la vida. La piedad hacia el oprimido y la piedad, quizás mayor, hacia el opresor, es piedad hacia todos los oprimidos y hacia todos los opresores y, realmente, hacia todos los hombres, entre los que cada cual es, a la vez, oprimido y opresor, esclavo y dueño. La piedad es deseo de piedad. ¿Quién puede tener piedad de todos los hombres? Es necesario un corazón infinito para tener piedad de todos.

Nace la oración. La oración es el deseo tembloroso, la petición atemorizada y apenas formulada de que Dios tenga piedad de los hombres, de esta humanidad sin piedad. Pero ¡hay tantas cosas en ese deseo y en ese temblor del alma! ¡Que Dios tenga piedad de los hombres! Cuando nombro a Dios, siento una especie de brisa lejana de paz, descanso y luz infinita, la centelleante perspectiva de una vida que, como dijo el poeta, tiene como confín solo amor y luz. Pero esta perspectiva me vuelve a poner ante los ojos, aun más terrible, la visión del mundo y del tiempo donde todos los esfuerzos vitales son truncados por la muerte y todos los intentos de paz son sofocados por el «evangelio de la soberbia y del odio» que los domina. Invoco el nombre de Dios y una ola infinita de paz inunda mi alma. Pido piedad para los hombres y una ola de dolor infinito invade mi alma y se mezcla, como el agua con el agua, con aquella paz. Y en este mismo acto, en el acto mismo con el que pido piedad a Dios, me doy cuenta de que Dios mismo necesita

piedad. Al final, él es como un mendigo, es más, es el verdadero y único mendigo que existe. Llama al corazón de la humanidad y la humanidad no responde y abandona al mendigo en la puerta. De forma confusa, siento que pido piedad y que, al pedir piedad, la ofrezco, que invoco el amor omnipotente y siento piedad hacia esta omnipotencia impotente. Tengo piedad de los hombres y tengo piedad de Dios, que no halla piedad en los hombres.

Pero ahora veo toda mi vida y el verdadero sentido de mi vida. Soy yo quien ha negado piedad a Dios, que la pedía. Todo el mal que he hecho, todo el dolor que he causado y el odio que he sentido, el hermano que he suprimido en mi corazón porque le odiaba –y *qui odit fratrem suum homicida est* [47]–, han sido mi rechazo del amor infinito. Me siento culpable de todo y por todos. Soy uno entre tantos, pero todos y cada uno somos hombres y responsables de toda la humanidad, representamos y somos, en este juego terrible del destino, toda la humanidad, y toda culpa suya no hace sino realizar esta vida de culpas en la que esta pobre humanidad se pierde a cada instante.

Nace en mi corazón una necesidad confusa de reparar, de hacer, de dar y de sufrir. Dios está abandonado y yo debo reparar este abandono. Soy uno entre tantos y este uno que soy yo, al menos este uno, expía por todos. Puedo ofrecer la única cosa que tengo, mi vida, el momento presente que aferro y se me escapa, y la serie infinita de momentos presentes que es mi vida. Puedo ofrecer este continuo sacrificio de lo finito, del mal, del dolor y de la muerte que sufro. Ofrezco ahora todo el mal que he sufrido y todo el mal que sufro para expiar la infinita misericordia que he rechazado y la puerta que no he abierto al Dios mendigo que llamaba, ese Dios que he crucificado en los hermanos que he odiado o no he tratado como hermanos.

Ahora veo la razón inmensa que subyace a todo el sacrificio que requiere la historia y que la vida me exige cada día, veo su profunda y secreta justificación y veo que no es más que expiación. Y rezar significa aceptarlo como expiación, hacerlo verdaderamente sagrado y transformarlo en ofrecimiento de aceptación y de justicia. Ofrecimiento por mí y por todos, expiación por mí y por todos, porque cargo con la culpa y con la cruz de todos. Aquí me siento renacer. Los misterios y los escándalos metafísicos de la vida se me aclaran. Entiendo que aquí las contradicciones son sanadas y el escándalo de un Dios, buscado por tantos caminos y abandonado de tantos modos, encuentra una respuesta en la oración, en el deseo de expiación y en los sacrificios de la vida y de la historia aceptados como expiación. Es la única respuesta vital que da la vida y por ello el único modo de la resurrección, el único modo de volver a ser vida y de poder así invocar, por encima de todos, el nombre de Dios, que es el Dios de los vivos y no de los muertos. Rezar, expiar, resurgir y vivir. Este único modo de resurrección es precisamente lo esencial que ignoran los sabios y entendidos, y que les ha sido revelado

a los pequeños. Todos recuerdan, en uno de los poemas más misteriosos del poeta ruso más grande, que esta vía única de la resurrección fue enseñada por una pobre prostituta a un docto asesino [48].

Todas estas cosas están en la oración y son la oración, todo de manera confusa, escondida y contradictoria. La oración es un discurso, «uno de esos discursos que no se dirigen a los hombres» [49], un acto, un silencio o un éxtasis, un estar en la cruz, un sentido profundo de paz y un sentido profundo de amargura, un darse a todos y expiar por todos, un estar en uno mismo y escuchar a Dios que habla o un pedir que Dios hable, un repentino advertir al Dios escondido o un tácito abandonarse a Él y ofrecerLe el pobre don de los momentos de dolor. La oración es todas estas cosas juntas o cada una de ellas, lo más terrible y lo más suave, la verdadera desesperación y la verdadera esperanza. Es el culmen de todas las contradicciones de la contradictoria alma del hombre y de la contradictoria historia de su destino. En el límite, es siempre, en definitiva e inevitablemente, sea conocido o sea ignorado, Cristo y su Cruz, y sus palabras en la Cruz. Rezar es esencialmente sentir la agonía de Cristo en la agonía de la humanidad que desciende hacia la muerte y, como ha dicho el único hombre que ha tenido el privilegio de expresar el inexpresable acto vital que constituye la santidad de los santos, no dormir mientras dura esta agonía.

El camino de la resurrección pasa solo por aquí. Y, por eso, en esta vida de deseo, piedad y expiación que es la oración, se perfila, grácil y ligera, la esperanza. La vida con sus contradicciones y sus vocaciones quiméricas adquiere un significado. Las promesas escondidas en la vida y tan cruelmente negadas, las llamadas secretas a la alegría que la vida contiene y tan cruelmente sofocadas, aparecen al final como las semillas, los anuncios inciertos y los inciertos inicios de una vida y de un mundo –que la esperanza ve más allá de las cosas presentes– en los que la muerte, el escándalo de la muerte y de todas las separaciones de las que la muerte constituye el epílogo terrible, será vencido y la caridad será todo en todos.

Aquí y ahora, el mayor motivo de confianza en el porvenir es precisamente éste, que todo apunta a que el individuo, y en consecuencia los pueblos, serán cada vez más crucificados. Aparatos terribles capaces de desencadenar tempestades apocalípticas, no solo sobre la humanidad, sino sobre todos los seres vivientes en la superficie de la pobre tierra; regímenes sociales cada vez más despiadados; luchas políticas que serán cada vez más «facciones obstinadas y guerras civiles desesperadas», ya ponen, pero pondrán cada vez más, al individuo y por tanto a los pueblos en una continua, concreta y universal situación de muerte. Nuestro tiempo se ha dado cuenta. Cada vez más insensible hacia el significado de la muerte, no hace más que hablar de la muerte, no tanto en los libros de los filósofos y sacerdotes, cuanto en la literatura amena de las novelas, de los hombres

de teatro y de los poetas, en los espectáculos a los que van todos, en las revistas que todos leen y en las fotografías innumerables de cuerpos muertos expuestas por doquier. Parece que nuestro tiempo está fascinado por el hecho exterior de la muerte y por la tranquilidad que el cuerpo ya ha alcanzado, y que no siente más que el encanto de esta tranquilidad, su vocación por ella.

