

## NOTA PREVIA

Las citas del texto están subrayadas en **azul** lo que más me ha llamado la atención. Después viene entre corchetes y en **rojo** un resumen de la cita. Por último viene, también en corchetes pero en **verde**, posibles relaciones con san Ignacio o comentarios personales.

**Sören Kierkegaard**

### **El concepto de la angustia**

Alianza Editorial.

“Sócrates fue grande precisamente porque distinguía entre lo que comprendía y lo que no comprendía” (Hamann)

#### ***Prólogo del traductor***

[***El concepto de la angustia***] ...es un inmenso bosque animado por las más altas y sugestivas ideas, agarradas a un subsuelo cristiano y ceñidas a una doble o triple definición de *la esencia de la existencia humana*, a saber: “el individuo es él mismo y la especie” y “el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu”, “pero también es una síntesis de lo temporal y lo eterno” (pp 9-10) [Sugerente definición: la conexión con la 'especie' del individuo desautoriza cualquier 'originalidad' que desconectase de lo humano; que el 'espíritu' es el que posibilita la sorprendente unión entre 'alma y cuerpo' y evita contraposiciones entre 'cuerpo' y 'alma'; y que el ser humano sea la síntesis entre 'lo temporal y lo eterno', que lo abriría al compromiso, a lo que 'merece la pena'.] [EE 47<sup>6</sup>: “y todo el compuesto en este valle como desterrado entre brutos animales. Digo todo el compuesto de ánima y cuerpo”. La contraposición no entre 'ánima y cuerpo' sino del 'compósito' con los 'brutos animales' -como en Gandi-.]

...el concepto de *angustia* se estructura al mismo tiempo y en muy estrecha relación con otros dos conceptos fundamentales, el del *pecado* y el de la *libertad* como cifra de la existencia. (p 10) [Conexión sugerente entre pecado y libertad.] [Problemática de la *desolación* en los EE]

Primer tema: *el pecado*... es una innegable e indiscutible realidad, si bien una “realidad injustificada”. El pecado, como se nos dirá en *La enfermedad mortal* -...-, es una posición, no una negación, “una categoría de la individualidad”, no del “pensamiento especulativo”; y esta cosa de la mala voluntad, no simple ignorancia socrática, sólo es **conocida** en su misma esencia **por el cristianismo, desconocida por el paganismo y por toda religión de inmanencia**. (pp 10-11) [¿Qué querría decir que sólo el cristianismo ha conocido la realidad del pecado? ¿Sólo Dios hecho hombre hizo interlocutor al ser humano preguntándole 'Qué te parece' y 'Si quieres'?]

[Lo que más separa cristianismo de paganismo es]...la doctrina del *pecado*. [Porque]...el cristianismo está suponiendo a gritos que es necesaria la revelación divina para saberlo. (*Samlede Vaerker* t. XI, 226-227) (p 11) [Alcance de la 1ª S]

“En realidad el pecado no tiene domicilio propio en ninguna ciencia. El pecado es objeto de la predicación, en la cual el individuo habla como individuo al individuo”. El pecado es hasta cierto punto ilocalizable en cuanto al concepto. (p 12)

...el pecado no es un tema científico, un tema de cátedra, sino más bien de púlpito, y de púlpito en diálogo. Inasequible en teoría, incesante y sobrecogedor en la práctica. (p 12) [En efecto, no es 'teoría', sino 'práctica' y se dilucida en un contexto de *diálogo*, que sólo es posible entre personas. La prueba es que se expresa con expresiones: 'Eso está mal', 'Eso está feo'...]

...pero también es perfectamente congruo que el pecado encuentre su sitio en la totalidad de una nueva científicidad, que esté prefigurada en la ciencia inmanente y que empiece con la Dogmática, exactamente que en el mismo sentido que la primera ciencia comienza con la Metafísica. (p 13) [¿Es posible hoy esta 'cientificidad' que incluya la 'Dogmática'? Quizá el concepto de 'Encarnación' en la fe cristiana posibilite esta conexión, pues se enmarca en la doble pregunta que atraviesa todo el Evangelio, dirigidas a la inteligencia -campo de la ciencia- y a la libertad -realidad personal-.]

Hay, pues, camino en el sentido de hallar un lugar para el pecado en “el gran diálogo de las ciencias”. Para esto se tiene que recurrir a una “nueva ciencia” posible, a una “filosofía segunda, cuyo objeto será la trascendencia y la repetición, de la misma manera que la “filosofía primera” era la inmanencia o, dicho en griego, la reminiscencia. Esta nueva filosofía es la que arranca de la Dogmática, “la ciencia de la realidad”. Ahora, con las espaldas así cubiertas, la nueva Ética se las podrá haber con las *manifestaciones* de la realidad del pecado en su propio terreno comprometido en el sentido aludido, pues su función no es científica, sino la de acusar, juzgar y recriminar. La Ética opone a la realidad del pecado, la realidad del arrepentimiento, “que es la suprema contradicción ética”...la Psicología, manteniéndose siempre dentro de sus límites infranqueables, no explicará nunca el pecado mismo, sino el estado previo psicológico más aproximado, la situación antecedente, los que podríamos llamar *dispositivos del pecado*. Porque “el pecado sólo vino al mundo por el pecado”... (p 14) [Hay que delimitar terrenos: la **Psicología**, previa al pecado; la **Ética** 'acusar, juzga, recrimina'; y la **Dogmática** -“la ciencia de la realidad”-. No olvidemos que en la **Enfermedad mortal**, llega a decir que en lugar de '*Cogito ergo sum*', habría que decir: '*Credo, ergo sum*'. Es decir, para él la fe es tal si es 'existencial', me liga a la realidad, es vida...]

...¿Cuál es el supuesto del pecado, empezando por el pecado original? Éste es el tema principal del libro, y éstas sí que son preguntas y problemas interesantes para la Psicología... (pp 14-15)

...la **angustia**, en pavorosa cercanía con la nada, que es su “objeto”, se constituye en condición originaria de la existencia espiritual, de la libertad, y en ella están insertos de raíz todos los hombres en cada momento de hacerse reales el espíritu y la libertad. Este supuesto, repitémoslo, no es la causa y mucho menos la esencia del pecado original, ni de ningún otro pecado, lo mismo que un supuesto táctico no es la guerra..., pero está en medio camino entre la paz y la guerra, dialécticamente dispuesto a ser peón de lo **peor** o de lo **mejor**, del **pecado** o de la **salvación**, de la **desesperación** o de la **fe**... (p 16) [La **angustia** es '*condición de la existencia espiritual, de la libertad*', punto de arranque que afecta a '*todos los hombres*', llamada a hacer '*reales el espíritu y la libertad*', porque nos sitúa ante '*lo peor o de lo mejor, del pecado o de la salvación, de la desesperación o de la fe*'...] [¿No es esto el surgir de la **persona**?]

...sus términos y sus análisis van mucho más allá del contorno de la inmanencia anímica y se adentran en el propio horizonte de la **trascendencia espiritual**. Digamos que se trata, en realidad, de una **Fenomenología**, en el sentido actual de este método, aplicado más al modo de **Max Sheler** que no en la dirección del fundador Husserl, ni en la desviación de Hiedegger. (p 17)

Kierkegaard viene a decir, casi al pie de la letra, que **los fenómenos sin las categorías son oscuros y permanecen ciegos, y las categorías sin los fenómenos son vacías y permanecen en la pura abstracción**. ¿No es acaso la **síntesis** de ambos momentos en un **lazo de conciencia** el acierto del **método fenomenológico**, como su misma denominación proclama? (p 18) [**¿La conciencia como síntesis?**]

Segundo tema: **la libertad**. Sabemos muy bien -otra cosa es el modo de entenderlo- que Kierkegaard emplazó en el **centro de la cuestión filosófica al individuo existente**, a la persona concreta. La pregunta primera de la filosofía es sobre uno mismo y de esta referencia o “relación a la existencia” han de estar transidas todas las preguntas y respuestas a **los demás problemas**, que confluyen en el **del hombre y nunca pueden ser resueltos de manera meramente teórica, sino vital**. “¡Vivirlo yo mismo!” Solamente así se **iluminará para nosotros el mundo secretísimo de la verdad**, desde el mundo del hombre puesto a prueba de interioridad y seriedad en su soledad amenazada, entre la oscuridad esclavizadora del pecado y la “**infinitud libre**” de la fe...: [**Los problemas nunca se resuelven de manera 'teórica' sino vital: 'el hombre puesto a prueba de interioridad y seriedad en su soledad amenazada' se encuentra ante la disyuntiva del pecado -esclavitud- y de la fe -libertad-: EE 32.**]

Lo que me importa es entender el propio destino y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mí, lo que debo hacer. Es preciso encontrar una verdad, y **la verdad es para mí hallar la idea por la que esté dispuesto a vivir y morir**... ¿De qué me serviría que la verdad estuviera frente a mí fría y desnuda, indiferente a si la reconocía o no, provocando más bien un angustioso estremecimiento que una entrega confiada? Con esto no pretendo ciertamente afirmar que yo no admita ya un **imperativo del conocimiento**, o que a través del mismo haya que operar en los hombres, pero en este caso **ha de encarnarse en mí de una manera viva**, y esto es a lo que ahora atiendo como a la cosa principal [...] Lo que me hacía falta era **llevar una vida completamente humana y no solamente una vida de puro conocimiento**, hasta llegar a cimentar mis reflexiones... sobre algo tan hondo como **las más profundas raíces de mi existencia, por las que estoy, por así decirlo, inserto en lo divino** [...] Ese interior actuar del hombre, ese lado de Dios es lo que importa, no una masa de conocimientos... sin un sistema, sin un centro focal que reúna todos los radios. ¡Este eje de luz es lo que yo he buscado! [*Papirer I, A 75*] (p 20) [**Quizás se trate de lo que sin saber toda persona en un momento dado descubre: lo que le 'merece la pena' que sería lo mismo que 'hallar la idea por la que esté dispuesto a vivir y morir'**. ¿No podríamos sintetizar esto en la vivencia de fe como 'encuentro personal'?]

...¿Qué es el individuo? Según las respuestas de Kierkegaard, todas ellas equivalentes, **el yo es espíritu, es conciencia, es interioridad, es síntesis en acción, es relación consigo mismo y, sobre todo, libertad**. Ésta es la “joya preciosa” de la personalidad profunda. “¿Qué soy yo mismo? Si quisiera hablar de golpe, designarlo con una respuesta pronta, entonces mi respuesta sería ésta: **aquello que es a la par lo más abstracto y lo más concreto, es decir, la libertad**.” [*Samlede Vaerker II*, p 231] De ahí que su “categoría favorita” sea la elección, la autoelección: “elegirse uno a sí mismo. Ésta es la doctrina orquestada en la segunda carta de la última parte de **La alternativa**:

...En una carta anterior te decía que **el hecho de haber amado produce en la naturaleza de un hombre una armonía que jamás se llega a perder del todo; ahora te diré que el hecho de elegir confiere una solemnidad a la naturaleza del hombre, una serena dignidad que no se llega a perder nunca** [...] ...cuando el alma está sola en el mundo entero, entonces **se le aparece no un ser superior, sino la**

potencia eterna en sí misma, el cielo como que se abre y el yo se elige a sí mismo, o, más bien, se recibe a sí mismo. Entonces el alma ha contemplado el bien supremo, lo que no puede ver ningún ojo mortal y que jamás puede ser olvidado. [...] Porque **la grandeza** no consiste en esto o en aquello, sino que **radica en el hecho de ser uno mismo**, y ello está en el poder de cualquier hombre serlo, **si él lo quiere**. [Samlede Vaerker II, pp 191-2] (p 21) [¿No engarza este planteamiento con EE 32: que *lo propio mío es mi mera libertad y querer; todo lo demás viene de fuera?* Pero esta libertad se concreta en la 'elección'.]

“Mientras que la naturaleza es creada de la nada y yo mismo en cuanto personalidad inmediata soy creado de la nada, en cuanto espíritu libre o nazco del principio de contradicción o nazco del acto de haberme elegido a mí mismo” [Samlede Vaerker II, pp 232-3] En el plano de la **personalidad** interior hacedera y automáticamente **existente**, **la libertad** tiene un carácter **determinante absoluto y constitutivo**, es decir, que solamente **me nazco por la libre elección de mí mismo real**, en un campo infinito de **posibilidades**, que **es el frente de la libertad**, y cerniéndome **sobre la nada**, que es el **motivo de la angustia**. El hombre tiene raíces, pero se hace árbol, él es el árbol, la verdadera existencia, o la piltrafa de lo que pudo ser. **Las posibilidades están en su mano, para jardín o desolación**. En medio mucho apuro, mucha angustia, pero no hay más remedio que avanzar en la realidad o en la apariencia. El simple hecho de nacer no es ya existir. **Existir**, propiamente, es esa **relación espiritual, consciente, interior, activa y libre** que uno mantiene consigo mismo y que se va logrando a **golpe de decisión, pasión y fe**, dado el hecho de haber nacido. El hombre aparece totalmente desnudo en el mundo y, en consecuencia, **todo lo tiene que hacer, empezando por sí mismo**, que es la única cosa que nunca se le dará hecha, ni que tampoco él hará nunca de una **manera externa**, puramente estética o histórica -“**cuantitativamente**”-, sino en continuo **salto cualitativo de la libertad personal**. “La historia de la vida individual marcha hacia adelante en un movimiento de situación a situación. Toda situación aparece por medio de un salto.” “El salto cualitativo es la realidad”. Para el hombre, pues, todo **comienza con la libertad**. Kierkegaard ha descrito en este libro de un modo inédito e impresionante **la libertad por la que nace el hombre**, la libertad en el “punto cero” de la existencia, **antes de dar ningún salto todavía**, como **posibilidad infinita** de la que va a surgir el yo en el momento “en que el espíritu está como soñando” y esperando hacerse real. “Esta posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir lo bueno o lo malo. Semejante desatino no tiene nada que ver ni con la Sagrada Escritura ni con la verdadera filosofía. **La posibilidad de la libertad consiste en que se puede**” (pp 22-23) [La persona es lo cualitativo; todo lo demás es cuantitativo. Pero lo 'cualitativo' es el 'salto de la libertad', no en mecanicismo del 'estímulo-respuesta'. Es abrirse a la posibilidad, 'cerniéndome sobre la nada, que es el motivo de la angustia'. De nuevo, la **angustia** como punto de arranque existencial.] [La obsesión actual por “No me traumáticas”. ¿No es miedo a la libertad, a la angustia de no tener nada asegurado, de tener que 'nacer de nuevo'? ¿No es miedo a preguntarse? Importancia de EE 32 y la desolación.]

- Cualquier explicación se hace imposible de raíz si se empieza afirmando que la libertad entra en escena como un *liberum arbitrium* -...- que con la misma facilidad elige lo bueno que lo malo. El hablar del bien y del mal como objetos de la libertad equivale a hacer finitas ambas cosas, tanto la libertad como los conceptos del bien y del mal. **La libertad es infinita y brota de la nada**. [¿No nos encontramos con ella? Por otro lado, para san Ignacio el acto libre por excelencia es el primer tiempo de hacer elección, cuando la persona “*sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue lo que es mostrado*” (EE 175). ¿No es esto posible sólo en el contexto de la relación personal?]

[Ni Sartre ni Heidegger]...Virgilius Haufniensis [pseudónimo de Kierkegaard] estudia en particular al hombre como relación consigo mismo, resaltando su libertad absoluta, pero sin



dejar de preparar con suficiente evidencia la doctrina del *Anti-Climacus*, en quien -...- esa relación consigo mismo que es el hombre solamente tiene consistencia y se lleva a cabo de verdad con el apoyo íntimo en la relación con Dios, que ha creado al individuo y lo ha hecho libre. La existencia es “religada”, y la libertad, que es la esencia de la existencia, no puede desentenderse de esa religación para ser verdadera libertad. El “vínculo infinito” de la religación es fundamental para existir. **Por eso el que no tiene Dios tampoco tiene ningún yo, ni tiene libertad propiamente tal.** En *Las obras del amor*, ya sin pseudónimo, Kierkegaard habla de esa “última novedad” que se reduce a “enseñar a los hombres la libertad de ser sin Dios en el mundo”, la libertad desligada, la libertad del ateísmo. De aquí parten todas las nuevas enseñanzas, como si la soberanía divina fuese un yugo burgués y exotérico y no la consecuencia de la propia esencia del hombre, por el hecho de haber sido creado..., un hecho que continúa siempre. Con este criminal desplazamiento de Dios lo que se consigue no es otra cosa que “la existencia entera se convierta en un único signo de interrogación o en un caos” y “que toda la vida humana se transforme en una inmensa excusa.” [*Samlede Vaerker II*, pp 135 y ss] (p 24) [En efecto, solo la relación personal con Dios nos hace libres. ¿Qué sentido puede tener: “**Por eso el que no tiene Dios tampoco tiene ningún yo, ni tiene libertad propiamente tal**”? El yo surge de la relación personal previa -sin tú previo, no hay yo-. Un yo que no se abre al Tú Absoluto, puede terminar convirtiéndose él mismo en 'absoluto' cuando los 'tús' que le rodearon dejen de tener la función primera. Sólo la 'religación' puede generar la 'verdadera libertad' -¡desinteresada!-, de lo contrario no pasará del 'estímulo-respuesta'.]

...tampoco deja de ser evidente para él que no sólo es posible dar pasos en falso, hacia el pecado y hacia la muerte viviente de la desesperación, sino que también se puede avanzar por una vida auténtica e iluminada, por un camino de perfección. Lo primero es deshacerse, destrozarse el instante decisivo, ir a la búsqueda del tiempo perdido, encaminarse hacia la no-libertad, cuando la libertad se hace prisionera a sí misma en la total esclavitud propia del pecado y el total alejamiento culpable de Dios. Lo segundo es conquistarse a sí mismo y llegar a ser realmente libre. **“El bien es la libertad”**. Ante estas dos realidades diametralmente opuestas estuvo la angustia acuciante de la posibilidad, como situación intermedia y ambigua que no se responsabiliza nunca de las nuevas situaciones introducidas exclusivamente por el salto, el salto en falso del pecado, o el salto de verdad en el bien. En este segundo caso la existencia se dilata y la angustia opresora queda a retaguardia y como desvanecida, en lugar de ser la libertad la que “se desvanezca con el desmayo -o impotencia-femenino de la angustia”. Entonces la libertad resplandece y lo que más revela es a Dios.

- Existe en las fábulas... la lámpara maravillosa. Cuando se la frota aparecen los espíritus en ella. ¡Ilusión! Mas la libertad es la lámpara maravillosa; cuando el hombre animado de pasión ética la frota: Dios existe para él. Y observad: el *espíritu* de la lámpara es un servidor -¡desead la lámpara, vosotros cuyo espíritu es deseo! Pero quien frota la lámpara maravillosa de la libertad se convierte a sí mismo en un servidor [...], el Espíritu es el Señor. Éste es el comienzo. [*Samlede Vaerker VII*, pp 123-124] (pp 24-25) [La angustia de la posibilidad abre a la verdadera libertad -el bien- o a la no-libertad -deshacerse-. Por eso el 1<sup>er</sup> tiempo de hacer elección es el ideal: EE 175.]

Así empieza la salvación de la angustia por medio de la fe, y la misma angustia colabora. De esta función salvífica de la angustia se propone tratar, con un título contundente en el capítulo V [*La angustia con la fe como medio de salvación*]...el autor en sus obras completas irá mucho más lejos, hacia una altura que nunca se atisba en la angustia heideggeriana, la altura de la fe y de la alegría en la fe. Para el creyente, “la angustia es el fondo, a pesar de todo, nada más que una mera impaciencia” [*Papirer X*, 2 A 384] (p 26) [*La salvación de la angustia por medio de la fe*.]

Y el tercer tema: *la angustia*. ...Éste es uno de los libros que más cuesta leer, significando muchísimo haberlo entendido bien. Su simple lectura es tan frecuente como inútil, por no decir indigesta. (p 26)

¿Qué es la angustia? “La angustia es la aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”. “La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad”. La libertad en un principio no era -ni nunca lo es...- su misma realidad, sino una posibilidad ilimitada, un gran poder. La libertad al hacerse real comienza, pues, cerniéndose sobre la nada... una especie de noche... de ignorante inocencia. [*“La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad”*] [Importancia de EE 32. Todo en Ignacio gira alrededor de lo propio mío: mi mera libertad y querer]

- En este estado hay paz y reposo; pero hay también otra cosa...: ¡nada! Y... La nada engendra angustia... En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío; al dormirse, esa diferencia queda suspendida; y, soñando, se convierte en una sugerencia de la nada. Así, la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar. (pp 26-27) [¿Qué 'paz y reposo' es este que no pasa de 'nada'?] [¿No se identificaría esta 'nada' con la disolución de la persona?]

“La angustia y la nada son siempre correspondientes entré sí. La angustia queda eliminada tan pronto como aparece de veras la realidad de la libertad y del espíritu”. Con esto ya tenemos bien señalada “la aparición de la libertad ante sí misma en medio de la angustia de la posibilidad, o en medio de la nada de la posibilidad, o en medio de la nada de la angustia”. No se pueden dar más datos en una partida de nacimiento de la existencia... El espíritu “inmediato” se estremece ante su propia posibilidad. “La angustia es el vértigo de la libertad”. Hay como un forcejeo o una tentación de la impotencia de la angustia a la potencia de la libertad y a ésta le entran sudores y está a punto de desmayarse entre querer y no querer. “La angustia es una simpatía antipática y una antipatía simpática”. Algo así como la “dulce ansiedad” en los niños. Inconfundible con el miedo y otros fenómenos similares, ya que aquella es un fenómeno del espíritu, del espíritu que está aún soñando, no puesto en cuanto tal, en mera inmediatez, sin haber constituido en propiedad la síntesis de alma y cuerpo, de finitud e infinitud, de tiempo y eternidad que él ha de sostener decididamente y que sólo con su decisión alcanza “plena subsistencia”. ¡Cómo no iba a pasar angustias casi mortales antes de salir de esa niebla que lo envuelve al amanecer, al hacerse hombre verdadero! Ésta es la empresa de ser hombre. La única empresa importante y necesaria... (pp 27-28) [Interesantes correspondencias: la angustia con la nada. Pero desaparece 'ante la realidad de la libertad y del espíritu'. La angustia es impotencia, la libertad es potencia; la angustia es el espíritu que está aún soñando, el espíritu es síntesis...] [EG 143]

Aplicar ahora en detalle toda esta doctrina, siguiendo las fases de la angustia, sería tanto como comentar el libro íntegramente y meternos en otros innumerables temas secundarios, pero de un alcance y de una gravedad en la Teología y la Antropología. Así, en lo que atañe a la primera de estas ciencias, en el capítulo I se viene a identificar la angustia descrita con el “estado de inocencia”. ...rechaza... como fabulosas y míticas las explicaciones dadas... [Católicas y Protestantes] ¿No es esto demasiada desmitologización en favor de su propia explicación psicológica?... En el capítulo II sucede algo parecido con la doctrina del *peccatum originale originatum*. “El pecado apareció en medio de la angustia, pero también nos trajo consigo angustia.”...Es duro, desde luego, tener que oír que el hombre se encuentra...en principio, en la misma situación en que se encontraba Adán, de inocencia y de angustia... Toda interpretación ha de estribar en el significado que Kierkegaard confiere a la palabra y categoría de *lo cuantitativo*. No es, ni mucho menos, el significado vulgar, ni siquiera el

científico. Es lo contrario en la dirección de *lo cualitativo*, que es lo personal, lo estrictamente individual. Así la misma historia no pertenece a esta segunda categoría, sino a la primera, a la cantidad... El individuo por ser él mismo y la especie, tiene dos costados, el de la individualidad personal y el de la individualidad específica o histórica. El primer costado es el de lo cualitativo, el segundo el de lo así llamado *cuantitativo*, pero bien propio en un segundo sentido. “Por eso la perfección intrínsecamente consiste en la plena participación en la totalidad. Ningún individuo puede ser de suyo indiferente a la historia de la raza humana, de la misma manera que tampoco ésta puede serlo respecto a ningún individuo.” ...Nadie ha dicho nunca que el pecado original originado sea personal, sino específico, que es lo mismo que quiere significar, bien apuntalado, esa escandalosa denominación. Lo contrario sería hacerle negar a Kierkegaard algo que es un punto de partida y su creencia firmísima, hasta tal punto que ello provoca un exceso manifiesto en la totalidad de su mensaje, siempre “en la dirección del problema dogmático del pecado original”. (pp 28-31) [Interesante la identificación de la angustia con el 'estado de inocencia'. Por otro lado, si para él 'el individuo' es 'él mismo y la especie', lo *cualitativo* es la individualidad personal y lo *cuantitativo*, la específica o histórica.] [Esta identificación del estado de inocencia de Adán con el de todo individuo es sugerente de cara a las pretensiones de volver a la 'primera inocencia'.]

## EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA

**Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original,**

**por VIRGILIUS HAUFNIENSIS, (Copenhague, 1844)**

### Prólogo

... Porque cada generación tiene su tarea y no necesita cohibirse con la extraordinaria empresa de pretender serlo todo para las generaciones pasadas y para las venideras. Y cada individuo, dentro de la respectiva generación, tiene su propio afán -como también lo tiene cada día- y le basta y le sobra con cuidarse de sí mismo, no necesitando para nada abarcar toda la contemporaneidad con su paternal y pueblerina preocupación. (p 42)

...Lo único que deseo es que se me considere como un profano, el cual especula, desde luego, pero manteniéndose a pesar de todo muy lejos de la especulación, por más que personalmente sea un gran devoto de su fe en la autoridad... (p 43)

### Introducción

*En qué sentido el tema de esta investigación sea un problema que interese a la Psicología y, después de haber sido un problema interesante para ésta, en qué sentido se refiera cabalmente a la Dogmática.* (p 45)

Partamos del principio de que todo problema científico ha de tener, dentro del amplio campo de la ciencia, su lugar determinado, su objetivo y sus límites propios; de esta manera armonizará perfectamente con todo el conjunto y nos dará una sintonía apropiada de lo que el conjunto expresa. (p 45)

...la última parte de la Lógica lleva por título: *la realidad*, se obtiene con ello la ganancia de dar la sensación de que ya en la misma Lógica se ha alcanzado lo más alto de todo lo que hay, o, si se prefiere, lo más bajo. Sin embargo, la pérdida que ello representa es clamorosa, ya que de este modo ni la Lógica ni la realidad quedan servidas. No la realidad, pues la Lógica no deja paso a la contingencia que es esencial a todo lo real. Pero tampoco queda servida la misma Lógica, pues cuando ésta acaba de pensar la realidad, ha introducido en su mismo cuerpo algo que no puede asimilar, anticipando una cosa que según su misión solamente ha de preparar. El castigo es manifiesto, y consiste en que con ello se ha dificultado y hecho imposible, quizá por largo tiempo, cualquier reflexión en torno a lo que la realidad sea... (pp 46-48) [Incompatibilidad entre Lógica y realidad.] [EE 2: “no el mucho saber harta y satisface al ánima, sino el sentir y gustar de las cosas internamente”. Por otro lado lo que Cámara dice de san Ignacio: “no persuadía con afectos sino con cosas...”]

Cuando... en la Dogmática se llama *fe a lo inmediato*... no ha visto la falsedad que hay en ello... Por su parte, la pérdida que ello implica es evidente, ya que de este modo se le quita a la fe lo que legítimamente le pertenece, es decir, sus presupuestos históricos. También pierde la Dogmática, puesto que así no se le permite empezar por su verdadero comienzo, es decir, dentro de un comienzo previo, anterior a ella misma. ...como si tal punto de partida fuera la misma Lógica. Y ya se sabe, la Lógica comienza cabalmente con el producto más escurridizo de la más fina de todas las abstracciones, a saber, con lo inmediato... (p 48) [Encerrar la fe en lo inmediato es prescindir de sus presupuestos históricos. El punto previo de la Dogmática no es la Lógica.] [La fe cristiana es revelada, no elucubrada; no es hallazgo del *homo religiosus*, sino sorpresa ante un *Deus humanus*.]

Y cuando... en investigaciones casi sólo propedéuticas se suele emplear la palabra *reconciliación* para designar el saber especulativo o la identidad del sujeto que conoce y lo conocido, de lo subjetivo-objetivo, etc., entonces... tenemos delante un espíritu ingenioso... que se sirve de su ingeniosidad para esclarecer todos los enigmas... (p 49)

Por lo general, siempre fue un supuesto de toda la filosofía antigua y de la Edad Media que el pensamiento tiene realidad. Con Kant se hizo dudoso este supuesto. Supongamos ahora que la filosofía hegeliana haya en realidad *repensado* el escepticismo kantiano. Digamos, entre paréntesis, que siempre será un gran problema averiguar este detalle. Y esto a pesar de todo lo que Hegel y su escuela han hecho, recurriendo a las palabras típicas de *método* y *manifestación*, por tapar con una cortina de humo lo que Schelling había confesado más claramente con sus palabras no menos típicas de *intuición intelectual* y *construcción*, a saber, que con todo ello no se trataba sino de un nuevo punto de partida. No obstante imaginemos que Hegel, después de recapacitar en dicho escepticismo, ha logrado efectivamente reconstruir lo anterior de una forma más elevada, de tal suerte que el pensamiento no tenga realidad en virtud de una suposición previa. En este caso, ¿será una *reconciliación* esa realidad del pensamiento lograda de un modo tan consciente? Con esto no se haría otra cosa que situar de nuevo la Filosofía en su antiguo punto de partida, en aquellos días tan lejanos en los que a la palabra *reconciliación* se le confería toda su enorme importancia. Ahora, en cambio, se empieza por poseer una vieja y respetable terminología filosófica: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*..., y a renglón seguido se escoge una terminología más nueva, en la que la *mediación* venga a ocupar el tercer puesto. ¿Acaso significa esto un gran progreso? Ya que la *mediación* es algo equívoco, que lo mismo puede indicar una relación entre dos como el resultado de la relación, tanto aquello en lo que dos cosas se relacionan como los elementos relacionados. La *mediación* designa a la par movimiento y reposo. Sólo un examen dialéctico más profundo de la misma *mediación* podrá decidir si este nuevo hallazgo representa una perfección. Pero, por



desgracia, todavía estamos esperando que se haga ese examen. La *síntesis* ha quedado definitivamente abandonada y se dice *mediación*... Sin embargo, la ingeniosidad contemporánea reclama todavía más y dice *reconciliación*... Lo que así se logra es confundir de raíz dos ciencias, o sea, la *Ética* y la *Dogmática*. Sobre todo, cuando tales investigadores... afirman rotundamente que la *Lógica* y el *logos* -que es lo dogmático- se corresponden entre sí, y que la *Lógica* es propiamente la doctrina del *logos*. De esta manera se hace que la *Ética* y la *Dogmática* se pongan a luchar en torno a la reconciliación en unos confines erizados de peligros... (pp 49-51) [Pretensión de hacer correspondientes la *Lógica* con el *logos* -*Dogmática*-, es decir, la *Lógica* como doctrina del *logos*.]

Pero, a pesar de todo lo que digan, en la *Lógica* no debe *acaecer* ningún movimiento; porque la *Lógica* y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la *Lógica* al **devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad**. Por eso, cuando la *Lógica* se sumerge en la concreción de las categorías, no hace otra cosa que la que se hizo desde un principio. Todo movimiento -si se nos permite momentáneamente esta expresión- es un movimiento inmanente, lo que en el sentido más profundo significa que no es ningún movimiento. ...el concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar cabida en la *Lógica*. Lo negativo es, pues, la inmanencia del movimiento; es lo que desaparece, es lo superado. Si todo sucede de esta manera, entonces no sucede absolutamente nada y lo negativo se convierte en un fantasma. Sin embargo, para lograr que suceda algo en la *Lógica*, se convierte lo negativo en algo más; es decir, se convierte en aquello que provoca la antítesis, con lo cual ya no es una negación, sino una contraposición. De esta manera, lo negativo deja de ser el mudo reposo del movimiento inmanente y se convierte en lo “otro necesario”... (pp 53-54) [Crítica de la dialéctica hegeliana: en la *Lógica* no debe *acaecer* ningún movimiento; la *Lógica* y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la *Lógica* al **devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad**.] [Nunca confundir el *ser* -*Lógica*- con el **devenir** -*existencia y realidad*-. San Ignacio maneja cosas -*realidad*- y asume procesos -*devenir*-.]

...en... la *Ética*... nos encontraremos con que también aquí, según toda la *Lógica* hegeliana, lo negativo vuelve a dar muestras de una incansable actividad. La sorpresa de turno nos la depara en esta ocasión el tener que oír que lo negativo es el mal. La confusión no puede llegar más lejos;... Considérese cuán ilógicos tienen que resultar los movimientos en la *Lógica*, una vez que lo negativo es el mal; y cuán inmorales en la *Ética*, dado que el mal es lo negativo. En la *Lógica* eso es demasiado, y en la *Ética* demasiado poco... no es adecuado ni a la una ni a la otra, precisamente por pretender acomodarse en ambas. Porque si la *Ética* no posee ninguna otra trascendencia, entonces se resuelve esencialmente en *Lógica*; y ésta deja de ser *Lógica* si no encierra otra trascendencia que la que sea necesaria para que la *ética* salve las apariencias. (p 54) [En la *Ética*, según la *Lógica* hegeliana, lo negativo es el mal. Para la *Lógica* eso es demasiado, y para la *Ética* demasiado poco: si la *Ética* no posee ninguna otra trascendencia, se resuelve en *Lógica*.]

La presente obra se ha propuesto tratar el concepto de *angustia* de una manera psicológica, pero teniendo siempre *in mente* y ante los ojos el dogma del pecado original. Por lo tanto... ha de hacer referencia al concepto del pecado. Sin embargo, el pecado no es un asunto de interés psicológico y, en consecuencia, solamente prestaría un servicio de equivocada ingeniosidad el que pretendiera tratarlo de esta manera. El pecado tiene su lugar determinado; o, mejor dicho, no tiene ningún lugar en absoluto, y ésta es cabalmente su determinación. Si se lo trata en otro lugar cualquiera, entonces resultará indefectiblemente alterado, puesto que se le enfoca desde un ángulo de reflexión inesencial. ...si el pecado es introducido en la *Estética*, el talante

correspondiente **resultará frívolo o melancólico**, puesto que la categoría en que se funda en pecado es la de la contradicción, y ésta tanto puede ser **cómica como trágica**. Entonces el pecado queda evidentemente alterado, ya que **el talante que corresponde de veras al pecado es el de la seriedad**. Y también el concepto de pecado queda alterado; pues, cómico o trágico, el pecado se convierte así en algo permanente o simplemente abolido como cosa de poca monta, cuando **lo que el concepto del pecado exige es que sea realmente superado**. Lo cómico y lo trágico no tienen propiamente ningún enemigo, sino que a lo más se enfrentan con un espantajo que hace llorar, o con un espantajo que mueve a risa. (pp 55-56) [El concepto de *angustia* desde la psicología, pero teniendo *in mente* el pecado original. Pero el pecado no es un asunto de interés psicológico. El pecado no tiene ningún lugar en absoluto, y ésta es su determinación. No se relaciona con la Estética -su talante sería frívolo o melancólico-, porque el talante del pecado es la **seriedad**: el concepto de pecado exige ser superado.] [Para san Ignacio la 'ponderación' del pecado se apoya en él mismo: "*ponderar la fealdad y malicia que todo pecado cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado*" (EE 57)]

Por otra parte, se trata el pecado en la Metafísica, el talante correspondiente se tornará **indiferencia dialéctica o pura apatía**, las cuales consideran el pecado como algo que es inasequible al pensamiento. De esta manera se altera el concepto, pues **sin duda el pecado ha de ser superado**, pero no como algo a lo que el pensamiento no pueda dar vida, sino como algo que realmente está ahí y en cuanto tal afecta cada individuo. (pp 56-57) [Pecado y Metafísica: su talante sería '*indiferencia dialéctica o pura apatía*'. Pero el pecado es algo que '*está ahí*', que '*afecta al individuo*' y que '*ha de ser superado*'.] [San Ignacio quiere que afrontemos el **pecado cometido**...]

Finalmente, si el pecado se trata en la Psicología, entonces el talante se hará **insistencia observadora y tenaz espionaje**, todo menos victoriosa huida de la **seriedad apartándose del pecado**. De este modo el concepto será también distinto, ya que **el pecado queda convertido en una situación**. Pero el pecado no es ninguna situación. La idea del pecado consiste en que el concepto correspondiente sea superado sin cesar. En cuanto estado permanente **-de potentia-**, el pecado propiamente no es; en cambio, de hecho **-de actu o in actu-** es y siempre vuelve a ser. Su talante en la Psicología no sería más que una curiosidad desapasionada, en tanto que el verdadero talante del caso es **la intrépida resistencia de la seriedad**. Este talante en la Psicología no es otra cosa que **la pesquisa de la angustia**, y en su angustia va diseñando los perfiles del pecado, mientras que pasa mucha angustia ante el diseño que ella misma se ha trazado... Todo esto no quiere decir que semejante estado no encierre su verdad, como tampoco que no aparezca así con mayor o menor intensidad en un momento dado de cualquier vida humana y antes que la Ética haga acto de presencia, pero con este tratamiento el pecado no resulta lo que es, sino más o menos. (p 57) [Pecado y Psicología: talante, '*insistencia observadora y tenaz espionaje*', no la '*victoriosa seriedad apartándose del pecado*', porque su verdadero talante sería '*la intrépida resistencia de la seriedad*'.] [¿Qué quiere decir Kierkegaard con el término **seriedad**? Hay dos términos clave: 'observación' y 'espionaje': ambos están fuera del sujeto. **Seriedad** sería equivalente a **responsabilidad personal**. ¿EE 32?]

En realidad **el pecado no tiene domicilio propio en ninguna ciencia**. El pecado es objeto de la predicación, en la cual el individuo habla como individuo al individuo. Por cierto que en nuestra época el afán de alcanzar importancia científica trae locos a **los mismos sacerdotes**, de tal modo que éstos se han convertido en una especie de profesores de sacristía, **empeñados en servir también a la ciencia** y estimando que predicar está muy por debajo de su dignidad... Sin embargo, **la predicación es el arte más difícil de todas** y el que Sócrates realmente elogiaba:

**la capacidad del diálogo...** Lo que Sócrates censuraba propiamente en los sofistas -cuando hacía la distinción de que hablaban bien, desde luego, pero que no sabían dialogar- era que podían decir muchas cosas sobre cualquier tema, pero sin la menor idea del momento de apropiación. Y cabalmente **la apropiación interior es el secreto del diálogo.** [El pecado no es objeto de la ciencia sino de la predicación. Empeño de los sacerdotes en '*servir a la ciencia*'. Pero la predicación es '*la capacidad del diálogo*', que apunta a la '*apropiación interior*'.] [¿No es este el papel del que da EE?: '*dar modo y orden*', pero el ejercitante debe '*sentir y gustar*' personalmente: ¿la '*apropiación interior*'?]

Al concepto del pecado corresponde la seriedad. La Ética podría ser la ciencia en que el pecado encontrase perfectamente sitio. Sin embargo, esto también encierra su gran dificultad. Porque la Ética es aún una ciencia ideal, y esto no solamente en el sentido en que toda ciencia lo es. **La Ética quiere introducir la idealidad en la realidad**, es decir, que su movimiento no es como el de otros casos, en los que se pretende elevar la realidad hasta la idealidad. La Ética muestra la idealidad como tarea, presuponiendo que el hombre está en posesión de las condiciones requeridas para realizarla. En este punto la Ética da lugar a una contradicción, ya que ella cabalmente hace hincapié en la dificultad y en la misma incapacidad. De la Ética se puede decir lo que se afirma acerca de la ley, que es un maestro de la disciplina, cuyas exigencias meramente condenan, pero **no dan vida**. En este sentido la Ética griega constituía una excepción, la única; pero esto se debía a que rigurosamente no era Ética, sino que contenía un momento estético. ...Aristóteles... en la *Ética a Nicómaco*, solía decir con una deliciosa ingenuidad griega que la sola virtud no hace feliz y dichoso a un hombre, sino que para ello se requieren también la salud, los amigos, los bienes terrenos y la dicha dentro de la propia familia. Cuanto más ideal es la Ética, tanto mejor. La Ética no se debe dejar perturbar por esa vana charlatanería...; algo para lo que la Ética no tiene *tiempo* ni *oportunidad*... Pero la Ética, naturalmente ha de luchar en especial contra todas las tentaciones y, en consecuencia será imposible que nadie escriba una Ética sin tener a mano otras categorías completamente distintas. [*La Ética quiere introducir la idealidad en la realidad*', presuponiendo que el hombre puede alcanzarla. **La Ética** meramente exige, pero **no da vida**.] [Todo está formulado en peticiones en los EE, porque '*todo es don y gracia y de Dios nuestro Señor*'.]

Por lo tanto, el pecado solamente pertenece a la Ética en cuando ésta llega a su mismo concepto con la ayuda del arrepentimiento. [NOTA] La idealidad de la Ética desaparecería en cuanto tuviera que asumir el pecado en su seno. La Ética aumenta su dificultad en la medida en que se mantiene encerrada en su idealidad, aunque la Ética nunca será tan inhumana que pierda totalmente de vista la realidad, al revés, en correspondencia con la misma realidad siempre intentará presentarse como tarea de todos los hombres, queriendo hacer de cada uno de ellos el hombre verdadero, el hombre cabal y el hombre por excelencia. En medio de la lucha por realizar la tarea de la Ética hace acto de presencia el pecado, pero no como algo que pertenezca casualmente a un individuo cualquiera, sino como algo que va retrotrayéndose cada vez más profundamente, en el sentido de un presupuesto que sin cesar acrece su profundidad y lontananza, al mismo tiempo que trasciende al individuo. En este momento todo está perdido para la Ética, y es precisamente la Ética la que ha contribuido a que todo se pierda. Ha surgido una categoría que se sitúa completamente fuera de su alcance. El *pecado original* hace la situación todavía más desesperada, es decir, que destaca la dificultad, aunque no recurriendo a la Ética, sino con ayuda de la *Dogmática*. De la misma manera que toda la antigua teoría del conocimiento y todo el antiguo modo de especular descansan en la presuposición de que el pensamiento tiene realidad, así también toda la Ética antigua se apoya en el supuesto de que la virtud es hacedera. El escepticismo del pecado es totalmente extraño al paganismo. Para la conciencia moral de los antiguos el pecado viene a ser como el error

respecto de sus conocimientos, una excepción aislada que no demuestra nada. (pp 58-64) [La Ética, en cuanto idealidad, pretende hacer de todo hombre 'el hombre cabal', pero sólo tiene que ver con el pecado desde el arrepentimiento. El *pecado original* hace la situación todavía más desesperada.] [*“Eticismos sin bondad”* (EG 231)]

### Remitir a *La repetición*. ???

[NOTA] ...“La repetición constituye el *interés* de la Metafísica, y a la par aquel otro interés en que la Metafísica encalla; la repetición es la contraseña de toda intuición ética; la repetición es *conditio sine qua non* de todo problema dogmático”. La primera proposición alude a la tesis de que la Metafísica no tiene que ser interesante, algo así como lo que Kant afirmaba respecto de la Estética. La Metafísica queda desplazada en el mismo momento en que entra en juego el interés. Por eso se ha subrayado la palabra *interés*. En la realidad entra en juego todo el interés propio de la subjetividad, y aquí encalla la Metafísica. En segundo lugar, de no estar puesta la repetición, la Ética se convierte en un poder despótico; y es muy probable que ésta sea la razón que ha inducido al autor a decir que la repetición es la contraseña de la intuición ética. Y, por último, si la repetición está ausente, la Dogmática no podrá existir en absoluto, puesto que la repetición arranca de la fe, y ésta es el órgano de todos los problemas dogmáticos.

En el dominio de la naturaleza la repetición reviste una necesidad inquebrantable. En el dominio del espíritu la tarea no consiste en que se le sonseque a la repetición una que otra variación y así encontrarse uno mismo en cierto modo a sus anchas a la sombra de la repetición..., como si el espíritu solamente estuviera en una relación extrínseca con sus repeticiones, en virtud de las cuales el bien y el mal alternasen en él a la manera que lo hacen el verano y el invierno dentro del ciclo de la naturaleza. No, la tarea en este orden ha de consistir en **transformar la repetición en algo interior**, en la propia tarea de la libertad, en su más alto interés, de suerte que realmente se vea si la interioridad es capaz, mientras todo cambia a su alrededor, de poner en práctica la repetición. Aquí el espíritu finito se desespera. Esto es lo que ha querido indicar C. Constantius echándose personalmente a un lado y dejando que la repetición apareciera en el hombre joven en virtud de lo religioso. Por esta razón, Constantino nos dice muchas veces que la repetición es una categoría religiosa, demasiado trascendente para él; ya que importa un movimiento en fuerza del absurdo. Y lo mismo quiere significar cuando en la página 142 nos advierte de que “la eternidad es la auténtica repetición”... (Nota del Autor) (pp 61-62) [La repetición, algo interior, aunque todo cambie a su alrededor: 'es una categoría religiosa', “la realidad es la auténtica repetición”.] [EE 32: lo *propio mío* es mi *mera libertad y querer*.]

Con la Dogmática comienza la ciencia que, en contraste con aquella ciencia estrictamente llamada ideal, parte de la realidad. La Dogmática comienza con lo real para elevarlo hasta la idealidad. Esta ciencia no niega la presencia del pecado, al revés, lo presupone y lo explica suponiendo el pecado original... Por tanto, la Dogmática no tiene que explicar el pecado original, su única explicación es suponerlo... (p 64) [La Dogmática comienza con lo real para elevarlo hasta la idealidad. No tiene que explicar el pecado original, sino suponerlo.] [Primer ejercicio de 1ª S]

...Schleiermacher era todo un pensador en el sentido griego de la palabra, un pensador que sólo hablaba de lo que sabía, mientras que Hegel, a pesar de sus extraordinarias dotes y colosal erudición, no logra con toda su aportación hacernos olvidar nunca que él era, en el sentido alemán de la expresión, un profesor de filosofía a gran escala, empeñado en explicarlo todo a cualquier precio. (p 65) [Hegel no pensador -el que sólo habla de lo que sabe-, sino un 'profesor de filosofía, empeñado en explicarlo todo.'] [¿Distinción de Ortega *Intelectual*, el *Otro* y el *pseudointelectual*?]

Por lo tanto, la nueva ciencia empieza con la Dogmática, exactamente en el mismo sentido en que la ciencia inmanente comienza con la Metafísica. Aquí vuelve a hallar la Ética nuevamente su puesto, en cuanto ciencia peculiar que propone a la realidad como tarea la conciencia que la Dogmática tiene de la misma realidad. Esta Ética no ignora el pecado, ni tampoco pone su idealidad en exigencias ideales, sino que su idealidad consiste en la conciencia penetrante de la realidad, de la realidad del pecado. Eso sí, ha de mantenerse limpia de toda superficialidad metafísica y de cualquier concupiscencia psicológica. (p 65)



[La Metafísica como la ciencia inmanente, la Dogmática como la nueva ciencia, la Ética que propone como tarea la conciencia que la Dogmática tiene de la realidad; ha de mantenerse limpia de toda '*superficialidad metafísica*' y de toda '*concupiscencia psicológica*'.]

...la nueva Ética presupone la Dogmática y con ella el pecado original; gracias a ella ya puede explicar el pecado del individuo, al mismo tiempo que propone la idealidad como tarea. Sin embargo no hay aquí un movimiento de arriba abajo, sino de abajo arriba. (p 66) [La nueva Ética presupone la Dogmática y con ella el pecado original.]

...podríamos conservar la denominación de *filosofía primera* entendiendo por ella la totalidad científica que puede llamarse étnica y cuya esencia es la inmanencia o, dicho en griego, la reminiscencia. En este caso, por *secunda philosophia* habría que entender aquella cuya esencia es la trascendencia o la repetición.

El concepto, pues, del pecado no tiene domicilio propio en ninguna ciencia. Sólo la segunda Ética está en condiciones de tratar sus manifestaciones, pero no su origen. El concepto del pecado será una pura confusión en cuanto lo coja en sus manos cualquiera otra de las ciencias. Esto es lo que pasa -para no apartarnos de nuestro anterior tema- si la Psicología se ocupa de él. (pp 66-67) [La *filosofía primera*: la totalidad científica cuya esencia es la inmanencia; la *secunda philosophia*: su esencia es la trascendencia o la repetición. La segunda Ética está en condiciones de tratar las manifestaciones del pecado, pero no su origen.]

Psicológicamente hablando es muy exacto que la naturaleza humana ha de estar constituida de tal forma que haga posible el pecado. Pero la pretensión de convertir en realidad la posibilidad del pecado es algo que subleva a la Ética y suena a blasfemia en los oídos de la Dogmática. Y esto porque la libertad nunca es una posibilidad, sino que es una realidad desde el mismo momento en que hay libertad. El sentido de esta afirmación equivale al de aquella otra de una filosofía relativamente antigua según la cual la existencia de Dios es necesaria por el solo hecho de ser posible. (pp 68-69) [La libertad no es posibilidad, sino realidad desde el momento en que hay libertad, como la existencia de Dios es necesaria por el hecho de ser posible.]

Sin embargo, mientras se va sumergiendo de ese modo en la posibilidad del pecado, la Psicología está sin saberlo poniéndose al servicio de otra ciencia, la cual no hace más que esperar a que aquélla quede lista y así empezar por sí misma y ayudar a la Psicología en el esclarecimiento del asunto. Esta otra ciencia no es la Ética, pues ya hemos dicho que la Ética no tiene nada que hacer con la posibilidad. Esta otra ciencia es cabalmente la Dogmática, y aquí es donde vuelve a hacer acto de presencia el problema del pecado original. La Dogmática esclarece el tema del pecado original, es decir, la posibilidad ideal del pecado, al mismo tiempo que la Psicología ha ido sondeando su posibilidad real. En cambio, la segunda Ética no tiene nada que hacer con la posibilidad del pecado o con el pecado original. La primera Ética ignora el pecado y la segunda Ética incluye en sus dominios la realidad del pecado, y aquí no puede entrar la Psicología si no es mediante un abuso o falta de comprensión. (pp 70-71) [La Ética no tiene nada que hacer con la posibilidad del pecado. En la Dogmática hace acto de presencia el problema del pecado original, es decir, la posibilidad ideal del pecado, al mismo tiempo que la Psicología ha sondeado su posibilidad real.]

### **1. La angustia como supuesto del pecado original y como medio de su esclarecimiento, precisamente retrocediendo en la dirección de su origen.**

## 1. Indicaciones históricas relativas al concepto del *pecado original*.

...el pecado de Adán es algo más que pasado, es *un plus quam perfectum*. El pecado original es lo presente, es la pecaminosidad, y Adán sería el único hombre en que no hubo pecaminosidad puesto que ésta fue introducida por él. En una palabra, que la Teología no ha demostrado así el menor empeño por esclarecer el pecado de Adán, sino que ha pretendido explicar el pecado original en sus consecuencias. Pero esta explicación es como si no existiera para el pensamiento... (p 75) [El pecado original es lo presente, la pecaminosidad. La teología sólo ha pretendido explicar el pecado original en sus consecuencias.] [Primer ejercicio de la 1ª S.]

...la *Formula concordiae*... declara lo siguiente: *quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum simus*. Sin embargo, dicha fórmula es lo bastante precavida como para no dejar de protestar en contra de que se piense tal cosa, pues de pensarlo así el pecado se convertiría de seguro en la sustancia misma del hombre. Tan pronto como desaparece el entusiasmo de la fe y de la contrición, ya que nadie echa mano de semejantes categorías, las cuales sólo sirven para que la ingeniosidad intelectual soslaye el conocimiento del pecado... (pp 77-78) [Peligro de entender el pecado original de tal forma que el pecado se convierta 'en la sustancia misma del hombre'.] [EE 32]

...Por tanto, la explicación del pecado de Adán será la misma del pecado original y no podrá valer para nada toda otra explicación que pretenda esclarecer el caso de Adán, pero no el pecado original; o, al revés, que pretenda explicar el pecado original, pero no lo que a Adán atañe. La razón de esto es muy honda y constituye nada menos que la esencia de la existencia humana. Esta razón no es otra que la de que **el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera**, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie. Si no se hace hincapié en esto, entonces o caemos en la singularización numérica del pelagianismo, el socinianismo y la escuela filantrópica, o nos perdemos en lo fantástico. El prosaísmo de la razón consiste en hacer que la especie se disuelva numéricamente en un singular irrevocable. Por contraste, la fantasización consiste en hacer gozar a Adán el bienintencionado honor de ser más que la especie entera, o el dudoso honor de estar situado fuera de la especie. (p 79) [K. parte de la convicción de que 'el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera', es decir, toda la especie participa en el individuo y al contrario.] [¿No habría que resaltar la doble perspectiva del hombre entre 'lo propio mío' y 'natura humana'?)

En todo momento, pues, el individuo es sí mismo y la especie. Ésta es la perfección del hombre vista como estado. Aquí tenemos además una contradicción; pero una contradicción es siempre la expresión de un problema; ahora bien, un problema es un movimiento, y un movimiento que va a parar al mismo problema de que partió es un movimiento histórico. Por lo tanto, **el individuo tiene historia, y si la tiene el individuo también la tiene la especie**. Todos los individuos tienen la misma perfección, y cabalmente por eso jamás podrán quedar separados los individuos unos de otros como meros números, cosa esta tan imposible como la de que el concepto de la especie se convierta en un fantasma. **Todo individuo está esencialmente interesado en la historia de todos los demás individuos, sí, tan esencialmente como en la suya propia. Por eso la perfección intrínsecamente consiste en la plena participación de la totalidad**. Ningún individuo puede ser de suyo indiferente a la historia de la raza humana, de la misma manera que tampoco ésta puede serlo respecto de ningún individuo. De aquí se deduce que **mientras que la historia de la raza no cesa de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y**

por ello el motor constante de la misma historia de la raza. (pp 79-80) [El individuo tiene historia y también la especie. **La perfección consiste en la plena participación de la totalidad.** Por eso el individuo es 'el motor constante de la misma historia de la raza.'] [¿Qué alcance tiene “*enemigo de natura humana*” (EE 7, 325 y 327)?]

...Adán no es esencialmente distinto de la especie, pues en este caso no existiría la especie; ni tampoco es la especie, ya que también en este caso dejaría de existir la especie: él **es sí mismo y la especie.** Por eso lo que explica a Adán explica a la especie, y viceversa. (p 81) [Por lo tanto, **Adán es sí mismo y la especie.**] [EE 50, 51]

## 2. El concepto del *primer pecado*.

Según los conceptos tradicionales, la diferencia entre el primer pecado de Adán y el primer pecado de cualquier otro hombre es la siguiente: que el **pecado de Adán tiene como consecuencia la pecaminosidad y cualquier otro primer pecado la supone como condición.** De ser esto así, Adán quedaría realmente fuera de la especie humana y ésta no comenzaría con él, sino que tendría un comienzo fuera de sí misma, lo que es contrario a todos los conceptos. (p 81) [Idea generalizada: **el pecado de Adán tiene la consecuencia de la pecaminosidad, mientras el primer pecado de cualquier otro hombre la supone como condición. Esto dejaría a Adán fuera de la especie humana.**] [La descripción que hace san Ignacio del primer pecado coincide con el fondo de cualquier pecado: “*no se queriendo ayudar con su libertad...*” (EE 50, 51)]

No hace falta poseer ojos de lince para ver que el *primer pecado* es algo distinto de un pecado cualquiera, es decir, de un pecado como muchos otros; y también se ve con toda facilidad que es algo distinto de *un* pecado, en el sentido de relacionar un pecado con otro como el número 1 con el número 2. **El primer pecado es una determinación cualitativa, el primer pecado es el pecado.** Éste es el misterio de lo primero y algo que constituye un escándalo para el pensamiento abstracto, el cual opina que una vez no es ninguna vez y que muchas veces ya son algo... (pp 81-82) [Habría que decir que '*el primer pecado*' es algo '*cualitativo*', es el **pecado.**]

El pecado vino al mundo por el primer pecado. Esto se ha de afirmar cabalmente de la misma manera del primer pecado de cualquier hombre posterior a Adán, es decir, que por él viene el pecado al mundo. Afirmar que éste no existía antes de primer pecado de Adán equivale en relación con el pecado mismo a hacer una reflexión completamente incidental e impertinente, que no puede arrogarse en modo alguno la significación o el derecho a engrandecer el pecado de Adán o empequeñecer el primer pecado de cualquier otro hombre. ...**La existencia de la pecaminosidad en el hombre, el poder del ejemplo, etc., etc., no son más que determinaciones cuantitativas que no explican nada, a no ser que se suponga que un solo individuo es la especie entera, en vez de admitir que cada individuo es él mismo y la especie.** (pp 83-84) [La existencia de la **pecaminosidad** en el hombre es válida si se parte de que '*cada individuo es él mismo y la especie*'.] [EE 51]

La narración que el Génesis hace del primer pecado ha sido considerada con no poca insolencia como un mito. Para ello, naturalmente, no deja de haber sus buenas razones... Aquella narración genesíaca es la única concepción del asunto que encierra consecuencia dialéctica. En realidad todo su contenido se concentra en esta proposición: ***el pecado vino al mundo por medio de un pecado.*** De no ser así, el pecado habría aparecido como algo fortuito, que no admitía ninguna explicación. Sin embargo, la dificultad para la inteligencia la

constituye justamente el triunfo de la explicación, esa su profunda consecuencia, según la cual el pecado se presupone a sí mismo y viene al mundo de tal manera que ya está supuesto en cuanto existe. El pecado, pues, entra al mundo súbitamente, es decir, mediante un salto; ahora bien, este salto pone además la cualidad, y en el mismo momento de ser puesta la cualidad tiene lugar el salto en la cualidad, de suerte que la cualidad supone el salto y el salto supone la cualidad... (p 85) [*El pecado vino al mundo por medio de un pecado*], es decir, entra al mundo súbitamente, mediante un salto. La explicación es su profunda consecuencia.] [(EE 51)]

Por tanto, *el pecado ha venido al mundo* por medio del primer pecado de Adán. Sin embargo, esta afirmación en la forma corrientemente empleada suele implicar una reflexión por completo superficial y que sin duda ninguna ha contribuido muchísimo a aumentar el caudal de las incomprensiones en que flota todo este asunto... Por eso, lo exacto y riguroso sería afirmar que **solamente hay pecaminosidad en el mundo en cuanto es introducida por el pecado**. (pp 86-87) [Lo correcto sería afirmar: '*solamente hay pecaminosidad en el mundo en cuanto es introducida por el pecado*'.] [¿Equivaldría esto al concepto de '*viniendo en superbia*'? (EE 50) unido a Dos banderas con la misma dinámica que puede terminar en '*crecida soberbia*' y de ahí '*induce a todos los otros vicios*' (EE 142) La **soberbia** equivaldría a la **pecaminosidad**.]

...Pero si cualquier otro individuo de la especie puede significar con su historia algo para la historia de la raza humana, entonces también Adán puede hacerlo; claro que si Adán sólo significase algo para la historia en virtud de aquel primer pecado, entonces quedaría anulado el concepto de la historia, o, lo que es lo mismo, la historia habría pasado en el mismo momento de iniciarse.

[NOTA] Lo que hay que tratar siempre es de introducir a Adán en la especie, exactamente en el mismo sentido que cualquier otro individuo... Sólo Cristo es un individuo que es más que un individuo; por eso precisamente no apareció Cristo al principio, sino en la plenitud de los tiempos. (p 87) [Adán debe ser considerado como uno más en la historia.]

Como en definitiva, la especie no comienza de nuevo con cada individuo, es claro que la pecaminosidad de la especie tiene una historia... Ésta es la razón de que la especie no comience de nuevo con cada individuo, pues en este caso no existiría la especie; en cambio, cada individuo comienza de nuevo con la especie. (p 88) [La pecaminosidad tiene una historia, por tanto, la especie no comienza con cada individuo, pero cada individuo comienza de nuevo con la especie.]

...cuando se pretende afirmar que el pecado de Adán trajo al mundo el pecado de la especie, entonces una de dos: o esta opinión se apoya en supuestos fantásticos, con lo que quedaría anulado todo concepto, o se puede afirmar con igual derecho lo mismo acerca de cualquier individuo que por medio de su primer pecado introduce la pecaminosidad. Hacer empezar la especie humana con un individuo que esté fuera de la especie es un mito de la inteligencia, un mito parecido al que hace que la pecaminosidad comience de otro modo que con el pecado... (p 88) [Cada primer pecado introduce la pecaminosidad en la especie humana.] [Concepto de *natura humana* en Ignacio.]

...según nuestra concepción, la historia de la especie va siguiendo tranquilamente su camino y dentro de ella ningún individuo viene a comenzar en el mismo sitio de otro, sino que cada individuo comienza de nuevo y, no obstante, en el mismo momento se encuentra precisamente allí donde debía empezar dentro de la historia. (p 89) [Habría que decir que cada individuo estrena historia sin quedar fuera de ella.] [En EE 51, Ignacio describe el pecado en sus consecuencias y en EE 63 no lo aísla en sí mismo -'mis pecados'- sino lo enmarca en el



'desorden de mis operaciones' y en el 'mundo'.]

### 3. El concepto de la *inocencia*.

En una palabra, que es inmoral afirmar que la inocencia tiene que ser abolida. Aunque fuera cierto que también ella quedaba anulada en el mismo momento de nombrarla, sin embargo, la Ética siempre nos prohibiría el que olvidásemos que *la inocencia no puede ser anulada más que por una culpa...* (pp 90-91) [La 'inocencia' sólo la anula una 'culpa'.]

Todo hombre, en realidad, pierde la inocencia del mismo modo que la perdió Adán, es decir, mediante una culpa. Porque si no la perdiera por medio de una culpa tampoco sería la inocencia lo que se había perdido; y, por otra parte, *el hombre jamás habría llegado a ser culpable si no hubiera sido inocente antes que culpable.* (p 91) [El hombre nunca llegaría a ser culpable si no hubiera sido antes inocente.] [En EE 52, describe así el '*pecado particular*': '*cómo en el pecar y hacer contra la bondad infinita...*' Estamos insertos en esta '*bondad infinita*' -inocencia-, pero podemos '*pecar y hacer contra*'.]

...Para la Ética no tiene ningún interés el hacer que todos los hombres fuera de Adán sean espectadores conmovidos e interesados por la culpabilidad pero no culpables; ni tampoco para la Dogmática tiene ningún interés el hacer que todos sean espectadores interesados y simpatizantes de la reconciliación, pero no reconciliados. (p 92) [Ni la Ética ni la Dogmática considera a los hombres como meros 'espectadores'.] [La '*vergüenza y confusión de mí mismo*' que pedimos en EE 48 nos prohíbe ser 'espectadores': estamos implicados.]

De ahí que la inocencia no sea, como sucede con lo inmediato, algo que ha de ser abolido y cuya definición es serlo; no, la inocencia no es algo que en realidad no existe, algo que incluso al ser abolido, cabalmente al serlo y por ello mismo, aparece existiendo como lo que era antes del hecho de su abolición, si bien ahora ya está suprimido... En cambio, *la inocencia es algo que queda suprimido por una trascendencia, precisamente porque la inocencia es algo...*, mientras que la expresión más apropiada para designar la inmediatez es la que Hegel emplea acerca del ser puro, es decir, nada... *La inocencia es una cualidad, es un estado* que de suyo muy bien puede existir. Por eso no tiene ningún sentido la prisa lógica por abolirlo... La inocencia *no es una perfección que haya que echar de menos, pues el que tiene deseos de inocencia demuestra bien a las claras que la ha perdido* y con ello comete un nuevo pecado, a saber, el pecado de perder el tiempo en vanos anhelos. *La inocencia tampoco es una imperfección de la que deba uno apartarse más tarde o más temprano, puesto que la inocencia se basta siempre a sí misma y el que la pierde -de la única manera que se puede perder, es decir, mediante la culpa,* no como él quisiera acaso haberla perdido- *no ha de ser tan insensato que se le ocurra hacer elogios de su perfección a costa de la inocencia.* (pp 93-94) [La 'inocencia' es una **cualidad**, un **estado**, ni una perfección ni una imperfección: es ella misma y se pierde mediante la culpa.] [En efecto, la inocencia es algo que tomamos conciencia de ella cuando la perdemos. Por eso, en EE 57 Ignacio sitúa la '*ponderación*' de los pecados en '*la fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado*'. Es decir, no liga dicha evaluación a la Ética -lo vedado-, sino a las consecuencias, que siempre son reales, no lógicas.]

También en este caso la narración del Génesis viene a darnos la explicación adecuada de la inocencia. *La inocencia es ignorancia...* Desde una perspectiva foránea se suele considerar la ignorancia como destinada al saber, pero éste es un asunto que en nada afecta a la ignorancia. (p 94) [En el Génesis, la inocencia es una ignorancia.] [Pero es una '*ignorancia... destinada al*

*saber'*. En efecto, en EE 254 se sugiere que para '*mejor conocer las faltas hechas en los pecados mortales*' el mirar '*sus contrarios*' -¿la 'inocencia'?-: se nos abren los ojos desde la pérdida.]

Es evidente que con esta interpretación no me hago reo de ningún pelagianismo. La especie tiene su historia y en ella la pecaminosidad continuamente progresa según sus propias determinaciones cuantitativas, pero la inocencia siempre y solamente se pierde por medio del salto cualitativo del individuo... (p 94) [La inocencia sólo se pierde por medio del salto cualitativo del individuo.] [De nuevo podemos remitirnos a EE 63: el 'salto cualitativo' lo dan '*mis pecados*', pero hay que tener en cuenta las 'determinaciones cuantitativas': '*desorden de mis operaciones*' y el '*mundo*'.]

#### 4. El concepto de la caída.

Aquí nos tropezamos de entrada con un gran problema. Si la inocencia -como se acaba de afirmar- es la ignorancia y, por otra parte, la pecaminosidad de la especie no deja de estar presente con sus determinaciones cuantitativas en la ignorancia del individuo y mediante el acto de éste viene a manifestarse aquélla como culpabilidad personal del individuo, ¿no tendremos entonces una diferencia entre la inocencia de Adán y la de cualquier otro hombre posterior? Ya... dijimos que un simple “plus” no constituye una cualidad. (p 95)

...podría parecer que era mucho más fácil explicar cómo pierden la inocencia los hombres que siguen a Adán. Sin embargo, esto sólo es una apariencia. Las meras determinaciones cuánticas, tanto las más elevadas como las inferiores, no sirven de nada en la explicación propia del salto cualitativo; por esta razón, si yo puedo explicar la culpa en un hombre posterior, puedo explicarla igualmente bien en Adán... (p 95) [Si puedo explicar la culpa de un hombre posterior, también podré hacerlo de Adán.]

...Lo terrible para un hombre empieza en el momento en que él mismo introduce el pecado en el mundo y se echa toda esa carga sobre sus espaldas. En cambio, es un contrasentido el pretender afligirse *estéticamente* por la pecaminosidad. El único que inocentemente se afligía por la pecaminosidad fue Cristo, mas esta su aflicción no era por la pecaminosidad como un destino al que no tuviera más remedio que acomodarse, sino que se afligía por ella habiendo elegido libremente el portar sobre sus hombros todos los pecados del mundo y sufrir su castigo. Todo esto cae fuera de las definiciones estéticas, porque Cristo era más que un individuo. (p 96) [Sólo Cristo pudo afligirse por la pecaminosidad, habiendo elegido libremente portar todos los pecados del mundo.] [EE 53:...y así a morir por mis pecados y Lc 23,40-41: buen ladrón. Sin embargo Ignacio no desprecia afligirse estéticamente y éticamente: '*ponderar... la fealdad y la malicia que cada pecado mortal tiene en sí...*' EE 57.]

En... Usteri podemos encontrar una explicación psicológica de la caída desarrollada con toda corrección y claridad. Pero al presente la Teología se ha tornado tan especulativa que desprecia semejantes cosas. Es mucho más cómodo, naturalmente, el esclarecer el asunto diciendo que lo inmediato tiene que ser abolido; y todavía es más cómodo lo que a veces hace la Teología, a saber, eclipsarse a los ojos de los adoradores especulativos en el momento decisivo de la explicación. La exposición de Usteri tiende a demostrar que fue cabalmente la prohibición de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal la que motivó el pecado de Adán. En esta exposición no se pasa por alto lo ético... (pp 97-98) [Fue la prohibición de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal la que motivó el pecado de Adán.]

[NOTA] ...considerar las tentaciones desde una perspectiva alicorta, consistiera en hacer que los hombres caigan, siendo así que la tentación ha de considerarse como el contrapeso necesario de la libertad. ...si el tránsito de

la inocencia a la culpa sólo se explica por medio del concepto de la tentación, entonces fácilmente se pone a Dios en una relación casi experimental con el hombre; y por añadidura, se pasa por alto la correspondiente observación psicológica e intermedia, una vez que la *concupiscencia* sigue siendo a pesar de todo la categoría de enlace; y, por último, en todo ello tenemos más bien una investigación dialéctica del concepto de la tentación que no una explicación psicológica del tema aledaño. (Nota del Autor) (p 98) [La tentación como contrapeso necesario de la libertad.] [EE 50: "...no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Creador y Señor, viniendo en superbia..." EE 33 y 34: dos maneras de merecer.]

...cuando se emprende una investigación determinada se suelen llevar muy metido en la cabeza ciertos pasajes clásicos y de esa manera la propia explicación y el saber terminan muchas veces no siendo más que un arreglo fácil de esos pasajes, como si el verdadero conjunto le fuese a uno totalmente extraño. Lo mejor será seguir en todo un rumbo más natural, todo lo que se pueda; eso sí, estando siempre muy dispuestos y con el mayor respeto a referir la propia explicación a los criterios de la Biblia, de suerte que si no confronta con ellos se procure encontrar una nueva explicación que sea satisfactoria en este sentido. (p 99) [seguir en todo un rumbo más natural... con el mayor respeto a... la Biblia...] [No está mal recordar el consejo del papa Francisco: "...La lectura espiritual de un texto debe partir de su sentido literal. De otra manera, uno fácilmente le hará decir a ese texto lo que le conviene, lo que le sirva para confirmar sus propias decisiones, lo que se adapta a sus propios esquemas mentales..." (EG 152)]

Si se hace que la prohibición motive la caída, entonces es aquella la que despierta la *concupiscencia*. Aquí la Psicología ya se ha salido de su propio terreno. La *concupiscencia* es una determinación del pecado y de la culpa, antes del pecado y de la culpa, no siendo, sin embargo, ni culpa ni pecado, es decir, puesta por ellos. Con esto se enerva el salto cualitativo y se hace de la caída algo sucesivo. En este caso, tampoco se entiende cómo la prohibición despierta la *concupiscencia*, y esto por más que tanto la experiencia pagana como la cristiana nos constaten que el hombre siente atracción por lo prohibido. Porque la experiencia no es algo de lo que nos podamos aconsejar sin más, pues está todavía por resolver en qué periodo de la vida humana se experimenta tal cosa... La expresión más enérgica... acerca de la presencia del pecado original en el hombre es la que emplea la Iglesia protestante precisamente al afirmar que los hombres nacen con la *concupiscencia* -*omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, h.e., sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscencia*-. Y, sin embargo, la doctrina protestante establece una diferencia esencial entre la inocencia de Adán y la del hombre posterior..., si es que se puede hablar de inocencia en este último caso. (pp 99-100) [La concupiscencia es antes del pecado y de la culpa, no siendo ni pecado ni culpa.] [EE 33 y 34: según Ignacio, la 'tentación' es previa al acto de libertad y a la caída.]

## 5. El concepto de la angustia.

La inocencia es ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu está entonces en el hombre como soñando. Esta concepción concuerda perfectamente con la de la Biblia, la cual, al negarle al hombre en el estado de inocencia el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal, condena todas las meritorias fantasías católicas. (p 101) [La inocencia es ignorancia, y en ella el hombre no está determinado como espíritu. La Biblia asegura que en ella falta el conocimiento del bien y del mal.] [Por lo pronto las palabras de Ignacio a Teresa Rejadell: "*Quien poco determina, poco entiende y menos ayuda*". Por eso el 'pecado' que se puede 'ponderar' es el 'cometido' (EE 57). Pero quizá sea más interesante la situación que nos describe la regla 1ª de Discernimiento de 1ª S: "*En las personas que van de pecado*

*mortal en pecado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados; en las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón” (EE 314): curiosamente, el 'buen espíritu' se manifiesta en 'las conciencias' regidas por la 'razón', mientras el del 'enemigo' se mueve en la 'apariencia' y la 'imaginación': falta referencia al 'bien-mal' sino a 'delectaciones y placeres sensuales' -estímulo-respuesta-: es una inocencia que se mueve en la ignorancia.]*

En este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda que no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efecto tiene la nada? **La nada engendra la angustia.** Éste es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. Es espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno a sí a la inocencia. (p 101) [En la inocencia 'hay paz y reposo' porque no hay nada contra lo que luchar. Pero la nada engendra la angustia.] [Un estado de 'inocencia' que genera 'paz y reposo' que es 'nada'. ¿Es la inocencia del niño? Pero esta 'nada' engendra 'angustia'. ¿Qué angustia? Cita siguiente.]

La angustia es una categoría del espíritu que sueña, y en cuanto tal pertenece, en propiedad temática, a la Psicología. En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío; al dormirse, esa diferencia queda suspendida; y, soñando, se convierte en una sugerencia de la nada. Así, la realidad del espíritu presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar la mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar. Éste es su límite, mientras no haga más que mostrarse. Casi nunca se ve tratado el concepto de la angustia dentro de la Psicología; por eso mismo debo llamar la atención sobre la total diferencia que intercede entre este concepto y el del miedo, u otros similares. Todos estos conceptos se refieren a algo concreto, en tanto que **la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.** Ésta es la razón de que no se encuentre ninguna angustia en el bruto, precisamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu. (pp 101-102) [Diferencia entre la angustia y otros conceptos similares, p. e. miedo. Estos conceptos se refieren a algo concreto, **la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.** Por eso no hay 'angustia' en el bruto que no está determinado como espíritu.] [Sugerente definición de la 'angustia': “la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”, es decir, sin acceder a la **determinación**, a la realidad. En efecto, el animal solo se mueve en el esquema 'estímulo-respuesta': miedo al peligro.]

Cuando consideramos los caracteres dialécticos de la angustia, no podemos por menos de verificar que están cabalmente dotados de la ambigüedad psicológica. *La angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática.* Pienso que no hay que tener ojos de lince para ver que ésta es una definición psicológica en un sentido completamente distinto que el que entrañaba la definición de la concupiscencia. Por cierto que el lenguaje corriente nos viene a confirmar lo mismo de un modo perfecto, ya que suele decirse: una angustia suave, una dulce ansiedad..., y también se dice: una angustia extraña, una angustia tímida, etc. (p 102) [La angustia como *antipatía simpática y simpatía antipática*: 'dulce ansiedad'] [¿No es ésta la situación que provoca el 'enemigo' en EE 314?]

La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa; y, además, no es ninguna carga pesada, ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia. Por ejemplo, observando a los niños atentamente, nos encontraremos esta



angustia señalada de la forma más precisa como una búsqueda de aventuras o de cosas monstruosas y enigmáticas. El hecho de que se den niños en los que no se encuentra esta angustia no prueba nada; tampoco se da en los animales, y **cuanto menos espíritu, menos angustia**. Esta angustia pertenece tan esencialmente al niño, que éste no quiere verse privado de ella; aunque le angustie, la verdad es que también le encadena con su dulce ansiedad. Esta angustia existe en todas aquellas naciones que han conservado los rasgos de la infancia como típicos de la ensoñación del espíritu; y las naciones serán tanto más profundas cuanto con mayor ahínco conserven ese tesoro. El creer que esto es una desorganización no pasa de ser una burda tontería. La angustia tiene aquí el mismo significado que el que encierra la melancolía en un momento muy posterior, a saber, cuando la libertad, una vez que ha recorrido las formas imperfectas de su historia, está a punto de alcanzarse a sí misma en el sentido más profundo. (pp 102-103) [La angustia que hay en la inocencia no es culpa. Por eso no es una carga pesada ni sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia -angustias de los niños-. **Cuanto menos espíritu, menos angustia**. Pero esto es regresivo. Es importante su alusión a la *melancolía* que define como algo que surge 'cuando la libertad, una vez que ha recorrido las formas imperfectas de su historia, está a punto de alcanzarse a sí misma'. Esta ligazón entre 'espíritu', 'libertad' y 'angustia'] [¿No es esto una feliz inconsciencia? -No olvidar que 'el inconsciente' es muy gratificante porque no sufro, pero muy peligroso; mientras 'la consciencia' es muy dolorosa, pero no peligrosa (Freud)-. ¿No es una regresión hablar de esta 'inocencia'? En efecto, es volver a la infancia. Pero "**Cuanto menos espíritu, menos angustia**", y su relación con la '*melancolía*' que surge cuando la '*libertad*' está a punto de '*alcanzarse a sí misma*', nos relacionan angustia con espíritu y libertad. Pero el espíritu es el que hace la síntesis alma-cuerpo, y la libertad la que nos abre a la posibilidad -a la decisión, a la responsabilidad personal-.]

Del mismo modo que es totalmente ambigua la relación de la angustia con su objeto, es decir, con algo que no es nada -cosa que el propio lenguaje corriente tampoco deja de destacar con mucha exactitud: *angustiar por nada*-, así también el tránsito que aquí pueda tener lugar entre la inocencia y la culpa ha de ser dialéctico, tan dialéctico que ponga de manifiesto que la explicación es ineludiblemente psicológica... (pp 103-104) [Ambigua la relación de la angustia con su objeto, es decir, con algo que no es nada -*angustiar por nada*-] [No olvidar que el objeto de la angustia para K es 'nada'. Cuando hay 'objeto' se convierte en miedo, temor... En ese sentido puede hablarse de una 'dulce ansiedad', pero esto me aboca al 'vacío': "No tengo que temer nada porque no hay nada".]

El hecho de la aparición de la angustia es la clave de todo este problema. El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu. En el estado de inocencia no es el hombre meramente un animal; porque si el hombre fuera meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuándo, entonces jamás llegaría a ser hombre. Por lo tanto, el espíritu está presente en la síntesis, pero como algo inmediato, como algo que está soñando. En la medida de su presencia indudable, el espíritu es en cierto modo un poder hostil, puesto que continuamente perturba la relación entre el alma y el cuerpo. Esta relación, desde luego, es subsistente, pero en realidad no alcanza la subsistencia sino en cuanto el espíritu se la confiere. Por otra parte, el espíritu es un poder amigo, ya que cabalmente quiere constituir la relación. Ahora salta la pregunta: ¿Cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Respuesta: esta relación es la de la angustia. El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede aferrarse a sí mismo mientras se tenga a sí mismo fuera de sí mismo; el hombre tampoco puede hundirse en lo vegetativo, ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia,

porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye. Aquí nos encontramos con la **inocencia** en su misma cúspide. Es ignorancia, pero no una brutalidad animalesca, sino una ignorancia que viene determinada por el espíritu, aunque en realidad es angustia, pues su **ignorancia** gira en torno a la nada. Aquí no hay ningún saber acerca del **bien** o del **mal** y todas las demás secuelas; **aquí**, por el contrario, **toda la realidad del saber** se proyecta en la **angustia** como fondo inmenso de la **nada** correspondiente a la **ignorancia**. (pp 104-105) [La síntesis de cuerpo – alma se da en el espíritu. Pero esta relación se da en la angustia -la angustia ante la nada de la inocencia: la ignorancia del saber acerca del bien y del mal.] [Esta relación de la **inocencia** con la **ignorancia** que gira en torno a la **nada -angustia-**, que no es otra cosa que el **no 'saber acerca del bien y del mal'**, me describen lo que oferta el budismo: es una 'dulce ansiedad', en boca de **K.**, que sólo es posible si desaparece el yo -la síntesis que suscita el espíritu- que me responsabiliza en la culpa. Aquí remito a mi trabajo: “*La aplicación de sentidos, ¿un umbral de la oración de silencio?*”, que expuse en **CiJ** el año 2015, sobre todo lo expuesto en las páginas de la 6 a la 8, donde describo incompatibilidades del zen con la fe cristiana. Sólo quiero resaltar varias afirmaciones porque tienen que ver con esta angustia de la inocencia que aquí describe **K.** -cito entre corchetes el número en el que aparece en el libro “*Biografía del silencio*” de Pablo d'Ors-: [30]: “*Nos asusta el escenario vacío... Pero ese vacío es nuestra identidad más radical, pues no es otra cosa que pura capacidad de acogida*” -¿No tiene que ver este **vacío** con la **nada** de la **angustia** en **K.**? [31]: “*Única pregunta necesaria: ¿quién soy yo?... La mejor definición de mi... es yo soy. Hacer meditación es recrearse y holgar en este 'yo soy'...*”, pero un 'yo soy' aislado -ensimismado-, porque en el número siguiente se nos dice: [32]: “*Cuando dejas de esperar que tu pareja se ajuste al patrón o idea que te has hecho de ella, dejas de sufrir por su causa...*”, es decir, lo único que importa es que 'dejas de sufrir' -¿qué razón tiene de Lubac cuando dice que el budismo es un 'macro narcisismo'!-. ¿No es esto la dulce ansiedad de la angustia de **K.**? Y es que: [40]: “*...En el zen se enseña a dejar a los demás en paz...*” De ahí que: [41]: “*En el zen... preferencia por el no-hacer...*” antes bien: [43]: “*...no debo privarme de nada, puesto que todo es bueno... debe evitarse: el miedo*” Es lógico, porque lo importante es 'dejar de sufrir' y 'dejarse llevar', que nos dice en otro momento, pero la coincidencia con la descripción con la angustia kierkegaardiana es “*debe evitarse el miedo*”. En efecto, tal ha sido la puntualización de **K.**: la angustia que él describe no tiene objeto, es decir, no puede equipararse al miedo que sí lo tiene. Y, en efecto, es esta nada la meta: [47]: “*Cuando ya no tienes ni eres nada, estás por fin en libertad*”, pero la libertad no es esta 'nada' de la angustia sino 'la angustiada posibilidad de poder', nos dirá **K.** a continuación. Por último, todo queda aclarado cuando nos remite a la inocencia: [48]: “*La inocencia primordial, es la que cuenta; voy a pararme, voy a pensar, a respirar y a nacer, si es posible, por segunda vez*”. A lo más que esto llega es a la regresiva añoranza -¿'melancolía' en **K.**?- de la infancia.]

[Adán] ...¿cómo puede entender la distinción del bien y del mal, si tal distinción no existía para él antes de haber gustado el fruto del árbol prohibido?

Si se supone, pues, que la prohibición es la que despierta el deseo, entonces tenemos ahí un saber en vez de la ignorancia, ya que Adán, necesariamente, tuvo que poseer un saber acerca de la libertad desde el momento en que había experimentado el deseo de usarla. Por consiguiente, ésta es una explicación a destiempo. No, **la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad**. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, **en su interior, vuelve a ser una nada**, esto es, **la angustiada posibilidad de poder**. Por lo pronto, Adán no tiene ni idea de qué es lo que puede; en otro caso se supondría ciertamente -cosa que sucede

con harta frecuencia- lo que viene después, a saber, la distinción entre el bien y el mal. Sin embargo, en tal estado primitivo sólo existe la posibilidad de poder como una forma superior de ignorancia y como una forma superior de angustia, ya que en cierto sentido más eminente cabe afirmar que en Adán hay y no hay esa posibilidad y que, en el mismo sentido, él la ama y la huye. (p 106) [A Adán, la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad: la angustiosa posibilidad de poder. Esta mera posibilidad de poder una forma superior de ignorancia como también de angustia.] [A Adán, “la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad”. La libertad, por tanto no es el vacío sino posibilidad de poder. De ahí el intento en el zen de convertir la posibilidad en vacío. Sólo así viviré la inocencia infantil -inconsciente-.]

Después de las palabras de la prohibición siguen las palabras de la sanción: “ciertamente morirás”. ... Adán no ha entendido lo que se le ha dicho y, por ende, es otra vez la ambigüedad de la angustia la única que domina la situación. Ahora se acerca todavía más aquella posibilidad de poder que la prohibición puso en vela, pues tal posibilidad pone de manifiesto una nueva posibilidad como consecuencia suya.

De esta manera la inocencia ha sido conducida hasta sus linderos extremos. La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable, y, sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida. (pp 106-107) [La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable, pero hay angustia.]

[Es la ensoñación de “no debo privarme de nada, puesto que todo es bueno”. Sólo así no hay culpa, pero, sin embargo, parece ser que si hay angustia -de la nada-.]

## 6. La angustia como supuesto del pecado original y como medio de su esclarecimiento, precisamente retrocediendo en la dirección de su origen.

...El mito exterioriza siempre lo que es interior. (p 109) [Por tanto, no quedarse en el mito.]

Y en este momento sobreviene la caída. La Psicología no puede explicar la caída, ya que es un salto cualitativo. Sin embargo, vamos a considerar por unos instantes las consecuencias, tal como se nos exponen en ese relato. De este modo fijamos los ojos una vez más en la angustia como supuesto del pecado original.

Las consecuencias fueron dos: que el pecado vino al mundo y que quedó establecida la sexualidad, sin que lo uno pueda separarse de lo otro. Esta dualidad es de la mayor importancia para esclarecer el estado primitivo del hombre. Porque si el hombre no fuese una síntesis que descansaba en un tercero, ¿cómo una sola cosa habría tenido dos consecuencias? Y, además, si no fuera una síntesis de alma y cuerpo sustentada por el espíritu, tampoco habría sido posible que la sexualidad quedase introducida juntamente con la pecaminosidad. (p 112) [La Psicología no puede explicar la caída, al ser un salto cualitativo, pero podemos considerar las consecuencias: que el pecado vino al mundo y quedó establecida la sexualidad juntamente con la pecaminosidad.] [Importante método de búsqueda: acudir a las consecuencias. Que la síntesis de alma y cuerpo esté sostenida por el espíritu tiene un gran alcance: así se entiende la disyuntiva de Gandhi: animal-espíritu. Si no hay síntesis no hemos salido de la animalidad -el estímulo-respuesta-, pero con el pecado entra la pecaminosidad y 'queda establecida la sexualidad' como reto de 'síntesis', diría yo. Dentro de mi síntesis -alma y cuerpo-, hay una alteridad llamada a síntesis. Caer en la cuenta que la sexualidad está llamada a poner en juego la totalidad de la persona. Por eso no puedo jugar con ella -por lo menos todos exigen que no jugar con la ajena-.]

En la inocencia era Adán en cuanto espíritu un espíritu que estaba soñando. Por consiguiente, la síntesis no es real, pues lo que une es cabalmente el espíritu, y éste todavía no está puesto en cuanto tal. En los brutos puede desarrollarse la diferencia sexual de una manera instintiva, pero el hombre, precisamente por ser una síntesis, no puede tenerla así. Cuando el espíritu se pone a sí mismo, pone también la síntesis, pero no sin antes haberla traspasado por separado. Ahora bien, el ápice de lo sensible es exactamente lo sexual. El hombre sólo puede alcanzar este ápice en el momento en que el espíritu se hace **real**. Antes de este momento el hombre no es animal, pero tampoco es propiamente hombre, y al hacerse hombre no resulta tal sino en la medida en que también es animal. (p 113) [En los brutos puede desarrollarse la diferencia sexual de una manera instintiva, pero el hombre, precisamente por ser una síntesis, no puede tenerla así. El ápice de lo sensible es lo sexual, y este ápice lo alcanza cuando el espíritu se hace real.] [Dos observaciones dignas de tener en cuenta: que la 'diferencia sexual en los brutos es instintiva' -puro estímulo-respuesta- mientras en el ser humano, al ser una síntesis no puede ser así -instintiva- y está 'por separado'. Pero es más lúcido constatar que 'el ápice de lo sensible es lo sexual'. Es lo que afirmábamos en la cita anterior: la sexualidad pone en juego a toda la persona -Freud-, totaliza. Pero este espíritu llamado a hacer la síntesis, lo será si 'se hace real'. ¿En qué consistiría este 'hacerse real'? ¿No tendría que ver con qué incidencia tiene en la vida de la persona el reto de su sexualidad? En efecto, podemos vivirla de manera 'instintiva' como el animal o llamada a ser 'síntesis'.]

Por lo tanto, la pecaminosidad no es la sensibilidad. De ninguna manera; pero sin el pecado ninguna sexualidad, y sin la sexualidad ninguna historia. Un espíritu perfecto no tiene ni la una ni la otra. Ésta es la razón de que la diferencia sexual quede abolida con la resurrección de la carne; y por esa misma razón no tienen historia los ángeles... Sólo con la sexualidad está puesta la síntesis en cuanto contradicción, pero también -cosa que acontece con todas las contradicciones- como tarea cuya historia comienza en el mismo momento. **Ésta es la realidad, que viene precedida por la posibilidad de la libertad**. Por cierto que esta posibilidad no consiste en poder elegir lo bueno o lo malo. Semejante desatino no tiene nada que ver ni con la Sagrada Escritura ni con la verdadera filosofía. **La posibilidad de la libertad consiste en que se puede**. En un sistema lógico es demasiado fácil decir que la posibilidad pasa a ser la realidad. En cambio, en la misma realidad ya **no** es tan fácil y necesitamos echar mano de una categoría intermedia. Esta categoría es la **angustia**, la cual está tan lejos de explicar el salto cualitativo como de justificarlo éticamente. La angustia no es una categoría de la necesidad, pero tampoco lo es de la libertad. **La angustia es una libertad trabada**, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, mas por sí misma. No habría ninguna angustia si el pecado hubiese venido al mundo por necesidad -lo que es una contradicción-. Ni tampoco la habría si el pecado hubiera entrado al mundo mediante el acto de un *liberum arbitrium* abstracto -el cual no ha existido nunca en el mundo, ni al principio ni después, puesto que no es más que una absurdidad de la mente-. Es una insensatez el que se pretenda explicar lógicamente el ingreso del pecado en el mundo. Esta insensatez solamente les puede caber en la cabeza a los que de una manera ridícula se despepitan por conseguir una explicación. (pp 113-115) [La pecaminosidad no es la sensibilidad, pero sin el pecado ninguna sexualidad, y sin la sexualidad ninguna historia -por eso la diferencia sexual queda abolida con la resurrección-. Con la sexualidad está puesta la síntesis en cuanto contradicción y como tarea. Ésta es la realidad, que viene precedida por la posibilidad de la libertad, y ésta consiste sólo en que **se puede**. Pero la posibilidad no pasa sin más a la realidad: su mediación es la angustia, que no es una categoría de la necesidad ni de la libertad. **La angustia es una libertad trabada** por sí misma. No habría ninguna angustia si el pecado hubiese venido al mundo por necesidad, ni tampoco si el pecado hubiera entrado al mundo mediante el acto de un *liberum arbitrium* abstracto. No se puede explicar el



ingreso del pecado en el mundo.] [“Con la sexualidad -'ápice' de la sensibilidad- está puesta la síntesis en cuanto contradicción y como tarea”. En efecto, la sexualidad humana es contraposición llamada a sintetizarse; por tanto, es a un tiempo *contradicción* y *tarea*. Pero en este planteamiento aparece la *libertad* como posibilidad -no como realidad-, y la *angustia* como *libertad trabada*-. ¿Qué significa esto? ¿No podría la antropología ignaciana, que define lo propio del hombre como su '*mera libertad y querer*' darnos luz al respecto? Si la '*angustia*' no se daría de entrar el pecado '*por necesidad*' -de 'manera instintiva'- ni mediante un acto del *liberum arbitrium* -una libertad autónoma, no pendiente de un 'querer'-, ¿no es la ligazón de la *libertad* con el *querer* la que produce la *angustia*? Lo 'abstracto' no afecta: san Ignacio 'ponderaba' el pecado en cuanto '*cometido*' -real-.]

...El hombre, cualquiera que sea, no tiene otra manera de llegar a comprender cómo ha entrado el pecado en el mundo si no es partiendo única y exclusivamente de su misma interioridad. El que pretende aprenderlo de otro hombre, *eo ipso* lo entenderá mal... (p 117) [Sólo se comprende la entrada del pecado en el mundo partiendo de la propia interioridad] [¿No habría que entender esta afirmación -que el pecado ha entrado en el mundo única y exclusivamente *su misma interioridad*- como el hecho de que la *propia libertad* ha de expresarse a través del *propio querer*?]

## 2. La angustia como pecado original progresivamente considerado.

...Sin embargo, la angustia de suyo no representa jamás, ni ahora ni al principio, una imperfección en el hombre; al revés, es menester afirmar que la angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el hombre, una vez que el individuo, al ingresar en la historia de la especie, tiene la obligación de apropiarse ese supuesto de la pecaminosidad en el que está implicada su propia vida individual. En este sentido se puede decir que la pecaminosidad ha adquirido un mayor dominio y que el pecado original se halla en periodo de crecimiento. El que se den hombres que no sientan en absoluto ninguna angustia es un hecho que hay que interpretar partiendo de la idea de que tampoco Adán habría experimentado ninguna angustia si hubiera sido meramente un animal. (pp 121-122) [La angustia, señal de originalidad: cada individuo tiene la obligación de apropiarse ese supuesto de pecaminosidad de la especie. El que se den hombres que no sienten angustia hay que interpretarlo partiendo de Adán: éste no la habría sentido si hubiese sido sólo animal.] [Como decíamos antes, la angustia nos distingue del animal: ¿no es porque no es instinto sino '*querer*'?]

El individuo posterior lo mismo que Adán es una síntesis que tiene que ser sostenida por el espíritu. Pero se trata de una síntesis derivada y, por consiguiente, queda establecida con ella la historia de la especie. Aquí radica el más o el menos de la angustia que haya en el individuo posterior. No obstante, la angustia correspondiente no es angustia por el pecado, puesto que todavía no existe la distinción entre el bien y el mal, distinción que sólo aparece con la realidad de la libertad... (p 122) [El individuo, una síntesis que tiene que ser sostenida por el espíritu. La angustia no es por el pecado, pues no existe la distinción entre bien y mal, que aparece con la realidad de la libertad.] [En efecto, el querer no es lo mismo que la libertad]

El que la angustia sea más refleja en el individuo posterior como consecuencia de su participación en la historia de la especie -historia comparable con un hábito, que indudablemente equivale a una segunda naturaleza en nosotros, pero que a pesar de todo no es una nueva cualidad, sino solamente un progreso cuantitativo- es un hecho que dimana de que la misma angustia entre ahora en el mundo con un segundo significado, además del que ya

tenía. El pecado apareció en medio de la angustia, pero también nos trajo una angustia consigo. Porque la realidad del pecado es tal que no tiene consistencia. De un lado, la continuidad del pecado es aquella posibilidad que causa angustias; de otro, la posibilidad de una salvación es a su turno una nada que el individuo ama y teme al mismo tiempo, ya que siempre es ésta la relación que media entre la posibilidad y la individualidad. Esta angustia sólo queda superada en el momento en que la salvación sea realmente establecida. La nostalgia del hombre y de la criatura no es -según se ha solido afirmar con no poco sentimentalismo- un dulce anhelo... Baste decir ahora que cuando la salvación queda establecida, la angustia pasa a ocupar un puesto de retaguardia, lo mismo que la posibilidad. Esto no significa que la angustia quede aniquilada, al revés, si se la utiliza rectamente, entonces empieza a hacer un nuevo papel. (pp 122-123) [El pecado apareció en medio de la angustia, pero también trajo una angustia consigo. Una vez establecida la salvación, la angustia queda en la retaguardia con un nuevo papel.] [Me gusta que “la nostalgia del hombre no es un dulce anhelo”, pero se nos puede vender como tal.]

...lo cierto es que todo individuo sólo se hace culpable por sí mismo. Claro que también es verdad que lo cuantitativo dentro de la relación generacional ha alcanzado aquí su punto álgido y causará no pequeño desconcierto en cualquiera de las perspectivas en que no se mantenga firmemente la indicada diferencia entre lo cuantitativo y el salto cualitativo. De este fenómeno se hablará más adelante. Por lo general es algo que puede ignorarse; y no cabe duda de que esto es lo más cómodo. Otras veces se suele considerar de una forma sentimental y conmovedora, no sin cierta simpatía cobarde, dando gracias a Dios por no haber llegado a ser uno de éstos... (p 124) [El 'individuo solo se hace culpable por sí mismo', es el 'salto cualitativo'. Todo lo demás es 'cuantitativo', pero generacional. De ahí que resulte cómoda esta ignorancia, que evita sentirnos culpables.] [Toda la dinámica de la 1ª S viene a mantener esta diferencia, pero sin caer en la 'culpabilidad' en el sentido freudiano.]

Por lo tanto, la angustia significa ahora dos cosas. En primer lugar, la angustia dentro de la cual el individuo pone personalmente el pecado por medio del salto cualitativo. Y, en segundo lugar, la angustia que ha venido y sigue viniendo con el pecado; esta angustia, consiguientemente, también viene al mundo -si bien de un modo cuantitativo- cada vez que un individuo peca. (p 125) [Dos angustias: la que el individuo pone personalmente por el salto cualitativo, y cada vez que peca -modo cuantitativo-.] [El salto cualitativo sería el 'pecado mortal cometido'; lo cuantitativo, la dimensión contagiosa del pecado que Ignacio subraya en EE 51.]

\*\*\*

...nosotros tratamos de las cosas que suceden todos los días, suponiendo que el observador esté allí. Sus observaciones han de tener un sello de frescura y el interés de la realidad; para ello basta que él tenga la precaución de controlarlas... (p 127) [Es decir, no podemos salirnos de la realidad.]

### 1. La angustia objetiva.

El empleo de esta fórmula de *angustia objetiva* podría llevarnos a pensar, en primer lugar, en aquella angustia peculiar de la inocencia, que por cierto no es otra cosa que la reflexión de la libertad en sí misma y sin salirse de su posibilidad. ...recordar que la distinción de angustia objetiva cobra su auténtico significado al discriminarla de la angustia subjetiva. Tal distinción, así entendida, no cabe mencionarse en el estado de inocencia de Adán. La angustia subjetiva,

entendida en el sentido más estricto, es la angustia instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado. (p 128) [La *angustia objetiva*: parecería ser la de la inocencia, la libertad en sí misma sin salirse de su posibilidad; y la angustia subjetiva: consecuencia del propio pecado del individuo.] [En efecto, '*la angustia objetiva*' sería la '*libertad en sí misma*' -como pura '*posibilidad*'- se daría en la '*inocencia*', la '*subjetiva*' sería consecuencia del '*propio pecado*' -¿el '*intenso dolor y lágrimas*'?-. Podríamos hablar de una equivalencia entre la '*angustia objetiva*' de K y la "*vergüenza y confusión de mí mismo*" del 1<sup>er</sup> ejercicio de 1<sup>a</sup> S (EE 48) y entre la '*angustia subjetiva*' y el "*intenso dolor y lágrimas de mis pecados*" del 2<sup>o</sup> ejercicio (EE 55). Pero a lo mejor hay algo previo en san Ignacio -y que estaría relacionado con la '*inocencia*'- y es la doble experiencia del poso que deja una '*posibilidad*' y otra en **Autobiografía 8**: "*cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre...*"

...la distinción entre angustia objetiva y subjetiva pertenece a una nueva consideración en la que precisamente se tiene en cuenta el mundo y el estado de inocencia del individuo posterior. Con esta división que hacemos aquí, queremos designar como *angustia subjetiva* aquella que acompaña la inocencia del individuo y que corresponde a la angustia adamítica, pero con la particularidad de que se diferencia cuantitativamente de ella en virtud de las determinaciones cuánticas de la generación. En cambio, por *angustia objetiva* entendemos el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en todo el ámbito del mundo. (p 129) [Entendemos por *angustia subjetiva* sería la que acompaña la inocencia del individuo -adamítica-; *angustia objetiva*, el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en todo el ámbito del mundo.] [Porque es el '*individuo*' el que peca, y es la '*generación*' la que se encuentra con la '*pecaminosidad*'.]

...el concepto de *especie* es demasiado abstracto como para que pueda poner una categoría tan concreta como la del *pecado*, que cabalmente es puesto en cuanto el mismo individuo como tal lo pone. Por esta razón, la pecaminosidad en la especie nunca pasará de ser una aproximación cuantitativa, la cual, desde luego, comienza con Adán... (p 130) [La pecaminosidad ligada a la especie -abstracta-, el pecado algo que remite al individuo -concreto-.] [Cita anterior.]

Por lo tanto, al venir el pecado al mundo, aquél alcanzó esta importancia para la creación entera. Esa efectividad del pecado en la existencia no humana es la que yo he designado con el nombre de *angustia objetiva*. (p 130) [La efectividad del pecado en la existencia humana sería la *angustia objetiva*.] [Sería la contagiosidad del pecado]

Esta angustia desparrramada en la creación puede llamarse con todo derecho *angustia objetiva*. No la produjo la misma creación, sino el hecho de que sobre ésta viniera a reflejarse el resplandor de una luz muy distinta, precisamente porque con el pecado de Adán -y otro tanto acontece siempre que el pecado se introduce en el mundo- quedó degradada la sensibilidad hasta convertirse en pecaminosidad. Fácilmente se echa de ver que este modo de concebir la cosa incluye también una negación palmaria de los puntos de vista racionalistas, según los cuales la sensualidad en sí misma es pecaminosidad. La sensibilidad se hace pecaminosidad una vez que el pecado vino al mundo y cada vez que el pecado viene al mundo, pero lo que aquélla llega a ser no lo fue de antemano... En la progresión cuantitativa de la especie -es decir, de una manera que no toca a la esencia misma- la sensibilidad es pecaminosidad; en cambio, no lo es en relación al individuo, sino hasta el momento en que éste, pecando personalmente, vuelve a hacer de la sensibilidad pecaminosidad. (pp 132-133) [Con el pecado de Adán quedó degradada la sensibilidad hasta convertirse en pecaminosidad, y cada vez que

el pecado viene al mundo. Sólo cuando el individuo peca personalmente, la sensibilidad es pecaminosidad.] [Solo el individuo, 'pecando personalmente', puede convertir la 'sensibilidad' en 'pecaminosidad'.]

...La angustia nunca jamás volverá a ser lo que fue en Adán, puesto que por él entró la pecaminosidad en el mundo. Aquella angustia ha llegado a tener hoy una doble analogía en virtud del último hecho señalado: la de la **angustia objetiva de la naturaleza** y la de la **angustia subjetiva en el individuo**, de las cuales esta segunda contiene “un más” con respecto a aquella angustia adamítica y la primera “un menos”. (p 134) [Habría que hablar de una **angustia objetiva de la naturaleza** y de una **angustia subjetiva en el individuo**.] [Lo dicho antes, pero sin confundirlas.]

## 2. La angustia subjetiva

Cuanto más profunda es la reflexión con que uno se atreva a poner la angustia, tanto más fácil podría parecer el conseguir transformarla en culpa. Una buena advertencia, sin embargo, es la de que no nos dejemos engañar por determinaciones aproximativas, porque ningún *más* produce el salto, ni ningún *más fácil* facilita en verdad la explicación... Por más que la angustia se torne cada vez más reflexiva, no por eso deja de conservar la culpa -que brota en medio de la angustia con el salto cualitativo- el mismo grado de responsabilidad que la de Adán, continuando la angustia en el mismo grado de ambigüedad que la caracteriza desde el principio. (p 135) [El salto cualitativo lo da la culpa que brota de la angustia con el mismo grado de responsabilidad que la de Adán.] [El salto cualitativo, ¿no lo da 'mi querer'?:]

El pretender negar que todo individuo posterior tiene o ha de suponerse que tuvo alguna vez un estado de inocencia análogo al que disfrutó Adán sería algo como para sublevar a cualquiera, y con el mismo motivo, como para paralizar todo pensamiento. Porque, en ese caso, tendríamos un individuo que no era un individuo, sino que se relacionaba a su especie como un mero ejemplar, y esto a pesar de que al mismo tiempo debería ser considerado bajo la determinación propia del individuo, es decir, de la culpabilidad. (p 135) [Hay que partir de un estado de inocencia para que el individuo sea tal y no un mero ejemplar de la especie. De la culpabilidad surge el individuo] [No hay culpabilidad sin la intervención de 'mi mera libertad y querer', pero una culpabilidad que me responsabiliza, no que me destruye.]

La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos. Pero, ¿dónde está la causa de tales vértigos? La causa está tanto en sus ojos como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la angustia del vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de la propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo la libertad cae desmayada. La Psicología ya no puede ir más lejos, ni tampoco lo quiere. En ese momento todo ha cambiado, y cuando la libertad se incorpora de nuevo, ve que es culpable. Entre estos dos momentos hay que situar el salto, que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar. La culpabilidad del que se hace culpable en medio de la angustia es ambigua hasta más no poder. La angustia es una impotencia femenina en la que se desvanece la libertad. La caída, hablando en términos psicológicos, siempre acontece en medio de una gran impotencia. Y, además la angustia es una de las cosas que mayor egotismo encierra. En este sentido ninguna manifestación concreta de la libertad es tan egotista como la posibilidad de cualquier concreción. Ésta es, una vez más, la opresión que trae consigo el comportamiento ambiguo del individuo, su situación de simpatía y antipatía simultáneas. En la angustia reside la



infinitud egotista de la posibilidad, la cual no le tienta a uno como una elección que haya que hacer, sino que le angustia seduciendo con su dulce ansiedad. (p 136) [La angustia es vértigo ante la libertad. Al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad mira hacia abajo los derroteros de la propia posibilidad y se desmaya. Cuando se incorpora de nuevo ve que es culpable. Entre estos dos momentos se da el salto: la culpabilidad del que se hace culpable en medio de la angustia. Ésta es muy egotista. La angustia es la infinitud egotista de la posibilidad, que no se concreta en una elección: de ahí la angustia que seduce 'con su dulce ansiedad'.] [Otra vez la 'dulce ansiedad' que no sale de la mera posibilidad y que es muy 'egotista'. Hay que pasar a la 'manifestación concreta de la libertad' que se traduce en una 'elección'.]

En el individuo posterior a Adán la angustia es más refleja. Esto se puede expresar de otro modo, diciendo que la nada -que es el objeto de la angustia- parece que se torna más y más algún algo. No decimos que de hecho se torne algo, o que realmente signifique algo; ni tampoco afirmamos que el puesto de la nada lo haya venido a ocupar el pecado u otra cosa cualquiera. Porque aquí, respecto de la inocencia del individuo postadamítico, sigue estando en vigor lo que se afirmaba acerca de la inocencia del mismo Adán. Todo esto sólo existe para la libertad, y sólo existe en cuanto el propio individuo pone el pecado mediante el salto cualitativo. Por lo tanto, la nada de la angustia es aquí un complejo de presentimientos que se autorreflejan y aproximan insistentemente al individuo, si bien considerados de una manera esencial todavía siguen significando una nada dentro de la angustia. Naturalmente que no se trata de una nada con la que el individuo no tenga nada que hacer, sino de una nada que está en comunicación vital con la ignorancia de la inocencia. Estos reflejos constituyen una predisposición que esencialmente no significa nada antes de que el individuo se haya hecho culpable; en cambio, al hacerse culpable el individuo mediante el salto cualitativo, constituyen el supuesto desde el cual el individuo se remonta más allá de él mismo, una vez que el pecado se presupone a sí mismo. Claro que éste no se presupone con anterioridad a haber sido puesto, lo que sería una predestinación..., sino solamente en cuanto es puesto. (pp 136-137) [La nada de la angustia está en relación con la ignorancia de la inocencia. El individuo se hace culpable mediante el salto cualitativo, en cuanto es puesto el pecado.] [Esta 'ignorancia de la inocencia' que es 'angustia' ante la 'nada' ¿no se parece mucho a las descripciones de la 'oración de silencio'? Pero el individuo se hace culpable en el 'salto cualitativo' del pecado 'cometido'.]

Ahora analizaremos más de cerca qué es ese algo que la nada de la angustia pueda significar en el individuo posterior. Para el análisis psicológico representa verdaderamente el valor de algo. Pero este análisis no olvidará en ningún momento que quedarían invalidadas todas las consideraciones sobre el tema en cuanto se supusiera que el individuo se hacía culpable, sin más, con ese algo.

Este algo -que significa, por consiguiente, el pecado original tomado en el sentido estricto- es: (pp 137-138) [Esa nada de la angustia que es 'algo' y significa el 'pecado original'.]

### a) La consecuencia de la relación generacional

Es evidente que aquí no se trata de lo que muy bien podría traer ocupados a los médicos, por ejemplo, que un ser humano ha nacido con tal o cual deformidad. Tampoco... de obtener un resultado por medio de cuadros estadísticos... O cuando, de esta manera, en el concepto de la fe se hace valer lo histórico de una forma tan exclusiva que se olvide su primitiva originalidad en el individuo mismo, con lo que la fe, en lugar de ser una infinitud libre, se convierte en una pequeñez finita. La consecuencia de semejante trastrueque es que se acaba

hablando de la fe como el Jerónimo de Holberg, el cual reprocha a Erasmo... porque éste admitía que la tierra es redonda y no plana... (pp 138-139) [La fe es una infinitud libre, no una pequeñez finita -que sólo hace valer lo histórico-. Es decir, la primitiva originalidad de Adán se da en el individuo mismo.] [¿EE 32?]

Por el pecado se convirtió la sensibilidad en pecaminosidad. Esta proposición encierra un doble significado. Con el pecado se torna pecaminosidad la sensibilidad, y con Adán vino el pecado al mundo. Ambas afirmaciones deben equilibrarse mutuamente en todo momento, pues de lo contrario se expresa algo que no es verdad. El que de hecho la sensibilidad se convirtiera un día en pecaminosidad constituye la historia de la generación; pero el que hoy la sensibilidad se torne pecaminosidad, esto es el salto cualitativo del individuo. (p 140) [El pecado convierte la sensibilidad en pecaminosidad -con Adán vino el pecado al mundo-. Ésta es la historia de la generación; pero el que hoy la sensibilidad se torne pecaminosidad es el salto cualitativo del individuo.] [Por eso la 'ponderación' que san Ignacio propone sobre el pecado 'cometido' (EE 57).]

...por muchas que sean las diferencias, nunca podrá discutirse la esencial igualdad del hombre y de la mujer. La expresión de tales diferencias consiste en que la angustia se refleja más en Eva que en Adán. Y esto se debe al hecho de que la mujer sea más sensible que el hombre. Aquí no se trata, naturalmente, de una situación empírica o de un promedio, sino de la diversidad de síntesis. Porque al ponerse el espíritu, inevitablemente será mayor la divergencia mutua si hay "un más" en una de las partes de la síntesis; y, entonces, la angustia también encontrará, dentro de la posibilidad de la libertad, un mayor campo de acción. En el relato del Génesis es Eva la que seduce a Adán. Pero de esto no se sigue en modo alguno que su culpa sea mayor que la de Adán, y todavía menos que la angustia sea una imperfección, puesto que, bien al contrario, su grandeza es un presagio de la perfección. (p 141) [La angustia no es una imperfección sino un presagio de la perfección.] [Sin responsabilidad -que provocará angustia- no hay posibilidad de 'perfección'.]

Nuestra investigación nos ha dado ya ocasión de ver que existe una correspondencia entre la sensibilidad y la angustia. Tan pronto como aparece la relación generacional queda también de manifiesto... que la angustia va aumentando a medida que la sensualidad aumenta con la generación. Por lo tanto, la consecuencia de la relación generacional significa *un más* del que no se puede eximir ningún individuo. Esto es el "plus" de todos los descendientes con respecto a Adán, pero de tal suerte que ello nunca pueda constituir por sí solo una diferencia esencial entre el individuo posterior y el mismo Adán. (pp 141-142) [Correspondencia entre sensibilidad y angustia. La angustia va aumentando a medida que la sensualidad aumenta con la generación.] [En el triple coloquio de EE 63, los tres 'aborrecimientos' que pedimos tienen que ver directamente con la sensibilidad. Pero, partiendo de 'mis pecados' -cometidos-, pasa por el 'desorden de mis operaciones' para terminar en el 'conocimiento del mundo'.]

Antes de pasar a otra materia trataré de aclarar un poco más de cerca la afirmación de que la mujer tiene más sensibilidad y siente más angustia que el varón.

*La mujer es más sensible que el varón.* Nos lo demuestra, por lo pronto, su propia constitución física. Nuestro cometido, sin embargo, no es seguir por estos rumbos propios de la Fisiología. Lo que sí haré, en cambio, es demostrar mi afirmación por otro camino, considerando a la mujer estéticamente bajo su punto de vista ideal es la que pone de manifiesto que ella tenga más sensibilidad que el varón. Un poco más adelante la consideraré a la luz ética de su punto de vista ideal correspondiente, es decir, el de la procreación. Y, entonces, tal circunstancia de que ése sea su nuevo punto de vista ideal que mostrará

cabalmente que ella es más sensible que el varón. (p 142) [La mujer es más sensible que el varón, tanto desde la perspectiva estética como ética.]

Cuando la belleza es lo decisivo, produce una síntesis de la que el espíritu queda excluido. Éste es el secreto de todo el helenismo. De ahí esa seguridad y apacible gravedad que reina en el ámbito de la belleza griega, pero también esa especie de angustia en que flota estremeciéndose -por más que el hombre helénico no lo notara- toda su belleza plástica. La exclusión del espíritu es la que explica esa despreocupación característica de la belleza griega, pero también es el motivo de su honda pena inexplicable. Esto no quiere decir que la sensibilidad sea pecaminosidad, pero sí un cierto enigma insondable que nos llena de angustia. Y, por eso mismo, la ingenuidad siempre va acompañada de una nada inextricable como es la de la angustia. (pp 142-143) [Si la belleza es lo decisivo, produce una síntesis sin espíritu -apacible gravedad del helenismo-. Esta exclusión del espíritu explica la despreocupación que caracteriza a la belleza griega. La ingenuidad va acompañada de una nada que lleva la angustia.] [Cfr. comentario a las pp 104-105. “Inmanentismo antropocéntrico” (EG 94).]

Sin duda la belleza griega concibe al hombre y a la mujer de un modo esencialmente idéntico, esto es, no los concibe espiritualmente; y, sin embargo, se puede afirmar que dentro de esa igualdad de la concepción griega subsiste todavía una diferencia. Lo espiritual encuentra su expresión en el rostro. Y así, a pesar de todo, en la belleza masculina el rostro y la fisonomía representan un papel más esencial que en la belleza femenina, si bien la eterna juventud de lo plástico impide constantemente que aparezca lo más profundo de la espiritualidad... (p 143) [Lo espiritual encuentra su expresión en el rostro.] [Esta expresión habría que tomarla en serio. Se podría hablar de una 'espiritualidad del rostro'. El rostro es imprescindible para la presencia, la relación interpersonal. La expresión 'mírame a los ojos' o 'no sostuvo su mirada', lo confirma. Ignacio para suscitar la presencia de Dios en el ejercitante antes de la oración dice: “...considerando cómo Dios nuestro Señor *me mira*...” (EE 75) Pero es el papa Francisco quien mejor ha podido desarrollar esta 'espiritualidad': “...el Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el **rostro** del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo.” (EG 88) “Las formas propias de la religiosidad popular son encarnadas, porque han brotado de la encarnación de la fe cristiana en una cultura popular. Por eso mismo incluyen una relación personal, no con energías armonizadoras sino con Dios, Jesucristo, María, un santo. Tienen carne, tienen **rostros**. Son aptas para alimentar potencialidades relacionales y no tanto fugas individualistas. En otros sectores de nuestras sociedades crece el aprecio por diversas formas de «espiritualidad del bienestar» sin comunidad, por una «teología de la prosperidad» sin compromisos fraternos o por experiencias subjetivas **sin rostros**, que se reducen a una búsqueda interior inmanentista.” (EG 90) “...se trata de aprender a descubrir a Jesús en el **rostro** de los demás, en su voz, en sus reclamos. También es aprender a sufrir en un abrazo con Jesús crucificado cuando recibimos agresiones injustas o ingratitudes, sin cansarnos jamás de optar por la fraternidad.” (EG 91)]

*La mujer siente más angustia que el varón.* Esto no se debe a que ella tenga menos fuerzas físicas, etc., ya que aquí no se trata en absoluto de semejante angustia. Esto se debe a que la mujer es más sensible, al mismo tiempo que está tan esencialmente determinada por la espiritualidad como pueda estarlo el hombre. Para mí, es por completo indiferente que los hombres digan a propósito de que la mujer sea el sexo débil; en este sentido, como es obvio, no habría mayor dificultad en que ella experimentase menos angustia que el varón. Pero **aquí siempre tratamos de la angustia en la dirección de la libertad.** [Cfr. relato del Génesis]

...aquella seducción fue justamente una seducción femenina en cuanto Adán de hecho sólo por la intervención de Eva se dejó seducir por la serpiente. En los demás casos, siempre que se habla de seducción... concede sin excepción la iniciativa al varón. (p 145) [La mujer siente más angustia que el varón porque es más sensible. Pero tratamos de la angustia en la dirección de la libertad.] [Esta observación habría que relacionarla con la centralidad de la libertad para Ignacio (EE 32). Por otro lado, K nos ha avisado no confundir angustia con miedo. Es decir, parece ser que la libertad es el referente clave para la angustia. Aunque admite más sensibilidad en la mujer que en el hombre -lo cual parece ser verdad-, pero no se puede olvidar que “*está tan esencialmente determinada por la espiritualidad como pueda estarlo el hombre*”, porque está ligada a la libertad.]