Ahora bien, cuanto más pone esta historia despiadada al individuo frente a la muerte, es decir, a su muerte, más se encuentra el individuo, por una paradoja que es una de las grandes pruebas de la Providencia que gobierna el mundo, en la conciencia originaria y finalmente recuperada de su desesperada situación de pobreza, y a la vez en su originaria capacidad de oración, en su originaria necesidad de perdón y deseo de Dios. Más se ve obligado el individuo a vencer y disipar el encanto de lo social, que vale solo en la medida en que prepara, ayuda y lleva a lo humano. Más obligado está a descubrirse a sí mismo y a volver a sentir en la profundidad de su espíritu la absoluta sencillez de su humanidad, la exigencia, los reclamos y los mensajes del infinito que son su nobleza y su destino. Es decir, más lo reconduce a Dios.

Y ya que todo esto sucede a través del sacrificio y del dolor de la acción, lo lleva, no al dios inútil de los filósofos, sino al Dios que ha hablado a los hombres, que se ha hecho un hombre entre los hombres, que ha muerto por todos en la Cruz y está siempre vivo para salvarnos. *Qui seminat in lacrimis, in benedictione metet* [50]. Cuanto más crucificado sea el individuo, más volverá a creer en Dios y su justicia. En este sentido, ya que es seguro el aumento del dolor en el mundo, el porvenir del individuo es seguro.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Giuseppe Capograssi por orden cronológico

1911

Lo Stato e la storia. Saggio sul realismo nel diritto pubblico. Tesis de licenciatura publicada como apéndice de G. Capograssi, *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*. M. D'Addio (ed.), Milano, Giuffrè, 1977, ahora en *Opere* VII. Milano, Giuffrè, 1990, pp. 3-54.

1912

«Fede e Scienza». En *Coenobium*, 1912/8-9, pp. 59-62, ahora en *Opere*. Milano, Giuffrè, 1959, IV, pp. 1-7.

«Gli umoristi francesi (Come si ride oggi)», en *Corriere d'Italia*, 16 luglio, ahora en *Opere* VI, pp. 3-6.

Recensión a G. PANSA, *Giovanni Quatrario di Sulmona (1336-1402). Contributo alla storia dell'Umanesimo.* Sulmona, Tipografia Editrice Sociale, en *Rassegna d'arte degli Abruzzi e del Molise*. Roma, fasc. 4, ahora en *Opere* VII, pp. 229-231.

1913

«L'Occidente visto da un orientale», en *Corriere d'Italia,* 5 gennaio, ahora en *Opere* VII, pp. 195-201.

«Memorie francescane» en *Abruzzo*, en *Corriere d'Italia,* 16 aprile, ahora en *Opere* VII, pp. 231-235.

Recensión a I. WILBOIS, *Devoir et durée;* B. CROCE, *Saggio sullo Hegel;* G.F.G. HEGEL, *Filosofia del diritto;* G. DEL VECCHIO, *Concetto di diritto;* G. CIMBALI, *Ragione e libertà*, en *Rassegna contemporanea,* pp. 855-858, ahora en *Opere* VI, pp. 133-137.

1914

«Il ritorno di Silvio Spaventa», en *Rassegna contemporanea*, 10 ottobre, pp. 38-49, ahora en *Opere* VI, pp. 11-22.

«Un papa di cinquecento anni fa: Innocenzo VII», en *Il Piccolo Giornale d'Italia*, 8-9 settembre, p. 3, ahora en *Opere* VI, pp. 7-10.

«La personalità pubblica dei consorzi amministrativi». Roma, Tipografia Editrice

‘Roma’, pp. 1-59, ahora en *Opere* VII, pp. 55-113.

1915

«Rapporti tra consorzio generale e consorzi singoli» (artículo mecanografiado, entre los documentos contenidos en un sobre en el que se hallan folios y correspondencia del año 1915), ahora en *Opere* VII, pp. 127-132.

«Le questioni di Stato e la giurisdizione ordinaria (nota a sentenza)», en *Il Foro italiano,* pt. I, coll. 257-262, ahora en *Opere* VII, pp. 115-125.

1916

«É doveroso, utile o pericoloso sopprimere l’importazione del lusso?», en *La settimana sociale*, n. 17, 23 aprile, pp. 133-135, ahora en *Opere* VI, pp. 23-32.

1918

Saggio sullo Stato. Torino, Bocca, 1918, ahora en *Opere* I, pp. 3-148

1919.

«Il nuovo regionalismo», en *Il tempo*, 3 marzo, ahora en *Opere* VI, pp. 33-36.

«La rivoluzione amministrativa», en *Il tempo,* 18 aprile, ahora en *Opere* VI, pp. 37-40.

«La riforma elettorale in Francia», en *Il Tempo*, 4 luglio, ahora en *Opere* VI, pp. 41-44.

«La política agraria e la redenzione del latifondo (Discorso di Francesco Boncompagni Ludovisi)», en *Corriere d’Italia*, 13 novembre, ahora en *Opere* VII, pp. 203-210.

1921

Riflessioni sulla autoritá e la sua crisi. Lanciano, Carabba, 1921, ahora en *Opere* I, pp. 151-402.

1922

La nuova democrazia diretta. Roma, Arti Grafiche Pinnarò, 1922, ahora en *Opere* I, pp. 405-574.

«Risposta a Padre Gemelli», 18 marzo, ahora en *Opere* VII, pp. 485-491.

«Risposta a Padre Gemelli», 19 maggio, ahora en *Opere* VII, pp. 491-499.

1923

«Promemoria a Padre Gemelli (Roma, 30 aprile)», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto (RIFD)*, LIII, 1976, pp. 467-469, ahora en *Opere* VII, pp. 211-216.

1925

«Dominio, Libertà e Tutela nel *De Uno*», en *RIFD*, 1925/III, pp. 437-452, ahora en *Opere* IV, pp. 9-28.

1926

«Honeste vivere», en *RIFD*, 1926/IV, pp. 558-565, ahora en *Opere* IV, pp. 29-41.

Recensión a L. STEIN, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, en *RIFD*, VI, p. 603, ahora en *Opere* VI, p. 137.

Recensión a T.H. GREEN, *Etica*, en *RIFD*, VI, pp. 603-604, ahora en *Opere* VI, p. 138.

Recensión a A. VIERKANDT, *Gesellschaftslehre. Hauptproblem der philosophischen Soziologie*, en *RIFD*, VI, p. 604, ahora en *Opere* VI, pp. 138-139.

Recensión a PONES DE MIRANDA, *Introducçâo à Politica scientifica*, en *RIFD* VI, pp. 604-605, ahora en *Opere* VI, p. 139.

Recensión a *Festgabe für Rudolf Stammler zum 70. Geburstage am 19. Februar 1926*, en *RIFD*, VI, p. 625, ahora en *Opere* VI, p. 140.

1927

«Paul Lapie", en *RIFD*, VII, pp. 534-537, ahora en *Opere* VI, pp. 45-49.

«L'esercitazioni di filosofia del diritto nella R. Università di Roma, 1925-1926», en *RIFD*, VII, pp. 39-56, 170-193 (Cfr. también *I problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani. Dieci anni di esercitazioni nella R. Università di Roma [1926-1935]*, a cura del prof. G. Del Vecchio. Roma, Soc. Ed. Del 'Foro Italiano' 1936, pp. 17-21, 45-47), ahora en *Opere* VII, pp. 267-315.

Recensión a A. VASSALLO, *Ciencia del Derecho y Filosofia del Derecho*, en *Revista del Colegio de Abogados de Buenos Aires*, en *RIFD*, VII, p. 691, ahora en *Opere* VII, pp. 177-179.

Recensión al *Annuario della Università Cattolica del Sacro Cuore. V dalla fondazione e dell'Istituto superiore di Magistero Maria Immacolata. III dalla fondazione. Anno Accademico 1925-1926,* en *RIFD*, VII, p. 225, ahora en *Opere* VI, pp. 140-141.

Recensión a F. VARVELLO, *Il Contratto sociale di Gian Giacomo Rousseau*, en *RIFD*, VII, p. 229, ahora en *Opere* VI, pp. 141-142.

Recensión a E. LÉVY, *La vision socialiste du droit,* en *RIFD*, VII, pp. 230-231, ahora en *Opere* VI, pp. 142-143.