Voy a mostrar con una observación experimental lo que, por lo demás, es un hecho que se puede dar por reconocido en todo el ámbito de la **experiencia**. Supongamos una muchachita inocente a quien un hombre al pasar le lanza una mirada anhelante. La muchachita, desde luego, se llenará de angustia. También puede suceder que se llene de indignación y otros sentimientos parecidos, pero por lo pronto se llenará de angustia. En cambio, si nos imaginamos a una mujer que lanza una anhelosa mirada sobre un jovencito inocente, entonces la reacción de éste no será la de angustia, sino a lo sumo una cierta vergüenza teñida de repugnancia, precisamente porque él está más determinado en cuanto espíritu. [La mirada anhelante del hombre hacia la muchacha genera angustia; la de la muchacha hacia el hombre, vergüenza y repugnancia, porque en el hombre está más determinado en cuanto espíritu.] [Esta doble reacción de la mirada en una y en otro tiene más alcance que el que hoy estaríamos dispuestos a concederle. Pero parte de la **experiencia**, no de la teoría. Esta diferente reacción se debe a la sexualidad -contra la teoría de género-. ¿Hay que recuperar la **obviedad**?]

Con el pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo, y también la **sexualidad**, de suerte que ésta tomó entonces para él la significación de pecaminosidad. Lo sexual quedó así puesto. En el mundo se han escrito y se han dicho de viva voz muchísimas cosas al tuntún en torno a la ingenuidad. Sin embargo, sólo la inocencia es ingenua, y a la par ignorante. **Hablar de ingenuidad cuando ya se tiene conciencia de lo sexual equivale a irreflexión o afectación**, y a veces a algo todavía mucho peor, a un encubrimiento de los placeres correspondientes... (pp 145-146) [Con el pecado de Adán vino la pecaminosidad y la sexualidad, que tomó significación de pecaminosidad. Sólo la inocencia es ingenua e ignorante. Hablar de ingenuidad teniendo conciencia de lo sexual supone irreflexión o afectación.] [Si nos remitimos a la experiencia de siempre, esto es verdad. La inocencia del niño siempre se ha ligado con la ausencia de 'conciencia de lo sexual'. Habría que tomar más en serio las observaciones de Freud: la **sexualidad** en el **niño** es **autoerótica**, ligada estrictamente a la sensibilidad, luego viene el **período de latencia** -necesario según Freud para poder manejar la arrolladora fuerza del instinto sexual que está a punto de hacer acto de presencia en la adolescencia: '*conciencia de lo sexual*'-, y la '**conciencia de lo sexual**' que se experimenta como estímulo totalizante, por darle un nombre, y está llamada a ser respuesta en libertad -hay libertad cuando la persona se pone en juego como totalidad; no olvidemos la observación de Freud de que en ningún idioma se dice “*Mi sexo te ama*”, sino “*Yo te amo*”-. La sexualidad está llamada a expresarse en libertad si queremos que sea humana y culmine. De lo contrario provocará lo que en la cita anterior K nos describía: angustia, indignación, vergüenza, repugnancia...]

Es innegable que hasta ahora no se ha dado todavía una respuesta suficiente y, sobre todo, muy pocas veces con la debida disposición de ánimo, a toda la magna cuestión de la



importancia de lo sexual y su significación en las diversas esferas particulares. Salir con chistes sobre este asunto representa un arte bien mediocre; hacer advertencias tampoco resulta difícil; ni tampoco es tan arduo predicar sobre ello dejando la dificultad fuera; eso sí, lo que es un verdadero arte es hablar de ello de una manera auténticamente humana. En este punto no ganamos nada con que el teatro y el púlpito se encarguen de darnos la respuesta... resultando una y otra explicación clamorosamente diversas. Con esto, como es bien patente, lo único que se hace es dejar el tema como estaba y echar sobre las espaldas de los hombres -sin que uno por su parte ni siquiera ponga un dedo para ayudar a levantarla- la pesada carga de tener que buscar por sí mismos el sentido de ambas explicaciones mientras los respectivos maestros nunca cesan de exponer cada uno la suya... Lo que los hombres ahora quieren, en medio de esa frivolidad, es apretar rabiosamente sus filas en cuanto se oye hablar a un charlatán cualquiera sobre una que otra idea grandiosa y genial, cuya ejecución exige a su vez que todos se unan con una fe inquebrantable en el poder de la asociación... Estando así las cosas, no me extraña nada que en nuestros tiempos ya nadie se preocupe de semejante problema. ...tengo la seguridad de que si Sócrates viviera hoy no habría dejado de meditarlo a fondo y... me habría dicho: “¡Oh, amigo mío, qué bien haces en pensar en estas cosas tan dignas de ser meditadas! Sí, uno podría pasar las noches enteras *en diálogo* y, no obstante, sin llegar nunca a penetrar del todo el admirable portento de la naturaleza humana”. Esta convicción es para mí de un valor infinitamente más alto que todos los *hurras* de la contemporaneidad; pues tal convicción me convierte el alma en una roca inquebrantable, mientras los aplausos la haría vacilar. (pp 146-148) [Importancia de lo sexual y su significación. Es un arte hablar del tema de manera verdaderamente humana. Ni el teatro ni el púlpito dan respuestas. Imposible penetrar el portento de la naturaleza humana, que no se juega en los aplausos.] [Esto coincide con la centralidad de la sexualidad que Freud descubre en el ser humano. Por otro lado la doble vertiente desde la que se aborda el tema -teatro y púlpito- es dejar el problema pendiente. En efecto, desde el teatro -en su vertiente cómica (frívola) o trágica (estimulica)- o el púlpito -amenaza, ley-, dejan fuera el verdadero problema, que es ser **tarea** más que problema.]

Lo sexual en cuanto tal no es lo pecaminoso. La propia ignorancia de lo sexual -entendiendo con ello una ignorancia realmente presente- sólo está reservada al animal y, por eso mismo, éste siempre se encuentra atado a la ceguera del instinto y siempre marcha a ciegas. Una ignorancia peculiar, porque implica también un ignorar lo que no es, es la del niño. La inocencia es un saber que equivale a la ignorancia. Su diferencia de la ignorancia moral es bien notoria, ya que aquélla está determinada en la dirección de un cierto saber. Con la ignorancia empieza un saber cuya primera determinación es la ignorancia. Éste es el concepto del *pudor* -*Schaam*-. El pudor entraña angustia precisamente porque en el ápice de la diferencia de la síntesis que es el hombre, el espíritu no sólo se encuentra determinado como perteneciendo al cuerpo, sino como cuerpo con determinada diferencia sexual. El pudor, desde luego, es un saber acerca de la diferencia de los sexos, pero no implica una relación con esa diferencia sexual. Lo que significa que el impulso no ha hecho, en cuanto tal, acto de presencia. El auténtico significado del pudor está en que el espíritu, por así decirlo, no las tiene todas consigo en ese ápice extremo de la síntesis. Por eso es tan enormemente ambigua la angustia del pudor. Por lo pronto, no hay en ello ni la más mínima huella de placer sensual; y, sin embargo, impera una cierta vergüenza. ¿De qué? ¡De nada! Y, sin embargo, el individuo puede morir de vergüenza; y el pudor herido es el más hondo de los dolores precisamente porque es el más inexplicable de todos. Éste es el motivo de que la angustia del pudor sea capaz de despertarse por sí misma. No obstante, aquí importa mucho, como es natural, que no sea el placer el que pretenda desempeñar ese papel... (pp 148-149) [Lo sexual no es pecaminoso. La ignorancia de lo sexual se da sólo en los animales: la ceguera del instinto. También se da ignorancia en el niño. La inocencia es un saber que equivale a la ignorancia,

distinta de la ignorancia moral. El **pudor** se refiere al cuerpo en cuanto diferencia sexual. Su significado está en que el espíritu no las tiene todas consigo de cara a la síntesis. Por eso es ambigua la angustia del pudor. Lo que genera es **vergüenza** -¡de nada¡-, no placer.] [La ignorancia sexual sólo se da en los animales: no pasa de lo instintual. No está de más relacionar el concepto de **pudor** en **K** con el de von Hildebrand -el instinto sexual del ser humano el punto donde 'el cuerpo y el alma entran aquí en un contacto singular'-. Aquí relaciona la vergüenza con el espíritu 'que no las tiene todas consigo de cara a la síntesis'. En efecto, es una síntesis, no un 'engullimiento' -von Hildebrand-, lo que hay que llevar a cabo.]

En el **pudor** queda puesta la **diferencia sexual**, pero sin la **orientación** correspondiente **del uno al otro sexo**. Esto acontece con el **impulso**. Mas como el impulso no es lo mismo que el instinto o no es sólo instinto, tenemos que aquél siempre encierra un determinado *telos*, el de la propagación, que es hacia lo que se mueve. En cambio, el estático es el amor<sup>1</sup>, lo puramente erótico. El espíritu no está todavía continua y conjuntamente puesto. **El erotismo cesa tan pronto como el espíritu es puesto en cuanto tal**, no como mero constitutivo de la síntesis. La más alta expresión pagana de esto mismo nos la da la afirmación clásica de que lo erótico es lo cómico. Esto, naturalmente, no hay que entenderlo en el sentido de la interpretación que le dé un libertino cualquiera, confundiendo lo erótico y lo cómico y empleándolo como materia estupenda de sus bromas lascivas; al revés, lo que aquí decide es la fuerza y preponderancia de la inteligencia, neutralizando tanto lo erótico como la correspondiente relación moral en la indiferencia del espíritu. Por cierto que ésta es una consideración de muy hondo calado. La angustia del pudor consistía en que el espíritu ya ha vencido totalmente y mira lo sexual como algo extraño y cómico. El pudor, como es obvio, no podía tener esta libertad de espíritu. Lo sexual es la expresión de esa enorme **contradicción** que radica en el hecho de que el espíritu inmortal está determinado como *genus*. Esta contradicción se manifiesta como un pudor profundo que oculta ese hecho y no se atreve a comprenderlo. En lo erótico se llega a comprender esta contradicción gracias a la belleza; pues **la belleza es** cabalmente **la unidad de lo psíquico y lo corporal**. Mas esta contradicción que el erotismo llega a esclarecer en medio de la belleza representa para el espíritu dos cosas a la vez: la belleza y lo cómico... A esta altura ya no hay ningún reflejo sensual sobre lo erótico -pues ello sería voluptuosidad y, en tal caso, el individuo seguiría estando muy por debajo de la belleza del erotismo-, sino que ha empezado a dominar la **madurez del espíritu**. Sólo muy pocos hombres, naturalmente, han llegado a comprender esto en toda su pureza... (pp 149-151) [El pudor supone la diferencia sexual, pero sin la orientación de un sexo al otro que surge con el impulso, que no es lo mismo que el instinto. El primero encierra un 'telos' -la propagación-, el segundo es estático -el erotismo- que cesa en cuanto el espíritu es puesto. Habría que distinguir en el amor un estadio estético -erotismo- y un estadio ético -caridad-. La madurez del espíritu pocos hombres la alcanzan.] [El pudor vendría a ser un aviso a nuestra 'mera libertad y querer' de que nos ponemos en juego como totalidad, de que no es trivial lo que manejamos. Es la paradoja de la acusación al cristianismo de culpabilizar cuando lo sexualidad es algo 'natural', al mismo tiempo que el 'acoso sexual' se ha exacerbado hasta límites peligrosos. ¡Pues si es tan 'natural', a qué tanta importancia! Porque la tiene, porque me pongo en juego, me totaliza... Y, ¡atención!, pasa de 'aviso' -no es una exigencia, ni un deber..., ni algo innato, que condicionaría-: es decir, uno tiene que **hacerse cargo -inteligencia-** de ese 'aviso' y tiene que decidir **-libertad-**. Sólo desde esta decisión inteligente **-querer-** y no coaccionada **-libertad-** se abre el proceso personal y responsable. En esto

1 Aquí emplea el autor la palabra *Elskov*. Se trata, pues, del **amor** correspondiente al '**estadio estético**', amor inmediato **puramente instintivo y erótico, sujeto del todo al placer, a la sensibilidad y al instante pasajero**. No es ningún amor 'decisivo', como el que corresponde al '**estadio ético**' -véanse los *Dos diálogos sobre el amor y el matrimonio*-, y está infinitamente apartado del amor **-caridad-**, véanse *Las obras del amor*.

consiste la 'madurez del espíritu', no asegurada y que abre la sexualidad humana a una tarea grandiosa. Según la nota de **K**, habría pasos previos: el estético -el erotismo-, el ético -el deber- y la madurez espiritual -la **caridad**-. (EE 189 y *Contemplación para alcanzar amor*). ¿La **amistad** como culminación?]

En el cristianismo, lo religioso ha suspendido el erotismo, no precisamente en virtud de una incompreensión ética, como si fuera lo pecaminoso, sino considerándolo como algo indiferente, ya que en cuanto al espíritu no hay ninguna diferencia entre el hombre y la mujer. Aquí no queda lo erótico irónicamente neutralizado, sino suspendido, por cuanto la tendencia cristiana es hacer que el espíritu avance. Mientras que en medio del pudor el espíritu sentía angustia y miedo, al apropiarse la diferencia sexual, ahora, en cambio, la individualidad salta de pronto fuera de la misma y, en vez de profundizar éticamente en ella, la sujeta a una explicación tomada de las más altas esferas espirituales... [concepción monacal] (pp 152-153) [El cristianismo suspende el erotismo, no porque sea pecaminoso, sino como algo indiferente, porque respecto al espíritu no hay diferencia entre el hombre y la mujer. En el pudor, el espíritu sentía angustia y miedo; ahora se mueve por las más altas esferas espirituales.] [EE 189 y *Contemplación para alcanzar amor*. Habría que decir que lo 'posesivo' ha pasado a ser 'pertenencia' y de ahí 'donación totalizante'.]

Y del mismo modo que la angustia está puesta en medio del pudor, así también está presente en todo goce erótico. No porque este goce sea pecaminoso, ¡de ninguna manera! Por esto mismo, tampoco sirve de nada -en este sentido, se entiende- que el párroco bendiga diez veces seguidas a la pareja recién casada... incluso entonces estará presente la angustia, aunque no perturbando la alegría del goce, sino como formando parte integrante de todo ello. (pp 153-154) [La angustia no está presente sólo en el pudor sino en el goce erótico.] [No es un problema de 'bendiciones' sino de madurez. Esta '**angustia**' presente tanto en el '*pudor*' como en el '*goce erótico*' -¡ninguno de los dos es '*pecaminoso*'!- es un 'timbre de alarma' que avisa a nuestra 'mera libertad y querer' que se le abre una tarea de maduración: planteamiento del discernimiento ignaciano: "*la buenas para recibir, las malas para lanzar*" (EE 313).]

...¿Y por qué esta angustia? Porque el espíritu no puede estar presente en el momento culminante de lo erótico... Porque sin duda el espíritu está allí presente, ya que es él quien constituye la síntesis; pero, a pesar de ello, **no puede expresarse en lo erótico y se siente extraño**. Es como si el espíritu le dijera al erotismo: "¡Amigo mío, yo no puedo representar aquí el papel del tercer hombre y por lo mismo me ocultaré mientras esto dure!" Esto es cabalmente la angustia y lo que, en definitiva, también constituye el pudor, pues no puede haber duda de que supone una solemne estupidez el creer que en este punto ya está todo arreglado con la bendición de la Iglesia o con que el marido se mantenga fiel a su esposa... Por eso los poetas tienen razón de sobra cuando hablan de una *dulce ansiedad*... (pp 154-155) [El espíritu no puede expresarse en lo erótico y se siente extraño.] [El reto es la madurez, que no está asegurada porque es proceso (EE 189 que culmina en la *Contemplación para alcanzar amor*: respuesta agradecida, no posesiva.)]

...En el momento de engendrar es cuando el espíritu está como más lejos y, en consecuencia, cuando la angustia es máxima. En medio de esta angustia se crea el nuevo individuo. En el instante del nacimiento culmina la angustia por segunda vez en la mujer, y en ese mismo instante viene al mundo un nuevo individuo... (p 155) [Angustia en el momento de engendrar y en el de dar a luz.] [Habría que dar más importancia a los dos fines de la sexualidad humana: uno apunta a procrear, pero el otro plantea la tarea por excelencia del ser humano: su maduración. ¿El logro de la **amistad** en todos los niveles -opcional, social, conyugal... (papa

Francisco)-?]

Pero cuanto más haya de angustia, tanto más habrá de sensibilidad. El individuo procreado es más sensible que el primitivo, y este *más* es cabalmente el plus común de la generación que hay que poner a cuenta de todos los individuos posteriores al compararlos con Adán. (p 156) [Hay que tener en cuenta el *plus* de la generación.] [Pero habrá que distinguir el propio proceso y el ambiente, fruto del 'nexo histórico' (cita siguiente).]

...todo individuo empieza en realidad dentro de un nexo histórico y, en este aspecto, las consecuencias naturales siguen teniendo hoy el mismo valor que siempre tuvieron. La única diferencia está en que el cristianismo nos enseña a elevarnos por encima de ese "más" y juzga que quien no lo hace así es porque no quiere hacerlo. (pp 156-157) [El individuo sufre las consecuencias naturales de su nexo histórico. El cristianismo enseña a elevarnos sobre esas consecuencias porque puede hacerlo.] [EE 32]

Ahora la angustia del espíritu -al tener que asumir la sensibilidad- es mayor que nunca, precisamente porque la sensibilidad viene definida como *un más*. El maximum reside aquí en esa cosa terrible de que *la angustia ante el pecado engendre el pecado*. En cambio, si se empieza suponiendo que en el individuo son innatos los malos apetitos, la concupiscencia, etc., entonces no se obtiene esa ambigüedad en la que el individuo se hace a la vez culpable e inocente... (p 157) [Lo terrible es que *la angustia ante el pecado engendre el pecado*. Si los malos apetitos fuesen innatos, no surgiría la ambigüedad en la que el individuo se siente culpable e inocente.] [EE 32: sólo la convicción de que lo 'propio mío' es 'mi mera libertad y querer', porque todo los demás 'viene de fuera', puede posibilitar esta ambigüedad de inocente -no provocho yo la 'concupiscencia'- y culpable -yo desde mi mera libertad y querer tengo que hacer mío ese 'apetito'-.]

## b) La consecuencia de la relación histórica

Si tuviera que expresar con una frase *ese plus* que hay que poner a cuenta de todos los individuos posteriores al compararlos con Adán, diría que consiste en que la sensibilidad pueda significar pecaminosidad... Nosotros **no decimos que la sensibilidad sea pecaminosidad, sino que es el pecado lo que la convierte en tal cosa**. Ahora bien, pensando en los individuos posteriores a Adán, no cabe duda de que cada uno de ellos se encuentra en un contorno histórico dentro del cual es notorio que la sensibilidad puede significar pecaminosidad... No obstante, dicho saber representa por su parte una nueva posibilidad, de suerte que la libertad -que en su respectiva posibilidad se relaciona con lo sensible- llega a experimentar una angustia todavía mayor. (p 158) [El *plus* del hombre postAdán consiste en que la sensibilidad pueda significar pecaminosidad, no porque lo sea sino porque el pecado la convierte en tal. Por eso la libertad -que se relaciona con lo sensible- experimenta angustia.] [Cuando entra en juego '*mi mera libertad y querer*' hay pecaminosidad, antes no. Esta angustia ante la posibilidad -que no es pecaminosa- tendría que ver con los 'posos' de Autob. 8.]

...**La posibilidad de la libertad se anuncia en la angustia**... Porque el espectáculo de lo pecaminoso muy bien puede salvar a un individuo y hundir a otro. Como un chiste también puede provocar el mismo efecto que la seriedad, y viceversa... (p 159) [El espectáculo de lo pecaminoso puede salvar a un individuo y hundir a otro.] [En efecto, la posibilidad de la libertad responsabiliza -provoca angustia, que no es pecaminosa en cuanto tal-. Por eso la 'inocencia' es previa a esta situación de tomar conciencia de lo '*propio mío*' que es '*mi mera*



*libertad y querer'* (EE 32). Toda 'inocencia' añorada es regresiva.]

La angustia, por lo demás, vuelve a tener aquí la misma ambigüedad de siempre... En este último caso concreto, el *máximum* consiste en que *el individuo se hace culpable no precisamente al estar angustiado por llegar a serlo, sino en cuanto es tenido por culpable.* (p 160) [De ahí la ambigüedad de la angustia. El individuo *se hace culpable en cuanto es tenido por culpable.*] [¿La culpabilidad de Judas -'mi imagen rota'- que es destructiva, contrapuesta a la de Pedro que es recuperadora.]

...por último, este “plus” alcanzará el ápice sumo con su presencia en el individuo cuando éste, embrollándolo todo, se confunda a sí mismo con su propio saber histórico acerca de la pecaminosidad y en medio de los sudores lívidos de la angustia, olvidando la reclamación de la **libertad** -“si tú obras así...”, termine bonitamente por subsumirse en cuanto tal individuo en semejante categoría. (p 160) [El individuo *sucumbe si olvida su libertad.*] [La libertad es posibilidad de recuperación (EE 32).]

...Hay muchos hombres que saben considerar una determinada parcela, pero no son capaces al mismo tiempo de tener la totalidad in mente... (p 162) [Importancia de abarcar la totalidad.] [La persona es totalidad, nunca parcialidad: “*Yo te amo*”.]

\*\*\*

Por lo tanto, la sensibilidad no es pecaminosidad; pero siempre que se pone el pecado, tanto al principio como en lo sucesivo, éste nunca deja de convertir la sensibilidad en pecaminosidad... lo único que nos interesa ahora es profundizar mediante el análisis psicológico en ese estado que precede al pecado y que, psicológicamente, predispone más o menos al pecado. (p 163) [La sensibilidad no es pecaminosidad, pero el pecado la hace tal. ¿Cómo es esto psicológicamente?] [Una vez más la importancia de que Ignacio plantee la posibilidad de ponderación del pecado desde el '*cometido*' (EE 57)]

La diferencia entre el bien y el mal surgió en el mismo momento de comer el fruto del árbol prohibido, y junto con esa diferencia apareció también la diversidad sexual en cuanto impulso. Ninguna ciencia puede explicar cómo sucedió tal cosa. Por cierto que es la Psicología precisamente la que más se acerca en este punto y la que explica la última aproximación, a saber, la aparición de la libertad ante sí misma en medio de la angustia de la posibilidad, o en medio de la nada de la angustia. Si el objeto de la angustia fuese un algo, entonces no tendríamos ningún salto, sino una mera transición cuantitativa. El individuo posterior tiene en su haber un determinado plus con respecto a Adán y, a su vez, cuenta dentro de ese plus con un más o menos con respecto a los otros individuos, pero en todo caso sigue teniendo valor de verdad esencial el principio de que el objeto de la angustia es una nada... (p 163) [(Cfr. pecado de Adán). La libertad ante sí misma, en medio de la angustia de la posibilidad, o de la nada de la angustia, da el salto cualitativo.] [Curiosa conexión del descubrimiento de '*la diferencia entre el bien y el mal en el mismo acto de pecar*' y la '*aparición de la diversidad sexual en cuanto impulso*'. Por lo pronto san Ignacio en EE 57 liga la posibilidad de '*ponderar la fealdad y malicia del pecado*' al '*cometido*', desligado de su prohibición -'*dado que no fuese vedado*'-. El bien y el mal no precede a la constatación de su fealdad y malicia: el pecado es pecado porque hace daño, no porque supuestamente está prohibido. Pero más curiosa es hacer coincidir este '*descubrimiento*' con la '*aparición de la diferencia sexual en cuanto impulso*'. ¿No sigue siendo esto verdad? Si confrontamos la 'inocencia' infantil con la situación del adolescente, es evidente que en éste surge un

imperioso impulso a salir de sí -la sexualidad infantil era 'autoerótica'- hacia el otro sexo como totalidad. Es la sexualidad la que nos da conciencia de totalidad -la frase en todos los idiomas “*Yo te amo*”, lo confirma-, y este ponerse en juego como un todo reivindica que sea en libertad. Pero esta libertad crea angustia -abre a la posibilidad-, y uno preferiría la seguridad instintual -en el animal no hay angustia-. Nada de esto es posible en la supuesta 'inocencia', que es algo 'regresivo', y nos ahorra responsabilidad.]

Tampoco hay que tener los ojos de lince para comprender que lo aquí expuesto viene a concordar admirablemente con la habitual explicación que se da del pecado, diciendo que es *lo egoísta*. Pero el que se mete de lleno en esta definición no encuentra por ninguna parte la oportunidad de explicar la anterior dificultad psicológica, a la par que nos define el pecado de una manera demasiado “pneumática”, no advirtiendo suficientemente que al cometer el pecado éste trae consigo tanto una consecuencia sensible como una consecuencia espiritual. (p 164) [Esto concuerda con que el pecado es *lo egoísta*, pero en realidad es el cometer el pecado lo que provoca la consecuencia sensible y la espiritual.] [De nuevo EE 57: es en el pecado cometido donde constatamos la consecuencia sensible y espiritual.]

...es inconcebible que, después de haberse declarado tantas veces en la ciencia más reciente que el pecado es egoísmo, nadie ha reparado en que cabalmente por eso mismo no existe la posibilidad de que su explicación encuentre sitio en ninguna ciencia. Es una cosa obvia, ya que el egoísmo es precisamente el dominio de lo particular y, en consecuencia, solamente el individuo en cuanto tal puede saber lo que ello significa. En cambio, visto el egoísmo bajo categorías universales, éste puede significar un sinnúmero de cosas, de tal suerte que todas ellas no signifiquen absolutamente nada. Esto quiere decir que la definición de **pecado como egoísmo** puede ser muy exacta, especialmente si desde el punto de vista de la ciencia no dejamos de sostener al mismo tiempo que esa definición es tan sin contenido que **no significa absolutamente nada**. Por último, en esta definición de *lo egoísta* no se tiene en cuenta para nada la distinción entre pecado y pecado original, ni tampoco se tiene la preocupación de en qué sentido el uno explique al otro, el pecado al pecado original y el pecado original al pecado. (pp 164-165) [El egoísmo es dominio de lo particular, pero bajo categorías universales puede significar muchas cosas, es decir, no significa nada. Se deja fuera la relación entre pecado y pecado original.] [Es el problema de 'concreción' versus 'abstracción'. Ésta no significa nada. De nuevo la genialidad de EE 57: el pecado cometido es el constatable. No podemos dejar a un lado la problemática del 'pecado original'.]

Todo se reduce a tautologías tan pronto como se intente hablar científicamente acerca de este egoísmo; o, a lo más, se darán muestras de mucha ingeniosidad, embrollándolo todo... En este sentido, nuestro tiempo se ha mostrado incansable en eso de hacer que cada cosa lo signifique todo... ¿...acaso no hemos visto también muchas veces cómo toda una terminología cristiana quedó plenamente corrompida al caer en las manos de algunos especulativos llenos de pretensiones? (pp 165-166) [Todo se reduce a tautologías: pretender hacer que cada cosa lo signifique todo.] [¿No sería el pecado del 'habriaqueísmo'?)

Si no se empieza por poner en claro qué significa *ego*, de poco o nada sirve el afirmar que el pecado es lo egoísta. *Ego* significa precisamente la contradicción de que lo universal sea puesto como lo individual. Por eso, solamente se podrá hablar de egoísmo cuando se haya alcanzado el concepto de lo individual. Ahora bien, aunque para estas fechas hayan vivido ya millones y millones de semejantes 'egos', ninguna ciencia será con todo capaz de enunciar lo que ellos representan, a no ser que caiga de nuevo en sus típicas afirmaciones, completamente generales. [NOTA] (p 166) [Ego significa la contradicción de que lo universal sea puesto

como lo individual. Sólo el individuo es capaz de egoísmo.] [¿No habría que decir que sólo desde la libertad puede hablarse de egoísmo? O mejor dicho, solo cuando haya surgido lo 'propio mío' mi 'amara libertad y querer' (EE 32)?]

NOTA: Bien vale la pena reflexionar sobre esto, pues cabalmente en este punto ha de hacerse patente hasta dónde alcanza el principio moderno de que el pensamiento y el ser son una misma cosa. Y esto con tal de que, por un lado, no se eche a perder ese principio con malentendidos extemporales y en parte estúpidos; y, por otro lado, tampoco se desee tener en él un principio supremo que nos dé carta blanca para pensar desatinadamente. Hecha esta advertencia, digamos que lo universal solamente es en cuanto se piensa y se puede pensar -no meramente de una manera experimental, sino pensada, sin que en este sentido haya límite, pues ¿acaso hay algo que no se pueda pensar?-, y, además, es tal y como permite ser pensado. El secreto de lo individual está precisamente en su comportamiento negativo con respecto a lo universal, en su repulsión. Por lo tanto, tan pronto como se piense que no existe tal repulsa, queda eliminado lo individual; y tan pronto como se la piense, quedará ella misma transformada, de suerte que no se piensa en ella, sino solamente se la imagina, o se piensa en ella, y entonces uno no hace más que imaginarse que la ha incorporado al pensamiento. (Nota del Autor) (pp 166-167) [Principio moderno de que pensamiento y ser es lo mismo. Lo universal es lo que se piensa; lo individual es lo contrario a lo universal.] [¿Pecado del 'habriaqueísmo'?)]

...Esto es lo maravilloso de la vida, que cualquier hombre -con tal de que se preste atención- sabe lo que las ciencias ignoran, puesto que sabe quién es él mismo. Y esto es también lo más profundo de aquella famosa sentencia helénica *gnothi eautón*, [conócete a ti mismo] [NOTA] que desde ya hace demasiado tiempo viene entendiéndose a la alemana, es decir, a propósito de la conciencia pura del yo, que es lo que constituye la vacuidad del idealismo. ...el auténtico 'yo' sólo es puesto mediante el salto cualitativo. En el estado anterior no se puede hablar de semejante cosa. Por eso, al pretender explicar el pecado por el egoísmo, uno no hace más que complicarse en oscuridades cada vez mayores, dado que, contrariamente, el egoísmo sólo surge con el pecado y en el pecado. Los que afirman que el egoísmo fue la ocasión del pecado de Adán nos ofrecen una explicación que no es más que un juego al escondite... A esto hay que añadir que por ese camino no se llega a saber nada acerca del significado de la sexualidad. Aquí vuelvo a estar otra vez en mi antigua trinchera. Lo sexual, desde luego, no es la pecaminosidad, pero si Adán... no hubiese pecado, entonces lo sexual nunca habría existido en cuanto impulso. No se puede pensar que un espíritu perfecto esté determinado sexualmente. Esto concuerda con la doctrina de la Iglesia sobre la forma de vida después de la resurrección de la carne... (pp 167-168) [Cualquier hombre sabe lo que las ciencias ignoran: "Conócete a ti mismo". El egoísmo surge con el pecado y en el pecado. Si Adán no hubiese pecado, lo sexual no habría existido como impulso.] [¿No habría que decir que no hay egoísmo sin responsabilidad, y la responsabilidad se constata en la realidad? Y es que el 'egoísmo surge con el pecado y en el pecado'. Por otro lado, como hemos dicho antes, la vivencia de la propia sexualidad como impulso nos hace tomar conciencia de nuestro yo: que somos una totalidad incompleta -diferenciación sexual-.]

[NOTA] La sentencia latina *unum noris omnes* ['si conoces a uno, conoces a todos'] expresa lo mismo de una manera descuidada, y expresa con exactitud realmente lo mismo si por el *unum* se entiende el conocedor mismo, a la par que no anda espiando en torno al *omnes*, sino que se aferra seriamente a lo único que son realmente todos. Los hombres, por lo general, no suelen creer que esto sea así, e incluso opinan que se trata de un excesivo orgullo. La razón está más bien en que ellos mismos son demasiado cobardes y perezosos como para atreverse a conquistar personalmente la comprensión del orgullo auténtico. []

La sensibilidad no es pecaminosidad. La sensibilidad en el estado de inocencia no es tampoco pecaminosidad y, sin embargo, en ese estado hay sensibilidad, puesto que Adán sin duda tuvo necesidad de la comida y de la bebida, etc. En la inocencia está ya puesta la diferencia sexual, pero no en cuanto tal. Sólo en el momento de cometer el pecado queda también puesta la diferencia sexual en cuanto impulso. (pp 168-169) [En la inocencia está ya puesta la

diferencia sexual, pero no como impulso.] [Cfr. comentarios a citas anteriores.]

...de nada sirven todas las abstracciones una vez que lo sexual ha sido puesto como punto culminante de la síntesis. La tarea consiste, naturalmente, en incorporarlo a la esfera del espíritu. Afirmemos, entre paréntesis, que aquí radican todos los problemas morales que plantea lo erótico. La realización de esa tarea representa la victoria del amor en el hombre, y con esta victoria el espíritu llega a triunfar de tal suerte que se ha olvidado lo sexual y sólo se recuerda como olvidado. Cuando esto acontece, la sensibilidad ha quedado transfigurada en el espíritu y con ello disipada la angustia. (p 169) [Lo sexual como punto culminante de la síntesis. Al incorporar lo sexual a la esfera del espíritu representa la victoria del amor en el hombre y llega a olvidarse lo sexual. Con ello queda disipada la angustia.] [¿La 'amistad conyugal' de la que habla el papa Francisco?]

Si ahora comparamos esta concepción -llamémosla cristiana o como se quiera- con la concepción griega, se ha ganado con ella, creo yo, mucho más que lo que se ha perdido. Porque, ciertamente, se ha perdido una parte de la melancólica jovialidad erótica; pero, en contrapartida, se ha alcanzado una categoría espiritual que el helenismo no conoció. En realidad, los únicos que pierden son todos esos que todavía siguen viviendo como si hiciera ya seis mil años que el pecado vino al mundo y no fuese más que una mera curiosidad que no les afectaba para nada. Que éstos pierden es indudable, puesto que, de una parte, no llegan a conquistar la jovialidad griega que justamente no se puede *conquistar*, sino sólo perder; y de otra parte, tampoco consiguen la categoría eterna del espíritu. (pp 169-170) [Entonces se ha perdido la jovialidad erótica, pero se ha alcanzado una categoría espiritual que el helenismo desconoció, que es eterna -cristiana-.] [¿Autob. 8?: descubrir la 'categoría eterna del espíritu'. Nos quedarnos en la dimensión 'estética', que se agota en el presente. El espíritu, no sólo **totaliza** sino se expresa en un proceso que 'eterniza' desde la **fidelidad**.]

### 3. La angustia como consecuencia de ese pecado que consiste en la ausencia de la conciencia del pecado

En los dos capítulos anteriores hemos dejado bien asentado que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, constituida y sostenida por el espíritu. La angustia era -para emplear una nueva expresión, si bien dice lo mismo que se ha dicho en lo precedente y, por otra parte, alude a lo que va a seguir-, la angustia, repito, era el *instante* en la vida del individuo. (p 171) [“El hombre es una síntesis de alma y cuerpo, constituida y sostenida por el espíritu.” La angustia era el *instante* en la vida del hombre.] [Esto tiene que ver con el comentario de la cita anterior: el 'instante' -lo único que vive el hombre- 'angustia'. ]

Hay una categoría que los filósofos modernos están empleando a cada paso..., a saber, la categoría de *transición*. Sin embargo, todavía no nos han explicado nunca y a fondo el contenido de la misma. ...todos ellos siguen usando impertérritos la *transición*, la *negación* y la *mediación* -es decir, los principios del movimiento en el pensamiento hegeliano- sin molestarse lo más mínimo en señalarles a su vez, un lugar correspondiente dentro del desarrollo sistemático. Si esto no es un supuesto, ¡que venga Dios y lo vea! Pues, ¿quién dirá que no es un supuesto colosal el emplear ciertas cosas que no se explican en ninguna parte? Pero se pretende que el sistema sea un prodigio de transparencia e introspección, que, de tanto mirar de hito en hito y de una manera onfálico-psíquica a la nada central, termine esclareciéndose entero y creando todos sus contenidos en virtud de su misma fuerza interior. Esta íntima diafanidad sería cabalmente la del sistema. No obstante, la cosa no es así, y el



pensamiento sistemático parece rendir homenaje a la misteriosidad en todo lo que atañe a sus más íntimas conmociones. La negación, la transición y la mediación son tres agentes - *agentia*- camuflados, sospechosos y secretos que vienen a poner en marcha todos los movimientos... (p 171-172) [En los filósofos modernos, 'la negación, la transición y la mediación' expresan la 'categoría de la transición', pero son 'tres agentes camuflados, sospechosos y secretos que vienen a poner en marcha todos los movimientos': la 'misteriosidad' es insalvable.] [¿No habría que recuperar el concepto de lo obvio: no negar lo que está ahí con toda su 'misteriosidad'. No exigir la 'explicación' para admitir su 'realidad'. ¿EE 330?]

...¡Que la Lógica se las entienda como pueda para salir de los apuros en que se ha metido! La palabra *transición* es, y siempre lo será dentro de la Lógica, una pura ingeniosidad. Su propio lugar está en la esfera de la libertad histórica, ya que la transición es una *situación* y, además, es real. Platón vio muy bien la dificultad de incorporar la transición a la metafísica pura, por lo cual no tiene nada de extraño que le haya costado tantos esfuerzos la categoría del instante [NOTA]. Ignorar la dificultad no significa en modo alguno ir más allá que el mismo Platón... A este propósito... recuerdo que en cierta ocasión le oí decir a uno de esos especuladores que no se debía prestar de antemano demasiada atención a las dificultades, pues en tal caso nunca sería posible arribar a la especulación. Si lo único que importa es arribar a la especulación, entonces, naturalmente, hay que afirmar con toda la resolución del mundo que sólo nos tenemos que cuidar de especular... [pero] difícilmente llegará a la especulación el que quiere hacerlo tan pronto que ni siquiera pierda un minuto en resolver el problema de las exigencias previas. (pp 173. 176) [La transición no pertenece a la Lógica, sino a la esfera de la 'libertad histórica', ya que es una 'situación real'. Antes de especular hay que pensar en las exigencias previas.] [La libertad es histórica porque se da en el tiempo. Pero habla de 'situación' aunque 'real': ¿partir de lo obvio?]

[NOTA] El instante, en definitiva, es considerado por Platón de una manera puramente abstracta. Si queremos orientarnos en la dialéctica del instante, es preciso que partamos de la idea de que éste es el no-ser enfocado a la luz de la categoría del *tiempo*. El no-ser (...) ocupó a la filosofía antigua todavía más que a la moderna. Los eleatas lo concibieron ontológicamente de tal suerte que todo lo que se afirmaba del no-ser solamente venía enunciado por el contraste: sólo el ser es. Si continuamos la pista de este tema, verificamos que vuelve a aparecer en todas las esferas. Siguiendo el punto de vista propedéutico-metafísico, se llegó entonces a formular el siguiente principio: quien enuncia el no-ser no dice absolutamente nada. Platón combatirá semejante contrasentido en el *Sofista*, y de un modo más mímico ya había hecho lo mismo en uno de sus diálogos anteriores, en el *Gorgias*. Por su parte, finalmente, los sofistas utilizaron el no-ser en las esferas prácticas, de suerte que con ello quedaban anulados todos los conceptos morales: el no-ser no es, *ergo* todo es verdadero..., todo es bueno..., no hay en absoluto ningún engaño, etc. Contra esto combate Sócrates en muchos de los diálogos. Pero, sobre todo, es Platón el que ha tratado este asunto en el *Sofista*, haciendo -cosa que acontece en todos los diálogos platónicos- que lleguemos a intuir de una manera artística lo que el mismo diálogo enseña. Pues el sofista -cuya definición y concepto anda buscando dicho diálogo- se nos manifiesta él mismo como un no-ser, precisamente al tratar del no-ser...

En la filosofía moderna no se ha dado ni siquiera un paso más, que fuera decisivo, en la interpretación del no-ser; y, sin embargo, se sigue creyendo una filosofía cristiana. La filosofía griega y la filosofía moderna se instalan del modo siguiente: todo gira en ellas movido por el afán de que el no-ser llegue a existir; puesto que eliminarlo y hacerlo desaparecer se estima que sería una cosa demasiado fácil. En cambio, la perspectiva cristiana se sitúa en esta posición: el no-ser existe en todas partes como la nada de que fueron hechas las cosas, como apariencia y vanidad, como pecado, como sensibilidad alejada del espíritu, como temporalidad olvidada de la eternidad; y, en consecuencia, importa muchísimo quitarlo de en medio para que aparezca el ser. Sólo en esta dirección se concibe con exactitud histórica el concepto de la redención, tal como el cristianismo lo ha traído al mundo. Si se concibe en la dirección contraria -partiendo el movimiento de que el no-ser no tiene existencia-, entonces queda la redención como evaporada y puesta al revés.

Platón expone su doctrina del instante en el *Parménides*. Este diálogo trata de mostrar la contradicción en los conceptos mismos, cosa que Sócrates expresa con tanta precisión que no hay en ello ningún motivo para que se llene de vergüenza aquella antigua y hermosa filosofía de los griegos, pero que, por el contrario, bastaría para

poner en vergüenza a una filosofía más reciente y petulante, la cual no se hace grandes exigencias a sí misma como se las hacía la griega, sino que más bien se complace en exigir mucho a los hombres y a la admiración que éstos han de tributarle. Sócrates observa que no sería nada extraño que alguien pudiese mostrar algo contradictorio -...- en lo que respecta a una cosa particular que participe de lo diverso. En cambio, continúa Sócrates, sería muy de extrañar que alguno estuviese en condiciones de demostrar una contradicción en los mismos términos: [...]. El modo de avanzar es, sin embargo, el propio de una dialéctica experimental. Se supone que la unidad *-to en-* es y no es, y a renglón seguido se sacan las consecuencias correspondientes para la unidad misma y para todo lo demás. Es aquí donde interviene el **instante**, esa extraña **esencia** *-átupon* se dice en griego, que por cierto es una expresión excelente para lo que aquí se quiere designar- **que está situada entre el movimiento y el reposo, sin que con todo exista en ningún determinado tiempo, sino que constantemente está entrando y saliendo del tiempo** para poner en reposo lo que se mueve y en movimiento lo que reposa. Por eso **el instante es**, en general, **la categoría de la transición** *-metabolé-*; ya que Platón demuestra que del mismo modo que el instante entra en la transición de la unidad a la pluralidad y de la pluralidad a la unidad, o de la igualdad a la desigualdad, etcétera, así también entra en lo que no es ni *en ni polla*, o no está separado, ni confundido: *oute diacrínetai oute xuncrínetai*. Con esto conquistó Platón el gran mérito de haber puesto el dedo en la dificultad, **pero, a pesar de todo, el instante sigue siendo una sorda abstracción atomística**, que tampoco queda aclarado una vez que se lo ignora. Ahora bien, si la Lógica ha de declarar sin ambages que no está en su poder la categoría de la transición -y si la tuviera, sería de todo punto necesario que dicha categoría encontrase un lugar en el sistema mismo, aunque, por otra parte, también actuase en el sistema-, ello viene a significar bien claramente que **el instante pertenece a las esferas históricas y a cualquier saber que se mueva dentro de un supuesto histórico**. Esta categoría es de la mayor importancia para trazar los límites que nos separan de la filosofía del paganismo, e igualmente de toda especulación pagana dentro del mismo cristianismo. Sin salirnos todavía del *Parménides*, volvemos a encontrar en este diálogo otro texto en el que repercuten las consecuencias de que el instante sea semejante abstracción. Pues mientras que en el diálogo se supone que la unidad cae bajo la categoría del tiempo, se está poniendo constantemente de manifiesto la enorme contradicción de cómo la unidad *-to en-* tan pronto se hace más vieja y más joven que ella misma y que la pluralidad *-ta polla-* como tan pronto no es ni más joven ni más vieja que ella misma en la pluralidad. Por una parte se afirma categóricamente que tiene que darse la unidad, y a renglón seguido se la define como participación en una esencia -o en una esencialidad- dentro del tiempo presente: [...].

En el desarrollo detallado de las contradicciones que el tema representa, vamos viendo cómo lo presente *-to nun-* oscila incesantemente entre varios significados: lo presente, lo eterno y el instante. Este ahora *-to nun-* está situado entre el *era* y el *será*, y la unidad no puede saltarlo cuando avanza desde lo pasado a lo futuro. Por eso la unidad queda apresada en el interior del ahora, y no es que se haga más vieja, sino que lo es. **La abstracción de la filosofía moderna culmina en el puro ser**; ahora bien, el puro ser es para la eternidad la más abstracta de todas las expresiones y, en cuanto es la nada, vuelve a ser una vez más el mismo instante. Con esto se demuestra de nuevo cuán importante es el **instante**, ya que solamente con esta categoría puede conseguirse darle a la eternidad su peculiar importancia. Esto se logra precisamente al hacer que la eternidad y el instante se conviertan en dos contraposiciones extremas, mientras que de ordinario y conforme a la herejía dialéctica vienen a significar lo mismo. Por eso hemos de afirmar de un modo categórico que sólo **con el cristianismo** empiezan a ser **comprensibles** tanto la **sensibilidad** como el **tiempo** y el **instante**, precisamente en cuanto **sólo se torna esencial la eternidad**. (Nota del Autor) (pp 173-176) [En la filosofía griega y la filosofía moderna todo gira en ellas movido por el afán de que el no-ser llegue a existir; puesto que eliminarlo y hacerlo desaparecer se estima que sería una cosa demasiado fácil. En la perspectiva cristiana: el no-ser existe en todas partes como la nada de que fueron hechas las cosas, como apariencia y vanidad, como pecado, como sensibilidad alejada del espíritu, como temporalidad olvidada de la eternidad; y, en consecuencia, importa muchísimo quitarlo de en medio para que aparezca el ser. Sólo en esta dirección se concibe la *redención*, según el cristianismo. Si se concibe en la dirección contraria, queda la redención como evaporada y puesta al revés.

Una **dialéctica experimental** supone que **la unidad** *-to en-* **es y no es**, y a renglón seguido se sacan las consecuencias correspondientes para la unidad misma y para todo lo demás. Es aquí donde interviene el **instante**, esa extraña **esencia** *-átupon* se dice en griego- **que está situada entre el movimiento y el reposo**, sin que con todo exista en ningún determinado tiempo, sino que constantemente está entrando y saliendo del tiempo para poner en reposo lo que se mueve y en movimiento lo que reposa. Por eso **el instante** es la categoría de la **transición** *-metabolé-*. Pero el instante sigue siendo una sorda abstracción atomística, que tampoco queda aclarado una vez que se lo ignora. Ahora bien, si **no** está en poder de la **Lógica** la categoría de la transición, ello significa que **el instante pertenece a las esferas históricas** y a cualquier saber que se mueva dentro de un **supuesto histórico**. Esta categoría traza los límites que nos separan de la filosofía del paganismo, e igualmente de toda especulación pagana dentro del mismo cristianismo.

En el desarrollo vamos viendo cómo lo presente *-to nun-* oscila entre varios significados: lo presente, lo eterno y el instante. Este **ahora** *-to nun-* está **situado entre el era y el será**, y la unidad no puede saltarlo cuando avanza desde lo pasado a lo futuro. Por eso la unidad queda apresada en el interior del ahora, y no es que se haga más

vieja, sino que lo es. **La abstracción de la filosofía moderna culmina en el puro ser**; ahora bien, el puro ser es para la eternidad la más abstracta de todas las expresiones y, en cuanto es la nada, vuelve a ser una vez más el mismo instante. Con esto se demuestra de nuevo cuán importante es el **instante**, ya que solamente con esta categoría **puede conseguirse darle a la eternidad su peculiar importancia**. Esto se logra precisamente al hacer que la eternidad y el instante se conviertan en dos contraposiciones extremas, mientras que de ordinario y conforme a la herejía dialéctica vienen a significar lo mismo. Por eso hemos de afirmar de un modo categórico que sólo con el cristianismo empiezan a ser comprensibles tanto la sensibilidad como el tiempo y el instante, precisamente en cuanto sólo se torna esencial la eternidad.] [¿No daría luz en este contexto la existencia en el español de dos formas de expresar el verbo ser: **ser** y **estar**? El estar sería expresión del 'instante', mientras el ser pretendería abrirnos a la 'eternidad'. Lo que yo tantas veces repito: “Solo '*Dios es*', los demás '*Estamos como podemos*”. En san Ignacio habría que situar esta problemática en la contraposición entre **EE 330** -*consolación sin causa precedente*- y **EE 336** -*mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación del siguiente*-. la primera no tiene 'antes' ni 'mediación' -*sin ningún previo... mediante sus actos...*- que suscita una sorpresa que se impone -*sin dubitar ni poder dubitar...* (**EE 175**)-, pero no podemos hacerla 'histórica', manejando sus consecuencias -*en que la ánima queda caliente y favorecida... por su propio discurso de hábitos...*- como si fuesen 'esencias' -*ser, no estar*-. Hay que volver al tiempo, a la historia -*por tanto, han menester ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni se pongan en efecto*-. Veamos la consecuencia de esto en la cita siguiente: entramos en la '*esfera de la libertad histórica*'.]

La transición es un estado en la esfera de la libertad histórica. Sin embargo, para entenderlo con rectitud, es menester **no olvidar que lo nuevo surge con el salto**. Porque de no tenerse esto muy en cuenta, la transición alcanzaría una preponderancia de tipo cuantitativo sobre la elasticidad del salto. (p 177) [**La transición tiene que ver con la libertad histórica. Pero no hay que olvidar que lo nuevo surge con el salto** -cualitativo-.] [Solo la '*libertad histórica*' -enmarcada en el tiempo- posibilita la '*transición*', el '*salto*' a lo '*nuevo*', pero ¿lo '*nuevo*' es rozar lo '*eterno*'?]

El hombre, según queda dicho, es una **síntesis de alma y cuerpo**, pero también es una **síntesis de lo temporal y lo eterno**. Esto ya se ha dicho bastantes veces y no seré yo el que objete nada en contra. **Mi deseo**, en verdad, **no es el de descubrir novedades**; al revés, **mi mayor alegría y ocupación favorita siempre será la de meditar en aquellas cosas que parecen completamente sencillas**. [El hombre **síntesis de alma y cuerpo**, pero también **síntesis de lo temporal y lo eterno**. **Mi deseo no es descubrir novedades**, sino que **mi mayor alegría siempre será meditar en aquellas cosas que parecen completamente sencillas**.] [¿No sería esto tomar en serio lo '**obvio**'?]

Por lo que atañe a la segunda de estas síntesis, en seguida se echa de ver que está formada de una manera distinta que la primera. En esta primera constituían el alma y el cuerpo los dos momentos de la síntesis y el espíritu era lo tercero, con la particularidad de que sólo se podía hablar propiamente de síntesis en cuanto el espíritu quedaba puesto. La segunda síntesis tiene exclusivamente dos momentos: lo temporal y lo eterno. ¿Dónde está aquí lo tercero? Y si no hay ninguna tercera cosa, entonces tampoco hay realmente síntesis, ya que una síntesis que encierra una contradicción nunca puede llegar a ser perfecta sin un tercero. En este caso, afirmar que la síntesis encierra una contradicción es exactamente lo mismo que decir que no hay tal síntesis. Esto nos obliga a hacernos la siguiente pregunta: **¿qué es lo temporal?** [La segunda de estas síntesis es distinta de la primera. En la primera, alma y cuerpo eran dos momentos de la síntesis y el espíritu era lo tercero, y sólo se podía hablar de síntesis en cuanto el espíritu quedaba puesto. La segunda síntesis sólo tiene dos momentos: lo temporal y lo eterno. ¿Dónde está aquí lo tercero? Y si no hay ninguna tercera cosa, tampoco hay síntesis, ya que una síntesis que encierra una contradicción nunca puede llegar a ser perfecta sin un tercero. En este caso, afirmar que la síntesis encierra una contradicción es decir que no hay tal síntesis. Esto nos obliga a hacernos la siguiente pregunta: **¿qué es lo temporal?**] [No hay '*síntesis*' sin '*salto cualitativo*' que nos abra a algo '*nuevo*'.]

Si el tiempo se define justamente como la **sucesión infinita**, entonces está claro que también hay que definirlo como presente, pasado y futuro. Esta última definición será, con todo, inexacta tan pronto como se estime que radica en el tiempo mismo, ya que sólo aparece en cuanto el tiempo se relaciona con la eternidad y en cuanto ésta se refleja en el tiempo.<sup>2</sup> Si en la sucesión infinita del tiempo se pudiera encontrar un punto de apoyo firme, es decir, un presente que nos sirviese como fundamento divisorio, entonces sin duda que aquella división sería totalmente exacta. Pero no tenemos ningún momento que sea ese presente que se busca, ya que precisamente cada momento no es más que la suma de todos los momentos, un proceso, un pasar de largo y, por consiguiente, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado, ni futuro. Si algunos creen en la posibilidad de mantener esa división es porque -sin caer en la cuenta de que con ello queda frenada la sucesión infinita- **no hacen más que espaciar un momento**, o porque solamente ponen en juego la fuerza de la representación y, en consecuencia, convierten el tiempo en un objeto de la representación y no del pensamiento. Pero incluso obrando así no se logra salir del error, pues hasta para la representación es la infinita sucesión del tiempo un presente infinitamente vacío. **Esto es una parodia de lo eterno**. Los indios hablan de una dinastía que reinó setenta mil años...: esos setenta mil años son para el pensamiento un infinito desaparecer; para la representación, en cambio, se extienden y se dilatan hasta convertirse en la ilusoria intuición de una nada infinitamente vacía. [NOTA] Por el contrario, tan pronto como se haga que lo uno suceda a lo otro, quedará puesto el presente. (pp 177-179) [El tiempo se define como sucesión infinita: presente, pasado y futuro. Esta definición será inexacta si radica solo en el tiempo; sólo tiene sentido en cuanto el tiempo se relaciona con la eternidad y en cuanto ésta se refleja en el tiempo. Si en la sucesión infinita del tiempo se pudiera encontrar un punto de apoyo firme, un presente que sirviese como fundamento divisorio, entonces aquella división sería totalmente exacta. Pero no tenemos ningún momento que sea ese presente que se busca, ya que precisamente cada momento no es más que la suma de todos los momentos, un proceso, un pasar de largo y, por consiguiente, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado, ni futuro. Si algunos creen en la

2 A todo lo largo de este libro, que apunta en una dirección teológica, estamos palpando una presencia constante de Kierkegaard en toda la historia de la filosofía. La nota anterior, inmensa, es un ejemplo con respecto a la filosofía antigua. “La nada como objeto de la angustia” era un antecedente clamoroso de Heidegger. Y, sin embargo, entre Kierkegaard y Heidegger hay una distancia infinita, hay por medio una traición, según ha afirmado W. Lowrie. En el horizonte del tiempo heideggeriano no aparece para nada la eternidad, y así todo se esfuma en la pura historicidad ininteligible; en cambio, para Kierkegaard el tiempo y la eternidad se tocan en el instante y así cobran sentido “los tres éxtasis del tiempo” en función de la plenitud de la eternidad. Leamos las páginas siguientes como quien lee un verdadero texto fundacional y, no obstante, olvidado. (p 178) [Este libro, con su intención teológica, inserta a Kierkegaard en la historia de la filosofía: “La nada como objeto de la angustia” -de la filosofía antigua- aparece como un antecedente de Heidegger. Pero en el tiempo heideggeriano no aparece para nada la eternidad, y así todo se esfuma en la pura historicidad ininteligible. Sin embargo, para Kierkegaard el tiempo y la eternidad se tocan en el instante y así cobran sentido “los tres éxtasis del tiempo” en función de la plenitud de la eternidad...] [¿No es este el papel del creyente -¡no del teólogo sin más!-? Aportar esa 'otra forma de conocimiento' que sorprende a los místicos -santa Teresa de Jesús: “...y es así cierto con verdad, que jamás pensé había otra manera de oír ni entender hasta que lo vi por mí...” (Vida XXV, 9), y san Ignacio: “si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto” (Autob. 29)-. El aparcar estas 'experiencias' -¡la mística siempre es experiencia, nunca teoría!- porque no es comprobable, manipulable, es de una torpeza injustificable. Dar más importancia a las ideas, que a vivencias reales que inciden en la realidad más que cualquier 'idea sublime'. Es la garantía que el místico cristiano exige para aceptar dicha experiencia: “...en estas cosas interiores de espíritu la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos;... llamo dejos confirmados con obras... ¡Oh!, que esta es la verdadera oración y no unos gustos para nuestro gusto no más... Yo le digo que es gran cosa obras y buena conciencia” (Carta de santa Teresa de Jesús al P. Jerónimo Gracián, escrita el 23 de octubre de 1576, 7-9). Esos 'dejos' -obras y buena conciencia'- sí son constatables.]



posibilidad de mantener esa división es porque no hacen más que **espaciar un momento**, o porque solamente ponen en juego la fuerza de la representación y para ésta, la infinita sucesión del tiempo es un presente vacío. Esto es una parodia de lo eterno. Sin embargo, *'tan pronto como se haga que lo uno suceda a lo otro, quedará puesto el presente'*.] [Sugerente idea considerar cualquier expresión de nuestra experiencia del tiempo -pasado, presente, futuro- como un “**espaciar un momento**”, cuando no es posible...]

[NOTA] Esto es, por lo demás, *el espacio*. El iniciado encontrará con facilidad, precisamente en este punto, una prueba de la exactitud de mis desarrollos. En efecto, **el tiempo y el espacio son completamente idénticos para el pensamiento abstracto** -siempre *nacheinander* y *neheneinander*: “uno tras otro” y “uno junto a otro”-; y también para la representación llegarán a identificarse..., e incluso son verdaderamente idénticos en la definición de Dios como “omni-presente” (Nota del Autor) (p 179) [El tiempo y el espacio son completamente idénticos para el pensamiento abstracto.] [Otra vez el peligro de toda abstracción: equiparar lo que en la realidad no es posible.]

No obstante, el presente no es el concepto del tiempo, a no ser que se lo piense como infinitamente vacío y, por añadidura, como típico e infinito desaparecer. Si no se tiene esto en cuenta, y por muy rápidamente que se lo haga desaparecer, quedará puesto el presente, y una vez puesto, se le hará entrar también en las definiciones del pasado y del futuro. (p 179) [El presente no es el concepto del tiempo: una vez puesto, entrará en la definición del pasado o del futuro. Por tanto, hay que decir que está *'infinitamente vacío'*.] [En efecto, si el tiempo es sucesión, el presente es vacío. Sin embargo, hablamos de él.]

**Lo eterno**, en cambio, **es el presente**. Para el pensamiento lo eterno es el presente en cuanto sucesión abolida -el tiempo era la sucesión que pasa-. Para la representación de lo eterno es un avanzar que a pesar de todo no se mueve del sitio, ya que lo eterno equivale para ella a lo infinitamente lleno. En lo eterno tampoco se da ninguna discriminación del pasado y futuro, pues el presente está puesto como la sucesión abolida. (p 179-180) [Lo eterno es el presente, en cuanto equivale a la sucesión abolida, lo infinitamente lleno.] [La *'sucesión abolida'*, lo *'infinitamente lleno'*. ¿Puede darse presente sin pasado y sin futuro?, dicho de otra forma, ¿podemos ponerle 'corchetes' al tiempo?]

Por lo tanto, el tiempo es la sucesión infinita. La vida que es en el tiempo y que sólo pertenezca al tiempo no tiene ningún presente. A veces, desde luego, se tiene la costumbre de definir la vida sensible diciendo que es en el instante y sólo en el instante. En este caso se entiende por instante la **abstracción de lo eterno**, convirtiéndolo en una parodia de la eternidad, en cuanto se pretende hacerlo presente. **El presente es lo eterno** o, mejor dicho, **lo eterno es el presente y éste es la plenitud**. Éste es el sentido en que los latinos afirmaban la *presencia* de la divinidad -*praesentes dii*-, y con esa misma palabra, aplicada a la divinidad, designaban también su poderosa asistencia. (p 180) [Lo eterno es el presente y éste es la plenitud.] [Por eso el presente no pertenece al tiempo que es pura sucesión. El instante abstracción de lo eterno: “**lo eterno es el presente y éste es la plenitud**”.]

El instante viene a designar lo presente como algo que no tiene ningún pasado ni futuro; y en esto radica cabalmente la imperfección de la vida sensible. Lo eterno también viene a designar lo presente que no tiene ningún pasado ni futuro, pero ésta es la perfección de la eternidad. (p 180) [El instante -lo presente- no tiene ni pasado ni futuro, como lo eterno.] [¿“*Consolación sin causa precedente*”?]

Si, en definitiva, se pretende emplear el instante para designar el tiempo, haciendo que el primero signifique la eliminación puramente abstracta del pasado y del futuro y que así sea el presente, entonces hemos de afirmar taxativamente que **el instante no es en modo alguno el**

presente, por la sencilla razón de que semejante intermediario entre el pasado y futuro, concebido de un modo meramente abstracto, no existe en absoluto. Esto manifiesta bien a las claras que el instante no es una mera determinación temporal, ya que ésta sólo consiste en pasar, de tal suerte que el tiempo no será más que tiempo pasado si para definirlo no tenemos otras categorías que las que se descubren inmediatamente en él. En cambio, **si el tiempo y la eternidad se ponen en contacto**, ello tiene que acontecer en el tiempo, y hemos aquí ante el **instante**. (p 180-181) [El instante, como presente, no existe y no puede ser intermediario entre pasado y futuro. Sólo si el tiempo y la eternidad se ponen en contacto podemos hablar de instante.] [Por eso no hay posibilidad de poner 'corchetes' al presente, y sin embargo hablamos de él como 'instante', que K identifica con eternidad.]

La palabra *instante* -...- es una expresión figurada y, por consiguiente, no es tan fácil habérselas con ella. Con todo, se trata de una hermosa palabra, digna de nuestra atención. Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno... también es verdad que un sollozo, una palabra, etc., tienen la virtualidad de aligerar la carga que pesa sobre el alma, precisamente porque hasta que se mencione la pena que a uno le oprime para que sólo con eso ya empieza a ser una cosa del pasado. Por eso una mirada es algo que sirve para designar el tiempo; pero, entiéndase bien, en cuanto el tiempo se halla en ese conflicto fatal que provoca el entrar en contacto con la eternidad. [Nota] Es curioso que el arte griego culmine en la escultura, a la que cabalmente le falta la mirada. Esto tiene su profunda razón de ser en el hecho de que los griegos desconocieron, en el sentido más hondo, el concepto del *espíritu* y, en consecuencia, tampoco llegaron a comprender profundamente la sensibilidad y la temporalidad. El cristianismo, en contraposición absoluta con lo anterior, nos ofrece la representación plástica de Dios como un gran ojo. (Nota del Autor). Lo que nosotros llamamos el *instante*, lo llama Platón *to exaizfnes*. Cualquiera que sea la clave etimológica de esta expresión, sin embargo, siempre estará en relación con la categoría de lo invisible. Para el griego no podía ser de otra manera, ya que concebía de un modo igualmente abstracto el tiempo y la eternidad, una vez que le faltaba el concepto de la temporalidad y, en última instancia, le faltaba el concepto de *espíritu*. En latín se dice *momentus*, que en cuanto derivado del verbo *movere* no expresa de suyo otra cosa que el mero desaparecer. (p 181-182) [La mirada designa el tiempo en cuanto entra en contacto con la eternidad: instante.] [Merece la pena pararse y confrontar estas observaciones de K con san Ignacio. K relaciona el 'Instante' con la 'mirada' en cuando ésta designa el 'tiempo' y entra en contacto con la 'eternidad'. Más aún, alude a que el 'sollozo' y la 'palabra' son capaces de tener el alcance de la mirada. Las tres -mirada, sollozo, palabra- son expresiones del ser humano que, al parecer, conectan con lo eterno. Y al final alude a la falta de 'espíritu' en la cultura griega por carecer del concepto de 'temporalidad'. Pues bien, estas 'conexiones', que pueden resultarnos cuando menos 'oscuras', a lo mejor nos las aclaran el significado de la palabra **mirar** -sobre todo las frases en las que aparece- y cuándo remite san Ignacio a dicho término. Veamos su significado en tres diccionarios:

Y empecemos por el significado de la palabra **mirar**. Aludiré a aquello que puede darnos luz de cara a esta relación que K ha establecido de este término con el 'tiempo', la 'eternidad', el 'espíritu'. transcribo completa la definición de Covarrubias, mientras de los demás sólo lo que puede darnos luz. Después de cada aportación resumo lo que me ha sugerido.

#### COVARRUBIAS:

- *Este mirar se haze con los ojos, poniéndolos en el objeto o cosa que miramos y juntamente la consideración y advertencia de ánimo, porque si éste no concurre no se consigue el efecto de mirar. Esta es la razón porque muchas veces se toma mirar por advertir y considerar. Malmirado, el poco advertido. Miramiento, el respeto que se deve tener, y otras infinitas maneras de hablar con esta alusión. Díxose mirar del*

verbo *mirar*, *miraris*, porque lo primero que hacemos cuando miramos alguna cosa, si nos es nueva y hasta entonces no vista, inorando lo que sea, nos admiramos; y así llamamos cosas admirables las muy excelentes, por la novedad que causan.

- ⤴ *mirar se hace con los ojos*: sorprende que las experiencias místicas -san Ignacio, santa Teresa- se expresan especialmente a través de la visión. Pero 'los ojos' delatan simplemente la presencia;
- ⤴ *poniéndolos en el objeto o cosa que miramos*: si seguimos remitiendo a la mística, siempre es experiencia situada,<sup>3</sup> nunca idea o teoría. Es algo que no puedo negar, aunque tampoco explicar. Ahora bien, esta presencia la expresamos sin más con el verbo ver; sin embargo el verbo **mirar** añade algo tan importante, que si no estamos 'mirando', sólo 'vemos';
- ⤴ *y juntamente la consideración y advertencia de ánimo, porque si éste no concurre no se consigue el efecto de mirar*: no es el órgano de la visión sin más -los ojos- sino el **ánimo** -¿la 'persona' como 'síntesis' en cuanto 'espíritu'?- la que se sirve de dicho 'órgano' para llevar a cabo la '*consideración y advertencia de ánimo*'. Es lo que llamamos 'tomar conciencia', o lo que es lo mismo, tener presente. Es decir, no sólo capto una **presencia** sino que **yo** estoy también **presente** como totalidad -como persona- 'haciéndome cargo' de lo que veo. Es decir, el mirar tiene un '*efecto*' que el simple ver no alcanza. ¿Podríamos decir que es la 'función' de la 'síntesis' que somos: el 'espíritu' (**K**)? Pero esta 'función' lleva consigo matices importantes;
- ⤴ *Miramiento, el respeto que se debe tener*: el respeto es exactamente lo contrario que dominio, manipulación. Y es que 'mirar' viene del verbo;
- ⤴ *Díxose mirar del verbo mirar...*, porque lo primero que hacemos cuando miramos alguna cosa, si nos es nueva y hasta entonces no vista, inorando lo que sea, nos admiramos: en efecto, la admiración es admitir lo desconocido -porque la 'cosa' es 'nueva y hasta entonces no vista'- y que no abarco -'inorando lo que sea'-;
- ⤴ *y así llamamos cosas admirables las muy excelentes, por la novedad que causan*: pero el hecho de que me desborden -'admirables', 'muy excelentes'- no quiere decir que no existan: son '*cosas*', realidades pendientes que no puedo negar.

Hay, pues, una 'facultad' que ejercitamos cuando '*miramos*' -que no es lo mismo que '*ver*'-, que consiste en que nuestra 'visión' no se reduce a transmitir unos datos que tenemos delante, sino que sin separarnos de dicha realidad, nos hacemos cargo de ella -la '*consideración y advertencia de ánimo*', que dice Covarrubias-. Es la presencia del '**ánimo**' la que da contenido al '*mirar*'. Pero esto aparece en nuestra manera de usar dicho término.

Pero veamos qué nos aportan los otros diccionarios, destacando con negrita matices sugerentes, añadiendo entre corchetes un pequeño comentario para resaltar aspectos nuevos.

#### DICCIONARIO DE AUTORIDADES: Mirar:

- *fijar la vista en el objeto, aplicando juntamente la consideración y advertencia del ánimo...* [Repite lo que aportó Covarrubias.]
- *significa también reconocer, respetar y atender a uno, por alguna calidad especial que concurre en él...* [Aquí aparecen tres términos que no se dan en el simple 'ver'. Los tres apuntan a algo que está más allá de los datos físicos que nos aporta la mera visión: la '*calidad especial*' que suscita en nosotros el *respeto*, por ejemplo. Si nos fijamos, ninguno de ellos es manipulador, sino, como veremos, apunta al término **contemplar**.]

3 Aquí remito a mi charla sobre *Fe y experiencia mística*.

- *vale también tener o llevar por fin u objeto alguna cosa en lo que se ejecuta: y así se dice solo mira a su provecho...*[Cuando 'miramos', podemos captar la 'intención' del que actúa, lo que pretende. ¿No sería nada menos que percibir qué 'para' le mueve, si se 'busca a sí mismo' o 'puedo fiarme de él?']
- *vale asimismo observar las acciones de alguno...* [En efecto, son realidades - **acciones**- las que la mirada 'observa'.]
- *se toma también por apreciar, atender o hacer caso de alguna cosa...* [Lo contrapuesto a 'pasar': podemos valorar cuando 'miramos'; de lo contrario ni 'haremos caso'.]
- *metafóricamente significa considerar, advertir y premeditar con mucho estudio y cuidado alguna cosa...* [Aquí, 'mirar' es algo que requiere una actitud previa expectante: no 'miramos' cuando nuestra presencia ante algo carece de 'mucho estudio' -atención- y 'cuidado' -porque lo consideramos importante-. Es todo lo contrario a frivolidad.]
- *se toma por cuidar, atender, proteger, amparar u defender alguna persona o cosa...* [Esto parece apuntar a lo que entendemos por 'compromiso'.]
- *significa también inquirir, reconocer, buscar o informarse de alguna cosa...* [Es reconocer que lo que tengo delante no lo abarco sin más, me desborda. Por eso tengo que 'inquirir', 'buscar'...]

Pero es en las frases en las que aparece el término 'mirar' donde podemos descubrir el alcance de lo que hemos denominado una misteriosa 'facultad' de la que disponemos y a la que remitimos:

- *mirar a la cara: phrase metaphórica, que vale andar con cuidado de complacer a alguno, y darle gusto a la más leve insinuación...* [Es el mirar al 'rostro' donde descubrimos la mirada del otro que siempre condiciona nuestra respuesta.]
- *mirar por encima: vale mirar ligeramente alguna cosa...* [En realidad no he llegado a mirar]
- *mirarse a los pies: reconocer uno las faltas u defectos que tiene, para no envanecerse, abatir su presunción. Es tomada la alusión del pabo real, que quando se mira a los pies, que los tiene mui feos, deshace la hermosa rueda de su cola...* [La frase no la usamos, pero la explicación de su alcance puede ser más sugerente: tomar conciencia - 'mirarse a sí mismo'-, de la propia realidad, nunca ideal, para no 'pavonearse' -término que sí usamos-.]
- *mirar sobre hombro* ['mirar por encima del hombro', decimos nosotros]: *vale mirar con superioridad, desprecio u enojo...* [Parece que la mirada no es tan inocente, y nuestro 'animo', que por definición está presente en el mirar, tiene una actitud previa incorrecta.]
- *mirado: por hispanismo se llama el que es mui circunspecto, pundonoroso, y que procede en todo con mucha cordura, reparo y madurez...* [Se sigue diciendo, y revela el talante, actitud, postura de la persona que posibilita nuestra confianza en ella. Es algo que no se da por supuesto, pero que sí puede interpelarnos: somos '**mirados**' o miramos 'ligeramente'.]

Todos estos matices que subrayan su contenido y sobre todo las frases en las que usamos el término nos ayudan a tomar conciencia de qué alcance tiene y a qué nos compromete. Podemos resumir lo dicho en estos puntos: el '**mirar**' nos abre al mundo de los '**valores**', detecta '**actitudes**', por tanto puede encerrar '**aprecio**', exige '**seriedad**' frente a frivolidad, y todo ello nos abre a un posible '**compromiso**' al descubrir lazos que crea lo que 'miramos'. La mirada nos afecta: '**mirarnos**' a nosotros mismos nos descubre que no podemos ir de



prepotentes por la vida, y sólo mirando captamos que la realidad **nos desborda** y hay que **buscar...** Porque **mirar** no es 'comprender' ni 'resolver', es sencillamente '**no dar la espalda**' a lo que tenemos delante aunque nos desborde: **¡La realidad está para mirarla!**

Hasta aquí lo referente al significado del término, pero es más sugerente ver cuándo y cómo lo usamos. Por lo visto, tenemos que ser capaces de '**mirar a la cara**', caer en la cuenta que podemos ir por la vida '**mirando por encima**' -ser frívolos-, como también '**mirarnos a nosotros mismos**' sin idealizaciones, controlando nuestras predisposiciones de '**ánimo**' negativas y planteándonos el reto de ser '**mirados**' -'cuerdos', 'maduros'-. ¡Todo un panorama!

Por último, veamos qué nos aporta el

### DICCIONARIO DE MARÍA MOLINER:

- *Del lat. «mirari», admirar; éste fue su significado original y de él pasó a «contemplar» y «mirar»; v. «maravilla»...*[Importante equivalencia de mirar con contemplar. Parece que 'contemplamos' cuando 'miramos'. Si tomamos conciencia de todo lo que pone en juego nuestra 'facultad de mirar', entenderemos qué quiere decir contemplar.]
- (2) *Pensar acerca de lo que se va a hacer, o hacerlo con cuidado. ...'Mira dónde pones los pies'...* ['Miramos' realidades, no ideas, teorías: éstas las reflexionamos, las manipulamos...]
- (3) *«Atender». Tener determinado objetivo general en lo que se hace, en la manera de hacerlo o en la manera de comportarse: 'Sólo mira su interés'...* [Habría que decir que la 'mirada' nos focaliza, regula y encauza nuestro actuar.]
- (4) *Mostrar estimación a una persona o tener atenciones con ella: 'En aquella casa me miran mucho'.* [Con la mirada valoramos.]
- (7) *En imperativo y, generalmente en tono exclamativo, es el verbo que se emplea para llamar la atención de otros sobre cierta cosa: '¡Mira!...'.* [Este uso 'imperativo' o 'exclamativo' apunta a recordarnos que hemos de usar esta '**facultad**' que garantiza nuestro acceso a la realidad, porque podemos no hacerlo. Su uso en imperativo confirma que **todos** la tenemos.]
- (8) *También en imperativo y con tono exclamativo, se emplea para avisar como «¡ten cuidado!»; '¡Mira lo que vas a hacer!'...* [Pero es un imperativo que no impone ni exige sino recuerda y avisa.]

Por último recojamos las frases que recoge. Muchas de ellas ya las conocemos. Destacaremos las que nos abren a un nuevo horizonte:

- *«Mirar de hito en hito, mirar por encima del hombro, mirar a otro lado, mirar a todos lados, mirar de lado».* [El 'mirar' es ante todo variado, y siempre encierra una actitud, una postura.]
- *¡Mira!* *Exclamación con que se expresan muy diversas impresiones: admiración, asombro, desengaño, extrañeza, sorpresa...* [En efecto, no sólo expresa impresiones positivas, sino también las negativas. Lo importante es que son 'impresiones', algo que me afecta.]
- *Mira que si...* *Expresión muy frecuente con que se expresa esperanza o temor de que ocurra lo que se expresa a continuación...* [Importante utilización: encierra expectativa, esperanza...]
- *Mirar de arriba abajo algo o alguien.* *Examinarlo completamente.*
- *Mirar atrás.* *...; implica en general que ello no tiene ya ninguna utilidad...* [Expresaría la seriedad del mirar que ha de ser a lo que tenemos delante, no a lo que ya pasó...: no tiene sentido 'mirar atrás', porque mirar, en definitiva, es 'hacerse cargo de'.]

- *Mirar por alguien.* Cuidar de la persona de que se trata, preocuparse por ella, atenderla o protegerla: 'Tiene que mirar por su familia'. [Este 'hacerse cargo de' no es de cualquier forma, sino con 'cuidado', 'atención'...]
- *No mirar nada.* Obrar irreflexivamente y sin reparar en obstáculos o inconvenientes... [Sería el equivalente a 'no hacerse cargo de nada' porque le doy la espalda.]
- *V. «mirar con buenos [malos] ojos»...* [La mirada siempre encierra una actitud, nunca es neutral o inocente.]

En su acepción de *mirada*, encontré cinco expresiones sugerentes:

- *Mirada perdida.* ...no mira realmente a ninguna parte. [Es como estar en un paréntesis, en un 'descampado'. La mirada no puede estar perdida: nos quedamos sin 'presencia', estamos 'ausentes'.]
- *Devorar con la mirada.* Mirar a alguien con cólera. [En la mirada nos vendemos.]
- *Echar una mirada a una cosa.* Mirarla a la ligera. [Puedo ir por la vida sin 'caer en la cuenta', sin 'fijarme en nada'. Esto impide 'hacerse cargo de nada' y el **compromiso** no surge.]
- *Levantar la mirada.* ...Cambiar la dirección de la mirada, cuando se estaba mirando hacia abajo: 'No levanta la mirada del suelo'... [No quedar 'atrapado', 'focalizado', perdiendo horizonte, futuro. Es poner 'corchetes' a un presente que ¡no existe! (**K**)]

Siguen sorprendiendo la cantidad de matices que María Moliner destaca: por lo pronto relaciona **mirar** con la **contemplación**, aportación clave a la hora de plantearse qué es contemplar. Según esta conexión habría que empezar por remitir a 'mirar', término que toda persona usa aunque en el fondo no sepamos todo su alcance -como en tantas cosas-. Más aún, remite a tomar en serio nuestro actuar -“Mira lo que haces”-. Por otro lado expresa la 'intención', lo que se pretende -“No mira más que su interés”-, y de una manera especial en su vertiente positiva -“Mirar por algo”, “Me miran mucho”-. Pero su utilización en imperativo revela un alcance especial -“Mira lo que haces”- porque parece remitir a lo que hemos denominado 'facultad de mirar' que, teniéndola, a veces se nos olvida usarla. Tan es así que la usamos como reproche -“Es que no miras”-. Sin embargo este imperativo -“¡Mira!”-, no es ni 'exigente' ni 'impositivo', sencillamente recuerda que no hemos puesto en juego una dimensión clave de nuestra persona que no sería otra cosa que la capacidad de 'hacernos cargo de la realidad'.

Las frases que destaca también son esclarecedoras. Y empieza por constatar que hay muchas formas de mirar, que no todas tienen el mismo alcance -no es lo mismo “Mirar de hito en hito” que “Mirar por encima del hombro” o “Mirar de lado”-. Primer gran interrogante: cómo miramos. En forma de exclamación remite a impresiones de lo más variado -de admiración, sorpresa, desengaño...-. Hay un matiz de expectativa -de esperanza o temor- cuando decimos: “Mira que si...”; es decir nos abre al futuro. Por otro lado “Mirar de arriba abajo”, supone que nuestro mirar no ha dejado nada fuera, ha sido exhaustivo. Sin embargo, “Mirar atrás” no parece ser tan válido y equivaldría a 'tirar la toalla'. De nuevo, en nuestro uso, mirar se relaciona con cuidado -“Mirar por”- y sobre todo refleja nuestra actitud: “Mirar con buenos ojos” “Mirar con malos ojos”.

Por último, el término '**mirada**' tiene matices sugerentes: puede ser inservible -“Mirada perdida”-, acosadora -“Devorar con la mirada”-, superficial -“Echar una mirada”-, o recuperadora -“Levantar la mirada”-.

En conclusión, si algo nos revela este recorrido por los diccionarios es que el término “**mirar**”

pone en juego lo que ya detectaba Covarrubias: *'la consideración y advertencia del ánimo'*, es decir, la persona. No es, ni mucho menos, la mera función orgánica de nuestros ojos -a la persona ciega, podemos decirle el equivalente a 'mirar': "fíjate"- . Reclama un tomar conciencia de un 'plus' que está a nuestra disposición y que no es tan mecánico, sino que pasa por nuestro 'ánimo'. De ahí la cantidad de matices que encierra.

Ahora podemos entender el alcance que la palabra 'mirar' tiene en san Ignacio, y constataremos cómo el rico contenido del término que los diccionarios nos aportan está presente en los textos ignacianos.

Y empecemos por la tercera 'adición' (EE 75): “...considerando cómo **Dios nuestro Señor me mira...** hacer una **reverencia o humillación**”. Es la **mirada** de Dios la que revela su **presencia** y suscita en el ejercitante la **'reverencia'**. ¿No es ésta nuestra experiencia cotidiana? La presencia de una persona la provoca su mirada, no su cercanía. Yo estoy sentado en una terraza tomándome una cerveza rodeado de otras personas, y la única que se me hace 'presente' es la más alejada porque caigo en la cuenta que **me mira**. Pues bien, la 'presencia de Dios' que san Ignacio quiere suscitar en el ejercitante, no es 'física' sino **personal**, la que surge de sentirse 'mirado'. Es decir, es una presencia que no me deja indiferente: suscita en mí curiosidad, agrado, intriga..., 'impresiones' que me ponen en juego como totalidad personal. Es algo, que siendo 'instantáneo', me abre a lo que me desborda, no se agota en el 'instante' La conexión que **K** percibe entre 'mirada', 'instante' y lo 'eterno' ¿no está aquí latente? ¿La **'mirada'** conecta con la **eternidad**?

Más aún, en *La enfermedad mortal*, **K** alude expresamente que esa presencia de Dios -que tenemos delante-, la expresa desde la mirada: “...Aquí lo que se pretende es robarle a Dios el pensamiento -en lo cual consiste la seriedad- de que **Él nos mira**, y en vez de esto el yo desesperado se contenta con **mirarse a sí mismo...**” (p 107) No es lo mismo experimentar la 'mirada de Dios' que 'mirarse a sí mismo'. Posiblemente hoy nos hemos quedado con esto último, y así nos va.

Pero sigamos con san Ignacio. Y en primer lugar hay que destacar que la palabra **mirar** es la que encabeza el tercer punto de toda contemplación de los **Misterios de la Vida de Cristo**. En él se nos dice que tenemos que **'mirar lo que hacen'** las personas que aparecen en el misterio correspondiente -¡hasta la 'ancilla'!-. Ya vimos cómo en nuestra manera de hablar hay una bastante corriente: “*Mira lo que haces*”. En efecto, es en el actuar de la persona donde podemos descubrir las intenciones, propósitos, sobre todo, por las consecuencias. Ya decíamos que no se 'miran' ideas, sino realidades, y al parecer es la palabra más adecuada cuando se trata de la realidad personal.

Ahora bien, en la **Contemplación del nacimiento** aparece la palabra **'mirar'** en los tres puntos. Veamos cómo:

- *El primer punto es ver las **personas**; es a saber, ver a nuestra Señora y a Joseph y a la ancilla, y al niño Jesús después de ser nacido; haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, **mirándolos**, contemplándolos, y sirviéndolos en sus necesidades, como si **presente** me hallase, con todo **acatamiento** y **reverencia** posible; y después reflectir en mí mismo para sacar algún provecho.* (EE 114)

Es decir, las personas, parece ser que están llamadas a ser 'miradas', no simplemente 'vistas' . Pero este 'mirar', para que sea 'contemplativo', requiere una actitud previa, de lo contrario podemos mirar 'por encima del hombro'. Por eso san Ignacio propone: “*haciéndome yo un*

*pobrecito y esclavito indigno*”. Sólo desde esta actitud, mi *mirar* se convertirá en *contemplación*, que me llevará a *servirlos*, y no precisamente a mi antojo sino *en sus necesidades* -de lo contrario no sería servicio sino manipulación o exhibicionismo-. Siempre es importante caer en la cuenta que todo es dinámico en san Ignacio: sin 'mirar' no hay 'contemplación' y sin ésta no se suscita la respuesta 'servidora'.

Pero a esta actitud añade un requisito importante: *como si presente me hallase*: es lo que tengo delante lo que puedo mirar y, sobre todo, a lo que es posible responder. Pero esta presencia que requiere la mirada, como veíamos en la tercera adición, suscita la *reverencia* y *acatamiento*.

Por último, alude al *reflectir en mí mismo para sacar algún provecho*, palabra que sólo usa en contextos de 'contemplación' o 'aplicación de sentidos'. Si según el **Diccionario de Autoridades**, *reflectir* es *el hecho de reflejarse el rayo de luz en el cuerpo opaco*, esto quiere decir que su uso en Ignacio tiene que ver con '**mirar**', no con 'reflexionar' -como interpreta alguno-. De hecho, nuestro 'reflexionar', san Ignacio lo formula: *“discurrir con el entendimiento”*, y nunca usa *reflectir* en la 'meditación de tres potencias'. En efecto, la mirada -que sería dejar que se refleje la realidad en mí- nos interpela, tanto que tenemos que 'sostener la mirada', porque de lo contrario 'miramos para otro lado'. Sin embargo, con la reflexión lo manipulamos todo, justificamos lo injustificable...

Es decir, este punto nos descubre que nuestro **ver** puede -¡y debe!- transformarse en **mirar**, tal y como hemos visto que lo describe. Todo cambiaría -hasta nosotros mismos- si fuésemos así por la vida.

Pero pasemos al segundo punto de esta contemplación:

- *El segundo, **mirar**, advertir y contemplar lo que **hablan**; y reflexionando en mí mismo sacar algún provecho.* (EE 115)

Frente al '*oír lo que hablan*', que es como siempre lo formula, aquí lo sustituye por tres palabras: **mirar**, *advertir* y *contemplar*, que equivaldría a 'escuchar'. Es decir, el mirar no está ligado exclusivamente a la vista -podemos decir a un ciego: 'Mira lo que haces', porque significa: 'fíjate'-, porque en definitiva, como observaban los diccionarios, el 'mirar' está conectado con el 'advertir' y el 'contemplar'. Pero es que **K** equiparaba mirada con sollozo y palabra. En efecto, las tres expresiones nos desbordan, encierran mensajes que sólo se pueden advertir y contemplar... Pero en vez de conformarnos con la palabra '*escuchar*', que de hecho sabemos es más que 'oír', ¿por qué no caer en la cuenta que estas tres palabras -**mirar**, *advertir* y *contemplar*- son su verdadero contenido?

Pero este '**mirar, advertir y contemplar**' posibilita el '**reflectir**': *“y reflexionando en mí mismo sacar algún provecho”*. Nos cambia la 'realidad' cuando no la manipulamos y dejamos que nos toque. Hoy decimos: *“Me impacta”*.

Por último, en el tercer punto ya aparecía, pero ahora al describir en qué consiste '**mirar**', nos revela algo importante: la mirada trasciende, por así decirlo, lo que tenemos delante -el supuesto presente- y nos pone en contacto con la temporalidad -nos decía **K**-. En efecto, leamos el texto:

- *El tercero **mirar** y considerar lo que hacen, así como es el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza y, a cabo de tantos trabajos de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto **por mí**; después reflexionando sacar algún provecho espiritual.* (EE 116)



Este “*mirar y considerar lo que hacen*” es capaz de trascender el 'hecho' y captar lo que encierra en sí -el '**signo**' diría san Juan-. Es decir, en esta situación de '*suma pobreza*' que *miramos -contemplamos-*, se significa la intencionalidad de toda su vida -'*tantos trabajos de... para morir en cruz*'-: “y todo esto **por mí**”. Parece estar describiendo lo que **K** ha formulado de forma un tanto enigmática al decir que al griego '*le faltaba el concepto de la temporalidad*' y, en última instancia, '*le faltaba el concepto de espíritu*', al mismo tiempo afirma que la *mirada* capta ese **Instante** en el que se toca la *eternidad*.

En efecto, estos signos -el significado, la intencionalidad de la persona, el '**por mí**'- se capta en la *mirada*. Sólo el **gesto**, la **actuación de la persona**, encierra esta posibilidad de trascender el 'presente' -inexistente, según **K**, pero denominado *Instante*-, y captar la *temporalidad* que nos abre al *espíritu*. ¿Qué quiere decir esto? ¿No habría que relacionarlo con el concepto de **fidelidad, compromiso**, que se da en la **relación personal** -el '**por mí**' al que alude san Ignacio en este punto- y percibimos con la *mirada*? En efecto, **espíritu** expresa totalidad y abre a la totalidad temporal -¿lo 'eterno'?- poniéndonos en juego como personas, superando el ir de 'aprovechados' por la vida -'**estímulo-respuesta**'-, como seres meramente 'necesitados'. Pero la encargada de captar todo esto es la *mirada*, que es lo que capta san Ignacio en este punto. Cuando la mirada percibe un 'por mí', surge el compromiso-fidelidad, que está más allá de toda obligación.

La idea, sin embargo, nunca genera ni fidelidad ni compromiso a fondo perdido, sino obligación, 'coherencia', exigencia... Por otro lado, la idea se defiende, se argumenta, apunta a ser 'clara y distinta', mientras el compromiso-fidelidad no se puede argumentar como tampoco exigir o imponer sino que surge, es consecuencia de algo que percibimos en la mirada. Siempre me ha impresionado la observación de san Pablo en Romanos 5,7: “-*en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien, tal vez se atrevería uno a morir*-.”. En efecto, el verdadero compromiso se da en la relación personal profunda, en el amor incondicional.

Pero el término '**mirar**' aparece más veces en el texto de los **EE**. Merece la pena recoger estas alusiones, que pueden ser iluminadoras conectadas con **K**:

En la **Anotación 14** dice así:

- *La quatuordécima. El que los da, si ve al que los rescibe, que anda consolado y con mucho hervor, debe prevenir que no haga promesa ni voto alguno inconsiderado y precipitado; y quanto más le conosciere de ligera condición, tanto más le debe prevenir y admonir. Porque dado que justamente puede mover uno a otro a tomar religión, en la qual se entiende hacer voto de obediencia, pobreza y castidad; y dado que la buena obra que se hace con voto es más meritoria que la que se hace sin él, mucho debe de **mirar** la propia la condición y subiecto, y cuánta ayuda o estorbo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiese prometer. (EE 14)*

Aquí el mirar remite a la **realidad** concreta de la **persona** y a su **temporalidad**, contraponiéndose a lo ideal, lo que debería o podría ser -el *pecado del 'habriaqueísmo'* al que el papa Francisco alude en su Exhortación **EG** (96)-. Y es que ambas cosas se captan 'mirando', poniendo en juego todas las potencialidades que dicha 'facultad' encierra. En efecto,

'la propia condición y sujeto' -su realidad- y su capacidad de compromiso en el futuro -su temporalidad- para **cumplir** lo que promete.

El segundo ejercicio de 1ª S, primer punto dice:

- *El primer punto es el proceso de los pecados, es a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida, **mirando** de año en año o de tiempo en tiempo; para lo cual aprovechan tres cosas: la primera, **mirar** el lugar y la casa adonde he habitado; la segunda, la conversación que he tenido con otros; la tercera, el oficio en que he vivido. (EE 56)*

La vida no se 've' -meros datos- sino se **mira** -recordar todo lo que los diccionarios nos han dicho-, porque la vida se expresa en actitudes, intenciones, respuestas a situaciones concretas...- y esto no se cuantifica, se valora. Para el proceso de mis pecados tengo que **mirar** mi vida -que es 'tiempo'-: circunstanciada en el 'lugar' donde 'he habitado' -donde se dan las situaciones-, vivida con los que me han rodeado - *conversación que he tenido con otros*- y pendiente de mis respuestas -*el oficio en que he vivido*-, tres dimensiones reales que objetivan mi responsabilidad.

Pero sigamos con san Ignacio: en el 2º punto de la misma meditación trae también el verbo **mirar**:

- *El segundo, ponderar los pecados, **mirando** la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado. (EE 57)*

Importante aplicación del verbo **mirar**: tampoco *la fealdad y la malicia* se miden, se cuantifican, sino se valoran -'ponderar'-, y esto no se 've', se 'mira'. Es el alcance que tiene el imperativo en el verbo 'mirar' - "¡Mira lo que haces!"- que remite a la capacidad que la propia persona tiene para 'hacerse cargo de -'ponderar'- la realidad' -'pecado mortal **cometido** tiene en sí'-, pero desligado de la 'obligación' -*dado que no fuese vedado*-. ¡No es la exigencia 'ética', la rigidez de la 'ley', la coherencia de la ideología, sino lo que suscita el hecho de **mirar el hecho**.

En el tercer punto, del mismo ejercicio vuelve a aparecer el término:

- *El tercero, **mirar quién soy yo**, disminuyéndome por ejemplos: primero, cuánto soy yo en comparación de todos los hombres; segundo, qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso; tercero, mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo solo, ¿qué puedo ser?; cuarto, **mirar** toda mi corrupción y fealdad corpórea; quinto, **mirarme** como una llaga y postema, de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima. (EE 58)*

Sólo la **mirada** es capaz de 'hacerse cargo' de la propia realidad, si no '*miramos para otro lado*' o '*miramos por encima*'... Es la 'facultad' -así la hemos llamado- que añade al ver -con los ojos- "*juntamente la **consideración y advertencia de ánimo**, porque si éste no concurre no se consigue el efecto de mirar*", nos decía Covarrubias. Por eso es el mirar el que nos interpela y compromete. No olvidemos que apunta a sorprendernos, a maravillarnos, a no dar la espalda a lo que nos desborda y descoloca. Curiosamente tenemos la frase "*Mirarse el ombligo*" como expresión de ilusoria fantasía -en efecto, lo que terminó en 'ombligo' fue el vehículo de la propia vida-, pero mirar las propias 'incoherencias', 'debilidades', es

imprescindible para hacerme cargo de mí mismo.

Pero es en el momento cumbre del proceso -la **elección**- donde vuelve a salir el término. En el 5° punto del **Primer modo de hacer sana y buena elección** en el **Tercer tiempo**, dice así:

- *Quinto. Después que así he discurrido y racionado a todas partes sobre la cosa propósita, **mirar** dónde más la razón se inclina; y así, según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa propósita. (EE 182)*

En efecto, es en ese momento -cuando el ejercitante no ha podido elegir en el **1°** o **2° Tiempo** donde el protagonista es Dios- y está en *Tiempo tranquilo*, una vez recogidos los 'cómodos y provechos' -*después que así he discurrido y racionado a todas partes sobre la cosa propósita*- es la 'facultad' del **mirar** la que tiene que intervenir, al ser la única capaz de asumir lo que tenemos delante con tal de que no ' *miremos para otro lado*'.

En las contemplaciones de la **Resurrección** vuelve a aparecer en el 5° punto:

- *El quinto, **mirar** el oficio de consolar, que Cristo nuestro Señor trae, y comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros. (EE 224)*

En efecto, es un 'oficio' que sólo capta la **mirada**.

Al final del proceso, en la **Contemplación para alcanzar amor**, vuelve a salir mirar en el 2° y 4° puntos:

- *El segundo, **mirar** cómo **Dios** habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender, y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí, seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad. Otro tanto reflectiendo en mí mismo, por el modo que está dicho en el primer punto, o por otro que sintiere mejor. De la misma manera se hará sobre cada punto que se sigue. (EE 235)*

Sólo la "**consideración y advertencia de ánimo**" que lleva consigo el mirar, puede captar lo que aquí propone hasta experimentarme como 'templo' de su presencia. Por otro lado, ha de terminar en un *reflectir* que me interpele y comprometa.

Por último, en el 4° punto el **mirar** debe captar un trasfondo que nos impida quedar atrapados en la 'sorpresa' que todo mirar provoca -no olvidemos su conexión con el verbo *miror, mirari* [admirarse]- y abrimos a la trascendencia:

- *El cuarto, **mirar** cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mí medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc.; así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc. Después acabar reflectiendo en mí mismo, según está dicho. Acabar con un coloquio y un *Pater noster*. (EE 237)*

Este mirar puede convertir toda experiencia positiva en ocasión para abrimme a la '*fuelle*'. Si el mirar lleva incorporada la '*consideración y advertencia del ánimo*', son éstas las que pueden trascender lo que 'veo', de lo contrario quedo atrapado en un inmanentismo que puede desembocar en idolatrías. Es convertir lo 'maravilloso' en oportunidad para abrimme al

Inefable, pero sin diluirme sino '*reflitiendo en mí mismo*' para ser respuesta agradecida: "*Tomad Señor y recibid...*".

Pero no sólo sale la palabra mirar en el proceso de meditaciones y contemplaciones, también la encontramos expresamente en el **Discernimiento** de 2ª S. Y primero en la sexta regla:

- *La sexta. Quando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue dél tentada, **mirar** luego en el discurso de los buenos pensamientos que le truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños.* (EE 334)

Una vez más se aplica el mirar al tiempo en cuanto proceso: en qué consistió aquella dinámica que empezando bien '*con pensamientos buenos y santos*', '**poco a poco**' terminó en '*intención depravada*'. Ahora bien, este mirar debe traducirse en '**experiencia conocida y notada**' que '*se guarde para adelante*', es decir, que se incorpore a nuestra vida. Parece que sólo el **mirar** puede llevar a cabo este importante logro.

Pero vuelve a aparecer en la octava regla, con una función que coincide con la intuición de **K**:

- *La octava. Quando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño, por ser de solo Dios nuestro Señor, como está dicho, pero la persona espiritual, a quien Dios da la tal consolación, debe **con mucha vigilancia y atención mirar** y discernir el **proprio tiempo** de la tal actual consolación, **del siguiente**, en que la ánima queda caliente y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada; porque muchas veces, en este segundo tiempo, por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu, o por el malo, forma diversos propósitos y pareceres, que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor; y por tanto han menester ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto.* (EE 336)

En efecto, aquí mirar se aplica al tiempo, que relacionado con **K** consistiría en distinguir el **Instante** -*el propio tiempo de la tal actual consolación*-, inmanipulable -¿eterno?-, porque está fuera del tiempo -*sin causa precedente*- porque es *sólo es de Dios nuestro Señor*, de nuestra temporalidad '*siguiente*' -'*segundo tiempo*' lo denomina-, en el que intervenimos con '*el propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios*' que pueden convertirse en mediaciones tanto '*del buen espíritu*' como '*del malo*', a través de '*diversos propósitos y pareceres*' que ya son nuestros y no '*dados inmediatamente de Dios nuestro Señor*'. Estos 'ecos' ya los detectó Gaston Fessard.

Pero ya que estamos intentando ver el trasfondo que las aportaciones de **K** tienen con las de san Ignacio en las relaciones entre mirada, tiempo, eternidad, espíritu, quiero traer un término que aparece en la octava regla de **Discernimiento** de 1ª S, y que no es 'medible': '**presto**'. Veamos en qué contexto aparece:

- *La octava. El que está en desolación trabaxe de estar en paciencia, que es contraria a las vexaciones que le vienen, y piense que será **presto** consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación, como está dicho en la sexta regla.*



En efecto, el término está ahí y lo usamos, pero no contiene ningún tipo de 'duración': puede ser inmediatamente o tardar más, pero, en todo caso, podemos decir que significa: 'en cualquier momento'. Sería el 'tiempo' de la **expectativa** que hace posible que *trabaxe de estar en paciencia*, o dicho de otro modo, la vivencia de la **esperanza**.

Por último, es sugerente la formulación en la **Autobiografía** [8] de cómo tomó conciencia de las distintas *'mociones de espíritus'* que tenía en Loyola *'del buen espíritu y del malo'*: *"...mas no miraba en ello ni se paraba a ponderar esta diferencia..."* De nuevo nos encontramos la correspondencia entre **mirar** y **ponderar**: sólo cuando miramos podemos ponderar. Pero habría que decir que es un reto al que estamos continuamente remitiendo sin tomar conciencia de ello: *"¡Mira...!"*, *"¡Es que no miras!"*, *"¡Mírame!"*... ¡Algo intuiremos en esta expresión que tanto usamos! A lo mejor, **K**, de la mano de san Ignacio puede ayudarnos a sacar provecho de toda su potencialidad.

[NOTA] En el NT se encuentra una descripción poética del instante. San Pablo dice que el mundo perecerá en un instante, en un abrir y cerrar de ojos: (I Cor 15, 52). Con esto expresa también él que el instante es comensurable con la eternidad, puesto que el momento de sucumbir expresa en el mismo instante la eternidad... (p 182) [*"...en un abrir y cerrar de ojos..."*: **el instante, la eternidad.**] [*¿No equivaldría el 'abrir y cerrar de ojos' -el Instante- a la sorpresa de lo que carece de 'antes' -'sin ningún previo sentimiento o...'?*]

El instante así entendido no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo. Pudiéramos decir que es como el primer intento de la eternidad para frenar el tiempo. Por eso el helenismo no llegó a entender el instante, pues, si bien concibió el átomo de la eternidad, no llegó a comprender que este átomo era el instante. Los griegos no lo definían mirando hacia adelante, sino hacia atrás; porque el átomo de la eternidad era esencialmente para ellos la eternidad misma, con lo que, naturalmente, ni el tiempo ni la eternidad llegaron a gozar de sus legítimos derechos. (p 183) **[El instante no es un átomo del tiempo sino de la eternidad. Los griegos lo definían mirando hacia atrás.]** [*La 'consolación sin causa precedente' sería el 'Instante' -'el propio tiempo de la tal actual consolación'- que no puedo prolongarlo en el tiempo -'del siguiente... que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor'-: sólo la 'inmediatez' de Dios que nos toca tiene el sello de la eternidad...*]

La síntesis de lo temporal y de lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu. **El instante existe tan pronto como queda puesto el espíritu.** Por eso se puede decir con toda razón, censurándolo, que fulano o mengano sólo viven en el instante, ya que esto acontece a causa de una arbitraria abstracción. La naturaleza no radica en el instante. (p 183) **[El instante existe tan pronto como queda puesto el espíritu: es la síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu.]** [*A lo mejor la formulación ignaciana de 'solo es de Dios', refiriéndose a la 'consolación sin causa precedente', puede estar expresando lo que **K** quiere decirnos aquí. Es el espíritu el que pone la síntesis de alma y cuerpo, y es 'sólo de Dios' -como dice san Ignacio-, porque la 'naturaleza' no radica en el 'instante'. En efecto, en esta consolación -inmanipulable como el 'Instante'-, radica nuestra síntesis -¡experimentamos el espíritu!-.*]

Con la temporalidad sucede lo mismo que con la sensibilidad; ya que la temporalidad parece ser mucho más imperfecta y el instante mucho menos significativo que la aparentemente segura persistencia de la naturaleza en el tiempo. Y, sin embargo, acontece todo lo contrario, pues la seguridad de la naturaleza se funda en que el tiempo no tiene absolutamente ninguna importancia para ella. Sólo con el instante comienza la historia. Por el pecado se convirtió la

sensibilidad del hombre en pecaminosidad, al mismo tiempo que se hizo inferior a la del bruto y, no obstante, esto se debe cabalmente al hecho de que aquí comienza lo superior, es decir, que ahora comienza el espíritu. (p 184) [Sólo con el **instante** comienza la **historia**. Por el **pecado** se convirtió la **sensibilidad** del hombre en **pecaminosidad**, al mismo tiempo que se hizo inferior a la del bruto y esto se debe al hecho de que **aquí comienza lo superior**, es decir, que ahora comienza el **espíritu**.] [Lo más sugerente son las conexiones que este hombre hace, y que nosotros -si nos atrevemos- podemos comprobar. En efecto, sólo el hombre tiene historia, frente al 'bruto' que no puede tenerla: el único margen es la 'suerte'. El hombre en el 'Instante' se enfrenta con la 'eternidad' y surge el 'espíritu' que va unido a la 'libertad'. Por eso, con el pecado -que para **K** siempre es 'ante' y 'contra Dios' (*La enfermedad mortal*, p 122)-, la sensibilidad se hace pecaminosa y 'comienza lo superior'. El hombre desde su decisión hace historia, pero al parecer la historia está ligada a lo eterno -¿ante el Juez de la historia?-. Pero estas conexiones irán aclarándose con matizaciones posteriores.]

El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad -con lo que queda puesto el concepto de *temporalidad*-, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro. (p 184) [En el instante entran en contacto el tiempo y la eternidad y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Sólo ahora tiene sentido la división: presente, pasado y futuro.] [En efecto, el Instante lo percibe como ese paso misterioso entre pasado y futuro, pero que no podemos atrapar. En este sentido, pone en contacto con la eternidad -como contrapuesto a la inmediatez del niño (*La enfermedad mortal*, p 158)-. En este sentido defiende que la eternidad está continuamente traspasando el tiempo.]

En seguida nos damos cuenta con esta división de que el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro es en cierto sentido la totalidad de la que el pasado no más que una parte; y además, el futuro puede significar, también en cierto sentido, la misma totalidad. Esto se debe a que lo eterno significa primariamente lo futuro; o, dicho con otras palabras, a que lo futuro es el incógnito en que lo eterno, inconmensurable con lo temporal, quiere mantener a pesar de ello sus relaciones con el tiempo. El lenguaje vulgar suele identificar a veces lo futuro y lo eterno, y así se dice *la vida futura* en el sentido de *la vida eterna*. No es extraño que los griegos, al carecer en un sentido hondo del concepto de lo eterno, tampoco tuvieran el concepto de futuro. Por esta razón no se les puede echar en cara a los griegos que su vida estuviese perdida en el instante y, más exactamente, ni siquiera se puede afirmar que estuviese perdida. La realidad es que los griegos, al faltarles la categoría del espíritu, tomaban la temporalidad tan ingenuamente como la sensibilidad. (p 184-185) [El futuro significa mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro puede significar, también en cierto sentido, la misma totalidad. Lo eterno significa lo futuro, que lo eterno quiere mantener relaciones con el tiempo. Se dice *la vida futura* en el sentido de *la vida eterna*. Los griegos, al faltarles la categoría del espíritu, tomaban la temporalidad tan ingenuamente como la sensibilidad.] [En efecto, lo futuro lo identificamos con lo eterno. Sin futuro no hay espíritu, síntesis alma-cuerpo.]

El instante y el futuro ponen a su vez el pasado. Si la vida helénica ha encarnado en general alguna categoría temporal, ésta no ha sido otra sino la del pasado, pero, bien entendido, no en cuanto éste se define en relación con el presente y el futuro, sino definido como simple *pasar*, que es de suyo la definición general del tiempo. Aquí nos revela todo su significado la reminiscencia platónica. La eternidad de los griegos es algo que está a las espaldas como lo

pasado, ingresándose en ello exclusivamente en el sentido regresivo... (p 185) [El instante y el futuro ponen a su vez el pasado.] [El pasado es como 'simple pasar'.]

[NOTA] ...Kierkegaard venía a introducir también una “nueva Ética” dentro del marco de lo que él llamaba *filosofía segunda*, “cuya esencia es la trascendencia o la repetición”, mientras que la esencia de la así llamada *filosofía primera* “es la inmanencia o, dicho en griego, la reminiscencia”. Otra vez, bien claro, **repetición contra recuerdo y no contra olvido**. (p 186) [Una nueva Ética dentro de lo que él llamaba *filosofía segunda* “,cuya esencia es la trascendencia o la repetición”, frente a la filosofía primera que “es la inmanencia o reminiscencia. **Repetición contra recuerdo y no contra olvido.**] [El reto de la 'repetición' contra 'recuerdo' -no contra 'olvido'- y, en este sentido, es trascendencia.]

Por lo general, en las mismas definiciones conceptuales del pasado, del futuro y de la eternidad puede aparecer bien clara la manera de definir el instante. Si no existe el instante, entonces lo eterno viene avanzando por detrás como lo pasado. Es como si hiciéramos avanzar un hombre por un camino, pero sin que diese un paso. ¿Cuál sería el resultado? Que el mismo camino, en cuanto recorrido, vendría como avanzando detrás de nuestro hombre. En cambio, si se da positivamente el instante, aunque sólo sea como *discrimen*, entonces lo futuro es lo eterno. Por fin, si se da positivamente el instante, entonces hay eternidad, y también hay futuro, el cual vuelve otra vez como el pasado. Esto se ve con toda claridad en la concepción griega, judía y cristiana. El concepto en torno al cual gira todo el cristianismo -aquello que lo renovó todo- es *la plenitud de los tiempos*. Ahora bien, esta plenitud es el instante en cuanto eternidad; y, sin embargo, esta eternidad es también el futuro y el pasado. Si no se atiende a esto, ni siquiera un sólo concepto se podrá librar de ciertos aditamentos heréticos y traidores, los cuales acabarán por anular el concepto. De esta manera, si no sacamos al futuro de su estrecho cerco y sólo lo consideramos como una mera continuación del pasado, podemos estar seguros de que los conceptos de *conversión, redención y salvación* perderán el significado que encierran para la historia del mundo y para el desarrollo histórico de cada individuo. Y, por su parte, si no sacamos al pasado de su estrecho cerco y sólo lo consideramos en una misma línea de continuidad con el presente, entonces quedarán arrumbados los conceptos de *resurrección y juicio*. (p 186-187) [Si se da positivamente el instante, lo futuro es lo eterno: hay eternidad y también hay futuro. Concepto clave en el cristianismo: la *plenitud de los tiempos*. Esta plenitud es el instante en cuanto eternidad; y esta eternidad es también el futuro y el pasado. Si no sacamos al futuro de su estrecho cerco y sólo lo consideramos como una mera continuación del pasado, los conceptos de *conversión, redención y salvación* perderán el significado que encierran para la historia del mundo y para el desarrollo histórico de cada individuo. Y, por su parte, si no sacamos al pasado de su estrecho cerco y sólo lo consideramos en una misma línea de continuidad con el presente, entonces quedarán arrumbados los conceptos de *resurrección y juicio.*] [*La plenitud de los tiempos*, el 'Instante' en cuanto 'eternidad'. En la medida en que el futuro no lo consideremos como mera continuación del pasado, tienen sentido conceptos como *conversión, redención, salvación*, lo mismo que sacando el concepto de pasado como mera continuación del presente, tienen alcance *resurrección y juicio*. Todos estos conceptos escritos en cursiva cobran sentido fuera de la temporalidad -la mera sucesión-, es decir, como **eternidad.**]

...el instante existe para Adán lo mismo que para todo individuo posterior. La síntesis de lo anímico y de lo corporal tiene que ser puesta por el espíritu; ahora bien, el espíritu es lo eterno, y por eso existe tan sólo cuando el mismo espíritu pone la primera síntesis a la par que la segunda, es decir, la síntesis de lo temporal y lo eterno. El instante no existe mientras no sea puesto lo eterno, o a lo sumo existe como *discrimen*. De esta manera -y una vez que el espíritu se define dentro del estado de inocencia como un espíritu que está soñando- lo eterno se manifiesta como lo futuro, ya que ésta, según dijimos, es la primera expresión de lo eterno, su incógnito. Por eso -según vimos en el capítulo anterior- del mismo modo que el espíritu, en

cuanto era posibilidad del espíritu -es decir de la libertad-, se expresaba en la individualidad como angustia al tener que ser puesto con la síntesis o, dicho con mayor exactitud, al tener él mismo que poner la síntesis..., así también ahora el futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno -es decir, de la libertad-, es a su vez angustia en el individuo. Ésta es la razón de que la libertad se llene de escalofríos al manifestarse la posibilidad de la misma ante sus propios ojos, apareciendo en ese momento la temporalidad con el mismo atuendo que lo hacía la sensibilidad, esto es, en el sentido de la pecaminosidad... La diferencia entre Adán y el individuo posterior consiste en que el futuro es más reflexivo para el segundo que para Adán. Este *más* -hablando en términos psicológicos- puede significar algo espantoso, pero respecto del salto cualitativo su significado es el de una cosa inesencial. La más alta diferencia con relación a Adán estriba ahora en que el futuro parece anticipado por el pasado; o en que se tiene la angustia de haber perdido la posibilidad antes de que ésta haya existido. (pp 187-188)

[La síntesis de alma y cuerpo la pone el espíritu; pero el espíritu es lo eterno, y por eso existe tan sólo cuando el mismo espíritu pone la primera síntesis a la par que la segunda -la síntesis de lo temporal y lo eterno-. Lo eterno se manifiesta como lo futuro, ya que ésta, es la primera expresión de lo eterno, su incógnito. Por eso, del mismo modo que el espíritu, en cuanto era posibilidad del espíritu -es decir de la libertad-, se expresaba en la individualidad como angustia al tener que ser puesto con la síntesis -al tener él mismo que poner la síntesis-, así también ahora el futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno -de la libertad-, es a su vez angustia en el individuo. Por eso, la libertad se llena de escalofríos al manifestarse la posibilidad de la misma, apareciendo la temporalidad con el mismo atuendo que la sensibilidad, de la pecaminosidad. La más alta diferencia con Adán está en que el futuro parece anticipado por el pasado; o en que se tiene la angustia de haber perdido la posibilidad antes de que ésta haya existido.] [La síntesis de alma y cuerpo la pone el espíritu. Pero el espíritu es lo eterno que se manifiesta como futuro, en cuanto expresión de lo incógnito y, por tanto, de lo eterno. Pero el espíritu, en cuanto posibilidad del espíritu es la libertad -que se expresa en la individualidad como angustia-, al tener que poner la síntesis. El futuro, pues, en cuanto posibilidad de lo eterno -de la libertad- es angustia en el individuo.]

Lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia. De ahí que un lenguaje exacto y correcto se enlace la angustia con el futuro. A veces, desde luego, solemos decir que nos angustiamos del pasado. Esto parece que contradice lo anterior. Pero si se mira mejor, vemos que al hablar así lo único que hacemos es enfocar de uno u otro modo el futuro. Porque para que el pasado me cause angustia es necesario que esté en una relación de posibilidad conmigo. Si me angustio por una desgracia pasada no es precisamente en cuanto pasada, sino en cuanto puede repetirse, es decir, hacerse futura. Si tengo angustia por una mala acción pasada, entonces es que no la he relacionado esencialmente conmigo en cuanto pasado, sino que hay algo en mi vida que de una manera más o menos subrepticia le impide ser pasada. Pues si realmente fuese pasada, entonces no podría angustiarme, sino sólo arrepentirme. Si no lo hago, es precisamente porque con anterioridad me he permitido convertir en dialéctica mi relación con ella, y así aquella mala acción se ha tornado en sí misma una posibilidad y no algo pasado. Si me angustio por el castigo es porque éste ha sido puesto inmediatamente en una relación dialéctica con la culpa -de lo contrario soportaría mi castigo-, lo que significa que me angustio por algo posible y futuro. (pp 188-189) [Lo posible corresponde al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas se refiere la angustia. De ahí que se enlace la angustia con el futuro. A veces nos angustia el pasado. Para que el pasado me cause angustia es necesario que esté en una relación de posibilidad conmigo. Si me angustio por una desgracia pasada es en cuanto puede repetirse, es decir, hacerse futura. Si tengo



angustia por una mala acción pasada, entonces es que hay algo en mi vida que le impide ser pasada. Pues si realmente fuese pasada, entonces no podría angustiarme, sino sólo arrepentirme. Si no lo hago, es precisamente porque con anterioridad me he permitido convertir en dialéctica mi relación con ella, y así aquella mala acción se ha tornado en sí misma una posibilidad y no algo pasado. Me angustio por algo posible y futuro.] [Uno se angustia por algo posible y futuro; si se angustia por algo pasado, es porque aquello se ha convertido en posibilidad para el futuro. Relacionar esto con el abismo entre el pecado de Judas y el pecado de Pedro: el primero es punto final, el segundo abre al futuro: “*Tú sabes que te quiero*”.]

Con esto hemos vuelto adonde nos encontrábamos en el capítulo primero. La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, hallándose tan cerca de él, tan angustiosamente cerca de él, que ya no puede estarlo más. Esto no quiere decir que la angustia explique el pecado, pues éste brota cabalmente con el salto cualitativo. (p 189) [La angustia es el estado psicológico que precede al pecado; no que la angustia explique el pecado, pues éste brota cabalmente con el salto cualitativo.] [Es decir, el pecado no es la 'culpabilidad' psicológica.]