Recensión a F. AQUILANTI, *Certezze*, en *RIFD*, VII, pp. 707-708, ahora en *Opere* VI, pp. 144-145.

1928

«Karl Bergböhm», en *RIFD,* VIII, pp. 533-540, ahora en *Opere* VI, pp. 51-59.

«Simon Deploige», en *RIFD*, VIII, pp. 540-545, ahora en *Opere* VI, pp. 61-67.

«L'esercitazioni di filosofia del diritto nella R. Università di Roma, 1926-1927», en *RIFD*, VIII, pp. 339-373 (Cfr. también *I problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, cit. [a. 1927], ahora en *Opere* VII, pp. 317-357.

Recensión a S. CARAMELLA, *La formazione della filosofia giobertiana*, en *RIFD*,

VIII, pp. 265-266, ahora en *Opere* VI, pp. 145-146.

Recensión a J. BONNECASE, *Introduction à l'étude du droit*, en *RIFD*, VIII, pp. 266-267, ahora en *Opere* VI, pp. 146-147.

Recensión a J. BONNECASE, *Précis de pratique judiciaire et extrajudiciaire*, en *RIFD*, VIII, pp. 267-268, ahora en *Opere* VI, pp. 147-148.

Recensión a H. GOITEIN, *Primitive Ordeal and Modern Law*, en *RIFD*, VIII, pp. 275-276, en *Opere* VI, pp. 148-150.

Recensión a A. KOCOUREK, *Jural Relations*, en *RIFD*, VIII, pp. 761-762, ahora en *Opere* VI, pp. 150-151.

Recensión a V. MICELI, *Principi di filosofia del diritto*, en *RIFD*, VIII, pp. 762-763, ahora en *Opere* VI, pp. 151-153.

Recensión a E. WEIGELIN, *Einführung in die Moral und Rechtsphilosophie*, en *RIFD*, VIII, pp. 763-764, ahora en *Opere* VI, pp. 153-154.

Recensión a G. LEIBHOLZ, *Die Gleichkeit von dem Gesetz*, in *RIFD*, VIII, pp. 764-765, ahora en *Opere* VI, pp. 154-156.

Recensión a Ph. A. PARSONS, *An Introduction to Modern Social Problems*, en *RIFD*, VIII, pp. 765-766, ahora en *Opere* VI, pp. 156-157.

1929

«Giulio Salvadori (1862-1928)», en *RIFD*, 1929/II, pp. 316-321, ahora en *Opere* IV, pp. 121-129.

«L'esercitazioni di filosofia del diritto nella R. Università di Roma, 1927-1928», en *RIFD*, IX, pp. 593-623 (Cfr. también *I problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, cit. [a. 1927], pp. 41-43, 63-66, ahora en *Opere* VII, pp. 359-389.

Recensión a M. CORDOVANI, *Cattolicesimo e idealismo*, en *RIFD*, IX, pp. 161-162, ahora en *Opere* VI, pp. 157-159.

Recensión a W. D. ROSS, *The Works of Aristotle. Ethica Nicomachea*, en *RIFD*, IX, p. 927, ahora en *Opere* VI, pp. 159-160.

Recensión a A. MESSER, *Commento alla Critica della Ragion Pura di Kant*, en *RIFD*, IX, pp. 927-928, ahora en *Opere* VI, pp. 160-161.

Recensión a E. P. LAMANNA, *Manuale di storia della filosofia ad uso delle scuole*, pt. II. *La filosofia del Cristianesimo*, en *RIFD*, IX, p. 928, ahora en *Opere* VI, p. 161.

Recensión a *Platone. Il problema morale secondo la Repubblica*, en *RIFD*, IX, pp. 928-929, ahora en *Opere* VI, pp. 161-162.

Recensión a E. ROSENSTOCK, *Soziologie, I. Die Kräft der Gemeinschaft*, en *RIFD*, IX, p. 929, ahora en *Opere* VI, pp. 162-163.

1930

Analisi dell'esperienza comune. Roma, Atheneaum, Società editrice romana, 1930, ahora en *Opere* II, pp. 3-207.

«Le glosse di Marx e Hegel». En *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio*. Modena, Società tipografica modenese, 1930-31, I, pp. 54-71, ahora en *Opere* IV, pp. 43-69.

«Intorno a Marsilio di Padova», en *RIFD*, 1930/IV-V, pp. 578-590, ahora en *Opere* IV, pp. 71-88.

«L'esercitazioni di filosofia del diritto nella R. Università di Roma, 1928-1929», en *RIFD*, X, pp. 93-121, 551-565 (Cfr. también *I problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, cit. [a. 1927], pp. 111-121, 157-161, ahora en *Opere* VII, pp. 391-438.

Recensión a K. MARX, *Werke und Schriften bis Anfange 1844*, en *RIFD*, X, pp. 158-160, ahora en *Opere* VII, pp. 163-165.

Recensión a *Geist und Gesellschaft. Kurt Breysig zu seinem sechzigsten Geburtstage*, en *RIFD*, X, pp. 160-161, ahora en *Opere* VI, pp. 165-166.

Recensión a H. WILDON CARR, *The Unique Status of Man*, en *RIFD*, X, pp. 161-162, en *Opere* VI, pp. 166-168.

Recensión a M. GOVI, *Fondazione della Metodologia*, en *RIFD*, X, pp. 310-313, ahora en *Opere* VI, pp. 168-173.

Recensión a S. PANUNZIO, *Il sentimento dello Stato*, en *RIFD*, X, pp. 451-453, en *Opere* VI, pp. 173-177.

Recensión a B. L. CARDOZO, *The Nature of the Judicial Process*; ID, *The Growth of the Law*; ID, *Paradoxes of Legal Science*, en *RIFD*, X, pp. 637-640, ahora en *Opere* VI, pp. 177-182.

1931

«L'esercitazioni di filosofia del diritto nella R. Università di Roma, 1929-1930», en *RIFD*, XI, pp. 347-350 (Cfr. también *I problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, cit. [a. 1927], pp. 160-161, ahora en *Opere* VII, pp. 439-443.

Recensión a J. H. WIGMORE, *Constitutional Dictatorship, Communism and Revolutionary Violence*, en *RIFD*, XI, pp. 683-684, ahora en *Opere* VII, pp. 181-181. Recensión a A. KOCOUREK, *An Introduction to the Science of Law*, en *RIFD*, XI, pp. 241-243, ahora en *Opere* VI, pp. 182-185.

Recensión a K. VORLÄNDER, *Karl Marx. Sein Leben und sein Werk*, en *RIFD*, XI, p. 243, en *Opere* VI, pp. 185-186.

Recensión a MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe*, in *RIFD*, XI, pp. 243-245, ahora en *Opere* VI, pp. 186-188.

Recensión a L. RECASENS SICHES, *Filosofía del Derecho por el profesor G. Del Vecchio*, en *RIFD*, XI, pp. 245-247, ahora en *Opere* VI, pp. 188-191.

Recensión a E. P. LAMANNA, *Manuale di storia della filosofia*, en *RIFD*, XI, pp. 258-259, ahora en *Opere* VI, pp. 191-192.

Recensión a F. HALLIS, *Corporate Personality*, en *RIFD*, XI, p. 367, ahora en *Opere* VI, pp. 192-193.

Recensión a A. GIANNINI, *Le convenzioni di diritto internazionale privato*; ID, *Le convenzioni internazionali di diritto marittimo*, en *RIFD*, XI, pp. 367-368, ahora en *Opere* VI, pp. 193-194.

Recensión a G. FERROGLIO, *La condizione giuridica degli ordini religiosi*, en *RIFD*, XI, p. 368, ahora en *Opere* VI, pp. 194-195.

Recensión a B. DONATI, *L.A. Muratori e la giurisprudenza del suo tempo*, en *RIFD*, XI, pp. 680-681, ahora en *Opere* VI, pp. 195-197.

Recensión a L. RECASENS SICHES, *Filosofía del derecho por el profesor Giorgio del Vecchio*, en *RIFD*, XI, pp. 682-683, ahora en *Opere* VI, pp. 197-199.