La temporalidad es pecaminosidad [NOTA] desde el momento en que el pecado queda puesto. No decimos que la temporalidad sea pecaminosidad, como tampoco decíamos que lo fuese la sensibilidad. Sin embargo, con la introducción del pecado empieza la temporalidad a significar pecaminosidad. Por eso peca todo aquel que, haciendo abstracción de lo eterno, sólo vive en el instante. Si Adán no hubiera pecado -...-, sin duda que habría pasado instantáneamente a la eternidad. Por el contrario, una vez introducido el pecado, de nada sirve el que se quiera hacer abstracción de la temporalidad, como tampoco vale de nada abstraer de la sensibilidad. (pp 190-191) [Con la introducción del pecado empieza la temporalidad a significar pecaminosidad, como ocurre con la sensibilidad.] [Esto habría que relacionarlo con lo que todo el mundo acepta en la experiencia humana: hasta que el niño no alcanza el *uso de razón, libertad, responsabilidad...*, no se le puede 'pedir cuentas', vive en el más estricto estímulo-respuesta que se agota en la inmediatez. Su 'primer pecado' lo introduce en la libertad, su capacidad de **compromiso**, su apertura al espíritu, a la eternidad... Curiosamente el compromiso siempre se ha relacionado '*hasta que la muerte nos separe*' o '*ni porque la vida me quitasen...*' (EE 166), es decir, apunta a la **eternidad** -lo '**definitivo**'- y es cuando podemos hablar de **espíritu y de libertad** -'apostar como totalidad al compromiso'-.]

[NOTA] La definición de la *temporalidad* como pecaminosidad implica también la muerte como castigo... En un sentido mucho más profundo se puede decir que cuanto más se encumbra al hombre, tanto más espantosa será su muerte. El bruto propiamente no muere; la muerte, en cambio, se manifiesta con todo su espanto cuando el espíritu está puesto como espíritu. Por eso mismo... Hay también una insondable melancolía en el gesto amistoso que este genio [de la muerte] hace al inclinarse sobre el moribundo, al mismo tiempo que con el soplo del último beso apaga el postrer resplandor de la vida, mientras que todo lo vivido fue ya desapareciendo poco a poco. Y así, la muerte se ha quedado sola, como un misterio profundamente inextricable que, sin embargo, nos ha venido a explicar que la vida entera no era más que un juego, en el que todo terminaba, tanto las cosas grandes como las pequeñas, huyendo como los niños de la escuela..., hasta que al fin se marchó la misma alma, es decir, el maestro de escuela... (Nota del Autor) (pp 190-191) [Relación entre *pecaminosidad* y la muerte como *castigo*. El bruto propiamente no muere; la muerte se manifiesta con todo su espanto cuando el espíritu está puesto como espíritu: nos ha venido a explicar que la vida entera no era más que un juego, en el que todo terminaba.] [En este sentido, 'pecaminosidad' sería sinónimo de cerrarnos a lo 'eterno', cuando nuestro 'espíritu' nos abre al 'compromiso'...]

## 1. La angustia de la falta de espiritualidad

...todo el paganismo, así como la repetición de éste dentro del cristianismo, se mueve en unas determinaciones de tipo meramente cuantitativo de las que no llega a desprenderse el salto cualitativo del pecado. Este estado, no obstante, no es un estado de inocencia, sino que,

considerado desde el punto de vista del espíritu, es cabalmente un estado de pecaminosidad. (p 192) [El paganismo, como la repetición de éste dentro del cristianismo, se mueve en unas determinaciones de tipo cuantitativo de las que no llega a despegarse el salto cualitativo del pecado. Este estado, desde el punto de vista del espíritu, es un estado de pecaminosidad.] [Importante alusión de un 'paganismo' que se repite dentro del cristianismo: somos 'paganos' cuando nos movemos en el campo de lo que se puede contabilizar, nos quedamos fuera del espíritu que es 'salto cualitativo', no se puede cuantificar. ¿En qué consistiría esta 'salto'? ¿No sería aquello que me pone en juego como totalidad, como persona, que me abre a lo 'eterno', y que iría unido al 'uso de razón'?]

Es bastante curioso -supuesto que la conciencia del pecado apareció por primera vez, formalmente, con el cristianismo- que la ortodoxia cristiana siempre haya enseñado que el paganismo estaba en pecado. La ortodoxia, sin embargo, tiene razón al afirmarlo; si bien es necesario que se explique un poco más exactamente. En una palabra, que con esas determinaciones de tipo cuantitativo el paganismo no hace otra cosa, por así decirlo, que dar largas al tiempo, sin llegar nunca al pecado en su sentido más profundo..., pero esto es precisamente el pecado. (p 192) [La conciencia del pecado apareció con el cristianismo, pero siempre se ha dicho que el paganismo estaba en pecado. El paganismo da largas al tiempo, sin llegar nunca al pecado en su sentido más profundo..., pero esto es precisamente el pecado.] [¿No habría que enmarcar en esta dinámica la problemática de **Tres binarios**? Y es que este ejercicio gira en torno a abrirme de verdad a la libertad, que sería lo mismo, según **K**, que abrirme al espíritu, a la eternidad. Por otro lado habría que decir, que el 3<sup>er</sup> binario es la definición de angustia: la apertura a la posibilidad desde la libertad...(?)]

Es cosa fácil demostrar que lo anterior tiene validez respecto del paganismo. La cosa cambia bastante cuando se trata del paganismo dentro del cristianismo. Porque la vida de los paganocristianos no es ni culpable ni tampoco inocente, es una vida que en realidad desconoce toda diferencia entre el presente, el pasado, el futuro y la eternidad. La vida y la historia de estos cristianos llevan el sesgo típico de la escritura antigua, cuando las letras se precipitaban sobre el papel sin conocer ningún signo de puntuación... Yo no sé si la Filosofía podrá hacer uso de esta plebe como de una categoría que le sirva de substrato para una grandeza superior... En cambio, mirándolo con los ojos del espíritu, toda esa existencia es pecado, y esto es lo menos que podemos hacer por ella, ya que con tal afirmación le estamos exigiendo que tenga la debida espiritualidad. (pp 192-193) [El paganismo dentro del cristianismo. La vida de los paganocristianos no es ni culpable ni inocente; es una vida que desconoce toda diferencia entre presente, pasado, futuro y eternidad -como la escritura antigua que no conocía ningún signo de puntuación-. Esa existencia es pecado, y con tal afirmación le estamos exigiendo que tenga la debida espiritualidad.] [Por lo visto, no toda 'espiritualidad' es la 'debida'. Esta relación de 'espíritu' con 'eternidad' es lúcida y podríamos equiparar esta vida pagano-cristiana con la situación descrita en la 1<sup>a</sup> regla de **Discernimiento de 1<sup>a</sup> Semana** (EE 314). El ir '*de pecado mortal en pecado mortal*' ¿no es quedar atrapado en el tiempo del paganismo, el mero pasar? Esto no va más allá de la inmediatez del **estímulo-respuesta**, sin apertura a la 'eternidad'. Pero en esa situación, sólo el '*sindérese de la razón*' puede recuperarnos -¿la '*angustia*' según **K** o el '*punzándoles y remordiéndoles las consciencias...*' según san Ignacio?]-]

Esto que acabamos de decir no es válido acerca del paganismo, porque semejante existencia sólo puede encontrarse dentro del cristianismo. Ello es debido a que cuanto más en alto se emplaza el espíritu, tanto más profunda se manifiesta su pérdida, y cuanto más encumbrados estaban los que se han perdido, tanto más desgraciados son en su contentamiento *oi*

*apelguckotes* -los embrutecidos, los que han perdido todo sentimiento-. Si comparamos esta beatitud peculiar de la falta de espíritu con la situación de los esclavos en el paganismo, bien podemos afirmar que la esclavitud, a pesar de todo, tiene sentido, pues no es de suyo absolutamente nada. Por el contrario, la perdición propia de la inespiritualidad es lo más espantoso de todo; ya que la desdicha del hombre sin espiritualidad consiste cabalmente en que mantenga una relación con el espíritu..., relación que en sí misma no es nada. Por eso la inespiritualidad de la que estamos hablando puede poseer hasta cierto punto todo el contenido de la espiritualidad, pero -¡nótese bien!- no como cosa espiritual, sino como broma, galimatías, frases hechas, etcétera. También puede poseer la verdad, pero -¡nótese bien!- no como verdad, sino en cuanto rumor y comadreo... Por eso cuando se trata de exponer la falta de espiritualidad se le hacen decir con gusto puras chácharas, y esto porque no se tiene el coraje de permitir que la falta de espíritu se exprese en su propio lenguaje. Esto no es, ni más ni menos, que inseguridad. El hombre sin espiritualidad puede decir absolutamente lo mismo que haya dicho el espíritu más rico, con la sola diferencia de que el primero no lo dice en virtud del espíritu. El hombre sin espiritualidad se ha convertido en una máquina parlante. Por eso no tiene nada de extraño que pueda aprender de memoria una retahíla de textos filosóficos tan bien como una confesión de fe o un recital político. ¿Acaso no es muy curioso que el único ironista de la historia y el mayor de todos los humoristas [Sócrates] coincidan en afirmar -...- que se debe distinguir entre lo que se entiende y lo que no se entiende? Claro que también cabe aquí la pregunta: ¿qué dificultad hay en que el hombre más falto de espíritu llegue a hacer esa misma afirmación al pie de la letra? Porque sólo hay una prueba de la espiritualidad, y esta prueba es la del espíritu mismo en cada uno de nosotros. El que quiera otras pruebas quizá logre hacer un acopio enorme de ellas, pero le servirán de poco, pues ya está catalogado como “falto de espíritu.” (pp 193-196) [La perdición propia de la inespiritualidad es lo más espantoso de todo. La desdicha del hombre sin espiritualidad consiste en que mantenga una relación con el espíritu, relación que en sí misma no es nada. Por eso la inespiritualidad de la que estamos hablando puede poseer todo el contenido de la espiritualidad, pero, no como cosa espiritual, sino como broma, frases hechas. También puede poseer la verdad, pero, no como verdad, sino en cuanto rumor y comadreo... Por eso cuando se trata de exponer la falta de espiritualidad se le hacen decir con gusto puras chácharas, porque no se tiene el coraje de permitir que la falta de espíritu se exprese en su propio lenguaje. Esto no es, ni más ni menos, que inseguridad. El hombre sin espiritualidad puede decir absolutamente lo mismo que haya dicho el espíritu más rico, con la sola diferencia de que el primero no lo dice en virtud del espíritu: se ha convertido en una máquina parlante. Puede aprender de memoria una retahíla de textos filosóficos, una confesión de fe o un recital político. ¿Acaso no es curioso que el mayor humorista de la historia [Sócrates], afirme que se debe distinguir entre lo que se entiende y lo que no se entiende? Y es que sólo hay una prueba de la espiritualidad, la del espíritu mismo en cada uno de nosotros. El que quiera otras pruebas, le servirán de poco, pues ya está como “falto de espíritu.”] [¿No sería el pecado del 'habriaqueísmo' (EG 96) que denuncia el papa Francisco, o su afirmación de que 'la realidad es más importante que la idea' (EG 231-333)? Esta parece ser la intuición de K de que es el espíritu el que pone la síntesis cuerpo-alma. ¿No habría que situar aquí la experiencia de san Ignacio en Loyola (Autob. 8)?: sólo lo que lo ponía en juego como totalidad y abierto a lo 'eterno' -¿compromiso?-, lo dejaba alegre y contento.]

**En el hombre sin espiritualidad no hay ninguna angustia;** es un hombre demasiado feliz y está demasiado satisfecho y falto de espíritu como para poder angustiarse. Con todo, ésta es una razón bien triste, y podemos asegurar que la diferencia entre el paganismo y la inespiritualidad estriba en que el primero caminaba *hacia el espíritu* y la segunda, en cambio, ya está *de vuelta*, alejándose constantemente del espíritu. Por esta razón, si así se quiere, el

paganismo es simple ausencia del espíritu y en este sentido es muy distinto de la positiva falta de espíritu. Y por eso mismo es aquél infinitamente preferible. La falta de espíritu es un estancamiento de la espiritualidad y una caricatura de la idealidad. De ahí que la falta de espíritu no sea precisamente *necia*, cuando nos viene con todas sus retahílas, sino que lo es, sobre todo, en el sentido en que de la sal se dice en la SE: “si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se salará?” (Mt 5,13) Su extravío total, pero también su seguridad satisfecha, consisten cabalmente en ese no entender nada en el sentido espiritual ni tomar nada a pecho como auténtica tarea, sin que por eso deje de rozarlo todo con su lívido chismorreio. Si alguna vez es tocada por el espíritu e instantáneamente empieza a tener convulsiones como una rana galvanizada, entonces aparece un fenómeno que corresponde por completo al fetichismo pagano. Para los faltos de espíritu no hay ninguna autoridad, pues saben muy bien que para el espíritu no la hay; pero como ellos, desgraciadamente, no tienen ninguna espiritualidad, helos ahí convertidos en unos perfectos idólatras, y esto a pesar de todo su saber. Con la misma veneración adoran a un tonto de capirote que a un héroe, pero, sobre todo, su auténtico fetiche será siempre el charlatán. (pp196-197) **[En el hombre sin espiritualidad no hay ninguna angustia; es un hombre demasiado feliz y está demasiado satisfecho y falto de espíritu como para poder angustiarse. Es bien triste. La diferencia entre el paganismo y la inespiritualidad estriba en que el primero caminaba hacia el espíritu y la segunda, en cambio, ya está de vuelta, alejándose constantemente del espíritu. Por tanto, el paganismo es simple ausencia del espíritu, que no es lo mismo que la positiva falta de espíritu. Y por eso, aquél es infinitamente preferible. La falta de espíritu es un estancamiento de la espiritualidad y una caricatura de la idealidad. Es lo que dice la SE: “si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se salará?” (Mt 5,13) Su extravío total, pero también su seguridad satisfecha, consisten en ese no entender nada en el sentido espiritual ni tomar nada a pecho como auténtica tarea. Si es tocada por el espíritu e instantáneamente empieza a tener convulsiones, entonces aparece un fenómeno que corresponde por completo al fetichismo pagano. Para los faltos de espíritu no hay ninguna autoridad, pues saben muy bien que para el espíritu no la hay; por ello, helos ahí convertidos en unos perfectos idólatras, y esto a pesar de todo su saber.] [O vamos de ida o venimos de vuelta: somos puro proceso. ¿No habría una relación con las reglas 1ª y 2ª de Discernimiento de 1ª Semana? La descripción del que carece de espíritu ¿no es la situación que describe la 1ª regla? Ahí no hay angustia y lo único que rige es el 'estímulo-respuesta'. Por lo visto hay espíritu cuando se es capaz de 'tomar a pecho una tarea'. Pero ¿no es este el ideal de la sociedad que nos rodea -¡ser feliz!-: eliminar toda angustia, alejarse totalmente del 'punzándoles y remordiéndoles...' (EE 314) -la angustia-?]**

Hemos dicho que en la falta de espíritu no hay ninguna angustia, ya que ha quedado excluida de la misma manera que también lo está el espíritu. Sin embargo, la angustia está al acecho. Hay la posibilidad de que un deudor cualquiera logre sustraerse felizmente de su acreedor y mantenerlo alejado con muy buenas palabras, pero existe un acreedor que jamás se quedó corto, y este acreedor es el espíritu. Por eso, considerando las cosas desde el punto de vista del espíritu, la angustia también se halla presente en la falta de espíritu, aunque oculta y enmascarada. Solamente el tener que contemplar este espectáculo le llena a uno de escalofríos... Es verdad que no se contempla a la muerte sin un escalofrío cuando ésta se presenta en su auténtica figura, es decir, como el siniestro esqueleto armado con la guadaña, pero al que la observa entre bastidores le causa todavía mucho más pavor verla entrar disfrazada en escena -como una desconocida que se ha puesto un disfraz para burlarse de los hombres que se imaginan poderse burlar de ella- y comprobar cómo los encandila a todos con sus buenas maneras y los arrastra a la loca algarazara del placer sin freno. (pp 197-198) **[En la falta de espíritu no hay ninguna angustia. Sin embargo, la angustia está al acecho, también se halla presente en la falta de espíritu, aunque oculta y enmascarada: encandila a todos con sus**



buenas maneras y los arrastra a la loca algazara del placer sin freno.] [Importante afirmación: “En la falta de espíritu no hay ninguna angustia”. En efecto, si el *espíritu* es *eternidad* -compromiso-, *libertad* -decisión-, permanecer en el *estímulo-respuesta* es quedar atrapado en el mundo de la inmediatez y la apariencia. De nuevo la situación de **EE 314**. Pero siempre queda el '*sindérese de la razón*' que se manifiesta en el '*punzándoles y remordiéndoles las conciencias*', aunque no tiene el alcance que tendrá la **desolación**: la 'angustia' en todo su alcance no se da.]

## 2. La angustia dialécticamente definida en el sentido del destino

Por lo general, suele decirse que el *paganismo* yace en el pecado; acaso fuera más exacto decir que *yace en la angustia*. El *paganismo*, sobre todo, es *sensibilidad*, pero *una sensibilidad que tiene cierta relación con el espíritu*, sin que éste haya sido todavía puesto como espíritu en el sentido más profundo de la palabra. No obstante, *esa posibilidad es cabalmente la angustia*. (p 198) [El *paganismo yace en la angustia: es sensibilidad que tiene cierta relación con el espíritu, en cuanto éste es posible.*] [Posiblemente sea lo que san Ignacio denomina '*punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón*' (EE 314) Es algo muy frágil, que no tiene la fuerza de la **desolación** -que sí llegaría a la categoría de la **angustia en K-**.]

Si ahora, concretando más, preguntamos cuál es el objeto de la angustia, la respuesta no puede ser otra que la de siempre: ese objeto es la nada. Porque la angustia y la nada son siempre correspondientes entre sí. **La angustia queda eliminada** tan pronto como aparece de veras **la realidad de la libertad y del espíritu**. Esto supuesto, cabe hacer otra pregunta: ¿Qué significa más próximamente la nada de la angustia dentro del *paganismo*? Respuesta: esa nada es el destino. (p 198) [El **objeto de la angustia es la nada. La angustia queda eliminada tan pronto como aparece de veras la realidad de la libertad y del espíritu. Pero, ¿qué significa la nada de la angustia dentro del paganismo? Esa nada es el destino.**] [¿No podríamos relacionar esto con la experiencia de san Ignacio en Loyola (**Autob.** 6-8)? El '*hallábase seco y descontento*' y el '*quedaba triste*', ¿no sería esta '**nada**'? Y el '*quedaba contento y alegre*' de los pensamientos de imitar a los santos ¿no es abrirse a **la realidad de la libertad y del espíritu**? La '*libertad*' y el '*espíritu*' me ponen en juego como totalidad. El '*paganismo*', sin embargo, se ve abocado al '*destino*'.]

El destino es una relación cabalmente externa con el espíritu, *una relación entre el espíritu y algo que no es espíritu*, pero con lo que el espíritu mantiene a pesar de todo una relación espiritual. El destino puede significar las cosas más opuestas, puesto que es la unidad de la necesidad y de la casualidad. No siempre se ha tenido esto en cuenta. Con frecuencia se ha hablado del *fatum* pagano -al mismo tiempo que se distinguían dos modalidades, la de la concepción oriental y la de la concepción griega- como si éste fuera la necesidad. Incluso se ha reservado un resto de esta necesidad en la misma concepción cristiana, entendiéndolo por destino lo casual, lo inconmensurable con la idea de la Providencia. Las cosas, sin embargo, no son así, puesto que **el destino es precisamente la unidad de necesidad y casualidad**. Esto se suele expresar de una manera muy significativa diciendo que **el destino es ciego**. En efecto, quien avanza a ciegas se mueve tanto necesaria como casualmente. Una necesidad que no sea consciente de sí misma es *eo ipso* pura casualidad en relación con el momento siguiente. Por tanto, el destino es la nada de la angustia. Es una nada, ya que la angustia desaparece tan pronto como entra en escena el espíritu, pero entonces también desaparece el destino, pues su lugar lo viene a ocupar la **Providencia**. Acerca del destino se puede muy bien afirmar lo que san Pablo dice acerca de los ídolos: “no hay ningún ídolo en el mundo” (I Cor

8,4); pero, a pesar de todo, los ídolos son objeto de la religiosidad de los paganos. (pp 198-199) [El destino es la unidad de la necesidad y de la casualidad. Se ha hablado del *fatum* pagano -en su concepción oriental y griega- como si éste fuera la necesidad. Incluso, en la misma concepción cristiana se ha entendido por destino lo casual, lo incompatible con la Providencia. Pero **el destino es la unidad de necesidad y casualidad**, que lo expresa la frase '**el destino es ciego**'. Quien avanza a ciegas se mueve tanto necesaria como casualmente. Una necesidad que no sea consciente de sí misma es *eo ipso* pura casualidad en relación con el momento siguiente. Por tanto, **el destino es la nada de la angustia**. La angustia desaparece tan pronto como entra en escena el espíritu, pero entonces también desaparece el destino, y su lugar lo viene a ocupar la **Providencia**.] [La definición de 'destino' como la 'unidad de necesidad y casualidad', puede expresar a la perfección la intuición de que no estamos 'programados': la 'casualidad' nos inquieta, pero es un margen para la libertad. Pero todo esto es sólo posible en la medida en que no se da la consciencia de sí mismo. La constatación de san Ignacio en Loyola del poso que dejaba una y otra moción, ¿no es el punto de arranque de pasar de la necesidad-casualidad a la toma de conciencia de una libertad capaz de ponernos en juego como totalidad? Solo el 'para' del **PF** me pone en juego como totalidad. Sin este 'para', la '*nada de la angustia*'.]

En el destino, pues, encuentra la angustia del pagano su objeto, su nada. El pagano no puede entrar en relación con el destino, pues éste tan pronto es lo necesario como es lo casual. Y, sin embargo, está en relación con él, y esta relación es la angustia. El pagano ya no puede estar más cerca del destino. Los intentos que el paganismo ha hecho en este sentido son bastante profundos como para arrojar una nueva luz sobre el particular. **Quien nos venga a descubrir el destino tendrá que ser tan ambiguo como el propio destino**. Esto era, precisamente, lo que ocurría con el **oráculo**. Éste podía dar a entender también las cosas más opuestas. Por eso, la relación del pagano con el oráculo vuelve a ser la de la angustia. Tal es el motivo del tragicismo profundamente misterioso en que está envuelto el paganismo. **La tragedia en este caso no consiste en que la sentencia del oráculo sea ambigua, sino en el hecho de que el pagano no tenga la valentía necesaria para dejar de aconsejarse por él**. El pagano se halla en relación con el oráculo, no se atreve a dejar de pedirle consejo e incluso en el momento de la consulta se encuentra en una relación ambigua -de simpatía y antipatía- con él. Y ahora, para colmo, piénsese en las explicaciones del oráculo. (pp 199-200) [En el destino, pues, encuentra la angustia del pagano su objeto, su nada. La angustia del pagano es su relación con el destino. El **oráculo** es el intento de descubrir el destino, pero éste también genera angustia. La tragedia no radica en que el 'oráculo' sea ambiguo, sino en que el pagano no tenga la valentía necesaria para dejar aconsejarse por él.] [Estamos abocados al destino si no tenemos un Tú que nos haga personas. Necesitamos ser amados primero para poder amar y ser respuesta agradecida. El destino, decimos, que es ciego.]

El concepto de culpa y de pecado no llega a aparecer, en el sentido más profundo, dentro del paganismo. Si hubiese aparecido, el paganismo se habría hundido bajo el peso que encierra la contradicción de que un hombre se torne culpable por obra del destino. Porque ésta es, en realidad, la suprema contradicción, y en medio de ella irrumpe precisamente el cristianismo. El paganismo no alcanza a comprender semejante contradicción, pues procedía con demasiada ligereza en la determinación del concepto *culpa*. (p 200) [El concepto de culpa y de pecado no llega a aparecer, en el sentido más profundo, dentro del paganismo. Sería una contradicción que un hombre se tornase culpable por obra del destino.] [La única salida ante el destino es la '*ataraxia*' que vendría a ser el equivalente a la ausencia de consciencia. ¿No apunta a esto el budismo?]

Los conceptos de *pecado* y de *culpa* ponen cabalmente al individuo en cuanto individuo. Entonces ya no se habla de ninguna relación con el resto del mundo ni con todo lo pasado. Entonces sólo se habla de que el individuo es culpable y de que, a pesar de todo, llega a serlo por obra del destino, es decir, por obra de todo aquello de lo que no se habla. De esta manera el individuo llega a ser algo que pone en entredicho el concepto de destino, y, no obstante, lo llega a ser por obra del destino. (pp 200-201) [Los conceptos de *pecado* y de *culpa* ponen cabalmente al individuo en cuanto individuo.] [En la siguiente cita K nos dice que '*la libertad se desvanece dominada por el destino*'. Y es que sin *libertad* no hay ni *pecado* ni *culpa*, no hay persona.]

Cuando se entiende esta contradicción de un modo erróneo, el resultado es también un concepto equivocado del *pecado original*. En cambio, bien entendida, nos proporciona el verdadero concepto; a saber, un concepto tal que deje bien a salvo la proposición de que el individuo es a la vez sí mismo y la especie, y además, que el individuo posterior no es esencialmente distinto del primero. En la posibilidad de la angustia, la libertad se desvanece dominada por el destino; en el momento inmediato se reincorpora la libertad en su realidad, pero sabiendo muy bien que se ha hecho culpable. La angustia en su punto más álgido -donde es como si el individuo se hubiese tornado ya culpable- no es todavía la culpa. El pecado no sobreviene, pues, ni como una necesidad ni como una casualidad, y ésta es la razón de que al concepto del pecado corresponda la Providencia. (p 201) [El verdadero concepto de pecado original parte de que el individuo es a la vez sí mismo y la especie -y el individuo posterior no es distinto del primero-. En la posibilidad de la angustia, la libertad se desvanece dominada por el destino. La angustia en su punto más álgido no es todavía la culpa. El pecado no sobreviene ni como una necesidad ni como una casualidad, por eso al concepto de pecado corresponde la Providencia.] ['Pecado original': el 'individuo' en cuanto 'sí mismo' y 'especie' es algo que no sólo se dio en Adán, sino en todo individuo. Es decir, a un tiempo somos algo irreplicable y no somos ajenos a una tarea común que nos solidariza y responsabiliza. En efecto, en el destino no hay espacio para la libertad y, por tanto para la culpa. Pero el horizonte que cambia el panorama es la Providencia.]

La angustia pagana relativa al destino se da también dentro del cristianismo dondequiera que el espíritu esté presente, pero sin que todavía haya sido esencialmente puesto en cuanto espíritu. Este fenómeno nunca es más claro que cuando se analiza el caso de un genio. Por lo pronto, el *genio* es en cuanto tal una preponderante subjetividad. Pero todavía no ha sido puesto en cuanto espíritu, sino es precisamente el espíritu quien ha puesto al genio en cuanto tal. En el sentido de la inmediatez puede ser espíritu -y esto es lo que nos llama a error, como si sus dotes excepcionales fuesen espíritu formalmente tal-, pero en todo caso tiene delante y fuera de sí otra cosa que no es espíritu y él mismo mantiene una relación exterior con el espíritu. Por eso el genio está descubriendo constantemente el destino, y cuanto mayor sea el genio, más lo descubrirá. Para la falta de espíritu, naturalmente, todo esto no es más que una insensatez, pero en realidad es algo grande. Y lo es, porque ningún hombre nace con la idea de la Providencia, y está en un craso error el que crea que la va adquiriendo con la educación... El genio demuestra su enorme poderío, primitivo y casi cósmico, cabalmente al descubrir el destino..., aunque entonces también demuestra su impotencia. El destino es el límite de todo espíritu inmediato, cosa que siempre es el genio... Bien distinta del destino es la Providencia, pero ésta sólo aparece, formalmente, en el horizonte del pecado...

El genio es como una omnipotencia aparte que, en cuanto tal, querría hacer tambalear al mundo entero. Por eso, para que haya cierto orden, aparece juntamente con el genio otra figura, a saber, la del destino. Éste no es nada, es el genio mismo el que lo descubre, y cuanto mayor sea el genio, más lo descubrirá; pues esa figura no es más que una anticipación de la

**Providencia.** Ahora bien, si el genio se reduce a ser meramente un genio y se vuelve hacia fuera, llevará entonces a cabo las hazañas más asombrosas y, sin embargo, continuamente estará sucumbiendo al destino, si no externa, palpable y visiblemente para los demás, al menos interiormente. De ahí que la existencia de un genio sea siempre como una aventura, y nunca dejará de serlo mientras no retorne a sí mismo, interiorizándose profundamente. El genio lo puede todo y, sin embargo, está pendiente de una bagatela, de una bagatela que nadie llega a ver, pero a la que el mismo genio de confiere con su impotencia un poderoso significado... [¿Alusión al caso de Napoleón?]

Las cosas exteriores en sí mismas no significan nada para el genio; por eso no puede ser comprendido por nadie. **Todo depende de cómo el mismo genio lo entienda en la proximidad de su amigo secreto el destino.** ...Pero el genio sabe que él es más fuerte que el mundo entero, lo único que necesita en este sentido es haber descubierto un comentario que no encierre ninguna duda en torno al texto invisible en que lee la voluntad del destino...

Así está situado **el genio fuera de lo común. Es grande gracias a su fe en el destino,** y lo es tanto al triunfar como al hundirse; porque tanto si triunfa como si sucumbe se lo debe a sí mismo, o mejor dicho, le debe ambas cosas al destino...

...**el genio siente angustia en horas bien distintas a aquellas en que se sienten angustiados los hombres corrientes.** Éstos empiezan a descubrir el peligro en el mismo momento del peligro; hasta ese momento están seguros, y una vez pasado el peligro, vuelven a estarlo. **El genio nunca es más fuerte que en el momento del peligro;** en cambio, **la angustia le sobrecoge en un momento antes y un momento después,** es decir, en esos dos momentos de fluctuación en que tiene que habérselas con ese gran desconocido que es el destino...

El genio en cuanto tal es incapaz de tomarse a sí mismo en cuenta religiosamente, y por eso nunca llega al pecado ni a la Providencia. Por la misma razón **permanece siempre en esa relación de angustia con el destino.** Jamás ha existido un genio sin esta angustia, a menos que haya sido también religioso.

...El genio nunca llega a ser significativo para sí mismo en el sentido más profundo de la palabra y, en todo caso, su significación nunca rebasará los límites que el destino tenga señalados en la esfera de la dicha, la desgracia, la gloria, el honor, el poder y la fama imperecedera...

...El genio y el talento sólo se legitiman en su sentido más profundo cuando uno reflexiona religiosamente sobre sí mismo [Caso de Talleyrand]; en él se daba sin duda alguna la posibilidad de reflexionar profundamente sobre la vida. Pero... prefirió seguir aquellos impulsos que le volcaban hacia fuera. ...la intriga... la fuerza de su elasticidad... han llenado de asombro a todo el mundo. Pero, con todo esto, nunca dejó de pertenecer a la temporalidad. **¡Qué gran genio religioso podía haber sido Talleyrand si hubiera desdeñado la temporalidad como pura inmediatez y se hubiese vuelto hacia sí mismo y hacia lo divino!** Mas también, de haberlo sido, ¡qué tormentos habría tenido que soportar! **Seguir las categorías de la pura inmediatez siempre es una cosa fácil en la vida,** séase grande o pequeño. Y el hombre que, falto de la suficiente madurez espiritual, no comprenda que incluso una **gloria inmortal a través de todas las generaciones de la historia no es más que un valor temporal;** ni comprenda que **tales cosas** -cuya búsqueda mantiene a tantas almas humanas sin poder conciliar el sueño, acuciadas por el deseo y por el ansia de ellas- **son bien míseras en comparación con la verdadera inmortalidad que está destinada a todo hombre,** y que si solamente estuviese reservada a uno solo sería lo bastante como para que todos los demás sintiéramos razonablemente una auténtica envidia..., **ese hombre,** desde luego, **no llegará muy lejos en su explicación del espíritu y de la inmortalidad.** (pp 201-208) **[La angustia pagana relativa al destino se da también dentro del cristianismo dondequiera que el espíritu esté presente, pero sin que todavía haya sido esencialmente puesto en cuanto espíritu. Caso del genio -una preponderante subjetividad-. Pero todavía no ha sido puesto en cuanto espíritu. El genio está**



descubriendo constantemente el **destino**, y cuanto mayor sea el genio, más lo descubrirá. Ningún hombre nace con la idea de la Providencia, ni se adquiere con la educación. El genio demuestra su enorme poderío al descubrir el destino, aunque también demuestra su impotencia. El destino es el límite de todo espíritu inmediato -el del genio-. Distinta es la Providencia, pero ésta sólo aparece en el horizonte del pecado. El genio es como una omnipotencia que querría hacer tambalear al mundo entero. Por eso, aparece juntamente con el genio el destino. Éste no es nada, es el genio el que lo descubre. Esa figura es una anticipación de la Providencia. Ahora bien, si el genio se reduce a ser meramente un genio, llevará a cabo las hazañas más asombrosas y, sin embargo, continuamente estará sucumbiendo al destino, al menos interiormente. De ahí que la existencia de un genio sea siempre una aventura. El genio lo puede todo y, sin embargo, está pendiente de una bagatela que nadie llega a ver -caso de Napoleón-. Las cosas exteriores en sí mismas no significan nada para el genio; todo depende de cómo el mismo genio lo entienda en la proximidad con el destino. Así está situado el genio fuera de lo común: es grande gracias a su fe en el destino, tanto al triunfar como al hundirse; todo se lo debe a sí mismo, o mejor dicho, al destino. El genio nunca es más fuerte que en el momento del peligro; en cambio, la angustia le sobrecoge en un momento antes y un momento después, es decir, en esos dos momentos de fluctuación en que tiene que habérselas con ese gran desconocido que es el destino. El genio es incapaz de tomarse a sí mismo en cuenta religiosamente: nunca llega al pecado ni a la Providencia. Por eso, permanece siempre en esa relación de angustia con el destino. Jamás ha existido un genio sin esta angustia, a menos que haya sido también religioso. El genio y el talento sólo se legitiman en su sentido más profundo cuando uno reflexiona religiosamente sobre sí mismo. ¡Qué gran genio religioso podía haber sido Talleyrand si hubiera desdeñado la temporalidad como pura inmediatez y se hubiese vuelto hacia sí mismo y hacia lo divino!, y de haberlo sido, ¡qué tormentos habría tenido que soportar! Seguir las categorías de la pura inmediatez siempre es una cosa fácil. El hombre que no comprenda que incluso una gloria inmortal -humana- no es más que un valor temporal, ni que tales cosas son bien míseras en comparación con la verdadera inmortalidad que está destinada a todo hombre, ese hombre, no podrá explicar el espíritu y la inmortalidad.] [Definición sugerente de genio como '*preponderante subjetividad*' y '*omnipotencia aparte*', ligado al '*destino*'. Por eso el genio es incapaz de tomarse a sí mismo en cuenta religiosamente: nunca llega al pecado ni a la Providencia. ¿No se dan demasiados paralelismos con el **budismo**? Siempre se ha dicho de él que es la religión sin Dios -¿un '*mega-narcisismo*', según de Lubac?. En este sentido, es coherente decir que el '*destino*' es una anticipación de la Providencia que sólo aparece en el horizonte del pecado -no olvidemos que el pecado en **K** siempre es '*ante*' y '*contra Dios*'. No estaría mal relacionar los conceptos de '*genio-destino*' con la '*autoestima*' -"*es grande gracias a su fe en el destino*"-, y la '*inmediatez*' con el '*estímulo-respuesta*' -"*seguir las categorías de la inmediatez es siempre fácil*"-. Pero la inmediatez nos deja atrapados en la mera sucesión de la temporalidad; sólo la Providencia nos abre al espíritu -libertad- y a la inmortalidad -la eternidad-.]

### 3. La angustia dialécticamente definida en el sentido de la culpa

Se ha dicho con no poca frecuencia que el judaísmo es el punto de vista de la ley. También podríamos expresar esto mismo diciendo que **el judaísmo se halla hundido en la angustia**. Pero **la nada de la angustia** significa en este caso algo bien **distinto del destino**. En esta nueva esfera resulta mucho más paradójica la verificación de aquella fórmula: **“angustiar por nada”**, puesto que la culpa es ciertamente algo. Y, sin embargo, es exacto que **la culpa no es nada mientras sea objeto de la angustia**. Esta ambigüedad se funda en la índole misma de la relación correspondiente; ya que **una vez que aparezca la culpa** como lo que formalmente es, **desaparecerá la angustia para dar lugar al arrepentimiento**. De lo contrario, la relación siempre

será -como es propio de la angustia- tanto de simpatía como de antipatía. Esto podrá parecer otra paradoja, pero no lo es; porque la angustia, a la par que se siente amedrentada, sigue manteniendo una comunicación astuta con su propio objeto y no puede ni quiere apartar la vista de él -pues en cuanto el individuo quisiera hacerlo, surgiría el arrepentimiento-. A no pocos les parecerá muy difícil de entender lo que estamos diciendo. ¡Qué le vamos a hacer! En cambio, la cosa no será nada oscura para aquellos que con la debida imperturbabilidad de ánimo hayan sido capaces de fiscalizar divinamente -si es que puedo expresarme así- no tanto el comportamiento de los demás cuanto el suyo propio. Aparte de esto, la misma vida presenta bastantes casos en los que el individuo que es presa de la angustia aparece mirando fijamente a la culpa, con unos ojos que delatan poco menos que un ferviente anhelo, y sin que por eso la deje de temer. La culpa tiene sobre los ojos del espíritu ese poder de encantamiento que es tan característico de la mirada de la serpiente... (pp 209-210) [Una vez que aparezca la culpa como lo que formalmente es, desaparecerá la angustia para dar lugar al arrepentimiento. De lo contrario, la relación siempre será -como es propio de la angustia- tanto de simpatía como de antipatía. Sin embargo, la cosa no será nada oscura para los que con la debida imperturbabilidad de ánimo hayan sido capaces de fiscalizar divinamente, no tanto el comportamiento de los demás cuanto el suyo propio.] [La culpa válida es la de Pedro, que le lleva al arrepentimiento.]

La angustia que habita en el judaísmo es la de la culpa. La culpa es un poder que se expande por todas partes y que, sin embargo, nadie es capaz de comprender en su sentido más profundo, a pesar de que ese poder envuelve a la existencia misma. La explicación correspondiente la dará una cosa que sea de idéntica naturaleza, de igual modo que el oráculo correspondía al destino. El puesto del oráculo en el paganismo equivale al del sacrificio dentro del judaísmo. Por eso nadie puede entender tampoco el sacrificio. Este es el motivo de ese profundo tragicismo peculiar del judaísmo, que guarda cierta analogía con la relación del paganismo frente al oráculo. El judío se refugia en el sacrificio, pero no le sirve de nada, ya que el verdadero recurso en este caso sería la desaparición de la relación de la angustia con la culpa, quedando remplazada por una relación real. Como no sucede así, es muy natural que el sacrificio resulte ambiguo, según nos lo pone de manifiesto su misma repetición... (pp 210-211) [La angustia que habita en el judaísmo es la de la culpa. El judío se refugia en el sacrificio, pero no le sirve de nada, ya que el verdadero recurso en este caso sería la desaparición de la relación de la angustia con la culpa, quedando remplazada por una relación real.] [¿Diferencia entre Judas y Pedro?]

De ahí que vuelva a tener ahora plena vigencia aquella afirmación defendida con ahínco en las páginas anteriores, a saber, que sólo con el pecado se da la Providencia; sí, sólo con el pecado aparece la Redención, y su sacrificio no se repite. Esto no tiene su fundamento en lo que con ciertos reparos podríamos llamar la perfección externa del sacrificio, sino que cabalmente la perfección del sacrificio corresponde al hecho de que haya quedado establecida la relación real del pecado. El sacrificio siempre tendrá que repetirse mientras no se establezca la relación real del pecado. Digamos entre paréntesis que así es como el sacrificio se repite indudablemente dentro del catolicismo, si bien se reconoce por otra parte la perfección absoluta de aquél. (p 211) [Sólo con el pecado se da la Providencia, sólo con el pecado aparece la Redención. La perfección del sacrificio corresponde al hecho de que haya quedado establecida la relación real del pecado.] [Sólo cuando el pecado se vive desde su dimensión real -¡no la imagen rota! (culpa)- aparece la Redención: ¡Esto no se puede repetir!]

...Toda vida humana está religiosamente dispuesta. Pretender negarlo es confundirlo todo y sin remedio, al mismo tiempo que quedan abolidos los conceptos de individuo, especie de

*inmortalidad*. Sería muy de desear que los hombres empleasen su sagacidad precisamente en este punto, pues en él radican problemas difícilísimos... En cambio, el gran problema está en explicar cómo mi conciencia religiosa entra en relación y se expresa en mi existencia exterior. Pero ¿quién se molesta en nuestro tiempo con semejantes meditaciones? Y esto teniendo en cuenta que nunca se ha manifestado la vida terrena con mayor fuerza que hoy lo hace como un instante pasajero y fugaz. Sin embargo, en vez de sacar partido de esto y aferrarse a lo eterno, lo único que hacen los hombres, precisamente con tan alocada búsqueda del instante, no es otra cosa sino echar a perder la propia vida y la del prójimo, e incluso la del instante mismo. Lo único que importa es no quedarse atrás y perder siquiera una vez tomar parte en el espléndido vals del instante. ¡Entonces ya se ha vivido! Y le tienen a uno envidia todos aquellos desdichados que, si bien no hayan nacido para eso, no hacen más que estar precipitándose constantemente en la vida, sin nunca alcanzar lo que anhelan. ¡Entonces ya se ha vivido! Pues, se dice, ¿qué hay más valioso en una vida humana que la corta belleza de una muchacha en flor? ¡Una belleza que ya ha brillado extraordinariamente si antes de caer marchita al amanecer fue capaz de tener encandilados durante una noche a los corros de los bailarines! En cambio, los hombres no tienen tiempo para meditar cómo una existencia religiosa penetra y transforma una existencia exterior. Por eso, caso de no perderse en el torbellino de la desesperación, los hombres suelen aferrarse con todas sus fuerzas a lo que tienen más a mano. De esta manera quizá lleguen a ser algo grande en el mundo; y si de vez en cuando van a la iglesia, entonces ya no cabe pedir más. Lo que parece indicar que lo religioso es para algunos individuos lo absoluto y para otros no lo es. [NOTA] Si esto fuera cierto, la vida no tendría ningún sentido. Aquella meditación se hará, naturalmente, tanto más difícil cuando más alejadas estén las tareas externas de lo religioso en cuanto tal. ...quien es algo entendido en la esfera de lo religioso sabe muy bien que esto es más maleable que el oro y encierra una conmensurabilidad absoluta con todas las cosas. El fallo de la Edad Media no fue precisamente la falta de concentración religiosa, sino el haberse parado demasiado pronto. Aquí vuelve a aparecer otra vez el problema de la repetición: ¿hasta qué punto puede adueñarse de nuevo de sí misma, incluso en el más insignificante detalle, aquella personalidad que ha empezado a concentrarse religiosamente? En la Edad Media se cortaba este movimiento. Cuando una personalidad, en el intento de conquistarse de nuevo a sí misma, tropezaba, pongamos por el ejemplo, con su talento humorístico, con cierto sentido para lo cómico, etcétera, etcétera, empezaba por destruir todo esto como si se tratara de una imperfección. En nuestros días se piensa con demasiada ligereza que semejante comportamiento era una insensatez. Porque, ¿qué más se podía pedir si se tenía talento humorístico y sentido de lo cómico... Sin duda que los hombres nacen hoy con la inteligencia mucho más despejada que en los tiempos pasados, pero también son, en su gran mayoría, ciegos de nacimiento respecto de lo religioso. No obstante, lo que dijimos antes, encuéntrase también en la Edad Media algunos ejemplos en lo que la consideración aludida fue desarrollada con mayor alcance. Así, por ejemplo, cuando un pintor tenía religiosamente una idea cabal de su talento, y no podía ejercitarlo en obras destinadas al templo, no por eso se amilanaba, sino que como todos sabemos semejante artista concentraba con la misma devoción todo su espíritu para pintar una Venus, y realizaba su vocación artística con la misma devoción que aquel que prestando sus servicios a la Iglesia lograba cautivar la mirada de los fieles con la representación de la belleza celestial. Sin embargo, en lo que concierne a todo este capítulo, habrá que esperar todavía bastante hasta que aparezcan aquellos individuos que, a pesar de sus dotes externas, no escojan el camino ancho, sino el camino del dolor y la estrechez y la angustia, tratando de encontrarse religiosamente en ellos y experimentando mientras tanto como la pérdida de algo cuya posesión nos seduce enormemente. No se puede negar que tal lucha exige un esfuerzo descomunal, ya que en algunos momentos casi se sentirán arrepentidos por haber ingresado en ese camino y pensarán con melancolía, hasta

llegar casi a desesperarse algunas veces, en aquella vida sonriente que hubiera sido la suya de haber seguido el impulso inmediato de su talento. No obstante, **el que esté atento oirá sin duda alguna -cabalmente en el momento más terrible de su agobio**, cuando todas las cosas estén como perdidas para él porque el camino que ha escogido resulta intransitable y, por otra parte, el camino sonriente del talento ha sido desechado por propia iniciativa- **una voz que le dice: “!Adelante, hijo mío! Levanta el ánimo, porque el que lo pierde todo lo ganará todo”**. (pp 212-216) [Toda vida humana está religiosamente dispuesta. Negarlo es confundirlo todo y sin remedio, al mismo tiempo que quedan abolidos los conceptos de *individuo*, *especie* e *inmortalidad*. El gran problema está en explicar cómo mi conciencia religiosa entra en relación y se expresa en mi existencia exterior. Habrá que esperar todavía bastante hasta que aparezcan aquellos individuos que, a pesar de sus dotes externas, no escojan el camino ancho, sino el camino del dolor y la estrechez y la angustia, tratando de encontrarse religiosamente en ellos y experimentando mientras como la pérdida de algo cuya posesión nos seduce enormemente. Pero en el momento del agobio escuchará una voz que le dice: “!Adelante, hijo mío!... **el que lo pierde todo lo ganará todo**”.] [Sin la dimensión de la religiosidad en el ser humano quedan abolidos: *individuo*, *especie* e *inmortalidad*. (Cuando K habla de individuo hay que entender persona). Pero entendiendo religión en el contexto de relación personal, con un Tú. En efecto, sólo ésta nos hace personas, y en ella podemos experimentar lo eterno en el compromiso. En efecto, sólo la entrega personal nos impulsa a ponernos en juego como totalidad y a fondo perdido.]

(NOTA) Entre los griegos no podía plantearse de este modo el problema de la religiosidad. Con todo es muy hermoso leer lo que Platón nos dice en algunos de sus textos y ver cómo saca partido de ello. Una vez que Epimeteo había provisto al hombre con toda clase de dones, se acercó a Júpiter y le preguntó si en último término no debía repartir también la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, lo mismo que había hecho con todos los demás dones y de tal suerte que uno solo de los hombres recibiera aquella capacidad, así como otro había recibido el don de la elocuencia, otro el de la poesía y un tercero el del arte. Pero Júpiter respondió que aquella capacidad tenía que repartirse por igual a todos los hombres, ya que les pertenecía a todos ellos de una manera igualmente esencial. (p 214) [La capacidad de distinguir entre el bien y el mal, tenía que repartirse por igual a todos los hombres.] [Es la experiencia de la conciencia que se da en todos -el *sindérese de la razón*-. ¿No es eso lo 'específico' de nuestra 'especie' humana?]

Ahora quisiera considerar el caso de un genio religioso, es decir, de un genio que **no quiere estancarse dentro de los límites de su propia inmediatez**. Este genio aplaza para más adelante la cuestión de si llegará algún día a volverse hacia fuera. **Lo que hace**, por lo pronto, **es volverse hacia sí mismo**. En este proceso de interiorización la figura que le sigue los pasos es la de la culpa, de la misma manera que el destino es la figura que acompaña al genio inmediato. Porque **cuando aquél se vuelve hacia sí mismo, *eo ipso* se vuelve hacia Dios**, y en definitiva es una regla protocolaria la que impone que **todo espíritu finito que quiera ver a Dios ha de empezar sintiéndose culpable**. Al volverse, pues, hacia sí mismo, ya está descubriendo la culpa. **Cuanto mayor sea el genio, con tanta mayor profundidad descubrirá la culpa**. Para mí es una alegría y una señal gozosa el hecho de que todo esto se les antoje una insensatez a los faltos de espíritu. El genio no es como la mayoría de la gente, ni tampoco le satisface la idea de llegar a ser uno de tantos. Esto no es debido a que **el genio desprecie a los hombres**, sino a que **se siente atareado consigo mismo de una manera original, en tanto que todos los demás hombres y sus explicaciones acostumbradas le traen sin cuidado**. (pp 216-217) [Genio religioso que no quiere estancarse dentro de los límites de su propia inmediatez. Lo que hace es volverse hacia sí mismo. En este proceso de interiorización la figura que le sigue los pasos es la de la culpa -como el destino es la figura que acompaña al genio inmediato-. Porque cuando aquél se vuelve hacia sí mismo, *eo ipso* se vuelve hacia Dios. Todo espíritu finito que quiera ver a Dios ha de empezar sintiéndose culpable. Cuanto mayor sea el genio, con tanta mayor profundidad descubrirá la culpa. Para mí es una señal gozosa el hecho de que todo esto se les antoje una insensatez a los faltos de espíritu. El genio no es



como la mayoría de la gente. No que el genio desprecie a los hombres, sino a que se siente atareado consigo mismo de una manera original, en tanto que todos los demás hombres y sus explicaciones acostumbradas le traen sin cuidado.] [Volvemos otra vez a **EE 314**: la disyuntiva que plantea es '*estancarse dentro de los límites de la propia inmediatez*' -el mundo de lo 'aparente', en el **estímulo-respuesta**-, o volver '*hacia sí mismo*' -a la propia **conciencia**, el '*sindérese de la razón*'-, y desde ahí, '*eo ipso se vuelve hacia Dios*', donde '*descubrirá la culpa*' -'*punzándoles y remordiéndoles las **conciencias***'-. Por otro lado, el concepto de genio parece consistir en descubrir que lo '*propio mío*' es '*mi mera libertad y querer*', '*los demás hombres y sus explicaciones acostumbradas le traen sin cuidado*'. Pero, todo esto es '*una insensatez para los faltos de espíritu*'. Es decir, es el mismo panorama que hoy nos rodea de una forma más generalizada. El problema es acceder a la propia conciencia, que es lo que asusta -mi conversación con José María Ibáñez que intuía ser la conciencia el lugar para encontrarse con Dios-. Pero hay que abrirse a lo **obvio** -la realidad que está ahí- y **mirarlo** -no sólo 'verlo'. Si nos quedamos en la 'inmediatez' -el tiempo infantil- es imposible acceder al *espíritu* -a la *conciencia*-.]

El que el genio descubra tan profundamente la culpa, demuestra bien a las claras que este concepto está muy presente en su mente *in sensu eminentiori*, lo mismo que lo está el concepto contrario, o sea, el de la inocencia. Otro tanto acontecía con el genio inmediato en relación con el destino; la verdad es que todo hombre mantiene una pequeña relación con su destino, pero no pasa de ahí, se queda en la charlatanería, no notando lo que Talleyrand -...- descubrió, si bien no lo llevara a la práctica con tanta perfección como lo hacen los propios charlatanes: que el lenguaje existe para ocultar las ideas, es decir, para que no se entienda ninguna. (p 217) [El genio religioso tiene muy presente la culpa y la inocencia, como el genio inmediato se relacionaba con el destino. El lenguaje existe para ocultar las ideas, para que no se entienda ninguna.] [La gran confrontación es entre **Dios** y **destino**. El primero es un **Tú** -que mira-, el segundo es **ciego** y no suscita respuesta. De aquí surge la gran disyuntiva de todo hombre: o ser 'genio religioso' o ser 'genio inmediato'. Por otro lado, la trágica posibilidad de un 'lenguaje' capaz de '*ocultar las ideas para que no se entienda ninguna*': la posibilidad de justificarlo todo y quedarnos tranquilos.]

Al interiorizarse, el genio descubre la libertad. No teme al destino, puesto que para él no existen tareas en la dirección de la exterioridad, constituyendo la libertad su bienaventuranza. Claro que aquí no se trata de una libertad para hacer esto o aquello en el mundo, para llegar a ser rey emperador o el candidato de rufianesca electoral, sino que se trata de la libertad de saber a conciencia que él es libertad. Sin embargo, cuanto más alto se eleva un individuo, tanto más caro tiene que comprarlo todo, y así el orden de las cosas reclama que junto con esta libertad esencial aparezca una segunda figura, es decir, la de la culpa. Esto es lo único que teme el genio. En el caso anterior lo que se temía era el destino. No obstante el temor del genio no está aquí -en el caso precedente era cabalmente el motivo decisivo- un temor de ser considerado a los ojos de los demás como culpable, sino que lo que se teme es serlo. (pp 217-218) [Al interiorizarse, el genio descubre la libertad. No teme al destino, constituyendo la libertad su bienaventuranza. No se trata de una libertad para hacer esto o aquello, sino que se trata de la libertad de saber a conciencia que él es libertad. El orden de las cosas reclama que junto con esta libertad esencial aparezca la culpa. Esto es lo único que teme el genio, mientras en el caso anterior temía el destino. Pero el temor del genio no es a ser considerado por los demás culpable, sino a serlo.] [Una vez más, **EE 32** en primer plano: lo '*propio mío*', mi '*mera libertad y querer*', como dice **K**: '*saber a conciencia que él es libertad*'. Sólo esto libera del temor al **destino**, pero lo único que teme es la **culpa**, -por donde hay que empezar este proceso: **1ª Semana**-. Ahora bien, el problema está en vivir esta culpabilidad hacia fuera o

hacia dentro. Es lo que **K** plantea: el temor a la culpa que surge en el genio religioso es a **serlo** -en la realidad-, no a '*ser considerado por los demás culpable*'. Desde esta perspectiva cobra todo su alcance la preocupación de san Ignacio a lo largo de todo el proceso de quedar atrapado por la '*honra del mundo*': "*temor por la honra del mundo*" (EE 9), comparado con "*temor de las penas*" (EE 65). Desde esta perspectiva podemos percibir el alcance de pedir "*injurias y todo vituperio*" (EE 98), "*deseo de oprobios y menosprecios*" (EE 146), "*en pasar oprobios y injurias*" (EE 147), "*quiero y elijo más... oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear ser estimado por vano y loco por Cristo que primero...*" (EE 167) Todo apunta a esta **libertad** de la que habla **K.**, y podemos recordar la confesión de Gandhi: "*Debes hacer frente al mundo entero, aun cuando ello te exija quedarte solo. Debes mirar al mundo a la cara aunque el mundo te mire con los ojos inyectados en sangre. No tengas miedo. Confía en esa pequeña voz que reside en tu corazón y te dice: 'Abandona a tus amigos, a tu esposa, todo; pero da testimonio de aquello por lo que has vivido y por lo que has de morir'* ", porque: "*No temeré a nadie en la tierra: sólo temeré a Dios...*" (**Mi religión**, pp 120-121). Los verdaderos creyentes coinciden. ¿No habría que decir: '*Aquello que tememos, ése es nuestro dios*'?, porque sólo el temor al Dios personal puede librarnos del temor a un 'dios-destino' ciego...]

En el mismo grado en que el genio descubre la libertad, en el mismo grado pesa sobre él, en el estado de la posibilidad, la angustia del pecado. Solamente teme la culpa, pues ésta es lo único que le puede robar la libertad. Se echa de ver con facilidad que aquí la libertad no es en modo alguno obstinación o libertad egoísta en el sentido finito. Sobre esta base se ha pretendido con demasiada frecuencia explicar el origen del pecado. ...partiendo de esa base se multiplican las dificultades y no se explica nada. Interpretando así la libertad, ésta se opondría a la necesidad, lo cual demuestra que se ha concebido la libertad dentro de una categoría puramente mental. No, lo opuesto de la libertad es la culpa; y esto es lo supremo en la esfera de la libertad, que es precisamente ella la que tiene habérselas consigo misma de un modo constante y exclusivo, al mismo tiempo que en su posibilidad proyecta la culpa y, por consiguiente, la pone por sí misma; incluso cuando la culpa queda realmente puesta, la pone la libertad por sí misma. Si no se atiende a esto es porque con cierta sutileza se ha confundido la libertad con algo completamente distinto, a saber, la fuerza. (p 218) [En el mismo grado en que el genio descubre la libertad, pesa sobre él, como posibilidad, la angustia del pecado. Solo teme la culpa, lo único que le puede robar la libertad. Aquí libertad no es obstinación o libertad egoísta en el sentido finito. Interpretando así la libertad, ésta se opondría a la necesidad y caería dentro de una categoría mental. No, lo opuesto de la libertad es la culpa. La libertad tiene que habérselas consigo misma de un modo constante y exclusivo, al mismo tiempo que en su posibilidad proyecta la culpa, lo mismo que cuando la pone con el pecado. Si no se atiende a esto es porque se ha confundido la libertad con algo completamente distinto: la fuerza.] [Oponer la libertad a la 'necesidad' es reducirla al 'libre albedrío' -santa Teresa-, y puede identificarse con el capricho -ligado al estímulo-respuesta en sentido estricto-. La libertad es autonomía responsable -que, al parecer, sólo puede darse frente a un Tú -Dios-, por eso, lo opuesto a libertad es la 'culpa' -mientras el 'libre albedrío' no pasaría de la mera posibilidad y quedaría reducida a pura 'categoría mental'. Por eso san Ignacio dice que lo '*propio mío*' es '*mi mera libertad y querer*' (EE 32): no la libertad como mera posibilidad, sino expresada en una respuesta personal: *mi querer*. La grandeza de la libertad es ella misma, no su eficacia. Por eso, '*la libertad no es en modo alguno obstinación o libertad egoísta en el sentido finito*', sino una libertad que precedida por un '*querer*' -no por un estímulo o apetencia-. De concretarse la libertad en '*obstinación*' o '*egoísmo*', la convertimos en un problema de fuerza: "*Sea nuestra fuerza la norma de la justicia, porque lo débil se manifiesta inútil*" (Sab 2,11). Según todo lo dicho, L. Amstrons ??? (el ciclista) cobra toda su

grandeza al reconocer su dopaje, cuando hubiese podido seguir en el mundo de la apariencia.]