Recensión a F.I.C. HEARNSHAW, *Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*, en *RIFD*, XI, p. 683, ahora en *Opere* VI, pp. 199-200.

Recensión a J. H. WIGMORE, *The Principles of Judicial Proof or the Process of Proof*, en *RIFD*, XI, pp. 683-684, ahora en *Opere* VI, pp. 200-201.

1932

Studi sull'esperienza giuridica. Roma, P. Maglione, 1932, ahora en *Opere* II, 209-373.

«Gustavo Le Bon», en *RIFD*, XII, pp. 810-815, ahora en *Opere* VI, pp. 77-82.

«Pietro de Tourtoulon», en *RIFD*, XII, pp. 815-819, ahora en *Opere* VI, pp. 77-82.

«L'esercitazioni di filosofia del diritto nella R. Università di Roma, 1930-1931», en *RIFD*, XII, pp. 429-443 (Cfr. también *I problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, cit. [a. 1927], pp. 21-22, 83-85, ahora en *Opere* VII, pp. 445-463.

Recensión a I. A. WILLIAMSON, *A Short History of British Expansion*, en *RIFD*, XII, pp. 145-146, ahora en *Opere* VI, pp. 201-202.

1933

«'Prassi che rovescia' o 'prassi che si rovescia'? (Postilla a R. Mondolfo)». *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1933/VI, pp. 746-749, ahora en *Opere* IV, pp. 89-94.

«L'esercitazioni di filosofia del diritto nella R. Università di Roma, 1926-1927», en *RIFD*, VIII, pp. 339-373 (Cfr. también *I problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, cit. [a. 1927], ahora en *Opere* VII, pp. 33-34, 131-132, 151-153, ahora en *Opere* VII, pp. 465-482.

Recensión a G. D. H. COLE, *Social Theory*, en *RIFD*, XIII, p. 137, ahora en *Opere* VI, pp. 202-203.

Recensión a A. VENTURINO, *Sociología chile-indiana, con comparaciones mavas, azteca e incásicas*; ID., *Sociología primitiva chile-indiana, t. II. La conquista de América y la guerra secular austral*; ID., *Sociología chilena, con comparaciones argentinas y mejicanas*; ID., *Sociología general americana*, en *RIFD*, XIII, pp. 137-138, en *Opere* VI, pp. 204-205.

Recensión a F. MESS, *Nietzsche der Gesetzgeber*, en *RIFD*, XIII, pp. 138-139, ahora en *Opere* VI, pp. 205-207.

Recensión a *XV Centenario de la muerte de San Agustín (430-1830)*, en *RIFD*, XIII, p. 269, ahora en *Opere* VI, pp. 207-208.

1935

«Per Antonio Rosmini», in *RIFD*, 1935/VI, pp. 661-666, ahora en *Opere* IV, pp. 95-104.

Recensión a P. DE TOURTOULON, *Les trois justices*, en *RIFD*, XV, pp. 290-291, ahora en *Opere* VI, pp. 208-211.

1936

Introduzione a *I problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, cit. [a. 1927], pp. 7-14, ahora en *Opere* VII, pp. 267-274.

«Note sulla molteplicità degli ordinamenti giuridici». En *Studi Sassaresi*, 1936, pp. 77-90, y revisado y ampliado en *RIFD*, 1939/I-II, pp. 30-44, ahora en *Opere* IV, pp. 181-222.

Recensión a LLOYD K. GARRISON, *The Constitution and Social Progress*, en *RIFD*, XVI, p. 446, ahora en *Opere* VII, pp. 182-184.

Recensión a F. WHITE, *Soviet Philosophy of War*, en *RIFD*, XVI, p. 577, en *Opere* VII, pp. 184-185.

Recensión a G. GONELLA, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, en *RIFD*, XVI, pp. 98-99, ahora en *Opere* VI, pp. 211-214.

Recensión a *Le Carte dei diritti. (Dalla Magna Charta alla Carta del lavoro)*, en *RIFD*, XVI, pp. 99-101, ahora en *Opere* VI, pp. 214-217.

1937

Il problema della scienza del diritto. Roma, 1937, ahora en *Opere* II, pp. 377-627.

Recensión a S. PANUNZIO, *L'economia mista*, en *RIFD*, XVII, pp. 653-655, ahora en *Opere* VI, pp. 221-223.

Recensión a F. LOPEZ DE OÑATE, *A propósito di una reciente bibliografía rosminiana, pt. I: Addizioni; pt. II: Rettifiche e complementi*, en *RIFD*, XVII, pp. 655-

656, ahora en *Opere* VI, pp. 221-223.

Recensión a G. RADBRUCH, *La théorie anglo-américaine du droit par un juriste du continent*, en *RIFD*, XVII, p. 99, ahora en *Opere* VII, pp. 186-188.

Recensión a O. K. FLECHTHEIM, *La fonction de la peine dans la théorie de Hegel*, en *RIFD*, XVII, p. 216, ahora en *Opere* VII, pp. 188-189.

1938

«Le idee sociali di Giulio Salvadori», en *Studium*, 1938/I, pp. 11-23, ahora en *Opere* IV, pp. 105-120.

«Intorno al processo (Ricordando Giuseppe Chiovenda)», en *RIFD*, 1938/III, pp. 252-287, ahora en *Opere* IV, pp. 131-169.

1939

«Premessa alla nuova serie della *Rivista internazionale di filosofia del diritto*», en *RIFD*, XIX, pp. 1-7, ahora en *Opere* IV, pp. 171-179.

«In memoria di G. De Montemajor, Francesco Aquilanti, Giuseppe Folchieri», en *RIFD*, XIX, pp. 398-399, ahora en *Opere* VII, pp. 149-153.

1940

«Pensieri vari su economia e diritto». En *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*. Padova, CEDAM, 1940, I, pp. 195-248, ahora en *Opere* IV, pp. 223-291.

«Leggendo la Metodologia di Carnelutti», en *RIFD*, 1940/I, pp. 22-47, ahora en *Opere* IV, pp. 293-320.

«Il diritto secondo Rosmini», en *RIFD*, 1940/IV-V, pp. 214-245 y en *Studi Rosminiani*. Milano, Fratelli Bocca, 1940, pp. 101-127, ahora en *Opere* IV, pp. 321-353.

Recensión a D. RUBINO, *La fattispecie e gli effetti giuridici preliminari*. Milano, Bocca, en *Rivista di Diritto Civile*, pt. II, pp. 195-199, ahora en *Opere* VI, pp. 223-230.

Recensión a F. GRISPIGNI, *Le concezioni penalistiche di A. Rosmini e di Raffaele Garofalo*, en *Rivista di diritto penitenziario*, XI, 1940, y en *RIFD*, XX, pp. 188-189, ahora en *Opere* VI, pp. 230-231.

Recensión a *Dottrina Fascista (Anno IV, gennaio-marzo 1940)*, en *RIFD*, XX, p. 383, ahora en *Opere* VII, pp. 189-191.

Convegno nazionale universitario sui Principi generali dell'Ordinamento fascista. Università di Pisa, Arti grafiche Pacini Mariotti, ahora en *Opere* VII, pp. 241-244.

1941

«Polemiche sull'interpretazione», en *RIFD*, 1941/I-II, pp. 109-113, ahora en *Opere* IV, pp. 355-361.

«Teoria Generale del Diritto», en *RIFD*, 1941/III, pp. 184-193, ahora en *Opere* IV, pp.

363-376.

1942

«Il significato dello Stato contemporaneo». En *L'esperienza pratica e le sue forme fondamentali*. Milano, 1942, pp. 59-73, ahora en *Opere* IV, pp. 377-393.

Nota a A. TILGHER, *Interpretazione del marxismo*, en *RIFD*, XXII, pp. 475-476, en *Opere* VI, pp. 231-232.

Recensión a E. DI CARLO, *Filosofia del diritto*, en *RIFD*, XXII, pp. 475-476, ahora en *Opere* VI, pp. 231-232.

Recensión a J. JASTROW, *Storia dell'errore umano*, en *RIFD*, XXII, pp. 572-573, ahora en *Opere* VI, pp. 232-233.