La libertad, desde luego, teme la culpa, pero esto no quiere decir que tema reconocerse culpable cuando lo es, sino que lo que teme es **hacerse culpable**. De ahí que la libertad, una vez puesta la culpa, retorne en seguida como remordimiento. Con todo, la relación de la libertad con la culpa es por lo pronto una posibilidad... Sólo dentro de sí misma puede la libertad llegar a saber si es libertad o si ha sido puesta la culpa. Por eso no hay nada más ridículo que suponer que la pregunta de si se es un pecador o se es culpable, pertenece, como una más, a aquellas cuestiones de las que se dice: “Apréndanse de memoria”. (pp 218-219) [La libertad teme la culpa; no reconocerse culpable cuando lo es, sino **hacerse culpable**. Y es que la libertad, una vez puesta la culpa, retorna como **remordimiento**. Con todo, la relación de la libertad con la culpa es por lo pronto una posibilidad... Sólo dentro de sí misma puede la libertad llegar a saber si es libertad o si ha sido puesta la culpa.] [*La culpa la pone la libertad*], viene repitiendo; nunca son los demás los que nos hacen culpables. De ahí que el primer paso sea, para san Ignacio, el '*punzándoles y remordiéndoles las conciencias*'. Por otro lado, genialidad del documento *Examen general de conciencia para limpiarse...* (EE 32-42): no da una 'lista' de 'pecados' para '*aprenderse de memoria*', sino el tomar conciencia de hasta qué punto es mi '*mera libertad y querer*' la que se ha puesto en juego.]

La relación de la libertad con la culpa es la angustia, ya que la libertad y la culpa son todavía una posibilidad. Pero en el momento en que la libertad clava los ojos en sí misma de ese modo tan característico suyo, es decir, con toda su pasión y ardiendo en deseos, no queriendo por nada del mundo que se le acerque la culpa, de suerte que ni siquiera la empañe un polvillo de ésta..., en ese mismo momento y sin que lo pueda evitar la encontramos mirando también de hito en hito a la misma culpa, y este su mirar fijo constituye la ambigüedad de la angustia. Exactamente de la misma manera que la renuncia de una cosa representa dentro de la posibilidad la apetencia correspondiente. (p 219) [La relación de la libertad con la culpa es la angustia, ya que la libertad y la culpa son todavía una posibilidad. En el momento en que la libertad clava los ojos en sí misma, con toda su pasión y ardiendo en deseos, no queriendo por nada del mundo que se le acerque la culpa, en ese mismo momento mira también la misma culpa, y este su mirar constituye la ambigüedad de la angustia. Como la renuncia de algo supone la apetencia correspondiente.] [La ambigüedad de la angustia, como la de la renuncia - que supone la apetencia correspondiente- es que al mismo tiempo que la teme es porque se siente atraída.]

...La angustia es una representación mucho más concreta y en la relación de la posibilidad con la libertad se va tornando cada vez más posible. ...la culpa tiene la peculiaridad dialéctica de no ser transferible. El que se hace culpable llega a serlo también en aquello que ocasionó la culpa, de suerte que el que cae en la tentación es personalmente culpable de la misma tentación. (pp 219-220) [La culpa de no es transferible. El que se hace culpable lo es también en lo que ocasionó la culpa: el que cae en la tentación es personalmente culpable de la misma tentación.] [La culpa no es transferible: está ligada a '*mi mera libertad y querer*': es la persona la que está en juego. De ahí la facilidad con la que el niño miente.]

...tan pronto como con el pecado real surge el arrepentimiento, éste ya nunca deja de tener como objeto propio el pecado real. En la posibilidad de la libertad tiene validez el siguiente principio: cuanto con mayor fuerza se descubra la culpa, tanto más grande será el genio, pues la grandeza del hombre depende única y exclusivamente de la energía con que mantenga la relación con Dios. Y esto ocurre incluso si en esta relación con Dios se da una expresión totalmente incorrecta como la del destino. (p 220) [...tan pronto como con el **pecado real**

surge el **arrepentimiento**, éste ya nunca deja de tener como objeto propio el **pecado real**. Cuanto con mayor fuerza se descubra la culpa, tanto más grande será el genio, pues la grandeza del hombre depende de la energía con que mantenga la relación con Dios -incluso cuando se trate del destino-.] [¿No es la misma concepción de san Ignacio: la evaluación de los propios pecados es sobre “*cada pecado mortal cometido*” (EE 57), pero es que en dicha evaluación tengo que “*considerar quién es Dios contra quien he pecado*” (EE 59). De no ser así, el *arrepentimiento* no sería tal -giraría en torno a sí mismo: la culpabilidad de Judas que gira en torno a la propia imagen. “*El temor del genio no es a ser considerado por los demás culpable, sino a serlo*” (p 218)-.]

#### 4. La angustia del pecado o la angustia como consecuencia del pecado en el individuo

El pecado vino al mundo por medio del salto cualitativo, y así sigue viniendo constantemente. Podría creerse, una vez que se ha dado el salto aludido, que la angustia también ha quedado abolida, ya que ésta fue definida como la aparición de la libertad ante sí misma en la posibilidad. Ahora bien, el salto cualitativo es la realidad, y en este sentido han quedado indudablemente abolidas tanto la posibilidad como la angustia. La cosa, sin embargo, es bien distinta. Porque, de una parte, un solo momento no constituye la realidad y, por otra parte, la nueva realidad introducida es una realidad injustificada. Por tanto, la angustia retorna nuevamente en relación con la realidad introducida y con lo por venir. Mas ahora el objeto de la angustia es algo determinado, su nada es algo real, pues ha quedado establecida *in concreto* la diferencia entre el bien y el mal [NOTA] y, en consecuencia, la angustia ha perdido su típica ambigüedad dialéctica. Esto vale tanto para Adán como para el individuo posterior, pues el salto cualitativo los hace totalmente iguales. (pp 223.225) [El pecado vino al mundo por medio del salto cualitativo, y así sigue viniendo -Adán y todos los demás-. Ahora bien, el salto cualitativo es la realidad y, por tanto, han quedado abolidas tanto la posibilidad como la angustia. Pero la cosa es distinta: la angustia retorna nuevamente en relación con la realidad introducida y con lo por venir. Ahora el objeto de la angustia es algo determinado, su nada es algo real, pues ha quedado establecida *in concreto* la diferencia entre el bien y el mal [NOTA] y la angustia ha perdido su típica ambigüedad dialéctica.] [La angustia ante la posibilidad sería el verdadero alcance del célebre título del libro: “*El miedo a la libertad*”, que san Ignacio plantea en el ejercicio de *Tres binarios*. Ahora no es la misma angustia -ante la 'posibilidad'- sino ante '*cada pecado mortal cometido*' que posibilita la ponderación de su '*fealdad y malicia*' -la diferencia entre el bien y el mal- (EE 57).]

[NOTA] El problema de qué sea el bien es un problema que acosa con peculiar insistencia en nuestra época, ya que entraña una importancia decisiva para la cuestión de las relaciones de la Iglesia, el Estado y el orden moral. Con todo, es necesario tomar muchas precauciones a la hora de responder a ese problema. Hasta la fecha es el tema de la verdad el que de modo raro ha obtenido la preferencia, por cuanto se ha entendido y explicado la famosa trilogía: *la belleza, el bien y la verdad*, en la misma esfera de la verdad -entendida ésta en el sentido del conocimiento-. Pero el bien no admite en absoluto que se lo defina. **El bien es la libertad**. La diferencia entre el bien y el mal sólo existe para la libertad y en la libertad, y tal diferencia nunca existe *in abstracto*, sino exclusivamente *in concreto*. A esto se debe el que los inexpertos encuentren no pocas dificultades embarazosas en el método socrático, cuando Sócrates reduce de repente el bien -esa cosa en apariencia infinitamente abstracta- a las cosas más concretas. El método es completamente correcto, lo único en que fallaba Sócrates -aunque en el sentido griego tenía razón para obrar de esa manera- era el concebir el bien por su lado externo, es decir, concebido como lo útil, como lo que tiene una finalidad finita. Sin duda que la diferencia entre el bien y el mal existe para la libertad, pero *in abstracto*. Este error proviene de que se convierte la libertad en otra cosa, en un mero objeto de la mente. Sin embargo, **la libertad nunca ha existido como abstracción**. Por eso, cuando sin estar ella misma en ninguna de las dos partes, se pretende concederle a la libertad un momento para que elija entre el bien y el mal, lo único que se logra en ese preciso momento es que la libertad no sea libertad, sino una pura reflexión sin sentido. Y ¿para qué sirve entonces el experimento, si no es para confundirlo todo? *Si -sit venia verbo- la libertad permanece en el bien, entonces no sabe en absoluto nada del mal*. En este sentido se



puede afirmar acerca de Dios -no es mía la culpa si alguno lo interpreta al revés- que **no conoce el mal**. Con esto no quiero decir en modo alguno que el mal sea meramente lo negativo, lo que hay que superar; pero el absoluto castigo del mal consiste en que Dios no sepa nada de él, ni quiera ni pueda saberlo. En este sentido se emplea en el NT la preposición *apó* para significar el alejamiento de Dios, la absoluta ignorancia -si puedo expresarme así- que Dios tiene del mal. Si se concibe a Dios de un modo finito, entonces sería muy cómodo para el mal el hecho de que Dios lo ignorase, pero **como Dios es infinito, su ignorancia es la aniquilación en vivo...**, porque el mal no puede prescindir de Dios, ni siquiera para ser el mal. A este propósito citaré un texto de la SE; en la segunda Epístola a los Tesalonicenses 1, 9 se dice de aquellos que no conocen a Dios ni obedecen al Evangelio: [en griego] *Todos estos sufrirán el castigo de una perdición eterna lejos de la faz del Señor y de su gloria esplendorosa*. (Nota del Autor) (pp 223-225) [El bien no admite en absoluto que se lo defina. **El bien es la libertad**. La diferencia entre el bien y el mal sólo existe para la libertad y en la libertad, y tal diferencia nunca existe *in abstracto*, sino *in concreto*. Sin duda que la diferencia entre el bien y el mal existe para la libertad, pero *in abstracto*. Este error proviene de que se convierte la libertad en otra cosa, en un mero objeto de la mente. Sin embargo, **la libertad nunca ha existido como abstracción**. Cuando se pretende conceder a la libertad un momento para que elija entre el bien y el mal, lo único que se logra es que la libertad no sea libertad, sino una pura reflexión sin sentido. Si la libertad permanece en el bien, entonces no sabe en absoluto nada del mal. En este sentido se puede afirmar que Dios no conoce el mal. El mal es el alejamiento absoluto de Dios: “*Todos estos sufrirán el castigo de una perdición eterna lejos de la faz del Señor y de su gloria esplendorosa*” (I Tes 1,9).] [**“La libertad nunca ha existido como abstracción”**. En efecto, san Ignacio la liga al querer, y el querer exige concreción. Una libertad que no sabe lo que quiere, no es tal, como un querer que no es libre, tampoco es tal. Todo en san Ignacio apunta a la **determinación** -porque *'quien poco determina, poco entiende y menos ayuda'* (carta a Teresa Rejadell); el pecado que tengo que ponderar es el **“cometido”** (EE 57); “*que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada...*” (EE 98)-. En esta última cita se liga la 'determinación' a la 'deliberación', lo cual exige que sea desde *'mi mera libertad y querer'* (EE 32). Por otro lado, curiosamente, san Ignacio describe el **1<sup>er</sup> tiempo de elección** en un contexto de no poder elegir lo contrario: “*sin dubitar ni poder dubitar*”. Es decir, con **K**, parece decir **“el bien es la libertad”**. Más aún en el **3<sup>er</sup> tiempo de elección**, hay que terminar con la necesaria confirmación de Dios: la pura libertad no decide.]

Cuando el pecado se establece en el individuo mediante el salto cualitativo, queda también establecida la diferencia entre el bien y el mal. Nosotros no nos hemos hecho cómplices en ninguno de los lugares de nuestra obra de esa insensatez que afirma que el hombre *tiene* que pecar. Al revés, siempre hemos protestado contra todo saber meramente experimental y siempre hemos dicho, repitiéndolo ahora una vez más, que **el pecado se supone a sí mismo como le pasa también a la libertad**, y que ni el uno ni la otra pueden explicarse por algo previo. Cualquier explicación se hace imposible de raíz si se empieza afirmando que la libertad entra en escena como un *liberum arbitrium* -que no se logra encontrar por ningún lado; véase Leibniz- que con la misma facilidad elige lo bueno que lo malo. **El hablar del bien y del mal como objetos de la libertad equivale a hacer finitas ambas cosas, tanto la libertad como los conceptos del bien y del mal. La libertad es infinita y no brota de nada**. Por eso, afirmar que el hombre peca necesariamente es lo mismo que querer convertir el círculo del salto en una línea recta. El hecho de que semejante conducta les parezca a muchos altamente plausible es un síntoma muy claro de que para la mayoría de los hombres sea el aturdimiento el estado más natural de todos y, además, que en todas las épocas han sido legión los que consideraron muy elogiada esa manera de pensar que en vano fue bautizada a lo largo de los siglos como *lógos argós* -Crisipo-, *ignava ratio* -Cicerón-, *sophisma pigrum* y *la raison paresseuse* -Leibniz-. (pp 225-226) [Cuando el pecado se establece en el individuo mediante el salto cualitativo, queda también establecida la diferencia entre el bien y el mal. Nunca se debe afirmar que el hombre *tiene* que pecar. El pecado se supone a sí mismo como le pasa también a la libertad, y que ni el uno ni la otra pueden explicarse por algo previo. No un *liberum arbitrium* que elige lo bueno y lo malo. El hablar del bien y del mal como objetos de la libertad equivale a hacer finitas ambas cosas, tanto la libertad como los conceptos del bien y del mal. **La libertad es infinita y no brota de nada.**] [Es curioso que san Ignacio plantea la libertad como mera 'disposición': “*...y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir*” (EE 135), porque el primer tiempo *'para hacer sana y buena elección'* se formula, no autosuficientemente -

“cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado” (EE 175)- sino como autonomía responsable. Es decir, la libertad es tal cuando nos pone en juego como totalidad, no algo de lo que yo dispongo a mi antojo -'caprichosamente'-, desde el **estímulo-respuesta**, porque lo opuesto a la **libertad**, ya nos ha dicho, no es la **necesidad**, sino la **culpa**, y ésta depende de mí '*mera libertad y querer*'.]

La Psicología vuelve a tener ahora la angustia como objeto propio, pero ha de avanzar con precaución. La historia de la vida individual marcha hacia adelante en un movimiento de situación a situación. Toda situación aparece mediante un salto. El pecado, si no se lo para, sigue viniendo al mundo de la misma manera que lo hizo la primera vez. Cada una de sus repeticiones no es, a pesar de todo, una simple consecuencia, sino un nuevo salto. A cada uno de estos saltos le precede, como su máxima aproximación psicológica, una situación. Esta situación es el objeto de la Psicología. En toda situación está presente la posibilidad y por consiguiente la angustia. Así acontece desde que fue introducido el pecado, pues solamente en el bien se da la unidad de la situación y del tránsito. (p 226) [El **pecado**, en sus repeticiones, no es una simple consecuencia, sino un nuevo salto. A cada uno de estos saltos **le precede una situación** -objeto de la Psicología-. En toda situación se da la **posibilidad** y por consiguiente la **angustia**. Así acontece desde que fue introducido el pecado, pues **solo en el bien se da la unidad de la situación y del tránsito.**] [Lo cuantitativo se mide, lo cualitativo se da y no se puede programar. La simple consecuencia se prevé, el salto hay que darlo. Cuando no sólo es '*situación*' sino que se produce el '*salto*' -el '*tránsito*'-, entonces es cuando podemos hablar de **bien**.]

## 1. La angustia ante el mal

a) El pecado, una vez cometido, es ciertamente una posibilidad abolida, pero también es una realidad injustificada. En este sentido la angustia puede muy bien relacionarse con él. El mismo pecado ha de ser negado a su vez, puesto que se trata de una realidad injustificada. Éste es el trabajo que aborda la angustia. Aquí encuentra precisamente su mejor palestra la astucia sofisticada de la angustia. Mientras la realidad del pecado tiene asida una mano de la libertad en su helada diestra -como el comendador la de Don Juan-, la otra mano libre gesticula con las ilusiones, los engaños y las elocuentes llamadas del hechizo. (pp 226-227) [a] El pecado cometido es una posibilidad abolida, y una realidad injustificada. La angustia puede relacionarse con él. El pecado ha de ser negado, puesto que se trata de una realidad injustificada. Éste es el trabajo que aborda la angustia.] [Buena definición de **pecado cometido** como '*posibilidad abolida*' y como '*realidad injustificada*'. Sólo entonces se puede '*ponderar*' su '*fealdad y malicia*' -hasta qué punto es una '*realidad injustificada*'-, y no porque '*fuese vedado*' sino porque es una '*posibilidad abolida*' -el **bien**-.]

b) El pecado, una vez cometido, trae consigo su consecuencia, por más que ésta sea una consecuencia extraña a la libertad. Esta consecuencia se anuncia a sí misma y la angustia se relaciona con su llegada, que constituye la posibilidad de una nueva situación. Por mucho que se haya hundido un individuo, todavía puede hundirse más, y este “puede” es el objeto de la angustia. Cuanto más se relaje aquí la angustia, tanto más claramente se dará a entender que la consecuencia del pecado le ha calado al individuo *in succum et sanguinem* y que el pecado ha obtenido carta de naturaleza en dicha personalidad. (p 227) [b] El pecado cometido, trae su consecuencia, aunque ésta sea extraña a la libertad. La angustia se relaciona con su llegada, como posibilidad de una nueva situación. Por mucho que se haya hundido un individuo, puede hundirse más, y este “puede” es el objeto de la angustia. Cuanto más se relaje la

angustia, señal de que la consecuencia del pecado le ha calado al individuo y el pecado ha obtenido carta de naturaleza en dicha personalidad.] [¿Regla 1ª de **Discernimiento de 1ª Semana**? La formulación de san Ignacio en esta regla es dinámica: *'los que van de pecado mortal en pecado mortal... por más los conservar en sus vicios y pecados'* (EE 314). La **angustia** a la que alude **K** sería el *'punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón'*, que sería **angustia ante el mal**, siempre recuperadora, porque es *'del buen espíritu'*, dice san Ignacio.]

El pecado, naturalmente, significa aquí lo concreto; porque nunca se peca de un modo abstracto, o en general. Ni siquiera del pecado de querer retrotraerse por encima de la realidad del pecado se puede afirmar que sea un pecado abstracto, ya que este pecado no ha existido nunca. No es necesario conocer mucho a los hombres para darse cuenta en seguida de la sofística que emplean, a saber: comportarse siempre de tal manera que sólo choquen en un punto único, pero que esté cambiando sin cesar. La angustia quiere eliminar la realidad del pecado, mas no del todo, sino hasta cierto punto... Porque es una cosa muy rara que se dé una conciencia de pecado unida profunda y seriamente con la expresión del arrepentimiento. Sin embargo, por consideración a mí mismo, por consideración a las ideas y al mismo prójimo, tendré mucho cuidado para no expresarme en este caso del modo en que probablemente lo hubiese hecho Schelling, el cual en alguna parte nos habla del genio de la acción en el mismo sentido en que pudiera hacerlo acerca del genio de la música, etc., etc. Así es como algunas veces, incluso sin caer en la cuenta de ello, se llega a destruirlo todo con una sola palabra que pretende ser explicativa. **Todo se ha perdido, desde luego, si cada hombre no participa esencialmente en lo absoluto.** Por eso, en la esfera de lo religioso no se debe hablar del genio como si se tratara de un don especial que solamente se le concede a algunos individuos; porque el don **consiste aquí en que se quiera, y a quien no quiera** se le ha de guardar al menos la consideración de no tenerle lástima. (pp 227-229) [El pecado significa aquí lo concreto, porque nunca se peca de un modo abstracto. La angustia quiere eliminar la realidad del pecado, mas no del todo, sino hasta cierto punto: es muy raro que se dé una conciencia de pecado unida profunda y seriamente con la expresión del arrepentimiento. **Todo se ha perdido si cada hombre no participa esencialmente en lo absoluto.** Por eso, en la esfera de lo religioso no se debe hablar del genio como si se tratara de un don especial que se concede a algunos individuos; porque el don consiste aquí en que se quiera...] [Una vez más, coincidencia con san Ignacio: el pecado que podemos *'ponderar'* es el *'cometido'*, no como *'vedado'* -*'nunca se peca de un modo abstracto'*!-. Pero hay una idea sugerente: resulta que, según **K**, *'todo se ha perdido si cada hombre no participa esencialmente en lo absoluto'* -y a renglón seguido habla expresamente de la *'esfera de lo religioso'*-, que no consiste en un *'don especial'* -como se habla del *'genio musical'*- sino este *'don consiste en que se quiera'*. Si para **K**, la *'culpa'* no era *'transferible'*, el *'pecado'* es *'concreto'* y siempre *'contra y ante Dios'*, ahora se entiende mejor esta idea. Este *'don'* de participar del *'absoluto'* consistiría en *'quererlo'* -**usarlo**, habría que decir-, porque todos lo tienen. Según san Ignacio, lo *'propio mío'* es mi *'mera libertad y querer'*, y la dinámica de todo pecado consiste en *'no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en superbia...'* (EE 50). El pecado era para **K** *'posibilidad abolida'* y *'realidad injustificada'*, porque lo *'opuesto a la libertad'* no es la *'necesidad'* sino la *'culpa'*, ya que *'el bien es la libertad'*. ¿No es lo mismo que para san Ignacio?: no querer usar la libertad para abrirse al Absoluto -hacer reverencia y obediencia a su Criador...- es convertirse en absoluto -venir en *'superbia'*. Pero la clave en ambos parece estar en **“querer un don que ya tenemos”**. En san Ignacio la libertad es inseparable del querer: una libertad que no sabe lo que quiere, no es libertad, y un querer que no es libre, tampoco es tal, sería necesidad. En conclusión, el hombre se abre al Absoluto en la medida en que pone en juego su *'mera libertad y querer'*. Y que este don lo tienen todos -es

cuestión de quererlo- podemos verlo en EE 135: “...*que Dios nuestro Señor nos diere para elegir*”. Todo es don, pero hay que 'elegir' -querer-.]

El pecado, hablando en términos éticos, no es ninguna situación. Por su parte, toda situación es siempre la última aproximación psicológica con respecto a la situación inmediata. Ahora bien, la angustia nunca deja de estar presente como posibilidad de la nueva situación. En la situación primeramente descrita, en la letra *a*), la angustia es más perceptible; en cambio, en la *b*), desaparece por momentos. Pero, a pesar de todo, en el segundo caso la angustia acecha desde fuera al individuo y, considerada desde el punto de vista del espíritu, es mayor que en ningún otro caso. La angustia en *a*) se refiere a la realidad del pecado... En *b*) la angustia se refiere a la posibilidad extrema del pecado. Si la angustia disminuye en este punto, entonces explicaremos el hecho afirmando que la consecuencia del pecado es la que vence. (p 229) [La angustia en *a*) se refiere a la realidad del pecado. En *b*), la angustia se refiere a la posibilidad extrema del pecado, que siempre puede 'hundirse más'.] [En san Ignacio sería la dinámica que describe la 1ª regla de **Discernimiento de 1ª Semana**: 'por más los conservar en sus vicios y pecados' (EE 314).]

c) El pecado, una vez cometido, es una realidad injustificada. Es realidad y como tal es incorporada por el individuo a la esfera de los remordimientos. Sin embargo, el remordimiento no se torna libertad del individuo, sino que en relación con el pecado queda reducido a mera posibilidad; con otras palabras, el remordimiento no puede abolir el pecado, lo único que puede es entristecerse por él. El pecado avanza en el sentido de su consecuencia y los remordimientos le siguen paso a paso, pero siempre con un instante de demora infranqueable. El remordimiento se impone a sí mismo la obligación de contemplar lo que es horroroso de ver, pero a semejanza de aquel loco Rey Lear -“¡pieza arruinada de la creación!”-, ha perdido las riendas del gobierno y solamente ha conservado el poder de apesadumbrarse. La angustia alcanza ahora su cima más alta. Los remordimientos han perdido la razón y la angustia se concentra en los remordimientos... La angustia va delante y descubre la consecuencia antes de que ésta sobrevenga... El individuo se estremece hasta los huesos, igual que el caballo que con grandes resuellos se encabrita en el mismo lugar en que otra vez se espantó. El pecado triunfa. La angustia se lanza desesperada en los brazos del remordimiento, el cual osa hacer un último esfuerzo. Para él la consecuencia del pecado es una pena aflictiva y, por su parte, la perdición viene a ser la consecuencia del pecado. Todo está perdido... En una palabra, el remordimiento se ha vuelto loco. (pp 229-231) [c) El pecado, una vez cometido, es una realidad injustificada. Una realidad incorporada por el individuo a la esfera de los remordimientos. Pero el remordimiento no se torna libertad del individuo, sino que en relación con el pecado queda reducido a mera posibilidad; es decir, el remordimiento no puede abolir el pecado, lo único que puede es entristecerse por él, apesadumbrarse. La angustia alcanza su cima más alta: los remordimientos han perdido la razón y la angustia se concentra en los remordimientos. El remordimiento se ha vuelto loco.] [La definición de 'pecado' como 'realidad injustificada', es decir, cae fuera de 'el *sindérese de la razón*' -la 'conciencia'-; por eso lo único que provoca es remordimiento, pero éste, nunca es recuperador, ni genera libertad en el individuo, sino *tristeza y pesadumbre*.]

Estas sugerencias macabras se podrán comprobar por la vida misma en no pocas ocasiones. Raramente se encontrará tal estado de alma en las naturalezas del todo corrompidas, pues, por lo general, solamente se da en las naturalezas más profundas... No hay ninguna dialéctica que sea capaz de refutar el sofisma que logra forjar en cada momento el remordimiento loco. Este remordimiento entraña una contrición que tanto en el lenguaje como en la dialéctica de la pasión le hace mucho más potente que el verdadero arrepentimiento. En otro sentido, claro



está, es mucho más impotente. Sin embargo, es muy curioso ver -...- cuán enormes son las dotes suasorias y la elocuencia que semejante arrepentimiento despliega para desarmar todas las dificultades que se le pongan al paso y convencer de su postura a todos los que se le acercan. Esta defensa constituirá para él una distracción pasajera y en seguida lo encontraremos nuevamente sumido en su peculiar estado de desesperación. De nada servirá que otros pretendan conjurar este espanto con palabras y frases hechas. Lo único que se conseguirá por este camino es verificar a ciencia cierta que todas esas prédicas no son más que balbuceos de niño en comparación con la elocuencia elemental de que dispone el que se retuerce de remordimientos. Por lo demás, este fenómeno igualmente puede presentarse en relación con la sensibilidad -caso de la bebida, los estupefacientes, el libertinaje, etc.-. El individuo, por ejemplo puede arrepentirse de sus arrebatos coléricos, y cuanto más profunda sea su naturaleza, tanto más hondo será el arrepentimiento. Pero éste no le puede hacer libre, en esto se equivoca. ¿Qué le pasa a nuestro hombre? Que cuando aparece de nuevo la ocasión -ocasión que la angustia ya había descubierto de antemano- se ponen a vacilar todas sus ideas y la angustia chupa la fuerza del arrepentimiento. Entonces le entran vértigos y es como si la cólera hubiese vencido otra vez. Nuestro hombre presente ya la nueva ola de contrición que inundará su libertad en el momento siguiente, pero llega este momento y la que vence es la cólera. (pp 231-232) [Este remordimiento raramente se encontrará en las naturalezas del todo corrompidas. Solamente se da en las naturalezas más profundas. Este remordimiento entraña una contrición que le hace mucho más potente que el verdadero arrepentimiento. El individuo, por ejemplo puede arrepentirse de sus arrebatos coléricos, y cuanto más profunda sea su naturaleza, tanto más hondo será el arrepentimiento. Pero éste no le puede hacer libre. La angustia chupa la fuerza del arrepentimiento. Entonces le entran vértigos y es como si la cólera hubiese vencido otra vez.] [La mejor concreción de esto lo tenemos en la contraposición entre el pecado de Judas y el de Pedro: en el primero hay sólo remordimiento, en el segundo se da el arrepentimiento. Pero lo que sí parece claro es que el remordimiento, aunque generó arrepentimiento, 'no lo hizo libre' -porque 'la angustia chupa la fuerza del arrepentimiento'-.]

Cualquiera que sea la consecuencia del pecado, el hecho de que aparezca el fenómeno con las debidas proporciones será siempre un signo de una naturaleza más profunda. El que este fenómeno se vea raramente en la vida -esto es, que haya que ser observador para descubrirlo con mayor frecuencia- se debe a que es algo que se oculta y muchas veces es desalojado del todo, por ejemplo, cuando los hombres usan algunas reglas de prudencia con las que hacen abortar este feto de la vida suprema. Los hombres no quieren complicarse las cosas y saben que basta aconsejarse con fulano y mengano para verificar, sin otro expediente, que se es una persona normal como lo son la mayoría y, además, nunca faltarán dos señores responsables que atestigüen que la cosa es así. Desde luego, el medio más probado para librarse de las inquietudes del espíritu es hacerse inespíritual cuanto primero mejor. Si esta operación se realiza a tiempo, entonces todas las cosas irán a las mil maravillas. Y en lo que respecta a las inquietudes del espíritu, lo mejor será dar con una explicación que las niegue o que, a lo sumo, afirme que han de ser consideradas como ficciones poéticas demasiado picantes. En los tiempos antiguos el camino de la perfección era estrecho y solitario, y la peregrinación por este camino siempre estaba sujeta a descarríos, siempre expuesta a las violencias ladronesas del pecado y siempre acosada por las flechas del pasado, tan peligrosas como aquellas de las hordas escitas; ahora, en cambio, se viaja a la perfección en tren y en buena compañía, y sin que uno se entere de nada -de lo que concierne a la perfección, se entiende- ya que se está en la meta. (pp 232-233) [Las verdaderas 'consecuencias del pecado' son 'signo de una naturaleza más profunda'. Los hombres no quieren complicarse las cosas y saben que basta aconsejarse con fulano para verificar que se es una persona normal como lo son la mayoría y

nunca faltarán dos señores responsables que atestigüen que la cosa es así. El medio más probado para librarse de las inquietudes del espíritu es hacerse inespíritual. Si esto se realiza a tiempo, todas las cosas irán a las mil maravillas. Y en lo que respecta a las inquietudes del espíritu, lo mejor será dar con una explicación que las niegue o que, a lo sumo, afirme que han de ser consideradas como ficciones. En los tiempos antiguos el camino de la perfección era estrecho y solitario; ahora, en cambio, se viaja a la perfección en tren y en buena compañía, y sin que uno se entere de nada -de lo que concierne a la perfección, se entiende ya que se está en la meta.] [Esto parece estar agudizado hoy: con 'Internet'. Ahora no necesitamos 'dos señores' porque tenemos asegurado lo 'correcto', es decir, '*se viaja... en tren y en buena compañía, y sin que uno se entere de nada... ya que se está en la meta*'. Pero lo más sugerente es la afirmación de que esto es posible desde la '*inespiritualidad*', es decir, "*librarse de las inquietudes del espíritu*" -el '*punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón*', que cualquier 'experto' puede desmontar-. Sin embargo, la '*naturaleza profunda*' puede captar las '*inquietudes del espíritu*', y este es el '*camino de la perfección*' que siempre es '*estrecho y solitario*'. Esto apunta explícitamente a la convicción ignaciana de lo '*propio mío*' es mi '*mera libertad y querer*'.]

Lo único que de veras puede desarmar los sofismas de los remordimientos es cabalmente la fe, o sea, el coraje de creer que esa misma situación es un nuevo pecado y el coraje de renunciar a la angustia. Pero sólo la fe puede llevar a cabo esta obra, sin que por ello aniquile la angustia, sino arrancándose constantemente y con eterna frescura de las garras de la misma. Sólo la fe puede llevar a cabo esta obra, ya que **solamente en la fe es posible la síntesis**, y esto eternamente y en cada momento. (p 233) [Lo único que puede desarmar los remordimientos es la fe, o sea, el coraje de renunciar a la angustia. Sólo la fe puede llevar a cabo esta obra, ya que **solamente en la fe es posible la síntesis**, y esto eternamente y en cada momento.] [Es decir, quedarse encerrado en el remordimiento es quedar atrapado en lo 'injustificable'. ¿Es posible perdonarse uno a sí mismo sin caer en la 'justificación', o en la 'inespiritualidad'? '*Sólo la fe puede llevar a cabo esta obra*', porque únicamente en ella '*es posible la síntesis*', nos dice K. En efecto, solo la relación personal con Jesús -el Absoluto- salva a Pedro, que curiosamente va unida al encuentro con los compañeros -conexión irrenunciable en la fe cristiana-: y esto '*eternamente y en cada momento*' -el encuentro es siempre irrepitable-.]

Fácilmente se comprende que todo lo que acabamos de exponer pertenece a la Psicología. Para la Ética toda la cuestión estriba en que se emplace debidamente al individuo en relación al pecado. Conseguido esto, ya tenemos al individuo arrepintiéndose en el pecado. Y en ese mismo momento, viendo la cosa desde la idea, pasa a ser incumbencia de la Dogmática. El arrepentimiento es la suprema contradicción ética; en parte porque la Ética, al no exigir más que la idealidad, tiene que contentarse con constatar la llegada del arrepentimiento; y, en parte, porque el arrepentimiento resulta dialécticamente ambiguo con respecto a lo que tiene que suprimir. Esta ambigüedad sólo la suprime la Dogmática por medio de la reconciliación, en la cual se esclarece el concepto del pecado original. Además, el arrepentimiento no tiene más remedio que convertirse en objeto de sí mismo, ya que el instante del arrepentimiento se convierte en un déficit de la acción. Por este motivo tenemos que considerar como auténtica explosión ética, llena de energía y coraje, la de aquellas palabras del viejo Fichte cuando afirmaba que no había tiempo para arrepentirse. Claro que Fichte se quedó así sin llevar el arrepentimiento hasta su mismo extremo dialéctico, donde aquél una vez puesto pretende eliminarse con un nuevo arrepentimiento y en donde, consiguientemente, termina por desplomarse del todo.

En todo este párrafo -...todo este libro- han quedado expuestas las que desde el punto de vista

psicológico podríamos llamar **posiciones psicológicas de la libertad frente al pecado** o, si se prefiere, estados psicológicos aproximativos. Pero, en ningún caso, pretenden ser explicaciones éticas del pecado. (pp 234-235) [El arrepentimiento es la suprema contradicción ética; en parte porque la Ética, al no exigir más que la idealidad, tiene que contentarse con constatar la llegada del arrepentimiento; y, en parte, porque el arrepentimiento resulta dialécticamente ambiguo con respecto a lo que tiene que suprimir. Esta ambigüedad sólo la suprime la Dogmática por medio de la reconciliación, en la cual se esclarece el concepto del pecado original. Además, el instante del arrepentimiento se convierte en un déficit de la acción. Aquí radican las posiciones psicológicas de la libertad frente al pecado, que en ningún caso, pretenden ser explicaciones éticas del pecado.] [Vuelve a remitir a lo mismo: sólo la fe (Dogmática) es capaz de sacar del callejón sin salida del perfeccionismo al que empuja la Ética, 'por medio de la reconciliación'.]

## 2. La angustia ante el bien (lo demoníaco)

En nuestro tiempo se oye hablar mucho menos que antes acerca de lo demoníaco... Las acotaciones de los teólogos... se describe este fenómeno de tal manera que resulta evidente a todas luces que aquello de que se está hablando es la esclavitud del pecado... Sin embargo, la esclavitud del pecado no es todavía lo demoníaco. Una vez que el hombre peca y permanece en el pecado son posibles dos formaciones o grupos... En la primera formación tenemos que el hombre está en pecado, pero se angustia ante el mal. Esta formación, vista desde una perspectiva más elevada, se halla en el bien; pues, por eso mismo, tiene el individuo angustia del mal. La segunda formación es lo demoníaco. El individuo está en el mal y **se angustia ante el bien**. La esclavitud del pecado es una relación forzada con el mal, pero lo demoníaco es una relación forzada con el bien. (pp 235-236) [La esclavitud del pecado no es todavía lo demoníaco. Una vez que el hombre peca y permanece en el pecado son posibles dos formaciones: en la primera, el hombre está en pecado, pero se angustia ante el mal -se halla en el bien-; la segunda es lo demoníaco: el individuo está en el mal y **se angustia ante el bien**. La esclavitud del pecado es una relación forzada con el mal, pero lo demoníaco es una relación forzada con el bien.] [Buena pregunta. En efecto, el hombre en pecado, normalmente se angustia ante el mal, pero ¿puede darse la angustia ante el bien? Pues hay datos que parecen confirmarlo.]

...en el NT lo demoníaco sólo llega a manifestarse cuando Cristo hace acto de presencia en su contorno. Y, entonces,... el fenómeno siempre es el mismo, es decir, de angustia ante el bien; pues la angustia puede expresarse con igual perfección en la mudez que en el grito. El *bien* significa, como es obvio, la reintegración de la libertad, la redención, la salvación, o como se la quiera llamar. (pp 236-237) [En el NT lo demoníaco sólo llega a manifestarse cuando Cristo hace acto de presencia, es decir, es angustia ante el bien. El *bien* significa la reintegración de la libertad, la redención, la salvación.] [Buena escenificación de lo demoníaco: 'cuando Cristo hace acto de presencia', y lo especifica: es 'angustia ante el bien', y el '**bien**' lo define como "**reintegración de la libertad, redención y salvación**". Otra vez lo que ya nos dijo, que el 'libertad era el bien' -como lo contrario a la libertad era la 'culpa'-. Pero sólo podemos hacer estas afirmaciones si concebimos la libertad como inseparablemente unida al querer -EE 32-.]

En primer lugar, lo demoníaco puede enfocarse desde el punto de vista estético-metafísico. En este caso el fenómeno cae dentro de categorías tales como *desgracia*, *destino*, etc., permitiendo ser considerado por analogía con la *demencia congénita* u otras desgracias similares. El fenómeno **provoca** entonces **compasión**. Pero del mismo modo que estar siempre

ardiendo en puros deseos es la más vil de todas las habilidades del solitario empedernido, así también la compasión, en el sentido en que se la toma de ordinario, suele ser la más miserable entre todas las virtuosidades y destrezas de los que viven en sociedad. La compasión, en ese sentido, está muy lejos de beneficiar al que sufre, más bien es una tapadera que encubre el propio egoísmo. Porque no resulta nada cómodo el ponerse a pensar profundamente en semejantes fenómenos y la compasión nos sirve como de salvoconducto para seguir transitando por la superficialidad. La compasión solamente cobrará su auténtico sentido cuando el compasivo se conduzca en ella y con respecto al que sufre, de tal manera que comprenda con la mayor rigurosidad que es su propia causa la que está en juego..., sólo será auténtica compasión cuando el compasivo sepa identificarse con el que sufre de tal suerte que su lucha por buscar una explicación al mal del otro sea también una lucha por sí mismo, habiendo renunciado de antemano a todo lo que sea vacuidad intelectual, sentimentalidad o cobardía. Y, cosa curiosa, es más que probable que el compasivo empiece entonces a darse cuenta de que el que compadece es distinto del que padece en cuanto que su sufrimiento es aún mayor. Si la compasión se comporta así con lo demoníaco, entonces no se tratará de proferir algunas palabras de consuelo, dar una limosnita o simplemente encogerse de hombros; pues si uno se lamenta, será porque tiene algo de que lamentarse. Es claro que lo demoníaco nos puede alcanzar a todos si ello es una cosa del destino. Esto es innegable. Sin embargo, en nuestra época llena de cobardía se hace todo lo posible con el fin de mantener a distancia cualquier pensamiento recoleto. Para conseguirlo se recurre a toda clase de distracciones y de empresas sonadas a bombo y platillo... A esto se debe también el que en nuestra época se sepa tan poco acerca de las más altas inquietudes del espíritu y, en cambio, todo el mundo sepa tantas cosas en torno a los innumerables conflictos frívolos entre hombre y hombre u hombre y mujer... Pero si la auténtica compasión humana asume el papel de fiadora y deudora de los sufrimientos ajenos, entonces no tendrá más remedio que empezar poniendo en claro hasta qué punto entra en juego el destino y en qué medida lo hace la culpa. Y es preciso que esta distinción sea llevada a cabo con toda la pasión de la libertad, no solamente con una pasión apesadumbrada, sino también enérgica. De esta suerte se mantendrá dicha distinción, aunque todo el mundo se hunda, e incluso aunque uno crea que la propia entereza inamovible va a causar algún daño irreparable. (pp 237-239) [Lo demoníaco desde el punto de vista estético-metafísico: fenómenos como la *desgracia*, el *destino*. Estos fenómenos provocan compasión. Esta compasión está muy lejos de beneficiar al que sufre, más bien es una tapadera que encubre el propio egoísmo: sólo sirve de salvoconducto para seguir transitando por la superficialidad. La compasión cobra su auténtico sentido cuando el compasivo se comporta de tal manera que comprenda que es su propia causa la que está en juego, cuando el compasivo sepa identificarse con el que sufre de tal suerte que su lucha por buscar una explicación al mal del otro sea también una lucha por sí mismo, habiendo renunciado a toda vacuidad intelectual, sentimentalidad o cobardía. En nuestra época se sabe poco de las más altas inquietudes del espíritu y, en cambio, todo el mundo está al tanto de innumerables conflictos frívolos entre hombre y hombre u hombre y mujer. Si la auténtica compasión humana asume el papel de fiadora y deudora de los sufrimientos ajenos, no tendrá más remedio que empezar poniendo en claro hasta qué punto entra en juego el destino y en qué medida lo hace la culpa. Y es preciso que esta distinción la lleve a cabo la libertad.] [Importante afirmación: que la libertad es la que ha de llevar a cabo la distinción entre 'destino' y 'culpa'.]

En segundo lugar, lo demoníaco ha sido tratado por la vía del enjuiciamiento ético. De todos es de sobra conocido con qué espantoso rigor se lo ha perseguido, descubierto y castigado. Los hombres de nuestro tiempo se llenan de escalofríos con solo el relato de esos hechos... No me toca a mí juzgar o condenar aquella conducta antigua, mi oficio en este punto es de mero



espectador. Con todo, creo que el hecho de que tal conducta fuese tan severa éticamente nos viene a demostrar precisamente que su compasión era de mejor quilate. Esa conducta, al pretender identificarse con el fenómeno expuesto, no encontraba de él otra explicación sino la de la culpa. Por eso, al comportarse así, aquellos hombres estaban completamente convencidos de que el mismo endemoniado, atendiendo a su mejor posibilidad, debía en última instancia desear que se empleasen con él la máxima crueldad y rigor. [NOTA] [San Agustín diría:] ...¡ya que he caído tan bajo, quiera Dios que haya una Iglesia que no me excluya de su redil y me abandone lejos de ella, sino más bien que use conmigo todo su poder! Sin embargo, como afirma Sócrates en alguna parte, en nuestro tiempo se teme que el médico emplee el bisturí y el cauterio, aunque no lo haga con otro fin que el de curarnos. (pp 239-241) [Lo **demoníaco** desde la vía del **enjuiciamiento ético**: con qué rigor se lo ha perseguido, descubierto y castigado. El hecho de que tal conducta fuese tan severa éticamente nos viene a demostrar precisamente que su compasión era de mejor quilate. Esa conducta no encontraba de él otra explicación que la culpa. Al comportarse así, aquellos hombres estaban completamente convencidos de que el mismo endemoniado, atendiendo a su mejor posibilidad, debía en última instancia desear que se empleasen con él la máxima crueldad y rigor. En nuestro tiempo se teme que el médico emplee el bisturí y el cauterio, aunque no lo haga con otro fin que el de curarnos.] [Pero siempre apuntando a la recuperación. Es falsa una 'compasión' que no objetiva.]

[NOTA] Sin duda, no está éticamente muy maduro el que, incluso en medio de sus mayores sufrimientos, no sea capaz de experimentar algún consuelo y alivio cuando alguien tenga la valentía de decirle que lo que le pasa no es obra del destino, sino algo propiamente culpable. En cambio, da pruebas de madurez ética el que siente consuelo y alivio cuando se le dice eso con seriedad y sinceridad. Pues nada hay que tema tanto una personalidad éticamente desarrollada como esa palabra mágica del destino y otras zarandajas estéticas que, bajo la máscara de la compasión, pretenden robarle su joya preciosa, es decir, la **libertad**. [Nota del Autor] [No está éticamente maduro el que, en medio de sus sufrimientos, no sea capaz de experimentar algún consuelo y alivio cuando alguien tenga la valentía de decirle que lo que le pasa no es obra del destino, sino algo propiamente culpable, y da pruebas de madurez ética el que siente consuelo y alivio cuando se le dice eso con seriedad y sinceridad. Nada hay que tema tanto una personalidad éticamente desarrollada como esa palabra mágica del destino que, bajo la máscara de la compasión, pretende robarle la **libertad**.] [Este es el verdadero alcance de EE 32: la libertad me hace responsable, persona.]

Finalmente, se ha considerado lo demoníaco desde un punto de vista terapéutico. El tratamiento inicial ha sido el corriente: ¡povos y píldoras... ah, y sin que se olviden las lavativas!... El paciente ha quedado internado para que los demás no se amedrenten. En nuestra animosa época nadie se atreve a decirle al enfermo que se va a morir, ni se atreve a llamar al sacerdote por miedo a que aquél se muera del susto, ni tampoco se osa decirle al enfermo que otro acaba de morir de la misma enfermedad apenas hace unas horas. El paciente, pues, ha quedado internado; la compasión suele preguntar alguna vez por él, y el médico ha prometido hacer... un cuadro estadístico... Para la perspectiva terapéutica el fenómeno es puramente algo físico y somático; y, en consecuencia, se actuará como lo suelen hacer los médicos con frecuencia y como concretamente lo hacía un médico de los cuentos de Hoffmann, esto es, atacando la pipa y afirmando al mismo tiempo: ¡la cosa es bastante grave! (p 241) [Lo **demoníaco** desde un **punto de vista terapéutico**. En nuestra época nadie se atreve a decirle al enfermo que se va a morir, ni a llamar al sacerdote por miedo a que se muera del susto, ni decirle que otro acaba de morir de la misma enfermedad apenas hace unas horas. Para la perspectiva terapéutica el fenómeno es puramente algo físico y somático.] [Objetivación.]

La posibilidad de estos tres puntos de vista tan distintos nos viene a demostrar la ambigüedad característica del fenómeno, esto es, que en alguna manera pertenece a todas las esferas, tanto

a la somática como a la psíquica, como a la neumática. Esto indica que lo demoníaco tiene un alcance mucho mayor del que se le supone habitualmente. La explicación no es otra sino la de que el hombre constituye una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. Por eso, la desorganización en una de estas esferas no puede por menos de repercutir en las otras restantes... (pp 241-242) [Es decir, lo demoníaco pertenece a todas las esferas: la somática, la psíquica, la neumática: tiene un alcance mucho mayor del que se le supone habitualmente. La explicación es que el hombre constituye una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. Por eso, la desorganización en una de estas esferas no puede por menos de repercutir en las otras restantes.] [De nuevo la '*síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu*'. Todo está, no ya relacionado, sino implicado. No es una relación externa sino constitutiva. Son las tres dimensiones las que tienen que 'funcionar' si queremos que el ser humano dé de sí. Esto recoge todo el alcance de los distintos carismas en la fe cristiana para atender a las tres dimensiones.]

...Por lo pronto, no se puede tratar de lo demoníaco dentro de la inocencia. De otra parte, es menester desechar cualquier idea fantástica acerca de una cierta forzosidad [obligación] al mal, etc., con lo que el hombre resultaría completamente malo. En este punto se nos aparece clara la flagrante contradicción de aquella conducta tan severa de los tiempos pasados. Se suponía la forzosidad de que acabamos de hablar y, sin embargo, se castigaba a conciencia. El castigo, desde luego, no se daba meramente por razones de legítima defensa, sino también para salvar al delincuente..., a unos con un castigo más suave, a otros con la pena de muerte. Pero si se podía hablar aún de salvación, entonces no estaba el individuo, a pesar de todo, enteramente en poder del mal; y si es que estaba enteramente en poder del mal, ¿qué contradicción más grande el castigarle! Si nos preguntamos ahora hasta qué punto es lo demoníaco un problema psicológico, nuestra respuesta no puede ser otra sino la que ello es un estado. Desde este estado puede brotar de continuo el acto pecaminoso particular. Pero el estado es una posibilidad, aunque en relación a la inocencia sea, a su vez, como es obvio, una realidad puesta mediante el salto cualitativo. (pp 242-243) [No se puede tratar de lo demoníaco dentro de la inocencia. El castigo no se daba meramente por razones de legítima defensa, sino también para salvar al delincuente. Si se podía hablar de salvación, es que no estaba el individuo enteramente en poder del mal. Si nos preguntamos hasta qué punto lo demoníaco es un problema psicológico, respondemos que es un estado. Desde este estado puede brotar de continuo el acto pecaminoso particular. Pero el estado es una posibilidad puesta mediante el salto cualitativo.] [Definir lo demoníaco como un 'estado' equivale a nuestro concepto de '*actitud*' de la que '*puede brotar de continuo el acto pecaminoso*'. Es '*posibilidad*', mediada por el '*salto cualitativo*' -que lo tiene que dar '*mi mera libertad y querer*'.]

Lo demoníaco es angustia ante el bien. En el estado de inocencia no estaba puesta la libertad en cuanto libertad, y su posibilidad constituía la angustia en la personalidad. En el estado de endemoniamiento se ha invertido esa relación. La libertad ha quedado establecida como no libertad, pues se ha perdido la libertad. La posibilidad de la libertad es aquí nuevamente angustia. La diferencia no puede ser más absoluta, ya que la posibilidad de la libertad se manifiesta aquí en relación con una esclavitud que es exactamente lo contrario de la inocencia, pues ésta es una categoría en la dirección de la libertad. (pp 243-244) [Lo demoníaco es angustia ante el bien. En el estado de inocencia no estaba puesta la libertad, y su posibilidad constituía la angustia en la personalidad. En el estado endemoniado, la libertad ha quedado establecida como no libertad, pues se ha perdido la libertad. La posibilidad de la libertad es aquí nuevamente angustia. La diferencia no puede ser más absoluta: en relación con una esclavitud o en relación con la inocencia.] [De nuevo la identificación de libertad y

bien. Podríamos decir que este es el alcance de la visión de san Ignacio: la libertad no puede estar separada del querer, y nadie quiere hacerse daño a sí mismo. Cuando se da la '*angustia ante el bien*' es la '*no libertad*'.]

Lo demoníaco es la no-libertad que quiere clausurarse en sí misma. Sin embargo, esto siempre será una imposibilidad, puesto que tal esclavitud siempre entraña una relación, que nunca deja de existir por más que aparentemente haya desaparecido por completo. Está ahí en el fondo, y la angustia se desenmascara en el momento mismo del contacto. A este propósito, véase lo que hemos dicho antes en torno a los relatos evangélicos. (p 244) **[Lo demoníaco es la no-libertad que quiere clausurarse en sí misma.]** [¿Tendría esto que ver con la autosuficiencia -venir en 'superbia'-?]

### *Lo demoníaco es ensimismamiento y apertura involuntaria*

Estas dos definiciones vienen a significar de suyo la misma cosa, pues el ensimismamiento es cabalmente mutismo, y cuando éste tiene que romperse, ello ha de acontecer contra su voluntad. Porque la libertad, que está totalmente postrada en la no-libertad, se rebela al entrar en comunicación con la libertad de fuera y, en definitiva, traiciona la esclavitud en que está hundida; de la misma manera que es el propio individuo el que contra su voluntad se traiciona en medio de la angustia. Por eso, el ensimismamiento se toma aquí en un sentido completamente determinado, ya que, en el sentido en que de ordinario se usa esa palabra, muy bien puede significar la más alta libertad. ...nunca se dilata una personalidad en un sentido más bello y más noble que cuando lo hace encerrándose en el seno materno de una gran idea. La libertad es cabalmente lo dilatativo. Y es precisamente a lo contrario de todo esto a lo que yo creo que se lo puede bautizar con la denominación excelente de *ensimismamiento esclavizado*. De ordinario, se suele emplear acerca del mal una expresión más metafísica, diciendo que *es lo negativo*; la expresión ética de lo mismo es justamente la de *clausura*, sobre todo si se atiende a los efectos del mal en el individuo. Porque lo demoníaco no se encierra en su clausura con alguna otra cosa que lo acompañe allá dentro, sino que se encierra sólo; y en esto consiste la profundidad peculiar de la existencia, a saber, en que la propia esclavitud se haga a sí misma prisionera. **La libertad es siempre comunicativa** -por cierto que no hay ningún inconveniente en que aquí se tenga también en cuenta la significación religiosa de este término-. La no-libertad, por el contrario, se encierra cada vez más dentro de sí misma y no desea tener ninguna comunicación. Indicios de esto se pueden observar también en todas las esferas. Ello se revela en la hipocondría, en el afán antojadizo; también se revela en las grandes pasiones, cuando éstas en su profundo desconcierto introducen la táctica del silencio. Así las cosas, basta que la libertad se ponga un poco en contacto con dicha clausura para que ésta se angustie. El lenguaje habitual encierra a este propósito una expresión altamente reveladora, a saber, cuando acerca de alguien se dice que *se le traba la lengua*. El ensimismamiento es cabalmente mutismo; el lenguaje y la palabra son, en cambio, lo que redime de la vacía abstracción del ensimismamiento. Si ahora suponemos que lo demoníaco significa X, y que la relación con ello de la libertad foránea también significa X, tendremos que la ley de la manifestación de aquello será la de romper a hablar con no poco disgusto y a la fuerza. Porque **en el lenguaje radica la comunicación**. De ahí que un endemoniado aparezca en el NT diciéndole a Cristo, cuando le tiene ya cerca: “¿*Qué hay entre tú y yo?*”; e, insistiendo, afirma que Cristo viene a perderle, es decir, **aquí hay angustia por el bien**. También podríamos citar el caso de aquel otro endemoniado que le rogaba a Cristo que se fuera por otro camino. (Cuando una persona se angustia por el mal -véase el apartado anterior- busca refugio en la salvación.) (pp 244-247) **[El ensimismamiento es mutismo, y cuando éste tiene que romperse, ello ha de acontecer contra su voluntad. La libertad es lo**

dilatativo, lo contrario del *ensimismamiento esclavizando*. El mal, metafísicamente se le designa como *lo negativo*; éticamente como *clausura* -efectos del mal en el individuo-. **La libertad es siempre comunicativa**; la no-libertad se encierra cada vez más dentro de sí misma y no desea tener ninguna comunicación. El ensimismamiento es mutismo; el lenguaje y la palabra son lo que redime de la vacía abstracción del ensimismamiento, porque en el lenguaje radica la comunicación. En el NT, los endemoniados ante Cristo representan la angustia por el bien.] [¿No podríamos expresar esto como las dos preguntas claves del Evangelio -“Qué te parece” y “Si quieres”-? La libertad es comunicativa, no ensimismada. Es capaz de ser interpelada. En cierto sentido, la libertad es respuesta. Escena del que tenía la mano paralizada en la Sinagoga. Ante la pregunta de Jesús, está el mutismo de los que le rodeaban: “Pero ellos callaban”.]

La vida ofrece abundantes ejemplos, sobre esto mismo, en todas las esferas y grados posibles. Un criminal empedernido no quiere confesarse reo por nada del mundo; en esto estriba precisamente lo demoníaco, en que no quiera comunicarse con el bien a través de los sufrimientos del castigo. Contra semejante criminal existe un método que apenas se usa. Este método es el del silencio y el de la fuerza de la mirada... Ningún hombre que tenga remordimientos de conciencia es capaz de soportar el silencio. En cambio, si se le mete en una prisión solitaria, no hace más que embotarse... Sin embargo, que nadie crea que es fácil de poner en práctica semejante método. El único que puede forzar al mudo ensimismado a que hable es un demonio superior -...-, o el bien que es capaz de guardar un silencio absoluto. Fuera de esto, que nadie se haga ilusiones... Es increíble el poder que el ensimismado puede llegar a ejercer sobre tales hombres, hasta hacer que al fin casi se pongan de rodillas suplicándole una sola palabra que rompa el silencio agobiante. Pero también indigna ver que se aplasta a los débiles de ese modo. Quizá más de uno crea que cosas semejantes solamente se dan entre los jefes o entre los jesuitas, y que si se quiere una idea clara del fenómeno no hay más remedio que pensar en Domiciano, Cromwell, el duque de Alba o en un general de la Compañía... Pero no son los únicos... ...es muy importante que el niño sea edificado en la idea del ensimismamiento noble y elevado, a la par que se le arma contra los peligros del falso ensimismamiento. En el sentido de lo externo es bien fácil saber el momento preciso en el que ya se le puede dejar al niño, sin temor alguno, que ande por su propia cuenta; en el sentido espiritual ya no es tan fácil... El arte consiste... en estar continuamente presente y no presente, con el fin de que el niño pueda desarrollarse por sí mismo, y sin que, por otra parte, uno nunca deje de tener una clara visión de conjunto de su desarrollo. El arte consiste en que el niño actúe por su propia cuenta en el máximo grado y en la mayor medida posible, pero de tal suerte que ese aparente abandono no sea óbice para que se sepa, de una manera inadvertida, todo lo que el niño hace. Para esto todos pueden encontrar fácilmente tiempo... lo que hace falta es que quieran. Porque el que quiere lo puede todo. Y, desde luego, han contraído una responsabilidad eterna tanto el padre como el educador que lo hicieron todo por el niño que se les confió, pero no supieron impedir que llegase a hacerse un reservado empedernido. (pp 247-250) [Ejemplos de esto: un criminal no quiere confesarse reo; en esto estriba lo demoníaco, en que no quiera comunicarse con el bien a través de los sufrimientos del castigo. Contra esta postura: método del silencio y la fuerza de la mirada. Pero también indigna ver que se aplasta a los débiles de ese modo -tales cosas dan entre los jefes o entre los jesuitas-. Es importante que el niño sea edificado en la idea del ensimismamiento noble y elevado, a la par que se le arma contra los peligros del falso ensimismamiento. El arte consiste en estar continuamente presente y no presente, con el fin de que el niño pueda desarrollarse por sí mismo, y sin que, por otra parte, uno nunca deje de tener una clara visión de conjunto de su desarrollo. El arte consiste en que el niño actúe por su propia cuenta en el máximo grado y en la mayor medida posible, pero de tal suerte que ese aparente abandono no sea óbice para que



se sepa, de una manera inadvertida, todo lo que el niño hace.] [En definitiva el gran problema es que surja lo '*propio mío*' que no será otra cosa que '*mi mera libertad y querer*', imposible desde el aislamiento -el ensimismamiento falso- que tiene el silencio por respuesta.]

**Lo demoníaco es reserva cerrada y angustia por el bien.** Si ahora designamos lo demoníaco por una X, y suponemos también que su contenido correspondiente es una X - adviértase bien que dentro de esta X cabe tanto lo más terrible, lo que muchos quizá ni siquiera sueñan que se puede dar realmente en la vida como la bagatela de la que ninguno se preocupa -¿qué significa entonces la X con que podemos designar el bien? Esta *significa apertura*. Esta palabra, a su vez, puede significar lo más sublime -liberación en sentido eminente- o una cosa insignificante, por ejemplo, que se diga de pronto algo que es puramente casual... La apertura es aquí el bien; puesto que la apertura es la primera expresión de la salvación. Por eso dice el antiguo adagio que basta atreverse a pronunciar la palabra para que desaparezca la magia de cualquier hechizo. Y ésta es también la razón de que el sonámbulo se despierte cuando se pronuncia su nombre. (pp 250-251) [**Lo demoníaco es reserva cerrada y angustia por el bien.** El bien *significa apertura*, puesto que la apertura es la primera expresión de la salvación: basta pronunciar la palabra para que desaparezca la magia del hechizo.] [Quizás sea la mejor definición de lo que san Ignacio describe como *desolación* - que es propia '*del mal espíritu*' (EE 315), '*enemigo de natura humana*' (EE 324 y 327)-, porque lo "*propio es de Dios y de sus ángeles... dar verdadera alegría y gozo espiritual*' (EE 329), *consolación* (EE 315 y 316). El bien es apertura, salvación, ¿'libertad' unida a un 'querer' (EE 32)?]

Los conflictos de la clausura ensimismada, al tratar de abrirse, pueden ser a su vez infinitamente diversos y revestir los más varios matices... Por lo pronto, el ensimismado puede tener el deseo de que su clausura se le abra desde fuera, como si éste fuese un hecho que le acontece, estando él totalmente pasivo. ...esto es un error, ya que implicaría una relación de tipo femenino [pasiva] con la libertad puesta en la apertura, o con la misma apertura que es la que pone la libertad. Por ello, muy bien puede subsistir la esclavitud en que se estaba, si bien el estado del ensimismado sea ahora más feliz. En segundo lugar viene el ensimismamiento que busca la apertura hasta cierto grado, pero conservando un pequeño resto de su peculiar propiedad, con el fin concreto de comenzar a ensimismarse otra vez en cuanto le plazca. Éste es el caso de los espíritus inferiores que son incapaces de hacer nada a lo grande. En tercer lugar, también puede suceder que el ensimismado desee la apertura, pero con tal de que se le mantenga de incógnito. Ésta, por su parte, es la más aguda de todas las contradicciones dentro del fenómeno del cabal ensimismamiento. Sin embargo, no faltan ejemplos de lo mismo en no pocas existencias de carácter poético. Y, finalmente, la apertura ya ha triunfado, pero en el mismo momento de su triunfo realiza el ensimismado un último intento, siendo lo bastante astuto como para convertir la apertura misma en una mixtificación y salirse con la victoria. [NOTA] (pp 251-252) [**Distintas formas de apertura del ensimismamiento.** 1º El ensimismado desea que su clausura se le abra desde fuera, permaneciendo totalmente pasivo: error porque la libertad es apertura, aunque el ensimismado esté feliz. 2º El ensimismado busca la apertura hasta cierto grado, pero dispuesto a ensimismarse en cuanto le plazca: no harán nada a lo grande. 3º El ensimismado desea la apertura, pero que se le mantenga de incógnito: la más aguda contradicción. 4º La apertura triunfa, pero es una mixtificación.] [Contraposición entre la pasividad del ensimismamiento y la apertura de la libertad.]

[NOTA] Se echa de ver con toda facilidad que el ensimismamiento descrito no es más que mentira o, si se prefiere, falsedad. Ahora bien, la **falsedad es aquí lo mismo que la esclavitud, la cual se angustia al abrirse.** Por esta razón se le llama también al diablo *el padre de la mentira*. Naturalmente que hay una enorme diferencia

entre mentira y falsedad, entre mentiras y mentiras o entre falsedades y falsedades, pero la categoría siempre será idéntica. (Nota del Autor) (p 252) [El ensimismamiento como mentira y falsedad: se angustia al abrirse. Es esclavitud.] [¿EE 50?]

...¿Qué sería... si se rompiera el silencio del ensimismado para que todos pudieran escuchar sus monólogos? Pues el monólogo es cabalmente su lenguaje habitual; por eso se dice del ensimismado, cuando se le quiere caracterizar, que es un hombre que habla consigo mismo. Pero aquí no aspiro más que “*cualquier cosa que ocurra aquí esta noche lo confíéis al pensamiento, pero no a la lengua*”, que es la amonestación que el ensimismado Hamlet les hizo a sus dos amigos. (pp 252-253) [El monólogo es el lenguaje habitual del ensimismado.] [Silencio del ensimismado: 'habla consigo mismo'. El lenguaje exige interlocutor: ¿'reverencia' y 'escucha' de EE 50?]

...señalaré brevemente un conflicto especial, cuya contradicción es terrible, tanto como lo pueda ser el propio ensimismamiento. Lo que el ensimismado oculta en su clausura puede ser tan espantoso que no se atreva a manifestarlo a nadie, ni siquiera a sí mismo. Es como si tuviera la impresión de que manifestarlo equivalía a cometer un nuevo pecado o a ser tentado otra vez. Para que ocurra este fenómeno es preciso que en el individuo se dé una mezcla de pureza e impureza, mezcla que poquísimas veces se da. Por eso lo más frecuente es que suceda en aquellos casos en los que el individuo no tuvo dominio de sí mientras cometía el acto nefasto. Por ejemplo, el caso de un hombre que durante una borrachera hizo algo que luego recuerda oscuramente, aunque sabe muy bien que se trataba de una salvajada tan grande que casi le resulta imposible reconocerse a sí mismo. Otro tanto puede acontecer con un hombre que estuvo internado en un manicomio y conserva todavía un recuerdo de aquel calamitoso estado anterior. El criterio decisivo sobre si el fenómeno es o no es **demoníaco** nos lo dará la posición que el individuo mantenga respecto de la apertura, es decir, **si quiere o no quiere penetrar y asumir con toda su libertad aquel hecho funesto**. Porque el fenómeno será **demoníaco tan pronto como no sea esto lo que el individuo quiere**. Éste es un principio que hay que sostener con toda firmeza; de suerte que, en caso negativo, incluso el individuo que desee abrirse no dejará por ello de ser esencialmente demoníaco. Pues tal individuo tiene dos voluntades: una inferior, impotente, que es la que busca la apertura, y otra mucho más fuerte que se aferra al **ensimismamiento**. El hecho de que la segunda sea la más fuerte nuestra bien a las claras que el individuo en cuestión es esencialmente **demoníaco**. (pp 253-254) [Caso especial: que lo que el ensimismado oculta sea tan espantoso que no se atreva a manifestarlo a nadie, ni siquiera a sí mismo: como si tuviera la impresión de que manifestarlo equivalía a cometer un nuevo pecado o a ser tentado otra vez. Sucede cuando el individuo no tuvo dominio de sí mientras cometía el acto nefasto. (Ejemplo del borracho y del internado en un manicomio). Lo decisivo para saber si un fenómeno es o no es **demoníaco** nos lo da la posición que el individuo mantenga respecto de la apertura: **si quiere o no quiere penetrar y asumir con toda su libertad aquel hecho funesto. Será demoníaco tan pronto como no sea esto lo que el individuo quiere**. Tal individuo tiene dos voluntades: una inferior, impotente, que busca la apertura, y otra más fuerte que se aferra al **ensimismamiento**. El hecho de que la segunda sea la más fuerte nuestra bien a las claras que el individuo en cuestión es esencialmente **demoníaco**.] [Conexión de lo demoníaco con la desconexión entre querer y libertad. ¿EE 32?]

Tratemos, por fin, del **ensimismamiento** que equivale a la **apertura involuntaria**. Un hombre dejará escapar tanto más fácilmente su secreto cuanto más débil sea originariamente su personalidad, o en la medida del agotamiento que la elasticidad de su libertad haya padecido al servicio de la reserva cerrada... La apertura puede expresarse también en auténticas palabras, con lo que el desgraciado termina por confiarle su secreto ocultísimo al

primero que se presente. O puede denunciarse en los gestos y en las miradas, pues hay miradas con las que el hombre revela involuntariamente lo que oculta en su interior. Hay miradas acusadoras...; hay miradas contritas y suplicantes... (pp 254-255) **[Ensimismamiento que equivale a la apertura involuntaria. Un hombre dejará escapar fácilmente su secreto cuanto más débil sea su personalidad.]** [La 'apertura', para que sea tal, ha de ser 'voluntaria'. 'Libertad' y 'querer' son inseparables: EE 32.]

### ***Lo demoníaco es lo súbito***

**Lo súbito** es, desde otra perspectiva distinta, una nueva **expresión** para designar el fenómeno **del ensimismamiento**. Lo demoníaco se define como *ensimismamiento* cuando la reflexión correspondiente se hace sobre el contenido; en cambio, se define como *lo súbito* cuando se reflexiona sobre el tiempo. El **ensimismamiento** era el efecto de la **negativa relación social de la personalidad**. Con lo que aquél no hacía otra cosa sino cerrarse más y más a toda comunicación. Ahora bien, la comunicación es, a su vez, la expresión de la continuidad, y la negación de la continuidad es lo súbito. Podría pensarse que el ensimismamiento implicaba una extraordinaria continuidad, pero acontece exactamente lo contrario... Con lo que mejor puede ser comparada esta continuidad del ensimismamiento es con el vértigo característico de la peonza que, apoyada en su punta, no cesa de dar vueltas en torno a sí misma. La personalidad del ensimismado siempre mantendrá una cierta continuidad con el resto de la vida humana, a no ser que el ensimismamiento se dispare del todo por los derroteros de la completa locura, que es el lastimoso *perpetuum mobile* de la monotonía. Precisamente en relación a esta cierta continuidad del ensimismado con el resto de la vida humana se nos presenta ahora la aparente continuidad del ensimismamiento, antes mencionada, como lo súbito. En un momento la tenemos ahí y en el momento siguiente ya está lejos, y cuando la creímos desaparecida del todo hela de nuevo ahí íntegra y plenamente. No es posible incorporarla o transformarla en una auténtica continuidad. Ahora bien, tal manera de manifestarse es cabalmente típica de **lo súbito**. (pp 255-256) **[Lo súbito como expresión del ensimismamiento. Lo demoníaco se define como *ensimismamiento* cuando la reflexión se hace sobre el contenido; como *lo súbito* cuando se reflexiona sobre el tiempo. El **ensimismamiento** era el efecto de la **negativa relación social de la personalidad: cerrarse más y más a toda comunicación**. Ahora bien, la comunicación es, a su vez, la expresión de la continuidad, y la negación de la continuidad es lo súbito. Se nos presenta ahora la aparente continuidad del ensimismamiento, antes mencionada, como lo súbito: en un momento la tenemos ahí y en el momento siguiente ya está lejos, y cuando la creímos desaparecida del todo hela de nuevo. No es posible incorporarla o transformarla en una auténtica continuidad. Ahora bien, tal manera de manifestarse es típica de **lo súbito**.]** [El **ensimismamiento** como '*cerrarse a toda comunicación*' -*negativa relación social de la personalidad*- o como lo '*súbito*' -*negación de la continuidad* -: no hay posibilidad de proceso voluntario, de que surja '*mi mera libertad y querer*'.]

Si lo demoníaco fuese algo somático, entonces nunca sería lo súbito... Sin embargo, lo súbito no conoce ninguna ley. No es algo que pertenezca a los fenómenos de la naturaleza, sino que es un fenómeno psíquico, una manifestación de **la no-libertad**. (p 256) **[Si lo demoníaco fuese algo somático, nunca sería lo súbito. Lo súbito no conoce ninguna ley: es un fenómeno psíquico, una manifestación de **la no-libertad**.]** [¿No equivaldría a la permanencia en el estímulo-respuesta?]

**Lo súbito** es, como lo demoníaco en general, **angustia ante el bien**. El *bien* significa aquí continuidad, ya que la primera manifestación de la salvación es la continuidad. Pero mientras

que la vida de la personalidad ensimismada transcurre en cierta continuidad limitada con el resto de la vida, consérvese el ensimismamiento en dicha personalidad como un abracadabra de la continuidad, comunicándose sólo consigo mismo y, en consecuencia, apareciendo siempre como lo súbito. (p 257) [Lo súbito, en cuanto demoníaco es angustia ante el bien. El bien significa aquí continuidad -la salvación es continuidad-. La vida de la personalidad se comunica sólo consigo misma, apareciendo siempre como lo súbito.] [*La salvación es continuidad* -proceso-, lo 'súbito', 'angustia ante el bien'.]

...lo súbito siempre tiene su razón de ser en la angustia ante el bien, porque siempre se trata de ciertas cosas en las que la libertad no quiere internarse, penetrándolas. A lo súbito le correspondería propiamente, y dentro de los grupos en que se clasifican las diversas formas de la angustia ante el bien, el papel de la debilidad. (p 257) [Lo súbito siempre es angustia ante el bien. A lo súbito le correspondería, dentro de las diversas formas de la angustia ante el bien, el papel de la debilidad.] [Lo 'súbito' como 'debilidad' -¿1<sup>er</sup> binario?-'la libertad no quiere internarse en las cosas' -'no se queriendo ayudar con su libertad...'*(EE 50)*]

...otra vía para esclarecer cómo lo demoníaco es lo súbito. Para ello bastará que se considere desde un ángulo puramente estético el problema de cuál sea la mejor manera de representar lo demoníaco. Si se desea representar a Mefistófeles, muy bien puede dársele el papel de la réplica. ...no se representa al mismo Mefistófeles, sino que se hace de él un bosquejo más o menos difuminado, convirtiéndole en una cabeza intrigante y llena de ingeniosa malignidad. [La leyenda de los tres mil años cavilando el diablo de cómo hacer caer al hombre] ...la idea que sugiere este número es precisamente la del ensimismamiento peculiar de lo demoníaco, que siempre está incubando. Si no se quiere, pues, volatilizar a Mefistófeles del modo indicado, hay que escoger necesariamente una forma distinta de representarlo. Entonces se verá que Mefistófeles es esencialmente mímico. Las palabras más terribles, alzándose desde el abismo de la maldad, no son capaces de producir el efecto que causa la subitaneidad del salto, que es uno de los factores de lo mímico. Por horribles que puedan ser las palabras -...-, siempre conservarán el poder liberador que les es propio. Porque sin duda que toda la desesperación y todos los horrores del mal reunidos en una sola palabra nunca llegarán a ser tan terribles como el silencio mismo. Por tanto, lo mímico puede expresar muy bien lo súbito. En este sentido es bien meritoria la representación que nos ha hecho de Mefistófeles el maestro de ballet Bournonville. ¡Qué espanto no le sobrecoge a uno cuando ve que Mefistófeles entra saltando por la ventana y se queda enhiesto en la posición del salto!... la entrada en escena de Mefistófeles en el ballet aludido no hay que tomarla como un golpe de teatro, sino como una idea muy profunda. La palabra y el discurso, por breves que sean, siempre encierran una cierta continuidad... Por contraste, lo súbito es la completa abstracción de la continuidad, de lo anterior y de lo siguiente. ...la rapidez de su aparición no puede expresarse de un modo más enérgico que haciéndole permanecer en escena en la misma actitud del salto. El efecto se debilita si el salto se convierte en marcha. ...así es el hombre mismo en cuanto está endemoniado, ya sea que esté plena y totalmente poseído del demonio, ya sea que éste lo habite solamente un una mínima parte. Así es siempre lo demoníaco, así es como le entran angustias a la no-libertad, y así es como se mueve su angustia. De aquí nace su tendencia a la mímica, no en el sentido de la belleza, sino en el sentido de lo súbito y lo abrupto. Esto es algo que puede observarse con frecuencia en la vida misma. (pp 257-260) [Mejor manera de representar estéticamente lo demoníaco: Mefistófeles es esencialmente mímico: la subitaneidad del salto -lo mímico-. Por horribles que puedan ser las palabras, siempre conservarán el poder liberador que les es propio. Toda la desesperación y todos los horrores del mal reunidos en una sola palabra nunca llegarán a ser tan terribles como el silencio mismo. Por tanto, lo mímico puede expresar muy bien lo súbito. ¡Qué espanto no le



sobrecoge a uno cuando ve que Mefistófeles entra saltando por la ventana y se queda enhiesto en la posición del salto! La palabra y el discurso, por breves que sean, siempre encierran una cierta continuidad; lo súbito es la completa abstracción de la continuidad, de lo anterior y de lo siguiente. El efecto se debilita si el salto se convierte en marcha. Así es siempre lo demoníaco, así es como le entran angustias a la no-libertad, y así es como se mueve su angustia.] [Lo 'súbito' como el 'silencio mismo' -mutismo- contrapuesto a las 'palabras' con su 'poder liberador'. Importancia de la palabra '-este es un hombre de palabra', 'te doy mi palabra'- expresión de la persona. EE 38-41]

### ***Lo demoníaco es vacuidad y aburrimiento***

...El artista sabe que lo demoníaco es de esencia mímica... Por eso, el verdadero artista elige exactamente lo contrario, es decir, el aburrimiento. A la continuidad que corresponde a lo súbito se la podría llamar muy bien *inanición*. El aburrimiento y la inanición son concretamente una *continuidad en la nada*. Ahora podemos interpretar de un modo algo distinto la cifra que no da la leyenda popular anteriormente citada. Los 3000 años ya no señalan la dirección de lo súbito, sino que ese tremendo espacio de tiempo nos evoca la idea del vacío y de la aterradora falta de contenido del mal. La libertad avanza tranquila siguiendo una línea de continuidad; lo contrario de esta marcha tranquila es lo súbito, pero también lo es ese señuelo de tranquilidad que se impone a nuestra imaginación cuando vemos a un hombre que da la impresión de estar muerto y enterrado en vida. Un artista que comprenda esto verá claramente que, al mismo tiempo de encontrar la forma concreta de la posible representación de lo demoníaco, ha encontrado también una forma de expresar lo cómico... Porque, dejando a un lado todas las peculiares notas éticas de la maldad y sirviéndose sólo de las notas metafísicas que caracterizan la vacuidad, se logra inevitablemente lo trivial, que es algo a lo que con toda facilidad se le puede arrancar un aspecto cómico. (pp 261-262) [A la continuidad que corresponde a lo súbito podemos llamarla *inanición*. El **aburrimiento** y la **inanición** son una **continuidad en la nada**: vacío y falta de contenido del mal. **La libertad avanza** tranquila siguiendo una **línea de continuidad**; lo contrario de esta marcha tranquila es **lo súbito, pero también** lo es ese **señuelo de tranquilidad** que se impone a nuestra imaginación cuando vemos a un hombre que da la impresión de estar muerto y enterrado en vida. Dejando a un lado todas las peculiares notas éticas de la maldad y sirviéndose sólo de las notas metafísicas que caracterizan la **vacuidad**, se logra lo **trivial**, que tiene un aspecto cómico.] [Ni el 'dar la palabra' ni el 'compromiso' generan 'aburrimiento'. Diferencia de poso que dejaban los distintos 'pensamientos' que san Ignacio experimentaba en Loyola: Autob 8 y 'acaba en alguna cosa... *distractiva*' (EE 333)]

**La vacuidad y el aburrimiento significan a su vez ensimismamiento.** En relación a lo súbito, la categoría del ensimismamiento hace hincapié en el contenido. En cambio, si se toma la categoría de *lo vacío, lo aburrido*, entonces es esta categoría la que hace hincapié en el contenido, y el ensimismamiento señala entonces el continente de ese contenido. De esta manera queda completa la cadena de todo este proceso en busca de la definición del concepto, ya que la forma de la vacuidad es cabalmente el ensimismamiento. Pero lo que no se debe olvidar nunca es que, con arreglo a mi terminología, no es posible estar herméticamente ensimismado en Dios o en el bien, puesto que tal ensimismamiento significa precisamente la más alta dilatación de la personalidad. Cuanto más se desarrolle la conciencia en el hombre de este modo concreto, tanto más dilatada será su personalidad, y esto aunque por lo demás se desentienda del mundo entero. (pp 262-263) [La **vacuidad y el aburrimiento significan a su vez ensimismamiento**: *lo vacío, lo aburrido*, contenido del ensimismamiento. No es posible estar **herméticamente** ensimismado en Dios o en el bien: tal ensimismamiento significa la

más alta dilatación de la personalidad. Cuanto más se desarrolle la conciencia en el hombre de este modo concreto, tanto más dilatada será su personalidad, aunque se desentienda del mundo entero.] [¿Hay personalidad fuera de la relación personal? El **hermetismo** del ensimismamiento es incompatible con Dios y con el bien. Pero esta dilatación de la personalidad que lleva consigo la apertura a Dios y al bien va unida a la conciencia.]

Si quisiera atenerse a las modernas terminologías filosóficas, podría afirmar que **lo demoníaco es lo negativo**, es decir, **una nada**, como las sílfides, que por detrás está huecas. Pero no me gusta mucho usar esta expresión... Para que yo emplease esta expresión... tendría que significar la forma de la nada, de la misma manera que la **vacuidad** corresponde al ensimismamiento hermético. Con todo, **lo negativo** tiene el fallo de estar definido más bien hacia fuera, es decir, según la relación a la cosa que es negada; en cambio, el ensimismamiento nos define justamente la situación. (p 263) [Lo demoníaco es lo negativo, una nada. Pero lo negativo se refiere a la cosa negada. Sin embargo, la vacuidad corresponde al ensimismamiento hermético, y éste nos define la situación.] [Aislamiento.]

...se ha explicado la ironía como lo demoníaco. El primer inventor de esta explicación ha sido Hegel. Lo curioso es que Hegel no entendía gran cosa en asuntos de ironías. ...Sócrates el primero que introdujo la ironía en el mundo y le puso nombre a la criatura. La ironía de Sócrates era precisamente el ensimismamiento, un ensimismamiento que comenzaba por abstraerse de los hombres y encerrarse consigo mismo para dilatarse en lo divino..., un ensimismamiento que empezaba por cerrar todas sus puertas -y se burlaba de los que quedaban a la parte de fuera- para hablar con Dios en secreto. Todo el mundo, en cambio, emplea hoy esa palabra a propósito de uno u otro fenómeno casual, y así cualquier cosa es ironía. A renglón seguido, vienen los repetidores que, a pesar de sus balances de la historia universal, en los que desgraciadamente está ausente toda contemplación profunda, saben tanto de los conceptos que barajan como acerca de las uvas pasas sabía aquel estudiante bonachón que al hacerle en el examen de la Escuela del Comercio la difícil pregunta: “¿De dónde vienen las pasas?”, ni corto ni perezoso respondió: “Nosotros vamos a buscarlas a la tienda de la esquina.” (pp 364-365) [Se ha explicado la ironía como lo demoníaco (Hegel). Sin embargo fue Sócrates el primero que introdujo la ironía en el mundo. Para él era el ensimismamiento: abstraerse de los hombres y encerrarse consigo mismo para hablar con Dios en secreto.] []

Volvamos otra vez a nuestra definición de **lo demoníaco** como angustia ante el bien. Sin duda que **lo demoníaco** no sería angustia del bien si, por una parte, la propia esclavitud no lograra plenamente cerrarse en sí misma e hipostasiarse, y si, por otra parte, no fuese precisamente eso lo que aquella busca de continuo [NOTA]. Claro que en esto último se da una enorme contradicción, a saber, que la propia esclavitud quiera algo cuando cabalmente ha perdido la voluntad... Añadamos que el endemoniamiento total tiene la misma calificación que el parcial. En este sentido importa muy poco que el endemoniamiento de una personalidad concreta signifique algo terrible, o sea, tan pequeño como lo pueda ser una mancha en el sol o una insignificante pinta blancusca en un ojo de gallo. Todos los endemoniados sienten la misma angustia ante el bien, tanto los que lo están en una parte pequeñísima como los que lo son de pies a cabeza. **La servidumbre del pecado**, desde luego, **es también no-libertad, pero** su dirección, según se expuso anteriormente, es bien distinta y **su angustia lo es ante el mal**. Si no se mantiene esto con ahínco, entonces no se puede explicar absolutamente nada. (pp 265-266) [Todos los endemoniados sienten la misma angustia ante el bien, tanto los que lo son en parte como los que lo son de pies a cabeza. **La servidumbre del pecado es también no-libertad, pero su angustia lo es ante el mal.**] [Clave el distinguir angustia ante el mal a angustia ante el bien.]

[NOTA] Esto hay que tenerlo siempre muy en cuenta a pesar de lo demoníaco mismo y de todas las ilusiones que fomenta el lenguaje habitual, que a veces emplea tales expresiones en torno a este estado de endemoniamiento que uno no sabe a qué atenerse, olvidando fácilmente que la propia esclavitud es un fenómeno de la libertad, es decir, un fenómeno que no puede explicarse según categorías de las ciencias de la naturaleza. Aunque la propia esclavitud nos diga con las afirmaciones más enérgicas que ella no se quiere a sí misma, podemos estar seguros de que no dice verdad y que siempre hay en ella una voluntad que es más fuerte que el deseo. El estado mismo puede engañar enormemente, tanto que no es nada difícil inducir a un hombre hasta la desesperación si frente a toda su sofística logramos mantener firme y constantemente la pureza de la categoría. Nadie debe tener miedo a poner en práctica semejante procedimiento, pero al mismo tiempo ha de tener mucho cuidado para no aventurarse por estas esferas con meros experimentos juveniles. (Nota del Autor) [] []

La no libertad o lo demoníaco es, pues, un estado. Así es considerado por la Psicología. La Ética, por el contrario, sólo atiende a cómo de ahí brota constantemente el nuevo pecado; pues solamente en el bien se da la unidad de la situación y del movimiento. (p 266) [La no libertad o lo demoníaco es un estado, para la Psicología. La Ética sólo atiende a cómo de ahí brota el nuevo pecado; pues solamente en el bien se da la unidad de la situación y del movimiento.] [¿La recuperación?]

La libertad, sin embargo, puede perderse de diferentes maneras y, en consecuencia, lo demoníaco también será de diversa índole. Ahora pretendo considerar esta diversidad bajo las rúbricas siguientes. Primero, la pérdida somático-psíquica de la libertad. Segundo, la pérdida neumática de la libertad. El lector ya habrá visto bien claro, después de todo lo que he dicho, que tomo el concepto de *lo demoníaco* muy ampliamente, si bien esta amplitud no sea más vasta que la que el mismo concepto alcanza en la realidad. De poco sirve convertir lo demoníaco en una especie de monstruo prehistórico que nos llena de pavor y en seguida se echa en olvido..., puesto que ya hace muchos siglos que no ha vuelto a aparecer en el mundo. Esta suposición es una insensatez enorme, pues acaso nunca haya estado lo demoníaco tan extendido como en nuestros tiempos. ¡Sólo que en la actualidad aparece especialmente en las esferas espirituales! (p 266) [La libertad puede perderse de diferentes maneras y lo demoníaco también es diverso: 1º, pérdida somático-psíquica de la libertad. 2º, la pérdida neumática de la libertad. *Lo demoníaco* lo hemos convertido en un monstruo prehistórico, puesto que ya hace siglos que no ha vuelto a aparecer en el mundo. Sin embargo, acaso nunca haya estado lo demoníaco tan extendido como en nuestros tiempos. ¡Sólo que ahora aparece en las esferas espirituales!] [Habría que recuperar la definición de lo demoníaco en san Ignacio: el *enemigo de natura humana*. En efecto, el **discernimiento** consiste en sacar a flote *mi mera libertad y querer*. Para ello hay que 'recibir' las 'buenas' 'mociones' -para que en el bien obrar proceda adelante- y 'lazar' las 'malas' -para que no pase adelante- (EE 313 y 315).]

### 3. La pérdida somático-psíquica de la libertad

No es mi propósito desarrollar aquí una pomposa investigación filosófica sobre la relación del alma y el cuerpo. No investigaré, por ejemplo, en qué sentido el alma misma llega a producir su propio cuerpo, ya se entienda a la manera helénica o a la alemana; o en qué sentido sea la libertad la que mediante un acto de corporización -evocando con ello una expresión de Schelling- pone su cuerpo. Todas estas cosas están aquí de más, y para cumplir mi cometido en el tema propuesto me basta decir, expresándome conforme a mis pobres medios, que el cuerpo es órgano del alma y, consiguientemente, también del espíritu. Tan pronto como cese esta relación de subordinación, tan pronto como el cuerpo se rebele y la libertad se confabule con él contra sí misma, ya tenemos que se ha introducido la no-libertad en calidad de lo demoníaco. Por si todavía hay alguno que no haya entendido con la debida exactitud la diferencia entre lo expuesto en este apartado y lo expuesto en el anterior, volveré a ponerla

otra vez en claro. Supongamos que hay desorden, pero que la libertad no se ha pasado ella misma al campo de la insurrección. En este caso, naturalmente, habrá angustia, la angustia propia de toda situación revolucionaria, pero siempre -sin salirnos del caso- será una angustia del mal, no una angustia del bien. (p 267) [El cuerpo es órgano del alma y, por tanto, también del espíritu. Tan pronto como el cuerpo se rebele y la libertad se confabule con él contra sí misma, ya tenemos que se ha introducido la no-libertad en calidad de lo demoníaco. Supongamos que hay desorden, pero la libertad no se ha pasado al campo de la insurrección: habrá angustia, pero será una angustia del mal, no una angustia del bien.] [Según este planteamiento, el 'punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón' es una 'angustia del mal' (EE 314), mientras la 'desolación' (EE 317) sería 'angustia del bien'. Por eso ésta es del 'mal espíritu', y el remordimiento de conciencia del 'bueno'.]

...son matices de lo demoníaco, o pueden serlo, algunos fenómenos psicológicos como, por ejemplo, la exagerada sensibilidad, la irritabilidad exagerada, la tensión nerviosa, el histerismo y la hipocondría. Esto es lo que hace tan difícil el hablar de ello *in abstracto*; es como si sólo se dieran fórmulas algebraicas... (p 268) [Hay fenómenos psicológicos que son matices demoníacos: sensibilidad e irritabilidad exageradas, la tensión nerviosa, el histerismo y la hipocondría. Nunca hablar *in abstracto*.] [Hay que recordar el principio: “La realidad es más importante que la idea” (EG 231) y que san Ignacio concreta en que sólo podemos 'ponderar' el 'pecado cometido' (EE 57).]

El caso más extremoso en esta esfera es aquel que también se suele denominar por lo común: *descarrio bestial*. Lo demoníaco de esta situación se revela en que respecto de la salvación se dicen las mismas palabras que dijo aquel endemoniado que aparece en el NT: *¿Qué tenemos que ver tú y yo?* Por eso se evita cualquier contacto, ya sea que éste se presente realmente y a los ojos del individuo como una amenaza que viene a echarle una mano para que recupere la libertad, ya sea que ese contacto sea del todo fortuito. Esto último ya es bastante, pues la angustia tiene una agilidad extraordinaria. De esta manera no es extraño que la réplica -la cual delata bien a las claras el horror de toda esa situación- de semejante endemoniado sea casi siempre: “¡Ya sé que soy un desgraciado, pero déjame en paz!”. Tampoco es raro oírle decir a uno de estos individuos, mientras saca a colación una determinada época de su vida pasada: “¡Ah, en aquel tiempo quizá hubiera podido ser salvado!” Indudablemente que no se puede imaginar una réplica más tremenda que ésta. Este individuo no le angustia el castigo, ni las palabras tronantes; angústiale, en cambio, cualquier palabra que pretenda ponerse en relación con la libertad totalmente hundida en la esclavitud. También existe otra forma típica de expresión para la angustia contenida en este fenómeno. Muchas veces se da entre semejantes endemoniados una compenetración en la que se asocian tan angustiada e indisolublemente que no hay amistad comparable con su intimidad... Además, esta sociabilidad de la angustia se manifestará por todas partes dentro de esta esfera. La misma sociabilidad nos confiere una certeza de la presencia de lo demoníaco. Porque cuando nos encontramos con la situación análoga como expresión de la servidumbre del pecado, no se manifiesta la sociabilidad, ya que la angustia es entonces por el mal. (pp 268-269) [El *descarrio bestial*: la réplica de semejante endemoniado es casi siempre: “¡Ya sé que soy un desgraciado, pero déjame en paz!”. A este individuo no le angustia el castigo, sino cualquier palabra que pretenda ponerse en relación con la libertad totalmente hundida en la esclavitud.] [Aquí no hay cabida ni para el 'sindérese de la razón', es el '¡Déjame en paz!' que uno oye a veces. No tiene sentido la 'recuperación'.]

#### 4. La pérdida neumática de la libertad



### a) *Observaciones generales*

Esta serie o forma de lo demoníaco está muy extendida, y en ella nos topamos con los más diversos fenómenos. Lo demoníaco, naturalmente, no depende del diverso contenido intelectual, sino de la relación de la libertad con el contenido dado y, también, con el contenido posible en relación con la intelectualidad. Y esto en virtud de que lo demoníaco puede manifestarse de muchas maneras. Citemos algunas nada más. Lo demoníaco puede manifestarse como **indolencia** que deja el pensar para otra vez; como **curiosidad** que es simplemente curiosidad; como **innoble autoengaño**; como **voluptuosidad femenina que se abandona a los demás**; como **ignorancia distinguida**; o, finalmente, como **activismo estúpido**. (pp 269-270) [Lo demoníaco depende de la relación de la libertad con el contenido dado y posible en relación con la intelectualidad. Por ejemplo: la **indolencia** que deja el pensar para otra vez; la **curiosidad** que es simplemente curiosidad; el **innoble autoengaño**; la **voluptuosidad femenina que se abandona a los demás**; la **ignorancia distinguida**; o, finalmente, el **activismo estúpido**.] [Una vez más, el alcance de la afirmación ignaciana: lo 'propio mío' es mi 'mera libertad y querer'. ¡Las dos!]

**Desde el punto de vista intelectual el contenido de la libertad es la verdad, y la verdad es la que hace al hombre libre.** Por eso precisamente la verdad es obra de la libertad, de suerte que ésta nunca deja de producir la verdad. Es claro que ahora no estoy pensando en las agudezas típicas de la Filosofía novísima, la cual sabe a la perfección que la necesidad del pensamiento es también su libertad; y, en consecuencia, al mencionar la libertad del pensamiento, no hace más que hablar del movimiento inmanente del pensamiento eterno. Tales agudezas del ingenio sólo sirven para embrollar y dificultar la comunicación entre los hombres. Por el contrario, lo que digo es algo muy simple y sencillo, a saber, que **la verdad solamente existe para el individuo en cuanto él mismo la produce actuando**. Si la verdad existe de cualquier otro modo para el individuo y éste no hace más que impedir que ella exista para él del modo dicho, entonces es que tenemos delante un fenómeno peculiar de lo demoníaco. La verdad siempre ha tenido muchos anunciadores estentóreos, pero el problema está en saber si un hombre quiere reconocer la verdad profundamente -dejando que ella le penetre toda su esencia y sujetándose a todas sus consecuencias-, o si, en casos de apuro, no prefiere cualquier escapatoria o escondrijo, después de haberle dado un beso de Judas a la consecuencia. (pp 270-271) [**Desde el punto de vista intelectual el contenido de la libertad es la verdad, y la verdad es la que hace al hombre libre. Es decir, la verdad solamente existe para el individuo en cuanto él mismo la produce actuando.**] [Aquí tendría todo su alcance el pecado del '*habriaqueísmo*' (EG 96), y la frase de Gaston Fessard: "...y la libertad nos verifica".]

...en nuestro tiempo ya se ha hablado bastante de la verdad y ya va siendo hora de que se destaquen la certeza y la interioridad... de un modo absolutamente concreto.

La **certeza** y la **interioridad** -que sólo se dan en la **acción** y sólo se obtienen por medio de la acción- son las que deciden si un individuo está o no está endemoniado. Todas las actitudes falsas quedarán desenmascaradas en cuanto quede bien fijada la categoría. Así, por ejemplo, resultará más claro que el agua que la arbitrariedad, la incredulidad, el burlarse de la religión y otras cosas por el estilo no carecen de contenido -como cree la opinión general-, sino que delatan carencia de certeza, exactamente en el mismo sentido que la superstición, el servilismo y la beatería. **Los fenómenos negativos carecen justamente de certeza porque estriban en la angustia del contenido.** (p 271) [(Sobre la verdad) La certeza y la interioridad -que sólo se dan en la acción- deciden si un individuo está o no está endemoniado. Es decir, la arbitrariedad, la incredulidad, el burlarse de la religión, no carecen de contenido, sino que

delatan carencia de certeza, porque los fenómenos negativos carecen justamente de certeza porque estriban en la angustia del contenido.] [En efecto, en los tres casos angustia su contenido: la verdad siempre está pendiente -frente a la arbitrariedad-, Dios -frente a la incredulidad-, el creyente consecuente con su fe -frente a la burla de la religión-. Y es que parece ser que *certeza e interioridad se obtienen por medio de la acción*: al pie de la letra la formulación ignaciana en la obediencia al **Rey eterno**: “*que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada*” (EE 98): es la forma de decir que la **acción -determinación deliberada-** es señal de hay **certeza** -mi voluntad (*querer*) y mis *deseos* coinciden, no hay dudas, temores...- e **interioridad** -es lo *propio mío*, mi realidad personal.-] (Cfr. citas siguientes)

...el desconcierto que en ella [nuestra época] reina y la causa de su angustia y de su inquietud radican sin duda en el hecho de que la certeza esté disminuyendo constantemente, y esto al mismo tiempo que la verdad crece en volumen y en sentido masivo, e incluso en claridad abstracta. Pongamos algunos ejemplos. ¿Qué esfuerzos extraordinarios, tanto metafísicos como lógicos, no se han hecho en nuestros días para encontrar una nueva prueba de la inmortalidad del alma? ¿Una prueba definitiva y que combinara con absoluta justeza todas las anteriores? Y, cosa harto notable, mientras esto sucedía, **la certeza no ha dejado de disminuir**. Lo que pasa es que la idea de la inmortalidad encierra en sí misma tal poder, tiene en sus consecuencias tanta fuerza y comporta tanta responsabilidad el aceptarla, que casi de seguro transformaría la vida entera del hombre de un modo que se teme. Por eso quiere uno liberarse y tranquilizar su alma forzando el pensamiento para que encuentre una nueva prueba. Pero ¿qué otra cosa es semejante prueba, sino una buena obra en el sentido puramente católico de la expresión? Añadamos, sin salirnos del ejemplo, que toda individualidad de este tipo, que sólo sepa darnos pruebas de la inmortalidad del alma, mas sin que esté personalmente persuadida de la misma, experimentará siempre alguna angustia en cualquiera de los fenómenos aquí descritos. Por cierto que la conmoción del menor de estos fenómenos le impone ya de suyo a semejante individualidad una comprensión mucho más definitiva que la que tiene acerca de lo que significa el hecho de que el hombre sea inmortal. Pero no quiere dar su brazo a torcer; al revés, le saca de quicio y le descompone horriblemente el que un hombre del todo sencillo le venga hablando de un modo totalmente sencillo sobre la inmortalidad. (pp 271-273) [El desconcierto de nuestra época es y la causa de su angustia e inquietud radican en que la certeza esté disminuyendo constantemente, al mismo tiempo que la verdad crece en volumen y en sentido masivo, e incluso en claridad abstracta. ¿Qué esfuerzos para encontrar una nueva y definitiva prueba de la inmortalidad del alma? Y, mientras esto sucedía, **la certeza no ha dejado de disminuir**. Lo que pasa es que la idea de la inmortalidad encierra en sí misma tal poder, tienen sus consecuencias tanta fuerza y comporta tanta responsabilidad aceptarla, que transformaría la vida entera del hombre de un modo que se teme. Añadamos que toda individualidad, que sólo sepa darnos pruebas de la inmortalidad del alma, mas sin que esté personalmente persuadida de la misma, experimentará siempre alguna angustia. Le saca de quicio el que un hombre sencillo le hable de un modo sencillo sobre la inmortalidad.] [¿No encaja aquí la frase de Javier Marías: “*Cuando la fe era firme*”? Se habla de verdades que exigimos demostrar, pero carecemos de certezas que *'sin dubitar ni poder dubitar'* (EE 175) seguimos. **Autob. 29-30.**]

Claro que la interioridad puede faltar también en la dirección opuesta. Y así no es nada imposible que un partidario de la más rígida ortodoxia esté endemoniado. Este tal lo sabe todo, es sumiso ante lo santo, la verdad es para él un cúmulo de ceremonias, habla de que hay que acudir ante el altar de Dios y sabe muy bien las veces que hay que postrarse en el lugar sagrado. Sí, todo lo sabe como aquel que puede demostrar un problema matemático usando

las letras A B C, pero que no da pie con bola en cuanto use las letras D E F. Por eso **siente angustias tan pronto como oye algo que no es literalmente idéntico**. ¡Cuánto no se asemeja este tal a uno de esos especulativos modernos que han inventado una nueva prueba de la inmortalidad del alma, pero que habiendo caído en peligro de muerte ya no pudieron desarrollar el argumento porque no llevaban consigo sus famosos cuadernos! ¿Qué es lo les falta a unos y a otros? Les **falta la certeza**. (p 273) [En la más rígida ortodoxia puede darse el endemoniado: lo sabe todo, es sumiso ante lo santo, la verdad es para él un cúmulo de ceremonias. Por eso **siente angustias tan pronto como oye algo que no es literalmente idéntico**. Les **falta la certeza**.] [Es al pie de la letra la denuncia del papa en EG 95 y 96. Es un problema de certeza (EE 175 y 330)]

Tanto la superstición como la incredulidad son formas de la no-libertad. En la superstición se le concede a la objetividad un poder similar al de la cabeza de Medusa, es decir, el poder de petrificar la subjetividad. En este caso, la propia esclavización no quiere que se deshaga el hechizo de la objetividad por nada del mundo. En cambio, la más alta y también, aparentemente, la más libre expresión de la incredulidad es la burla. Fáltale precisamente la certeza y por eso se burla. ¿Y no evocaría la existencia de muchos burlones, si fuese posible escudriñar sus entresijos, aquella angustia que hacía exclamar al endemoniado: “¿Qué hay entre tú y yo?” De ahí el fenómeno curioso de que haya muy poca gente que sea tan vanidosa y tan ávida de los aplausos momentáneos como lo es el burlón. (pp 273-274) [Tanto la superstición como la incredulidad son formas de la no-libertad. En la superstición se le concede a la objetividad el poder de petrificar la subjetividad: es el hechizo de la objetividad. En cambio, la más alta y también, aparentemente, la más libre expresión de la incredulidad es la burla. Fáltale precisamente la certeza y por eso se burla.] [En efecto, en la burla no hay argumentos, sino descalificación sin más. Sólo nos burlamos cuando no hay certeza.]

Pongamos un segundo ejemplo. ¿Con qué celosa industria, con qué pérdida de tiempo, sudores y materiales de escritorio no se han esforzado los especulativos de nuestros días por encontrar una prueba definitiva de la existencia de Dios? Pero en el mismo grado en que aumentaba la excelencia del argumento parecía disminuir la certeza. Porque la idea de la existencia de un Dios, tan pronto como haya cobrado en cuanto tal una importancia concreta para la libertad del individuo, adquiere una omnipresencia que no puede por menos de representar algún embarazo para cualquier individualidad sinuosa, aunque ésta no desee precisamente hacer el mal. Se necesita, desde luego, una interioridad profunda para vivir en hermosa e íntima armonía con esa idea. Tal convivencia es una obra de arte todavía mayor que la de ser un modelo de maridos. Por eso no es nada extraño que las individualidades de ese tipo se sientan muy desagradablemente afectadas cuando oyen hablar sencilla y simplemente de que hay un Dios. La demostración de la existencia de Dios es algo que le tiene a uno ocupado, tanto metafísica como eruditamente, sólo en algunas ocasiones; en cambio, **la idea de Dios trata de imponerse en todas las ocasiones**. ¿Qué es, pues, lo que le falta a semejante individualidad? Le falta interioridad. (p 274) [Prueba definitiva de la existencia de Dios. En el mismo grado en que aumentaba la excelencia del argumento parecía disminuir la certeza. La idea de la existencia de un Dios adquiere una omnipresencia que desencadena un embarazo. Se necesita una interioridad profunda para vivir en hermosa e íntima armonía con esa idea. La demostración de la existencia de Dios es algo que le tiene a uno ocupado sólo en algunas ocasiones; en cambio, **la idea de Dios trata de imponerse en todas las ocasiones**.] [Interioridad equivaldría al 'conocimiento interno' de san Ignacio, el que se ha incorporado a mi manera de ser, que me pone en juego, que afecta a mi totalidad como persona. Se traduciría en el contenido del 'querer', que no es lo mismo que 'apetecer'. Aquí habría que comprobar que lo que apetece, harta, pero el cariño -la totalidad de la persona se

pone en juego-, llena.]

Claro que también aquí la interioridad puede faltar en la dirección opuesta. Los llamados *devotos* suelen ser con frecuencia un objeto de burla para el mundo. Ellos mismos lo explican diciendo que el mundo es malo. Sin embargo, esto no es del todo verdadero. Porque el “devoto”, visto desde un ángulo puramente estético, resulta cómico cuando no es libre en relación con su vida piadosa, es decir, cuando le falta interioridad. En este sentido el mundo tiene derecho a mofarse de él. ¿No sería una cosa cómica que un patizambo, incapaz de iniciar ni siquiera un solo movimiento de danza, pretendiera presentarse como maestro de baile? Pues lo mismo acontece con lo religioso. Muchas veces se les ve a tales devotos en la actitud de estar como contando en voz baja, exactamente lo mismo que aquel individuo que no puede bailar, pero que sabe perfectamente marcar el ritmo con los labios, aunque desgraciadamente nunca lo haya podido marcar con los pies y tomado parte en la danza. De esta manera sabe el “devoto” que lo religioso es absolutamente conmensurable, que no es algo que pertenezca a ciertos momentos y ocasiones, sino algo que uno siempre lo puede tener consigo. ¡Ah, pero otra cosa es la realidad! Porque cuando el devoto aludido tiene que poner en práctica la conmensurabilidad de lo religioso, entonces ya no es libre, entonces se le ve cómo musita y cuenta muy suavemente por lo bajo, y cómo, a pesar de todos sus susurros, se arma un lío y todo lo precipita con sus miradas célicas, sus manos entrecruzadas, etc., etc. Ésta es la razón de que semejantes individuos se angustien tanto cuando chocan con cualquier otro individuo que no se ajuste a su misma pauta. Y entonces, para recobrar fuerzas, tienen que recurrir a consideraciones de tanto peso como la de que el mundo odia a la gente piadosa. (pp 274-275) [Los devotos suelen ser objeto de burla para el mundo. Ellos mismos lo explican diciendo que el mundo es malo. Pero esto no es del todo verdad: el “devoto”, visto desde un ángulo estético, resulta cómico cuando no es libre en relación con su vida piadosa, es decir, cuando le falta interioridad. El “devoto” sabe que lo religioso no es algo que pertenezca a ciertos momentos, sino algo que uno siempre lo puede tener consigo. Pero cuando el devoto tiene que poner en práctica lo religioso, entonces ya no es libre y se arma un lío, y recurren a consideraciones la de que el mundo odia a la gente piadosa.] [Habría interioridad cuando sé lo que quiero, cuando actúo como persona, cuando me comprometo... -en el compromiso matrimonial se pregunta: “X, quieres a Y como esposa y prometes...-”]

La certeza y la interioridad son, pues, la subjetividad, aunque no en un sentido complementemente abstracto. En general, la desgracia del saber contemporáneo está en que todo se haya vuelto tan enormemente grandioso. La subjetividad abstracta es exactamente tan difusa e incierta como la objetividad abstracta, y a ambas les falta la interioridad en el mismo grado. Si se habla *in abstracto* de la cosa anterior [??? ¿interior?], entonces no se la ve claramente, y en este caso es correcto afirmar que la subjetividad abstracta carece de contenido. Pero si se habla de ello *in concreto*, entonces la cosa es muy clara; pues a la individualidad que quiere hacer abstracción de sí misma le falta cabalmente interioridad, del mismo modo que le falta a la individualidad que se convierte en un simple maestro de ceremonias. (p 276) [La certeza y la interioridad son la subjetividad, no en un sentido complementemente abstracto. La desgracia del saber contemporáneo está en que todo se haya vuelto tan enormemente grandioso. La subjetividad abstracta es exactamente tan difusa e incierta como la objetividad abstracta, y a ambas les falta la interioridad en el mismo grado. Si se habla *in abstracto* de la cosa anterior [??? ¿interior?], entonces no se la ve claramente, y en este caso es correcto afirmar que la subjetividad abstracta carece de contenido. Pero si se habla de ello *in concreto*, entonces la cosa es muy clara; pues a la individualidad que quiere hacer abstracción de sí misma le falta cabalmente interioridad.] [Carta de san Ignacio a Teresa Rejadell: “quien poco determina poco entiende y menos ayuda”. Por eso el pecado que puede 'ponderarse' es el cometido.]



**b) Esquema del fenómeno en que la interioridad está excluida o ausente**

La ausencia de interioridad es siempre una categoría de la pura reflexión. Por esta razón será doble cualquiera de las formas de este fenómeno. Es probable que se esté poco inclinado a comprenderlo así, puesto que se ha hecho una costumbre tan inveterada el hablar de las categorías propias del espíritu de una manera completamente abstracta. De ordinario se suele poner la *inmediatez* frente a la *reflexión -o interioridad-*, y a renglón seguido viene la *síntesis -o sustancialidad, subjetividad e identidad-*, llamándose esta última, a su vez: *razón, idea o espíritu*. Pero en el dominio de la realidad misma no sucede así. En este dominio la *inmediatez* es también *inmediatez de la interioridad*. Por eso **la falta de interioridad sólo sobreviene con la reflexión**. (pp 276-277) [Se acostumbra hablar de las categorías del espíritu de una manera abstracta. De ordinario se suele poner la *inmediatez* frente a la *reflexión -o interioridad-*, y a renglón seguido viene la *síntesis -o sustancialidad, subjetividad e identidad-*, llamándose esta última, a su vez: *razón, idea o espíritu*. Pero **en la realidad** no sucede así; ahí la **inmediatez es también inmediatez de la interioridad**. Por eso **la falta de interioridad sólo sobreviene con la reflexión**.] [Hay 'reflexión' si 'tomo conciencia', y reflexionar es usar la inteligencia '-hacerse cargo de la realidad-', nada de abstracciones. Por eso Zubiri intuye que la inteligencia es "sentiente" y la verdadera reflexión sería la que está ligada al '*refletir*' ignaciano. Lo contrario sería la elucubración, que carece de prestigio.]

Por lo tanto, *cualquier forma de falta de interioridad será o actividad-pasividad o pasividad-actividad, tanto en un caso como en el otro siempre radicarán en la autorreflexión*. La misma forma, a medida que se torne más y más concreta la determinación de la interioridad, recorrerá una considerable gama de matices. Un proverbio muy antiguo dice que entender y entender son dos cosas bien distintas. Y ésta es la pura verdad. La interioridad es un entender; pero, en concreto, se trata de cómo ha de entenderse este entender. Entender un discurso es una cosa, y otra muy distinta entender aquello en que el discurso hace hincapié; entender lo que uno mismo dice es una cosa y entenderse a sí mismo en el dicho es otra cosa bien distinta. Cuanto más concreto sea el contenido de la conciencia, tanto más concreta será la comprensión, y tan pronto como ésta quede fuera en relación con la conciencia, estaremos ante un fenómeno de esclavitud en trance de acabar con la libertad. Tómese, por ejemplo, una conciencia religiosa bastante concreta, es decir, una conciencia que contenga además un momento histórico. En este caso la comprensión ha de responder a esa circunstancia señalada. De ahí que puedan darse en este punto ejemplos de dos formas análogas de lo demoníaco. Así, cuando un ortodoxo rígido emplea toda su diligencia y toda su erudición en demostrar que cada palabra del NT proviene de tal o cual apóstol, da muestras con ello de que su interioridad va desapareciendo poco a poco, hasta que en definitiva acaba por entender algo completamente distinto de lo que quería entender. Cuando, por otra parte, un librepensador emplea toda su agudeza en mostrar que el NT ha sido escrito lo más pronto en el siglo II, lo que demuestra con ello, sobre todo, es que tiene miedo de la interioridad; a esto se debe su tozudo empeño por catalogar el NT entre todos los demás libros. (NOTA) (pp 277-278) [Cualquier forma de falta de interioridad será o actividad-pasividad o pasividad-actividad, tanto en un caso como en el otro siempre radicarán en la autorreflexión. Cuanto más concreto sea el contenido de la conciencia, tanto más concreta será la comprensión, y tan pronto como ésta quede fuera en relación con la conciencia, estaremos ante un fenómeno de esclavitud en trance de acabar con la libertad.] [Carta a Teresa Rejadell.]

[NOTA] Por lo demás, lo demoníaco puede tener en la esfera religiosa una falaz semejanza con los escrúpulos. La naturaleza de éstos nunca podrá ser discriminada de una manera abstracta. Así, por ejemplo, un cristiano practicante puede caer en una angustia tal que le dé miedo acercarse a comulgar. Esto es un escrúpulo o, mejor

dicho, la actitud de ese cristiano respecto de la angustia pondrá de manifiesto si es o no es un escrúpulo. En cambio, una naturaleza demoníaca puede haber llegado tan lejos y su conciencia religiosa puede haberse hecho tan concreta, que el entender puramente personal del entender sacramental sea precisamente la interioridad de que se angustia y de la que procura evadirse en medio de su angustia. Un individuo semejante se adentrará por la dirección emprendida solamente hasta cierto punto, después se parará en seco, querrá arreglárselas de un modo meramente intelectual y también querrá, de una u otra manera, llegar a ser algo más que una individualidad empírica, históricamente determinada y prisionera de la finitud. Así, el hombre asediado por los escrúpulos religiosos querrá acercarse a aquello de lo que los mismos escrúpulos pretenden mantenerlo alejado. Por el contrario, el que esté endemoniado deseará personalmente alejarse de ello. A esto le impulsará su voluntad más fuerte -es decir, la voluntad de la propia esclavización-, mientras que su voluntad más débil le empujará en el sentido opuesto, en el sentido del acercamiento. Esto hay que tenerlo siempre muy en cuenta, pues de lo contrario se avanza un poco a ciegas y se piensa en lo demoníaco de una manera tan abstracta que es imposible que haya existido nunca en la realidad. ¡Como si la voluntad de la propia esclavitud tuviese en cuanto tal un carácter constitutivo! Pero esto no es así, sino que **la voluntad de la libertad, por muy débil que ella sea, nunca deja de estar presente en todas las contradicciones interiores del yo...** (p 278) **[La voluntad de la libertad, por muy débil que ella sea, nunca deja de estar presente en todas las contradicciones interiores del yo.]** [¿Esto quiere decir que no hay posibilidad de separar 'libertad' de 'querer', como 'querer' de 'libertad'? Porque eso es lo 'propio mío': **EE 32**]

El contenido más concreto de una conciencia es cabalmente la conciencia de sí, la conciencia del individuo mismo. Ésta no es la conciencia del yo puro, sino simplemente la conciencia del propio yo, el cual es tan concreto que ningún escritor, ni el del léxico más rico ni el que haya poseído la máxima fuerza en la expresión plástica, ha logrado jamás describir un solo yo semejante, y esto por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva. Esta conciencia del propio yo no es una mera contemplación. Quien crea tal cosa muestra bien a las claras que **no se ha entendido a sí mismo**. ¿No ha comprobado acaso que él mismo **está**, simultáneamente, **en trance de devenir**? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, **esta conciencia del yo es un acto, y este acto es a su vez la interioridad**. Y tantas veces como la interioridad no responda a esa conciencia, otras tantas tendremos una forma de lo demoníaco, en cuanto que la falta de interioridad se manifieste como angustia de su adquisición. (p 279) **[El contenido más concreto de una conciencia es la conciencia de sí. Pero ésta no es la conciencia del yo puro por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva. Esta conciencia del propio yo no es mera contemplación, porque uno mismo está en trance de devenir. Esta conciencia del yo es un acto, y este acto es a su vez la interioridad. Cuando esto no ocurra, tendremos una forma de lo demoníaco.]** [**“Lo propio mío -mi misma identidad- es mi mera -exclusiva- libertad y querer”**. En efecto, si no nos percibimos como irrepetibles es que no hay **'interioridad'** en nosotros: no sabemos lo que queremos o lo que queremos no es en libertad -sería 'enganche'-.]

Si la ausencia de interioridad ocurriese de un modo mecánico, entonces perderíamos el tiempo y las energías hablando de ella. Pero no es éste el caso, sino que en todo fenómeno correspondiente se da una actividad, aunque ésta empiece con una pasividad. **Los fenómenos que comienzan con una actividad son los que saltan más a la vista y, como es natural, su comprensión es mucho más fácil**. Lo grave aquí es que **suele olvidarse que esta actividad trae a la zaga una cierta pasividad**, y que al hablar de lo demoníaco nunca se toma en consideración el fenómeno opuesto. (pp 279-280) **[La ausencia de interioridad no es algo mecánico. En todo fenómeno se da una actividad, aunque ésta empiece con una pasividad. Los fenómenos que comienzan con una actividad, su comprensión es mucho más fácil.]** **[EE 184: “...sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige...” Siempre hay un 'querer', nada es 'mecánico'.]**

Ahora desarrollaré algunos ejemplos para mostrar que el esquema dado es correcto.