1943

«L'attualità di Vico». En AA.VV, *L'attualità dei filosofi classici, II. Età moderna* (a cura di A. Guzzo), Milano, Bocca, 1943, pp. 89-98, ahora en *Opere* IV, pp. 395-410.

1944

Epigrafe in memoria di F. López de Oñate, ahora en *Opere* VII, p. 501.

1945

«Disciplina di partito», en *Meridiano*, n. 1, 1-2-1945, ahora en *Opere* VI, pp. 83-89.

«Iscriversi o non iscriversi», en *Meridiano*, n. 4, 15-3-1945, ahora en *Opere* VI, pp. 91-95.

«La posizione dell'individuo nella società contemporánea», en *Meridiano*, n. 5, 1-4-1945, pp. 5-6, ahora en *Opere* VI, pp. 97-103.

«Dubbi sulla costituzione», en *Meridiano*, n. 9, I-15 junio 1945, pp. 1-2, ahora en *Opere* VI, pp. 105-108.

«Liberali e cattolici», en *Meridiano*, n. 17, 1-11-1945, pp. 1-2, ahora en *Opere* VI, pp. 109-113.

«Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam», en *Ecclesia*, n. 12, pp. 572-574, ahora en *Opere* VI, pp. 115-119.

Codice di Camaldoli. Roma, Studium.

«Chiesa e Stato», en *Le attività della FUCI*. Roma, pp. 24-29, en *Opere* VII, pp. 133-138.

1946

«La fine dello Stato nazionale», en *Ecclesia*, 1946/9, pp. 408-409, ahora en *Opere* VI, pp. 121-124.

Giunte alla *Istoria dei Peligni* di E. DE MATHAEIS, publicado en el *Bollettino del Rotary Club di Sulmona*, 1979, y con el título *La guerra a Sulmona in un inedito di G.*

Capograssi, a cura di G. Bolino, in *Bollettino Abruzzese di Storia Patria*. L'Aquila, 1979, pp. 200-213, en *Opere* VII, pp. 217-225.

«Il concetto di libertà e le sue fondamentali applicazioni» en *Lineamenti di cultura e d'azione*. Roma, 1946, pp. 34-41, ahora en *Opere* VII, pp. 139-147.

1947

«A proposito del metodo dei corsi universitari», en *Rivista di diritto processuale*, pp. 292-295, ahora en *Opere* VI, pp. 125-129.

«Ricordo di un amico: Flavio López de Oñate», en *RIFD*, XXIV, pp. 110-121; en appendice a F. LÓPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*. Roma, Gismondi, 1950, pp. 181-193, ahora en *Opere* V, pp. 119-133.

1948

«Diritti Umani», en *Enciclopedia Italiana*, II. Appendice. Roma, 1948, pp. 786-788, ahora en *Opere* V, pp. 1-8.

«La Chiesa e gli altri», in *Coscienza*, n. 6, pp. 1-4, en *Opere* V, pp. 9-18.

«Il '*quid ius*' e il '*quid iuris*' in una recente sentenza», en *Rivista di diritto processuale*, 1948/III, pp. 57-62; ahora en *Opere* V, pp. 19-26.

«Manifesto del convegno *'Europa Cultura e Libertà'*», en *Quaderni di Roma*, II, fasc. 1-2 (gennaio-aprile), pp. 158-160, ahora en *Opere* VII, pp. 259-262.

1949

«Il problema fondamentale», en *Justitia*, 1949/I, pp. 1-2; y en AA.VV, *Diritto naturale vigente* Roma, 1951, pp. 61-70; ahora en *Opere* V, pp. 27-34.

«Lettera alle figlie di Luigi Trivelli». Sulmona, 23 agosto, en *Opere* VII, pp. 168-169.

1950

«In memoria di Luigi Trivelli», en *Echi di carità. Bollettino del Pio Sodalizio degli Abruzzesi San Camillo de Lellis*, VI, n. 2, pp. 6-7, en *Opere* VII, pp. 168-169.

«La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo ed il suo significato (estudio introductorio a la *Dichiarazzione universale dei diritti dell'uomo)*». Padova, CEDAM, 1950, pp. 9-20; ahora en *Opere* V, pp. 35-50.

«Giudizio processo scienza verità», en *Rivista di diritto processuale*, pt. I, pp. 1-22, ahora en *Opere* V, pp. 51-76.

Prefazione a F. LÓPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*. Edición póstuma a cargo de G. Astuti, Roma, Gismondi, pp. 10-45, ahora en *Opere* V, pp. 77-118.

«Su una 'quaestio disputata' e sulla letteratura forense», en *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, pp. 997-*1005*, ahora en *Opere* V, pp. 151-195.

«Il diritto dopo la catástrofe», en AA.VV, *Scritti giuridici in onore di F. Carnelutti*.

Padova, 1950, I, pp. 1-31; y, con algunos añadidos y cambios, en *Ius*, 1950/II, pp. 177-207; ahora en *Opere* V, pp. 151-195.

«Obbedienza e coscienza», en *Il Foro italiano*, 1950/V-VI, II, cc. 47-52; ahora en *Opere* V, pp. 197-208.

Recensión a F. FILOMUSI GUELFI, *Lezioni e saggi di filosofia del diritto*, a cura di G. del Vecchio, en *RIFD*, XXVII, pp. 380-382, ahora en *Opere* VI, pp. 233-237.

1951

«L'Unione e le polemiche», en *Justitia*, IV, pp. 1-2, en *Opere* V, pp. 209-220.

«L'ultimo libro di Santi Romano», en *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 1, pp. 46-75, ahora en *Opere* V, pp. 221-254.

«L'azione», en *Filosofia*, II, n. 3, pp. 305-328; posteriormente editado como parte de *Introduzione alla vita etica*, en *Opere* III, pp. 7-41.

«La vita etica», en *Filosofia*, II, n. 4, pp. 503-542; posteriormente editado como parte de *Introduzione alla vita etica*, en *Opere* III, pp. 43-100.

1952

Prefazione a G. FOLCHIERI, *Scritti vari di diritto e filosofia*. Milano, Giuffrè, pp. 1-12, ahora en *Opere* V, pp. 255-267.

«Agricoltura, diritto, proprietà», en *Rivista di diritto agrario*, II, pp. 26-59, ahora en *Opere* V, pp. 269-310.

«Impressioni su Kelsen tradotto», en *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 1952/IV, pp. 767-810, ahora en *Opere* V, pp. 311-356.

«Che cosa veramente voglio?», en *Filosofia*, III, n. 2, p. 169-187, posteriormente editado como parte de *Introduzione alla vita etica*, en *Opere* III, pp. 101-128.

1953

«Suicidio e preghiera», en *Filosofia*, IV, n. 1, pp. 3-32, posteriormente editado como parte de *Introduzione alla vita etica*, en *Opere* III, pp. 129-171.

Introduzione alla vita etica. Torino, Edizioni di Filosofia, 1953, ahora en *Opere* III, pp. 3-171.

«Il problema di V. E. Orlando», en *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 1952-1953, pp. 14-35, ahora en *Opere* V, pp. 357-383

«L'ambiguità del diritto contemporáneo», en *La crisi del diritto*. Padova, CEDAM, pp. 13-47, ahora en *Opere* V, pp. 385-427.

«Incertezze sull'individuo», en *Scritti di sociologia e política in onore di Luigi Sturzo, I*. Bologna, Zanichelli, pp. 255-291, ahora en *Opere* V, pp. 429-470.

1954

«Risposta all'inchiesta sulla *'Responsabilità dello scienziato'*», en *Il Ponte*, n. 6, pp. 980-987, ahora en *Opere* V, pp. 471-482.
Recensión a *Freedom and Authority in Our Time*, en *La Comunità internazionale*, n. 3, pp. 517-519, ahora en *Opere* VI, pp. 237-244.

1955

«Su alcuni bisogni dell'individuo contemporáneo», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1955/IV, pp. 413-465; ahora en *Opere* V, pp. 481-543.
«Lettera ad Augusto Guzzo, 29 ottobre», en *Filosofia*, VI, 1956, p. 587, ahora en *Opere* VII, p. 500.

1958

Pensieri dalle lettere, a cura di Enrico Opocher. Roma, Studium
«Considerazioni sullo Stato», en AA.VV, *Scritti giuridici in memoria di Piero Calamandrei*. Padova, CEDAM, I, pp. 1-39, ahora en *Opere* III, pp. 329-375.

1959

«L'esperienza in concreto». *Opere* III. Scritti postumi e inediti, pp. 175-266.
«L'esperienza giuridica nella storia». *Opere* III, pp. 267-296.
«Incompiutezza dell'esperienza giuridica». *Opere* III, pp. 297-328.
«Considerazioni sullo Stato». *Opere* III, pp. 329-375.
«Frammento sullo Stato». *Opere* III, pp. 377-383.
«Frammento sulle Costituzioni e le procedure». *Opere* III, pp. 385-392.
«Frammento sulla legge». *Opere* III, pp. 393-398.
«Appunti sull'esperienza giuridica». *Opere* III, pp. 399-447.
Opere. Milano, Giuffrè, 6 vol., a cura di M. D'Addio y E. Vidal.

1978

Pensieri a Giulia, I (1918-1919), a cura di G. Lombardi. Milano, Giuffrè.

1979

Pensieri a Giulia, II (1920-1921), a cura di G. Lombardi. Milano, Giuffrè.

1981

Pensieri a Giulia, III (1922-1924), a cura di G. Lombardi, Milano, Giuffrè.

1990

Opere, vol. VII. Milano, Giuffrè, a cura di F. Mercadante.

2008

Giuseppe Capograssi. La vita etica. Milano, Bompiani, a cura di F. Mercadante, con una

introducción suya y prefacios a cada sección de G. Riconda, A. Delogu, F. Tessitore, A. Punzi y M. D'Addio. Nota biográfica de G. Papponetti.

Al español, se hallan traducidos hasta la fecha:

Prólogo a F. LÓPEZ DE OÑATE, *La certeza del Derecho*. Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1953, traducción de Santiago Sentís Melendo y Marino Ayerra Redin y prólogo de Eduardo J. Couture. Obra reeditada por J.L. Moreneo Pérez en Granada, COMARES, 2007, con el prólogo de G. Capograssi (pp. XV-XVI).

«La ambigüedad del Derecho contemporáneo». En AA.VV, *La crisis del derecho*. Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1961.

El individuo sin individualidad. Madrid, Encuentro, 2015, traducción, edición y estudio preliminar de Ana Llano Torres (el título original era *Incertezze sull'individuo*).

La lucha por el individuo común, anónimo y estadístico. Textos escogidos de Giuseppe Capograssi. Madrid, CEPC, 2016, traducción y edición de Ana Llano Torres, que incluye: «El derecho según Rosmini», «La actualidad de Vico», «Disciplina de partido», «Afiliarse o no afiliarse», «La posición del individuo en la sociedad contemporánea», «Dudas sobre la constitución», «Liberales y católicos», «El fin del Estado nacional», «El concepto de libertad y sus aplicaciones fundamentales», «Derechos Humanos», «El *quid ius* y el *quid iuris* en una reciente sentencia», «El problema fundamental», «La Declaración Universal de los derechos del hombre y su significado», «Obediencia y conciencia», «El derecho tras la catástrofe», «Impresiones sobre la obra de Kelsen recién traducida» y «Sobre algunas necesidades del individuo contemporáneo».

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

NOTA DE LA TRADUCTORA Y EDITORA

LA VIDA ÉTICA ¿QUÉ QUIERO REALMENTE?
- PREFACIO

LA ACCIÓN
- I. LA AURORA DE LA ACCIÓN
  - a) La acción hermana del sueño
  - b) El mundo humano como idilio
- II. EL FIN DEL ENCANTO
  - a) La acción como fatiga y esfuerzo
  - b) El doloroso trabajo del conocimiento
  - c) Las falsas liberaciones: la inercia
  - d) El miedo
  - e) La soberbia
  - f) «Oh tú, que solo para borrar escribes»7
  - g) La distancia entre la acción y la vida

LA VIDA ÉTICA
- I. EL QUERER SE TOMA A SÍ MISMO POR OBJETO
  - a) El sujeto descubre la acción
  - b) Y descubre la ley de la acción
  - c) Los objetos sobrentendidos del querer
  - d) Querer no queriendo
  - e) La experiencia jurídica
  - f) La experiencia moral
- II. PERO LA VIDA ÉTICA NO CONCLUYE
  - a) El Estado como guerra
  - b) El derecho como egoísmo
  - c) La experiencia moral como repugnancia
  - d) La sociedad como opresión
  - e) La paradoja de la responsabilidad
  - f) La ley como «ministratio mortis»

¿QUÉ QUIERO REALMENTE?
- a) Quiero lo que no existe

b) De esta voluntad nace el mundo nuevo de la historia
c) Y nace la experiencia ética misma
d) Y nace la insaciabilidad de la historia
e) Y nacen los significados del amor
f) Y nacen los significados de la muerte
g) Y nace el sentido del misterio

SUICIDIO Y ORACIÓN
a) La desesperación de lo finito
b) Cristo
c) La vida eterna
d) El placer y la pasión
e) El aturdimiento
f) «El divertissement»
g) La Cruz

BIBLIOGRAFÍA

1 «Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem», Virgilio, *Égloga* IV, v. 60.

2 Marco Anneo Lucano, *De bello civili sive Pharsalia*, lib. II, v. 273. El fragmento completo es: «nubes excedit Olympus. / Lege deum minimas rerum discordia turbat; / Pacem summa tenent». «El olimpo está más arriba de las nubes. Por una ley de los dioses, la discordia conturba a los seres más pequeños; los grandes conservan la paz», en Lucano, *Farsalia*. Madrid, Gredos, 1984, 68.

3 G. Vico, *Ciencia nueva.* Introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995, Idea de la obra, 39; Libro Segundo, II, 6, 484; y Libro Cuarto, IX, 3, 951.

4 La frase completa de San Jerónimo es: «Eadem velle et eadem nolle, ea demum firma amicitia est», que significa «Es firme la amistad cuando los amigos quieren y no quieren las mismas cosas», *Epístolas del glorioso doctor de la Yglesia San Geronimo*, Libro Tercero, fol. 200 r.: *Epístola quarta para la virgen Demetriade*. Madrid, 1613.

5 «Sin esperar nada a cambio», Lc 6,35.

6 Cfr. A. Manzoni, *I promessi sposi* (1840-42). Edición de Angelo Marchese, Milano, Mondadori, 1985, cap. XXI. Hay varias ediciones de *Los novios* en castellano.

7 El verso de Dante en polémica con el papa Juan XXII, ligeramente modificado, es usado por Capograssi como expresión eficaz de las contradicciones del individuo. Cfr. S. Accardo, *Il Dante di Giuseppe Capograssi* (con una antología capograssiano-dantesca). Milano, Giuffrè, 1992, p. 25.

8 Palabras de P. C. Tácito, *Historiarum liber primus*, cap. XXXVI, referidas al emperador Marco Salvio Oton, traducidas por Joaquín Soler, en la edición bilingüe de *Libros de las historias*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, p. 22: «rebajándose a todo con tal de conseguir el poder».

9 En francés en el original. «Reprimido» en español.

10 «¿Qué tienes que no hayas recibido?», 1 Cor 4,7.

11 «Sin esperar nada a cambio», Lc 6,35.

12 «Devuelve lo que debes», proverbio latino que aparece en la parábola del rey compasivo y el empleado miserable, Mt 8,28.

13 «¿Cuándo podré saborear el dulce olvido de los afanes que procura la vida?», Horacio, *Sermonum*, Liber 2, sátira 6, vv. 61-62.

14 «El ministerio que lleva a la muerte», 2 Cor 3,7-9.

15 La frase completa de Lucrecio, *De rerum natura*, lib. IV, v. 1133 es: «Nequiquam, quoniam medio de fonte leporum surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat», que significa «pues de la fuente misma de los placeres surge algo amargo que lo angustia en los goces mismos».

16 Dante Aligheri, *Divina Comedia*, Purgatorio, Canto II, 117: «come a nessun toccasse altro la mente».

17 Epigrama conocido y muy citado de J. B. A. Karr, *Les Guêpes*, January 1849, que

suele traducirse como: «Cuanto más cambian las cosas, más siguen siendo las mismas».

18 Abreviatura de la frase latina «nihil novi sub sole», que significa «nada nuevo hay bajo el sol», Ecl 1,9.

19 Este conocido axioma, que significa que «el bien es difusivo por sí mismo», ha sido atribuido la mayoría de las veces al Pseudo-Dionisio.

20 «Comedamus et bibamus, cras enim moriemur», es decir, «Comamos y bebamos, que mañana moriremos», Is 22,13, cita a la que remitirá San Pablo «si los muertos no resucitan, 'comamos y bebamos, pues mañana moriremos'», 1 Cor 15,32.

21 U. Foscolo, *Los sepulcros*.

22 G. Leopardi, «Canto nocturno de un pastor errante de Asia», *Cantos seleccionados*. Madrid, Encuentro, 2016, trad. esp. de A. Colinas, introducción de M. Arizmendi y epílogo de I. Carbajosa, v. 86, p. 112.

23 Ib., v. 75, p. 111.

24 G. Leopardi, «Canto nocturno de un pastor errante de Asia», op. cit.

25 G. Vico, op. cit., Libro Primero, IV, 339.

26 Dante Alighieri, op. cit., Inferno, Canto IV, 42.

27 «Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia…», *Misal Romano,* Oración colecta del domingo XXVI del tiempo ordinario.

28 «Entonces os entregarán a la tortura y os matarán, y seréis odiados de todas las naciones por causa de mi nombre», Mt 24,9.

29 «Y si aquellos días no se abreviasen, no se salvaría nadie», Mt 24,22.

30 «Tenidos por impostores, siendo veraces; como desconocidos, aunque bien conocidos; como quienes están a la muerte, pero vivos; como castigados, aunque no condenados a muerte; como tristes, pero siempre alegres; como pobres, aunque enriquecemos a muchos; como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos», 2 Cor 6,8-10.

31 La frase completa es «In propria venit, et sui eum non receperunt», que significa «vino a su casa y los suyos no lo recibieron», Jn 1,11.

32 La frase completa es «Bonum est praestolari cum silentio salutare Domini», que significa «Es bueno esperar en silencio la salvación de Dios», Lm 3,26.

33 En francés en el original. «Ruido» y «movimiento» en español.

34 Es una de las numerosas ocasiones en que Capograssi alaba a Proudhon, a quien corresponde la cita. Cfr. P. J. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle*. Garnier frères, 1851, Troisième étude, p. 94. En la traducción de Pedro Seguí, *La idea de la revolución en el siglo XIX.* Tercer estudio, p. 45: «El trabajo es, como el amor, la función más secreta y más santa: el hombre se fortifica en ella como en la soledad, pero la prostitución le relaja».

35 Cfr. A. Manzoni, *I promessi sposi,* op.cit.

36 Se trata de una cita de F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, edición, traducción y notas de Germán Cano, p. 65. La cita en su interior es una afirmación de Mefistófeles en una de las primeras escenas de J. W. Goethe, *Fausto*, parte I. Madrid, Cátedra, 1991, trad. de José Roviralta, p. 144.

37 Afirmación de C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica.* Milano, Adelphi, 1995, p. 22. Redactada entre 1909 y 1910, esta tesis de licenciatura, que nunca presentó (porque se suicidó nada más terminarla), fue editada por primera vez, póstuma, en 1913 por Vladimiro Arangio-Ruiz. Hay una edición española reciente: *La persuasión y la retórica.* Rosella Bergamaschi y Antonio Castilla (tr.), Miguel Morey (presentación), Sergio Campailla (prólogo y notas), Massimo Cacciari, Claudio Magris y Paolo Magris (textos complementarios). Madrid, Sexto Piso, 2009.

38 C. Michelstaedter, op. cit.

39 La célebre cita de K. Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, apareció en 1844 en el periódico *Deutsch-Französischen Jahrbücher,* obra traducida al español como *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.* México, Grijalbo, 1968. Como se sabe, la comparación de la religión con el opio ya había aparecido en escritos de Kant, Herder y Feuerbach, entre otros.

40 Se trata de un pensamiento de B. Pascal, *Pensées* (1670), 210. Según la trad. esp. de J. Domínguez Berrueta, *Pensamientos*. Barcelona, Aguilar, 1977, 227, p. 86: «El último acto es sangriento, por bella que haya sido la comedia en todos los demás: se echa, en fin, tierra sobre la cabeza, y eso para siempre».

41 «Se ha hecho vana la cruz de Cristo», cabría traducir. La referencia es a la frase paulina: «Non enim misit me Christus baptizare sed evangelizare non in sapientia verbi ut non evacuetur crux Christi», 1 Cor 1,17, que significa: «Porque Cristo no me envió a bautizar, sino a anunciar la Buena Noticia, y esto sin recurrir a la elocuencia humana, para que la cruz de Cristo no pierda su eficacia».

42 Se trata de una afirmación de P. J. Proudhon, *Lettre de Proudhon à l'Académie de Besançon*: «Je sais ce que c'est que la misère. J'y ai vécu. Tout ce que je sais, je le dois au désespoir» («Sé lo que es la miseria, yo la viví. Todo lo que sé se lo debo a la desesperación»).

43 «Ve, entonces, come tu pan con alegría y bebe tranquilamente tu vino, porque a Dios ya le agradaron tus obras», Ecl 9,7.

44 «¡Pobre de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?», Rm 7,24.

45 Cfr. A. Manzoni, *I promessi sposi*, op. cit., cap. XXI.

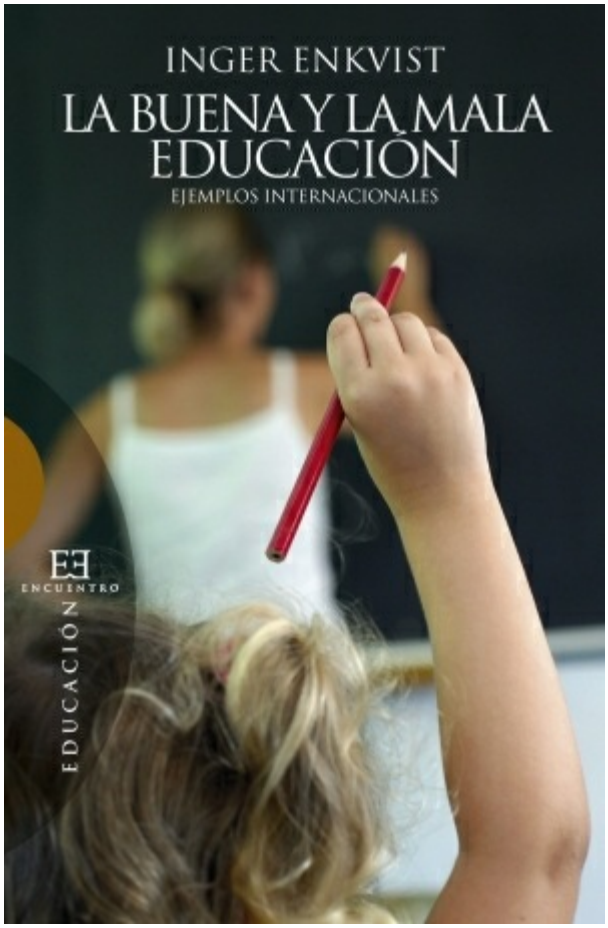
46 Ib.

47 «Todo el que aborrece a su hermano es un asesino», 1 Jn 3,15.

48 Se refiere a Sonia y Raskolnikov, los personajes principales de la famosa novela de F. Dostoievsky, *Crimen y castigo*. Disponible en varias ediciones en castellano.

49 Se trata, de nuevo, de una cita de A. Manzoni, *I promessi sposi,* op. cit., cap. XXXVI. La frase completa es: «Si prostrò su gli scaglioni del tempio, fece a Dio una preghiera o per dir meglio, un viluppo di parole scompigliate, di frasi interrotte, di esclamazioni, di domande, di proteste, di disdette, uno di quei discorsi che non si fanno agli uomini, perché non hanno abbastanza penetrazione per intenderli, né sofferenza per ascoltarli: non sono abbastanza grandi per sentire compassione senza disprezzo».

50 «Los que sembraban con lágrimas cosechan entre cantares», Sal 126 (125),5.


INGER ENKVIST
LA BUENA Y LA MALA EDUCACIÓN
EJEMPLOS INTERNACIONALES
ENCUENTRO
EDUCACIÓN

La buena y la mala educación

Enkvist, Inger
9788499209906
320 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El presente libro tiene el propósito de explicar en qué consiste la buena calidad educativa. Estudiando diversos sistemas escolares, tanto con buenos como con malos resultados, se muestran las razones por las que el modelo educativo prevaleciente en muchos países occidentales no funciona. Y propone un cambio de mentalidad y política educativa en la que el esfuerzo del alumno, el apoyo de la familia y el aprendizaje de los contenidos y, muy especialmente, de la lengua tengan un papel central.

Cómpralo y empieza a leer

SAMIR KHALIL SAMIR
CIEN PREGUNTAS SOBRE EL ISLAM
ENTREVISTA REALIZADA POR GIORGIO PAOLUCCI Y CAMILLE EID

Cien preguntas sobre el islam

Khalil Samir, Samir
9788490553411
214 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

En estos últimos años han tenido lugar significativos acontecimientos --conflictos armados, inmigración masiva, atentados terroristas, revueltas ciudadanas-- relacionados con la religión islámica que han afectado de lleno a nuestras vidas. Esto ha conllevado que surjan viejos y nuevos interrogantes sobre una realidad de la que participan mil doscientos millones de personas en el mundo y que es, al mismo tiempo, religiosa, cultural y política. En este libro-entrevista, Samir Khalil Samir, uno de los mayores expertos en el mundo islámico a nivel internacional, responde a todo tipo de cuestiones de carácter histórico, doctrinal, social y político relacionadas con el islam, permitiendo que lo conozcamos y valoremos sin prejuicios y sin ingenuidad, elementos necesarios para construir formas de convivencia adecuadas con aquellos seguidores de Mahoma que son ya vecinos nuestros.

Cómpralo y empieza a leer

PÍO MOA

La guerra civil y los problemas de la democracia en España

Moa, Pío
9788490558041
316 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Qué consecuencias de la guerra civil llegan hasta hoy? ¿Cómo influyó aquella contienda en el resto de Europa y el resto de Europa en España? ¿Cuál fue la verdadera estrategia de Hitler y de Stalin? ¿Tuvo posibilidad de ganar el Frente Popular y qué habría pasado en tal caso? ¿Qué se jugaba realmente en el conflicto y qué papel desempeñó en él la democracia? ¿Fue una lucha estéril? ¿Por qué la democracia ha tenido tantas dificultades para asentarse en España y en gran parte de Europa? ¿Está segura hoy en España?... Estos y otros asuntos son tratados en este libro, que se distancia de los enfoques habituales al plantear cuestiones generalmente pasadas por alto, ya indicadas en sus cuatro partes: 1. Desarrollo de la guerra civil. Un análisis crítico. 2. Cuestiones básicas sobre la guerra de España. 3. Los problemas de la democracia en España. 4. El debate sobre la guerra y el pasado próximo. Ochenta años después de comenzada aquella contienda, sin duda el suceso más decisivo de la España del siglo XX, se impone un análisis en profundidad de sus efectos, alejándose de pasiones y de odios todavía demasiado frecuentes.

Cómpralo y empieza a leer

CARMELA BAEZA
AMAR CON LOS BRAZOS ABIERTOS
LACTANCIA MATERNA EN LA VIDA REAL
PRÓLOGO DE
IBONE OLZA
NUEVA EDICIÓN

Amar con los brazos abiertos

Baeza, Carmela
9788490558218
154 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Este pequeño-gran libro nos explica, basándose en la información científica más reciente y en muchos años de experiencia profesional y personal de su autora, el modo en el que está "diseñada" la relación entre la madre y su bebé para que tenga lugar la lactancia materna, los factores que en nuestro mundo de hoy la hacen difícil y a veces imposible, y algunas claves para intentar que todo vaya mejor. Esta segunda edición, corregida y aumentada, mantiene su carácter de libro anti-manual, breve, intenso y científico pero, sobre todo, amoroso; nos abre la puerta a entender y sentir cómo podemos vivir con gusto la crianza y la maternidad.

Cómpralo y empieza a leer

EN
CU3N
TRO
JULIÁN
CARRÓN
LA BELLEZA
DESARMADA
Prefacio de JAVIER PRADES

La belleza desarmada

Carrón, Julián
9788490558133
312 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Como toda crisis, la actual «nos obliga a volver a plantearnos preguntas y nos exige nuevas o viejas respuestas, pero, en cualquier caso, juicios directos, no preestablecidos» (Hannah Arendt). Es, por tanto, una invitación a abrirnos a los demás y, para los cristianos, una ocasión para verificar la capacidad de la fe para dar respuesta a los nuevos desafíos y mantener un diálogo a campo abierto en el espacio público. Julián Carrón, responsable actual de Comunión y Liberación, una de las realidades eclesiales más relevantes de las últimas décadas, reflexiona sobre nuestra actual situación de «cambio de época». En este libro nos plantea de qué modo la propuesta cristiana puede ser atrayente para el hombre de hoy y contribuir a la construcción de espacios de libertad y convivencia en nuestra sociedad plural. El acceso a la verdad sólo es posible a través de la libertad. La historia es el espacio del diálogo en libertad, «lo cual no quiere decir que sea un espacio vacío, desierto de propuestas de vida. Porque de la nada no se vive. Nadie puede mantenerse en pie, tener una relación constructiva con la realidad, sin algo por lo que valga la pena vivir, sin una hipótesis de significado».

Cómpralo y empieza a leer

Índice

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA 4
NOTA DE LA TRADUCTORA Y EDITORA 12
LA VIDA ÉTICA ¿QUÉ QUIERO REALMENTE? 13
PREFACIO 14
LA ACCIÓN 16
I. LA AURORA DE LA ACCIÓN 17
a) La acción hermana del sueño 17
b) El mundo humano como idilio 22
II. EL FIN DEL ENCANTO 28
a) La acción como fatiga y esfuerzo 28
b) El doloroso trabajo del conocimiento 30
c) Las falsas liberaciones: la inercia 32
d) El miedo 33
e) La soberbia 34
f) «Oh tú, que solo para borrar escribes»7 37
g) La distancia entre la acción y la vida 38
LA VIDA ÉTICA 43
I. EL QUERER SE TOMA A SÍ MISMO POR OBJETO 44
a) El sujeto descubre la acción 44
b) Y descubre la ley de la acción 47
c) Los objetos sobrentendidos del querer 48
d) Querer no queriendo 51
e) La experiencia jurídica 53
f) La experiencia moral 63
II. PERO LA VIDA ÉTICA NO CONCLUYE 70
a) El Estado como guerra 70
b) El derecho como egoísmo 73
c) La experiencia moral como repugnancia 73
d) La sociedad como opresión 75
e) La paradoja de la responsabilidad 79
f) La ley como «ministratio mortis» 85
¿QUÉ QUIERO REALMENTE? 87

a) Quiero lo que no existe 88
b) De esta voluntad nace el mundo nuevo de la historia 92
c) Y nace la experiencia ética misma 93
d) Y nace la insaciabilidad de la historia 95
e) Y nacen los significados del amor 97
f) Y nacen los significados de la muerte 99
g) Y nace el sentido del misterio 103
SUICIDIO Y ORACIÓN 108
a) La desesperación de lo finito 109
b) Cristo 112
c) La vida eterna 114
d) El placer y la pasión 116
e) El aturdimiento 122
f) «El divertissement» 126
g) La Cruz 132
BIBLIOGRAFÍA 140