*Incredulidad-superstición.* Son dos formas absolutamente paralelas. Ambas carecen de interioridad y la sola diferencia está en que la incredulidad se muestra pasiva en medio de una actividad y la superstición es activa dentro de una pasividad. Una de estas formas, si se quiere, es más masculina y la otra es más femenina, pero el contenido de ambas siempre será la autorreflexión. Desde un punto de vista esencial son totalmente idénticas. Tanto la incredulidad como la superstición son angustia por la fe. La incredulidad, sin embargo, comienza con la actividad propia de la no-libertad, mientras que la superstición tiene su comienzo en la pasividad de la misma. Por lo general, solamente se considera la pasividad de la superstición y por eso, según se apliquen categorías ético-estéticas o éticas, parece menos distinguida o más disculpable. En la superstición, desde luego, hay una debilidad que fácilmente puede llamar a engaño; no obstante, siempre ha de haber en ella toda la actividad que sea necesaria para que pueda conservar su pasividad. La superstición es incrédula consigo misma y, al revés, la incredulidad es supersticiosa en el mismo sentido. El contenido de ambas es la autorreflexión. La **comodidad**, la **cobardía**, la **pusilanimidad** de la superstición encuentran mejor permanecer en ella que abandonarla; la **terquedad**, el **orgullo** y el **envalentonamiento** de la incredulidad estiman, por su parte, que es más audaz permanecer en ella que abandonarla. La forma más refinada de semejante autorreflexión siempre será aquella que trate de hacerse interesante a sus mismos ojos, deseando salir de tal situación, aunque en realidad siga en ella con no poca satisfacción propia. (pp 280-281) [**Incredulidad-superstición.** Ambas carecen de **interioridad**: la incredulidad es pasiva en medio de una actividad y la superstición es activa dentro de una pasividad. El contenido de ambas siempre será la autorreflexión. La **comodidad**, la **cobardía**, la **pusilanimidad** de la **superstición** prefieren permanecer en ella que abandonarla; la **terquedad**, el **orgullo** y el **envalentonamiento** de la **incredulidad** estiman más audaz permanecer en ella que abandonarla. La autorreflexión más refinada será la que trate de hacerse interesante a sus mismos ojos, con no poca satisfacción propia. ] [Importante la afirmación de que la *incredulidad-superstición* carecen de **interioridad**. Ambas son autorreflexión y angustia por la fe. La *superstición* permanece por *comodidad* y *cobardía*, la *incredulidad* por *terquedad* y *orgullo*. Es una autorreflexión satisfactoria -¿una especie de 'autoestima'?-. EE 189: “Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor querer e interés”. De lo contrario no salimos de una 'autorreflexión satisfactoria' angustiada por la fe -¿el 'creído'?]

*Hipocresía-escándalo.* Son también dos formas paralelas. La hipocresía comienza con una actividad, el escándalo con una pasividad. Por lo general, al escándalo se le juzga con mayor suavidad; de hecho, si el individuo permanece en él, se necesita que ponga en juego una actividad tan grande que mantenga en vilo los sufrimientos del escándalo y no los suelte nunca. En el escándalo hay una receptividad -pues un árbol y una piedra no se escandalizan- que tiene que entrar en cuenta al abolir el escándalo. En cambio, la pasividad de escándalo se encuentra más a gusto permaneciendo tranquila donde está y dejando, por así decirlo, que las consecuencias del escándalo se vayan aumentando con los intereses simples y con los intereses compuestos de la misma cuenta. Por eso la hipocresía es escándalo de sí mismo, y el escándalo es hipocresía consigo mismo. A ambos les falta interioridad y no se atreven a entrar en sí mismos. Ésta es la razón de que toda hipocresía termine siendo hipocresía consigo mismo, ya que el hipócrita se escandaliza en definitiva de sí mismo o, dicho con otras palabras, se convierte a sí mismo en objeto de escándalo. Y ésta es también la razón de que todo escándalo -si no es eliminado- termine siendo hipocresía ante los demás, puesto que el escandalizado, mediante la profunda actividad con la que persevera en el escándalo, ha convertido en otra cosa muy distinta aquella receptividad de que hablábamos antes, y por eso ahora no tiene más remedio que ser hipócrita ante los demás. No es la primera vez que se ha

dado en la vida el caso de un individuo escandalizado que al final empleó el escándalo como una hoja de parra para cubrir lo que hubiese estado mucho mejor tapado con un manto de hipocresía. (pp 281-282) [*Hipocresía-escándalo*. La hipocresía comienza con una actividad, el escándalo con una pasividad. La hipocresía es escándalo de sí mismo, y el escándalo es hipocresía consigo mismo. A ambos les falta interioridad y no se atreven a entrar en sí mismos. De ahí que toda hipocresía termine siendo hipocresía consigo mismo, ya que el hipócrita se escandaliza en definitiva de sí mismo o, dicho con otras palabras, se convierte a sí mismo en objeto de escándalo. Por eso, todo escándalo -si no es eliminado- termine siendo hipocresía ante los demás, ya que el escandalizado, ha perdido toda receptividad y no tiene más remedio que ser hipócrita ante los demás.] [*Hipocresía-escándalo*: a ambos les falta interioridad y no se atreven de entrar en sí mismos, porque la hipocresía es escándalo de sí mismo, y el escándalo es hipocresía consigo mismo. Habría que decir que interioridad equivale a tener valor de entrar en lo '*propio mío*' (EE 32) real, no supuesto.]

*Orgullo-cobardía*. El orgullo comienza con una actividad, la cobardía con una pasividad, pero por lo demás son idénticos. Efectivamente, en la cobardía hay toda la actividad que sea necesaria para que la angustia del bien pueda mantenerse. **El orgullo es una profunda cobardía**. Es tan cobarde que no quiere comprender la verdadera esencia del orgullo. Por eso, tan pronto como se le impone esa comprensión, se acobarda, se desvanece como un estampido y estalla como una pompa de jabón. **La cobardía**, por su parte, **es un profundo orgullo**. Pues es tan pusilánime que no quiere comprender ni siquiera las exigencias del orgullo mal entendido. Pero, cabalmente al encogerse de esa manera, muestra bien a las claras su orgullo, al mismo tiempo que no deja de anotar en su cuaderno que hasta la fecha no ha sufrido ninguna derrota. Esto significa que la cobardía se enorgullece según la expresión negativa del orgullo, es decir, en cuanto nunca ha sufrido todavía ninguna pérdida. En la vida, sin duda, se ha dado también el caso de un individuo muy soberbio que a la par era bastante pusilánime como para nunca atreverse para nada, como para querer ser lo menos posible, con el fin, claro está, de no ser herido en su orgullo. Aquí se podía hacer un experimento curioso. A saber, poner uno junto a otro a un individuo de carácter soberbio-activo y a un individuo de carácter soberbio-pasivo. ¡Entonces veríamos, precisamente en el momento en que el primero se hundía, cuán soberbio de raíz era el cobarde! [NOTA] (pp 282-283) [*Orgullo-cobardía*. El orgullo comienza con una actividad, la cobardía con una pasividad, pero son idénticos. **El orgullo es una profunda cobardía**: tan pronto como comprende su esencia, estalla como una pompa de jabón. **La cobardía es un profundo orgullo**: muestra su orgullo en cuanto nunca ha sufrido todavía ninguna pérdida. También existe el individuo muy soberbio y a la par pusilánime como para nunca atreverse a nada con el fin de no ser herido en su orgullo.] [Esta profunda conexión -el orgullo es cobardía y la cobardía es orgullo- muestran que ambas lo que temen es acceso a su realidad: ¿la interioridad? ¿No está todo esto relacionado con la problemática en los EE del vano honor mundano y la crecida superbia, o con la humildad? La '*tercera manera de humildad*', ¿no sería un quitar impedimentos para acceder a lo propio mío -el '*andar en verdad*' de santa Teresa-?]

[NOTA] Descartes, en su *Tratado de las pasiones*, ha llamado la atención sobre el hecho de que a toda pasión le corresponde otra contraria, siendo la admiración la única excepción de esta regla... la pasión de la filosofía, la pasión con que empieza todo filosofar. Por lo demás, a la admiración le corresponde la envidia; y a este propósito la filosofía moderna de seguro que también hablaría de la duda. Pero en esto radica justamente el error fundamental de la filosofía moderna, en querer empezar con lo negativo, en vez de hacerlo con lo positivo. Porque esto será siempre lo primero, exactamente en el mismo sentido en que se dice *omnis affirmatio est negatio*, donde en primer lugar se pone *affirmatio*. Esta cuestión acerca de si el puesto de lo primero le pertenece a lo positivo o lo negativo es de la mayor importancia... (Nota del Autor) (p 283) [El error fundamental de la filosofía moderna, es querer empezar con lo negativo, en vez de hacerlo con lo positivo. Porque lo positivo será siempre lo primero.] [Empezar por lo negativo es empezar por la 'nada', sólo lo positivo nos abre a la



posibilidad.]

[Puede ser interesante recoger lo que ha venido diciendo de la **INTERIORIDAD** desde la página 271 (y estamos en la 283). Parece ser que para **K**, hay carencia de **interioridad** cuando no hay **certeza** -miedo al contenido- que se convierte en **acción** (271). Pero aclara que una cosa es **certeza** y otra **verdad abstracta**: según él ese es el desconcierto actual -¡de entonces y de ahora!-: una cosa es la certeza en la inmortalidad y otra cosa necesitar probarla (271-273). La rígida ortodoxia carece de interioridad al no haber certeza que le lleve a actuar (273). *Superstición e incredulidad* es no-libertad: la primera petrifica la subjetividad, y la segunda se burla porque le falta certeza (273-274). Prueba de la existencia de Dios: '*la excelencia del argumento parecía disminuir la certeza*'. ¡Falta de **interioridad**! (274). El 'devoto' *no es libre en relación con su vida piadosa: le falta interioridad*, cree que lo religioso es commensurable con la realidad, pero *ante la realidad no es libre* (274-275). A la subjetividad y la objetividad abstractas les falta **interioridad**, porque carecen de contenido. *Certeza e interioridad son subjetividad concreta*, no abstracta (276). *La pura reflexión es carencia de interioridad* (276-277). Por tanto, *la falta de interioridad radicarán en la autorreflexión. La interioridad es un entender en concreto* (277-278). La **conciencia de sí mismo** no es la conciencia del puro yo, sino la conciencia **del propio yo** siempre en trance de **devenir** (279). La interioridad no es algo **mecánico**, sino algo que ocurre en la actividad (personal, se sobreentiende). (279-280). Ejemplos: *Incredulidad-superstición*: ambas carecen de **interioridad**: la primera no sale por *terquedad*, la segunda por *comodidad*. Se trata de una autorreflexión satisfactoria y de angustia por la fe. (280-281). *Hipocresía-escándalo*: a ambos les falta **interioridad**. No se atreven de entrar en sí mismos, porque la **hipocresía** es **escándalo de sí mismo**, y el **escándalo** es **hipocresía consigo mismo**. (281-282). El **orgullo** es **cobardía** y la **cobardía** es **orgullo**- muestran que ambas lo que temen es acceder a **su** realidad: ¿la **interioridad**? (282-283)

**RESUMIENDO**: la **interioridad**, según **K**, se da cuando hay **certeza que lleva a la acción en libertad**, todo lo opuesto a la abstracción que lleva a una reflexión. Dicho de otra forma, es un **entender en concreto que se traduce en conciencia del propio yo en devenir**. -No es, pues, algo **mecánico**. No puede haber interioridad en la incredulidad-superstición, ni en la hipocresía-escándalo ni en la cobardía-orgullo, sucedáneos de una interioridad incapaz de acceder a la propia verdad y de renunciar a una autorreflexión satisfactoria, angustiada por la fe.

**LA INTERIORIDAD EN SAN IGNACIO DE LOYOLA**: Me ha sorprendido los paralelismos que hay entre lo descrito por **K** y lo que Ignacio entendía por **cosa interior** - como él la nombra-. El año pasado tuve que tener una charla precisamente sobre dicho tema - **¿Qué entendía san Ignacio por “cosa interior”?**-, y empezaba recordando el texto de **Autobiografía 14**: “<sup>1</sup>Y en este camino le acaeció una cosa, que será bueno escribirse, para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima, que **aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle** en todo lo que conociese, <sup>2</sup>y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agrandar y placer a Dios. <sup>3</sup>Y así, cuando se acordaba de **hacer alguna penitencia que hicieron los santos, proponía de hacer la misma y aun más**. <sup>4</sup>Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa alguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes, <sup>5</sup>sino toda su intención era **hacer estas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia**”.

Por lo pronto para san Ignacio lo '**interior**' no son 'pensamientos' -en estos pensamientos tenía toda su consolación- sino una '**cosa**' -no abstracción, reflexión o autorreflexión- que se concreta. Más aún, esta cosa interior debe traducirse en un **conocimiento concreto (K)**: “ **no**

*mirando*<sup>4</sup> a cosa alguna interior, ni *sabiendo* qué cosa era *humildad*, ni *caridad*, ni *paciencia*, ni *discreción para reglar ni medir estas virtudes*". Es decir, para san Ignacio este conocimiento procede de un '*mirar*' -no ver simplemente-, y un '*saber*' concreto -*qué cosa era...*- que lleva a la **acción** -estas 'virtudes' que son '*cosas*' (realidades) están llamadas a ser '*regladas y medidas*' por la '*discreción*'- una discreción que radica en '*lo propio mío, mi mera libertad y querer*' (EE 32). Por tanto, nada es '*mecánico*', ni '*devoto*', ni '*reflexión*', ni siquiera '*autorreflexión satisfactoria*' -*en estos pensamientos tenía toda su consolación*-, sino realidades -**cosas**- que llevan a un actuar -la **certeza** que lleva a la **acción** de **K**-. En efecto, esto es la '*consolación sin causa precedente*' (EE 330) que, en el **Primer tiempo de hacer elección**, "*así mueve y atrae a la voluntad que sin dubitar ni poder dubitar sigue a lo que es mandado*" (EE 175) -¿no es esto la **certeza** de **K**? Sólo entonces hay 'interioridad'. Más aún, esta es la confesión ignaciana de sus vivencias en la '*visión del Cardoner*' (**Autob. 29-30**).

Pero tenemos más coincidencias: en una carta a Teresa Rejadell, desconcertada por la diversidad de consejos que recibía, Ignacio la comprende porque: "*quien poco determina, poco entiende y menos ayuda*"<sup>5</sup>. Es decir, lo que no es concreto, no se puede entender y no sirve para nada. ¿No firmaría **K** esta frase?

Por último quiero traer una formulación que aparece en la oblación al Rey eternal: "*que yo quiero, y deseo y es mi determinación deliberada...*" (EE 98). Sólo cuando mi '*querer*' y mi '*deseo*' coinciden -¿**certeza**?- puede convertirse en una '*determinación deliberada*', no '*mecánica*' ni '*devota*'...]

### c) ¿Qué son la certeza y la interioridad?

Dar una definición sobre el particular es ciertamente muy difícil. No obstante he aquí mi respuesta: **son seriedad**. Ésta es una palabra que la entiende cualquiera. Pero, por otra parte, no deja de ser una cosa bastante curiosa que ésa sea precisamente una de las palabras en que menos se medita... (p 283) [*Certeza e interioridad son seriedad.*] [En efecto, en el lenguaje corriente se dice sin más, para descalificar cualquier opinión o postura: "*Eso no es serio*". Es una de esas expresiones que todo el mundo entiende, pero que difícilmente podemos definir. Por otro lado, san Ignacio alude, con la concreción que le caracteriza, en la octava **Adición**: "*No reír ni decir cosa motiva a risa*" (EE 80). En efecto, la risotada, la broma, la '*burla*' -**K**-, incapacitan hacerse cargo de la realidad. Son una forma de escaparse de la realidad con garbo...]

...la interioridad es cabalmente el manantial que salta hasta la vida eterna, y lo que brota de este manantial es precisamente la seriedad. Cuando el Eclesiastés dice que "todo es vanidad", está pensando concretamente en la seriedad. Por el contrario, cuando después de haber perdido la seriedad se afirma que todo es vanidad, tal afirmación puede representar a su vez: o bien una expresión activo-pasiva de aquella pérdida -caso de la obstinación en la melancolía- o bien una expresión pasivo-activa de la misma -caso de la frivolidad y la chocarrería-. Ambos casos nos ofrecen sobrada oportunidad tanto para llorar como para reír, pero **la seriedad se ha perdido**. (pp 284-285) [*La interioridad es el manantial que salta hasta la vida eterna, y de él brota la seriedad. Cuando el Eclesiastés dice que "todo es vanidad" está pensando en la seriedad. La pérdida de la seriedad aparece en la melancolía -expresión activo-pasiva- o en la frivolidad y la chocarrería - expresión pasivo-activa-.*] [¿Puede uno "hacerse cargo de la realidad" desde la '*obstinación*' o la '*frivolidad*'?]

No existe, que yo sepa, ninguna definición de la *seriedad*. Esto me alegra, no precisamente

4 Recordar todo lo dicho sobre la **mirada**.

5 Carta escrita

porque sea un entusiasta del pensar moderno que ha abolido la definición y en el que todo se escurre y precipita, sino porque respecto de los conceptos existenciales siempre denota buen tacto el abstenerse de las definiciones. En efecto, ¿cómo podría recogerse dentro de la forma de la definición lo que cada uno ha entendido de una manera completamente distinta y lo que cada uno ha amado de un modo absolutamente peculiar? ¿Y quién no experimentará una marcada repugnancia a encerrar todo esto en unas definiciones que tan fácilmente nos lo convierten en algo extraño y muy diverso? Al hombre que ama de verás no le proporcionará apenas ningún placer ni satisfacción, y mucho menos ningún provecho, el andar ocupado con la definición de la esencia del amor. Quien viva todos los días, y con más razón los festivos, en trato íntimo con la idea de que existe un Dios difícilmente consentirá en echar a perder ese contacto diario -o tenerlo que dar por perdido- so pretexto de haber logrado pergeñar una definición de la esencia divina. Pues bien, lo mismo ocurre con la seriedad..., es una cosa tan seria que cualquier definición de la misma ya presenta por sí sola una enorme ligereza. Y no digo esto porque mis ideas sean oscuras o porque tema caer en sospechas -de no saber a punto fijo de lo que estoy hablando- por parte de uno que otro especulativo superinteligente, es decir, uno de esos cerebros empeñados en seguir la evolución de los conceptos como el matemático sigue la de sus demostraciones y que, en consecuencia, acaban preguntándose como el matemático, aunque de cosas completamente distintas... (pp 285-286) [La seriedad es una cosa tan seria que cualquier definición de la misma ya presenta por sí sola una enorme ligereza -como el amor o la existencia de Dios.] [Lo más importante no se puede definir, lo que nos decide, que experimentamos como certeza, no necesita argumentos, pero no deja nada fuera, totaliza. Es la experiencia mística en santa Teresa y en san Ignacio. Y no es precisamente un 'vacío' sino todo lo contrario: "...recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como en aquella vez sola" (Autob. 30)]

Ahora bien, la seriedad y el talante se corresponden entre sí de tal manera que la seriedad es una expresión más alta y al mismo tiempo la más profunda que se puede dar de lo que es el talante. Éste es una determinación de la inmediatez; la seriedad, en cambio, es la originalidad adquirida del talante, su **originalidad** defendida en la **responsabilidad de la libertad**, su originalidad reafirmada en el **goce de la felicidad beatífica**. Esta originalidad del talante a través de su desarrollo histórico manifiesta precisamente lo **eterno de la seriedad**, y es también la razón de que la seriedad **nunca pueda convertirse en hábito**. ...el hábito hace su aparición en el mismo momento en que lo eterno desaparece de la repetición. Porque siempre tendremos una sucesión y una repetición mientras se adquiera y se conserve la originalidad propia de la seriedad; por el contrario, no tendremos más que un simple hábito desde el momento en que falte la originalidad en la repetición. El hombre serio lo es cabalmente por la originalidad con que se reincorpora a la repetición. Es verdad que se suele hablar acerca de que un sentimiento vivo e íntimo conserva esa originalidad, pero no es menos verdad que la intimidad del sentimiento es como un fuego capaz de enfriarse en cuanto la seriedad no lo sostenga; y, por otra parte, la intimidad del sentimiento es insegura en cuanto al estado de ánimo, es decir, que unas veces es más íntima que otras. Pongamos un ejemplo para hacerlo todo lo más concreto posible. Un párroco tiene que rezar todos los domingos y en voz alta las plegarias imperadas por la Iglesia, o tiene que bautizar cada domingo a varios niños. Supongamos que el párroco se entusiasma... mas el fuego se irá extinguiendo poco a poco por este camino; supongamos que al ejercitar esa tarea quiera conmovier a todos, estremecerlos..., pero unas veces más y otras veces menos. Solamente la seriedad es capaz de repetir lo mismo cada domingo de una manera regular y con la misma originalidad. (pp 287-289) [La seriedad

y el talante se corresponden entre sí. El talante es una determinación de la inmediatez; la **seriedad** es la originalidad adquirida del talante, defendida en la **responsabilidad de la libertad**, reafirmada en el **goce de la felicidad beatífica**. La originalidad del talante expresa **lo eterno de la seriedad** y, por eso **no puede convertirse en hábito**. Éste aparece cuando lo eterno desaparece de la repetición: tendremos un simple hábito cuando falte la originalidad en la repetición. La intimidad del sentimiento es un fuego capaz de enfriarse en cuanto la seriedad no lo sostenga. (Ejemplo del párroco) [Por lo pronto, el contenido de la **oración preparatoria** (EE 46) viene a superar el 'hábito' y que lo que hagamos sea '**en serio**': sólo cuando "*todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina Majestad*", estará toda mi realidad personal presente en su actuar. Pero en ese intento de describir lo que no se puede definir, sí nos da datos importantes y que parecen coincidir con aportaciones de san Ignacio: la *seriedad* se expresa en *responsabilidad de la libertad* y el *goce de la felicidad beatífica*. En el **Primer modo de hacer elección** se da la total libertad *-sin dubitar ni poder dubitar*, es '**consolación sin causa precedente**'. Respecto a lo *eterno de la seriedad*, recordar cosas dichas a propósito de la mirada.]

Por eso mismo, a lo que la seriedad tiene que retornar con idéntica seriedad, no puede ser otra cosa que la seriedad misma; de lo contrario, el resultado será la pedantería. La seriedad significa en este sentido la misma personalidad, y sólo una personalidad seria es una personalidad real, y sólo ella puede hacer algo con seriedad, puesto que para hacer algo con seriedad es necesario, sobre todo, que se sepa cuál es el objeto de la seriedad. (p 289) [Seriedad significa personalidad, de lo contrario no pasa de pedantería. Sólo una personalidad seria es una personalidad real.] [Es lo que expresa la frase: "*No lo dirás en serio*", "*Esto no es serio*", o el desconcierto que nos provocan las personas que no sabemos cuándo nos hablan '*en serio*' y cuando no. Volveríamos a lo mismo de la **mirada**: la **seriedad** sería una dimensión con la que contamos, pero podemos no ejercerla, aunque está ahí y no sepamos definirla.]

En la vida se suele hablar con bastante frecuencia en torno a la seriedad. De fulano, por ejemplo, se dice que se ha vuelto serio considerando la cuantía de la deuda pública, y mengano tratando de las categorías, y zutano a propósito de una simple representación teatral. La ironía es la que descubre tanta seriedad por todas partes, encontrando suficiente campo para su faena; pues todo el que se torna serio a destiempo es *eo ipso* cómico, y esto por más que los contemporáneos -disfrazados de un modo igualmente cómico- y la opinión general de los mismos le tomen a uno muy en serio. Por eso no existe ningún criterio más seguro para medir la profundidad de la valía de un determinado individuo que el de averiguar, por sus propias manifestaciones indiscretas o sonsacándole el secreto, qué es lo que le hizo tornarse serio en la vida. Pues sin duda que todo hombre nace con talante, pero nadie nace teniendo ya seriedad. Esa expresión: *qué es lo que le hizo tornarse serio en la vida*, ha de entenderse, naturalmente, en el sentido más riguroso, aplicándola a aquello que para el individuo constituya de la manera más honda el punto de arranque de su seriedad. Porque muy bien puede suceder que un individuo, después de haberse tornado serio a causa del objeto de la seriedad, trate diversas cosas de un modo evidentemente grave, pero la cuestión capital siempre será aquí si se hizo serio a propósito del objeto mismo de la seriedad. Este objeto lo tenemos todos bien a mano, puesto que tal objeto lo somos **nosotros mismos**. De ahí que siempre será un bufón, a pesar de toda su seriedad, el hombre que no se hizo serio respecto de sí mismo, sino respecto de otras cosas, todas quizá muy grandes y estruendosas. Ese hombre podrá engañar a la ironía durante algún tiempo, pero al final, *volente Deo*, acabará siendo cómico; ya que la ironía tiene celos de la seriedad. En cambio, el hombre que se hizo serio de la manera adecuada demostrará cabalmente la robustez de su espíritu cuando trate todas las demás cosas de un modo ligero, es decir, apelando unas veces al sentimiento y otras a la



broma. En este caso, ¡no faltaba más!, a los bufones mistureros de la seriedad les correrá por toda la espalda un escalofrío al ver que nuestro hombre toma a broma las cosas que a ellos les tornan tremendamente serios. **Lo que nunca debe ignorar el hombre es que la seriedad misma no tolera ninguna broma.** Si olvida esto, puede acontecerle lo que le aconteció a Alberto Magno, a saber, que se tornó de repente estúpido al pretender orgullosamente que su especulación prevaleciese sobre el misterio de la divinidad. [NOTA] (pp 289-291) **[Todo hombre nace con talante, pero nadie nace teniendo ya seriedad. El objeto mismo de la seriedad lo tenemos todos bien a mano: somos **nosotros mismos**. De ahí que siempre será un bufón, a pesar de su seriedad, el hombre que no se hizo serio respecto de sí mismo, sino respecto de otras cosas: acabará siendo cómico. La seriedad misma no tolera ninguna broma.]** [La seriedad no nacemos con ella -igual que con el 'uso de razón'-, pero lo que nos hace “tomar en serio la vida” es ser '**nosotros mismos**' -¿lo 'propio mío' mi 'mera libertad y querer' (EE 32)?-. ¿No es esto a lo que apunta el **PF**? Habría que decir lo mismo que de la **certeza**: la **seriedad no se argumenta**, se ejerce, se vive. Por eso la seriedad no tolera ninguna broma - como cuando hablaba del incrédulo y decía: '*le falta certeza, por eso se burla*' (pp 273-274).]

[NOTA] ...en nuestro tiempo la especulación se ha arrogado una tal autoridad que casi ha llegado a intentar que Dios se tambaleara desde sus mismos cimientos, como un monarca que se sienta angustiosamente en su trono y está esperando a que la asamblea nacional tenga a bien declararlo monarca absoluto o meramente constitucional. (Nota del Autor) (p 291) **[En nuestro tiempo la especulación se ha arrogado una tal autoridad que casi ha llegado a intentar que Dios se tambaleara.]** [Ya nos decía que ni la *reflexión* ni la *autorreflexión satisfactoria* tenían **interioridad**: ¿no habría que decir ahora '**seriedad**'?]

**La interioridad, la certeza, son seriedad.** Esto tiene un aspecto un poco pobre. Si, al menos, hubiera afirmado que la seriedad es la subjetividad, la pura subjetividad o la subjetividad trascendental..., ¡entonces, desde luego, habría dicho algo con el suficiente empaque como para poner serio a más de uno! Claro que también puedo expresar lo que es la seriedad de otro modo un poco distinto. **Tan pronto como falta la interioridad, cae el espíritu en lo finito.** Por eso la interioridad es la eternidad o, dicho con otras palabras, es la determinación de lo eterno en el hombre. (p 292) **[La interioridad, la certeza, son seriedad. Si falta la interioridad, cae el espíritu en lo finito, porque la interioridad es eternidad, la determinación de lo eterno en el hombre.]** [En efecto, es consecuencia de todo lo visto, cayendo en la cuenta que este conjunto misterioso -pero real- al que remitimos, **es la determinación de lo eterno en el hombre.**]

En definitiva, si de veras se quiere estudiar lo demoníaco, bastará con que se atienda solamente a las **diversas maneras habituales de concebir lo eterno dentro de la individualidad.** Por este camino, prontamente, se tendrá noticia cabal del fenómeno. En este sentido nos ofrece nuestra época un ancho campo para la observación. Porque **hoy se habla muchísimo de lo eterno**; unos lo rechazan y otros lo admiten, pero tanto los unos como los otros -atendiendo a la forma de sus negaciones o de sus afirmaciones- delatan con ello una enorme falta de interioridad. Pues **carece de interioridad y de seriedad todo el que no haya entendido lo eterno de una manera adecuada, es decir, de una forma absolutamente concreta.** [NOTA] ... “*la eternidad es la auténtica repetición*” [Cosntantino Constantinus] (pp 292-293) **[Si se quiere estudiar lo demoníaco, basta con atender a las diversas maneras de concebir lo eterno dentro de la individualidad. Hoy se habla muchísimo de lo eterno -rechazándolo o admitiéndolo-, pero todos delatan falta de interioridad. Hay interioridad si se entiende lo eterno de forma absolutamente concreta.]** [De nuevo insiste en que carece de **interioridad** y **seriedad** cuando se 'especula' de lo **eterno** y no '*de una forma absolutamente concreta*': **¡ la mística es experiencia !**]

...algunos puntos:

1. **Se niega lo eterno en el hombre.** En el mismo instante de negarlo ya se “ha vertido el vino de la vida”, y cualquier individuo que lo niegue será un endemoniado. **En cuanto se afirme lo eterno, empezará a ser lo presente una cosa distinta de lo que se quiere que sea.** Se teme esta transmutación, y así es como **le entran a uno angustias por el bien.** Un hombre puede negar lo eterno cuantas veces quiera, incluso en la misma hora de la muerte, pero no logrará con ello quitarle totalmente su vida. A veces se admite lo eterno en un cierto sentido y hasta cierto grado, pero es temido en su otro sentido y en su grado superior. Tampoco esto sirve de nada, pues mientras se lo niegue, sea poco o mucho, nunca quedará uno liberado de ello. Por cierto que **en nuestros días se teme muchísimo lo eterno,** y esto a pesar de que se lo reconoce con fórmulas abstractas y lisonjeras para lo eterno. De la misma manera que los distintos gobiernos viven hoy en día cohibidos por el temor a ciertas cabezas inquietas, así también no son pocos los individuos que en la actualidad viven temerosos ante una determinada cabeza inquieta que, no obstante, representa la auténtica seguridad... a los ojos de la eternidad, se entiende. En estas circunstancias **no es extraño que se vocee el instante y se escamotee bonitamente la eternidad,** destruyéndola con el recurso de una vida desparramada en el mero instante. Con lo que, analógicamente, se hace bueno el dicho de que el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones. Pero, ¿por qué esa prisa tan espantosa? Pues si no hay eternidad, entonces el instante será ciertamente tan largo como si hubiera eternidad. Sin embargo, **la angustia de la eternidad convierte el instante en una pura abstracción.**

Por otra parte, esa **negación de la eternidad** puede expresarse directa e indirectamente de muy diversas maneras. Por ejemplo, como **burla**, como una **prosaica** borrachera de **sensatez**, como **activismo irreflexivo**, como **entusiasmo por lo temporal**, etc., etc. (pp 293-294) [1. **Se niega lo eterno en el hombre. En el mismo instante será un endemoniado. En cuanto se afirme lo eterno, empezará a ser lo presente una cosa distinta de lo que se quiere que sea. Temer esta transmutación provoca angustia por el bien. En nuestros días se teme muchísimo lo eterno. No es extraño que se vocee el instante y se escamotee la eternidad. La angustia de la eternidad convierte el instante en una pura abstracción.** Distintas formas de negar la eternidad: **burla, prosaica sensatez, activismo irreflexivo, entusiasmo por lo temporal...**] [Curiosa afirmación: la negación de lo eterno en el hombre nos convierte en endemoniados. Por otro lado la angustia de la eternidad se equipara a angustia por el bien, y convierte el instante en pura abstracción. Si a esto añadimos que la certeza y la interioridad es la seriedad, podemos decir que recuperar la **realidad** 'en serio' nos abre a la 'certeza' y nos da 'interioridad' pudiendo abrirnos al compromiso -imposible sin 'eternidad'- y evitamos la 'burla'... ¿No podríamos relacionar estos sucedáneos con el '*acaba en alguna cosa... distractiva*' de EE 330? ]

2. **Se concibe lo eterno de una manera completamente abstracta.** Lo eterno es como la **frontera de montañas azules que limita con lo temporal**, de tal suerte que el que vive con todas sus fuerzas afincado en la temporalidad nunca llega a la frontera. El individuo que otea en tal dirección es sin duda un soldado fronterizo, un soldado que está fuera del tiempo. (p 294) [2. **Concebir lo eterno de manera abstracta. Lo eterno es como la frontera de montañas azules que limita con lo temporal.**] [La preocupación constante en san Ignacio de 'no poner corchetes' al presente -por ejemplo EE 323-324- como la prohibición de temporalizar '*el propio tiempo de la tal actual consolación*' -sin causa precedente- (EE 336), ¿no apuntan a este riesgo de temporalizar lo 'eterno' del **instante**?]

3. **Se introduce la eternidad en el tiempo**, doblegándola **por medio de la fantasía.** Así interpretada produce un efecto mágico. No se sabe si es un sueño o una realidad, y se tiene la impresión de que ella misma se ha puesto a jugar dentro del instante, clavándole sus ojos de

una manera melancólica y soñadora, algo así como el rayo de luna que flota tembloroso en el bosque o la sala por ella iluminados. De este modo, la idea de lo eterno resulta un pasado siempre quimérico y el correspondiente estado de ánimo siempre será: ¿soy yo el que sueña, o es la eternidad la que sueña en mí?

O quizá la fantasía tome la eternidad pura y simplemente como objeto suyo, sin esa ambigüedad coqueta de antes. Esta interpretación ha encontrado una expresión determinada en la tesis de que “el arte es una anticipación de la vida eterna”. Sin embargo, la poesía y el arte son tan sólo una reconciliación de la fantasía, de tal manera que muy bien pueden tener el *acierto* de la intuición, pero en modo alguno la *profundidad* de la seriedad. Lo que se hace es acicalar la eternidad con los oropeles de la fantasía... y a renglón seguido empieza uno a tener nostalgias de aquella. Se contempla la eternidad con unos ojos apocalípticos y se quiere hacer como de Dante, si bien el Dante, por grandes que fueran las concesiones que hizo a la fantasía, nunca suspendió la efectividad del veredicto ético. (pp 294-295) [3. Introducir la eternidad en el tiempo por medio de la fantasía. Así, la idea de lo eterno resulta un pasado siempre quimérico y me preguntaré: ¿soy yo el que sueña, o es la eternidad la que sueña en mí?, o la fantasía tome la eternidad como objeto suyo: “El arte es una anticipación de la vida eterna”. La poesía y el arte pueden tener el *acierto* de la intuición, pero nunca la *profundidad* de la seriedad.] [Puede iluminar esta pretensión de la 'fantasía' de introducir la 'eternidad' lo que san Ignacio describe en **Autobiografía 6-8**: la fantasía puede abrirnos horizontes que después se desvanecen. Sin embargo, la realidad nos descubre que no todas las vivencias tienen el mismo alcance. Pero lo sugerentes es que ese poso diferente -'hallábase seco y descontento' o 'quedaba alegre y contento', o 'quedaba triste, y de otros alegre'- que producían las dos 'fantasías', pero 'no *miraba* en ello ni se paraba a ponderar esta diferencia'. Habría instantes provocados por la fantasía que abren a la 'eternidad' -¿compromiso?- y otros que terminan pasando. Lo curioso es que una experiencia la liga al *demonio* y la otra a *Dios*. Aquí coincide con **K**.]

4. La eternidad, finalmente, se concibe de un modo metafísico. Tantas veces se repite el sonsonete del yo-yo, que al fin se convierte uno mismo en lo más ridículo de todo: en el yo puro, en la conciencia eterna del yo. Tantas veces se habla de la inmortalidad, que uno termina siendo no precisamente inmortal, sino la inmortalidad misma. Pero a pesar de todo esto, se cae en la cuenta de repente de que no se ha logrado introducir la inmortalidad en el sistema y, entonces, se decide dedicarle un sitio en los apéndices. Respecto de esta ridiculez podemos recordar aquella **sentencia** verdadera de Poul M. Moller, según la cual la inmortalidad tiene que estar presente en todas partes. Ahora bien, si la eternidad es omnipresente, entonces la temporalidad se convierte en algo por completo distinto de aquello que desearíamos que fuese.

O quizá se conciba la eternidad de un modo tan metafísico que la temporalidad quede conservada cómicamente en ella. Desde un punto de vista puramente estético-metafísico la temporalidad siempre es cómica, pues se trata de una contradicción y lo cómico radica de suyo en esta categoría. Mas si se interpreta la eternidad de un modo puramente metafísico y, a pesar de ello, se le quiere incorporar por uno o por otro motivo la temporalidad, entonces nos encontramos con no pocas cosas bastante cómicas, por ejemplo, la de que el espíritu eterno conserve el recuerdo de haber estado más de una vez en apuros económicos. Claro que todo este trabajo que se ha llevado a cabo para mantener en pie la eternidad no es más que una pena perdida y una falsa alarma. Porque ningún hombre es inmortal de un modo puramente metafísico, ni tampoco es ése el camino para que ningún hombre se llegue a convencer de su inmortalidad. En cambio si el hombre se torna inmortal de un modo completamente distinto, nunca se impondrá lo cómico. Por más que el cristianismo enseñe que el hombre ha de dar cuenta de cualquier palabra ociosa que haya dicho, y nosotros lo entendamos esto

simplemente, refiriéndolo al recuerdo total de lo que hicimos -cosa de la que ya en esta vida se presentan a veces algunos síntomas clarísimos-, por más que la doctrina del cristianismo no pueda esclarecerse por contraste con nada mejor que aquella idea helénica de los *inmortales* que tenían que empezar bebiendo de las aguas del río Leteo para olvidar..., de todo esto, sin embargo, no se sigue en absoluto que el recuerdo tenga que resultar cómico, ni de una manera directa, ni tampoco indirecta. No directamente, acordándose de las ridiculeces que hicimos en la vida; ni tampoco indirectamente, como si aquellas ridiculeces debieran convertirse en decisiones esenciales. Precisamente porque dar cuenta de lo que hicimos y el juicio correspondiente son lo esencial, obrará este elemento esencial con todo lo que no lo sea, como lo hacían las aguas de Leteo, es decir, borrándolo. ¡Claro que entonces también se mostrarán como esenciales muchas de las cosas que se creyeron de poca monta! Pero **podemos afirmar que el alma no estuvo esencialmente presente en las bufonadas de la vida, en sus incidencias y tortuosidades**. Por eso quedará todo esto borrado. ¡Desgraciada el alma que estuvo esencialmente metida en todo ello! ¡A buen seguro que para ella no tendrán todas estas cosas un significado cómico! Cuando se ha meditado a fondo en lo cómico, cuando se lo ha estudiado activamente y siempre se han tenido ideas claras de su categoría, compréndese con facilidad que **lo cómico pertenece cabalmente a la temporalidad, que es el teatro de la contradicción**. Metafísica y estéticamente no es posible frenar lo cómico e impedir que acabe tragándose toda la temporalidad. Y la misma suerte correrá todo aquel que esté lo bastante desarrollado como para usarlo, pero no lo bastante maduro como para distinguir claramente una cosa de otra. En cambio, **en la eternidad queda eliminada toda contradicción y lo temporal es traspasado y conservado por la eternidad**. Pero en ella no hay ninguna huella de lo cómico.

No obstante, **no se quiere meditar seriamente en la eternidad**, sino que **se siente angustia ante ella** y la angustia busca cien escapatorias. Mas esto es cabalmente **lo demoníaco**. (pp 295-298) [4. **Concebir la eternidad de un modo metafísico. Tantas veces repetimos 'yo-yo', que al fin se convierte uno mismo en lo más ridículo de todo: en el yo puro, en la conciencia eterna del yo. Tantas veces se habla de la inmortalidad, que uno termina siendo la inmortalidad misma. Si la eternidad es omnipresente, entonces la temporalidad se convierte en algo por completo distinto de aquello que deseáramos que fuese. Si se interpreta de un modo puramente metafísico y se le quiere incorporar la temporalidad, nos encontramos con cosas cómicas. Ningún hombre es inmortal de un modo puramente metafísico, ni es ése el camino para que se llegue a convencer de su inmortalidad. Pero en la eternidad queda eliminada toda contradicción y lo temporal es traspasado y conservado por la eternidad. No se quiere meditar seriamente en la eternidad, sino que se siente angustia ante ella y la angustia busca cien escapatorias. Pero esto es lo demoníaco.**] [La angustia ante la eternidad es lo demoníaco. Esto coincide con san Ignacio que lo que se agotaba en la temporalidad era del 'demonio' (Autob. 8). Por otro lado, esta definición de la 'eternidad' como la eliminación de toda contradicción y va más allá del tiempo, coincidiría con la experiencia de la '*consolación sin causa precedente*': no tiene pasado -causa **precedente**- (EE 330), pero tampoco puedo darle un **futuro** -por eso, '*la persona espiritual, a quien Dios da la tal consolación, debe con mucha vigilancia y atención **mirar** y discernir el **propio tiempo** de la tal **actual** consolación del **siguiente**, en que la ánima queda...*' (EE 336) Por lo pronto usa el verbo '**mirar**' -que tanto para **K** como para Ignacio tienen una significación específica- la **actualidad** de este 'instante' que carece de 'antes', pero que tampoco tiene un '*siguiente*'.]

## 5. La angustia junto con la fe como medio de salvación

...todos los hombres... han de aprender a angustiarse. El que no lo aprenda se busca de una u otra manera su propia ruina: o porque nunca estuvo angustiado, o por haberse hundido del



todo en la angustia. Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma ha alcanzado el saber supremo. (p 299) [Todos los hombres han de aprender a angustiarse. Quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma ha alcanzado el saber supremo.] [¿No equivaldría esto a la estrategia de san Ignacio de afrontar la desolación (EE 318-322)?]

El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia. Sin embargo, esto no hay que entenderlo -como lo suele entender la mayoría de la gente- en el sentido de una angustia por algo exterior, por algo que está fuera del hombre, sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia. Sólo en este sentido ha de entender lo que se dice acerca de Cristo: “que se angustió hasta la muerte”; y también así se ha de entender lo que el mismo Cristo le dice a Judas: “Lo que has de hacer, hazlo pronto”. Ni siquiera las terribles palabras: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, que a Lutero tanto le horrorizaban cada vez que predicaba de ellas..., ni siquiera estas palabras, repito, expresan el dolor con tanto fuerza como las anteriormente citadas. La razón es bien sencilla, ya que con las últimas palabras se designa la situación en que Cristo se encontraba, mientras que con las primeras se designa la relación a un estado todavía inexistente. (pp 299-300) [El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse, de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia. Sólo en este sentido ha de entender lo que se dice acerca de Cristo: “que se angustió hasta la muerte”.] [¿Ni la 'bestia' ni el 'ángel' pueden angustiarse! Porque somos 'síntesis' pendiente -cuerpo, alma, espíritu- hay angustia, y esta es la tarea del discernimiento: 'conocer las varias mociones que se causan, las buenas para recibir y las malas para lanzar' (EE 313).]

**La angustia es la posibilidad de la libertad.** Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que consuma todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias. A este propósito se puede afirmar que no ha existido ningún gran inquisidor que tuviera preparados tormentos tan espantosos como los de la angustia; y que no ha habido ningún espía que como la angustia supiera atacar con tanta astucia a los sospechosos, precisamente en el momento en que se manifestaban más débiles, o embaucándoles para que ellos mismos se metieran en el garlito como corderos; y, finalmente, que nunca ha habido un juez que con tanta perspicacia acertase a examinar una y mil veces al acusado como lo hace la angustia, la cual no le suelta en ninguna ocasión, ni en las diversiones, ni en medio del bullicio, ni en el trabajo, ni durante el día, ni durante la noche. (pp 300-301) [La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta educadora.] [¿No es esta la tarea del discernimiento? En efecto, el discernimiento ante la desolación es educador, y K nos recuerda que 'junto con la fe'. Por otro lado, discernio desde lo 'propio mío': mi 'mera libertad y querer'. ¿No habría que relacionar esta angustia omnipresente con Autobiografía 6-8? A esto es a lo que el papa remite en su encíclica *Laudato si'*: “...los seres humanos... también... Son capaces de mirarse a sí mismos con honestidad, de sacar a la luz su propio hastío y de iniciar caminos nuevos hacia la verdadera libertad”. Hay que partir del 'propio hastío' -esa 'angustia' que, según K, nos acompaña en todo momento: ya sea como 'angustia ante el mal' -sindérese de la razón (EE 314)- o como 'angustia del bien' -desolación (EE 315.316)-]

**El educando de la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud.** Por eso la posibilidad es la más pesada de todas las categorías. Es verdad que generalmente se suele afirmar lo contrario, que la posibilidad es muy ligera y que la realidad es muy pesada. Pero ¿a quiénes se les oye afirmar

semejante cosa? A algunos pobres diablos que no han sabido nunca lo que es posibilidad y que, por otra parte, en cuanto la realidad les ha mostrado bien a las claras que nunca sirvieron ni servirán para nada de provecho, se han puesto a **refrescar** de un modo falaz una determinada posibilidad. ¡Una posibilidad tan bella y encantadora! -a sus ojos, se entiende-, porque en el fondo, tal posibilidad, y esto en el mejor de los casos, **no es más que una cierta simplicidad juvenil**, de la que más bien deberían avergonzarse. Por esta razón, naturalmente, la idea que ellos tienen de la posibilidad, afirmándola tan fácil, no apunta más que a una posibilidad de dicha, éxito, etc. Pero la posibilidad no es esto. ¿Cómo lo iba a ser si sólo se trata de una invención fraudulenta para camuflar la perversión humana y así tener motivos para lamentarse de la vida y la Providencia, a la par que se tiene la oportunidad de darse uno mismo importancia? No, en la posibilidad es todo igualmente posible, y quien haya sido educado de veras por la posibilidad habrá llegado a comprender con no menor perfección las cosas que nos infunden espanto como las que nos hacen sonreír. Cuando uno de estos hombres haya pasado por la escuela de la posibilidad y sepa, con mayor seguridad que el niño conoce su abecedario, que **no puede exigir absolutamente nada de la vida**, que el espanto, la perdición y ruina habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano; cuando, por añadidura, uno de estos hombres haya comprobado a fondo que cualquier angustia que llegó a sobrecogerle en un momento dado no dejó tampoco de volver a la cita en el momento siguiente..., entonces, sin duda, este hombre dará otra explicación de la realidad, la ensalzará y se acordará, incluso cuando la realidad sea más aplastante, que a pesar de todo ella es muchísimo más ligera que lo era la posibilidad. **Solamente la posibilidad puede educar de esta manera**, pues la finitud y las circunstancias finitas en que se le ha señalado un puesto al individuo sean pequeñas y vulgarísimas o hagan época en la historia, sólo educan finitamente. En este caso siempre es posible engaitar las **circunstancias**, siempre se puede sacar de ellas algo distinto, andar con regateos y rebajas, mantenerse uno fuera hasta cierto punto **e impedir que se aprenda absolutamente nada de las mismas**. Es más, de tener que sacar alguna lección de las circunstancias, es preciso que el individuo a su vez posea en sí mismo la posibilidad y forme con sus propias manos la cosa de la que ha de aleccionarse, y esto aunque en el próximo momento tal cosa no reconozca en absoluto que él la formó, sino que lo deja desarmado del todo. (pp 301-302) **[El educando de la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud.** Por eso la posibilidad es la más pesada de todas las categorías. Se suele afirmar lo contrario y subrayar una posibilidad 'bella', cosa que no pasa de 'simplicidad juvenil'. La idea que estos tienen de la posibilidad apunta a una posibilidad de éxito. Pero la posibilidad no es esto, en la posibilidad todo es igualmente posible: las cosas que nos infunden espanto como las que nos hacen sonreír. Cuando uno ha pasado por la escuela de la posibilidad y sepa que no puede exigir nada de la vida, que el espanto, la perdición y ruina habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano; cuando, además, ha comprobado que cualquier angustia que llegó a sobrecogerle en un momento dado no dejó tampoco de volver a la cita en el momento siguiente..., entonces, sin duda, este hombre dará otra explicación de la realidad, la ensalzará y se acordará, incluso cuando la realidad sea más aplastante, que a pesar de todo ella es muchísimo más ligera que lo era la posibilidad. **Solamente la posibilidad puede educar de esta manera**, pues la finitud y las circunstancias finitas, sólo educan finitamente. En este caso siempre es posible engaitar las **circunstancias**, siempre se puede sacar de ellas algo distinto, andar con regateos y rebajas, mantenerse uno fuera hasta cierto punto **e impedir que se aprenda absolutamente nada de las mismas**. Es preciso que el individuo posea en sí mismo la posibilidad y forme con sus propias manos la cosa de la que ha de aleccionarse.] [Es decir, estamos llamados a ser educados por la angustia, pero la que procede de la **posibilidad** -en cuanto 'categoría'-, no la posibilidad 'exitosa', 'bella' -que no pasa de una 'simplicidad juvenil'-: *“en la posibilidad es todo igualmente posible”*. Ésta es la que 'educa'. La realidad, por muy

dura que sea, no angustia tanto como la 'posibilidad'. Y es que la mera posibilidad es '*infinita*', mientras la circunstanciada es '*finita*'.]

Ahora bien, para que un individuo sea educado de un modo tan absoluto e infinito por la posibilidad, se necesita que él, por su parte, sea honrado respecto de la posibilidad y que tenga fe. Por **fe** entiendo yo aquí lo que con mucha exactitud consigna Hegel -eso sí, a su modo siempre tan típico- en alguna parte de su obra, a saber, **la certeza interior que anticipa la infinitud**. Si se administran honradamente los descubrimientos de la posibilidad, entonces ésta descubrirá también todas las limitaciones finitas, pero idealizándolas en la forma de la infinitud y anegando al individuo en la angustia, hasta que éste, por su parte, las venza en la anticipación de la fe. (pp 302-303) [Para que un individuo sea educado por la posibilidad, necesita ser honrado con la posibilidad y que tenga fe. Por **fe** entiendo **la certeza interior que anticipa la infinitud**.] [Esta **educación** '*de un modo tan absoluto por la posibilidad*', no parece ser algo 'mecánico', asegurado. Se necesita, por parte del educando, **ser honrado** -respecto de la 'posibilidad'- y **tener fe** -'*la certeza interior que anticipa la infinitud*', sugerente definición de fe = "La fe es fundamento de lo que se espera y garantía de lo que no se ve" (Heb 11,1)-. La honradez mira a la posibilidad -en la que '*es todo igualmente posible*'- y la **fe** a una **certeza** que sólo aporta la verdadera **interioridad**. Es la honradez a la que alude el papa en **Laudato si'** que acabamos de citar: ser capaz '*de sacar a la luz su propio hastío y de iniciar caminos nuevos hacia la verdadera libertad*'. Conviene no olvidar que, para **K**, la angustia es la '*posibilidad de la libertad*', libertad llamada a responsabilizarnos de cara a la **seriedad**... Esta 'educación' apunta a 'ser honrado', a 'tener fe' que nos da la 'certeza' de la 'infinitud', lo único capaz de responsabilizar nuestra 'libertad' ante toda 'posibilidad' con 'seriedad'. Sólo entonces se puede decir que hay 'interioridad'. ¿Hay posibilidad de '**compromiso**' si el sujeto no ha sido educado así? En efecto, ¿qué sentido tiene el 'compromiso' que supone 'fidelidad' si no salimos del tiempo finito -infinitud, eternidad-? Pero ¿hemos alcanzado el concepto de 'persona' si nos negamos a experimentar la 'angustia de la posibilidad'? ¿No dice **K** que sólo el ser humano en cuanto tal puede experimentarla? Nos quedamos en la 'bestia'. Desde este planteamiento tiene sentido que el suicidio haya adquirido carta de ciudadanía en nuestro mundo como 'muerte digna'.]

Lo que estoy diciendo quizá les parezca a muchos un discurso sombrío y mediocre. No me extraña, pues se trata de gentes que incluso se jactan de no angustiarse nunca. A estas gentes les respondería yo que ciertamente no debemos angustiarnos por los hombres y por las cosas finitas, pero teniendo muy en cuenta que solamente el que haya recorrido la angustia de la posibilidad estará bien educado para no caer presa de la angustia..., no porque evite los horrores de la vida, sino porque éstos siempre serán insignificantes en comparación con los de la posibilidad. Si mi interlocutor, no obstante, insiste en la opinión de que su grandeza estriba en el hecho de no haberse angustiado nunca, entonces no tendría por mi parte ningún inconveniente, sino sumo gusto, en ofrecerle la explicación que a mí me merece el fenómeno de tal jovialidad, a saber, que todo ello es debido a su falta enorme de espiritualidad. (p 303) [Quien se jacte de no angustiarse nunca, considerará este discurso sombrío. Ciertamente no debemos angustiarnos por los hombres y por las cosas finitas, pero solamente el que haya recorrido la angustia de la posibilidad estará bien educado para no caer presa de la angustia, no porque evite los horrores de la vida, sino porque éstos siempre serán insignificantes en comparación con los de la posibilidad. La jovialidad: falta de espiritualidad.] [Habría que decir que no es '**serio**' jactarse de '*no angustiarse nunca*' -no pasaría de mera jovialidad-. Y de una angustia no precisamente '*por las cosas finitas*' -Gandhi confesaba: '*No temeré a nadie en*

*la tierra: sólo temeré a Dios'-.* Por eso, sólo el que ha afrontado la '*angustia de la posibilidad*' -la abierta a la '*infinitud*'- esta '*bien educado para no caer presa de la angustia*'. Y según **K**, sólo se afronta '*junto con la fe*'. De no darse la fe, caemos en la incredulidad, que no es otra cosa que '*angustia por la fe*' -la autosuficiencia total, el aislamiento, ir de '*creído*' por la vida-.]

**Nunca alcanzará la fe el individuo que ande engañando a la posibilidad, que es la única que le puede educar a uno.** Su fe será en este caso una mera prudencia de las cosas finitas, lo mismo que su escuela no ha sido otra que la de la finitud. Ahora bien, a la posibilidad se la engaña de todos los modos; puesto que, de no ser así, bastaría con que uno, quienquiera que éste sea, se asomase un poco a la ventana para ver que la posibilidad no necesitaba otro incidente como punto de partida de sus peculiares ejercicios... La vida más corriente de todas tiene sin duda bastantes acontecimientos, pero la cuestión más importante gira en torno de la posibilidad en el individuo y si éste, dentro de la posibilidad, es honrado consigo mismo. De un anacoreta indio, que había vivido dos años enteros alimentándose solamente del rocío que cae del cielo, se cuenta que vino un bien día a la ciudad y que, habiendo degustado el producto de la vid, se hizo un bebedor consumado. Esta historia, como otras muchas por el estilo, puede entenderse de varias maneras. Puede hacérsela cómica o, si se quiere, trágica. Sin embargo, cualquier personalidad que sea educada por la posibilidad tendrá bastante con una sola historia de esta clase. Porque tan pronto como haya adquirido esa educación, quedará totalmente identificada con aquel infeliz, no conociendo ningún portillo, dentro de los muros de la finitud, por el que pueda escaparse. Ahora la angustia de la posibilidad ya ha hecho presa en nuestro individuo, hasta que redimido lo tenga que depositar en los brazos de la fe. Nuestro individuo no encontrará reposo en ninguna otra parte, porque cualquier otro punto de reposo no es más que cháchara, aunque a los ojos de los hombres sea prudencia. Ésta es la razón de que la posibilidad sea tan absolutamente educadora. En realidad nunca ha habido un hombre tan desdichado que no conservase un pequeño resto de esperanza, y por eso dice la sensatez con no poca exactitud: el que es listo no ignora cómo salir de los apuros. En cambio, el que haya seguido el curso íntegro que la posibilidad nos da en la asignatura de las desgracias lo ha perdido todo, absolutamente todo y como nadie lo perdiera nunca en la realidad. Pero si este individuo no anduvo engañando a la posibilidad que le quería educar, si no trató de embaucar a la angustia que quería su salvación..., entonces, como contrapartida, lo volverá a recobrar todo, como nadie lo recobró nunca en la misma realidad, aunque lo recobrara todo centuplicado. La razón es bien sencilla, ya que el discípulo de la posibilidad llegó a alcanzar la infinitud, mientras que el alma del otro se fue extinguiendo en la finitud. En la realidad nadie se hundió nunca tan hondo que no pudiera hundirse todavía más, o que no existiera algún otro o muchos que se habían hundido más que él. ¡Ah, pero qué tiene esto que ver con el que se hundió en la posibilidad! ¡El vértigo se asomaba a su mirada, y sus ojos estaban tan desorbitados que ya no era capaz de divisar, mientras se ahogaba, la congruencia de los criterios que los hombres de circunstancias le proponían como tabla de salvación! ¡Y sus oídos estaban tan embotados que ya no oía las cotizaciones estupendas que se hacían de los hombres en los corros bursátiles de la época! ¡No, nuestro hombre ya no oía decir a la gente: que él era tan bueno como lo pueda ser cualquiera de la masa! Nuestro hombre, pues, se hundió del todo en la posibilidad. Pero, ¡en ese mismo momento empezó a emerger desde la profundidad del abismo y con mayor celeridad que todas las cosas gravosas y terribles de la vida! (pp 303-306) **[Nunca alcanzará la fe el individuo que ande engañando a la posibilidad, que es la única que le puede educar a uno.** Su fe será mera prudencia de las cosas finitas, y su escuela la finitud. La vida siempre tiene acontecimientos, pero lo importante gira en torno de la posibilidad en el individuo y si éste, dentro de la posibilidad, es honrado consigo mismo. (Historia del anacoreta que fue a la ciudad y terminó siendo un bebedor) Cualquier persona educada por la posibilidad tendrá bastante con esta



historia: quedará totalmente identificada con aquel infeliz. **La angustia de la posibilidad** ha hecho presa en nuestro individuo, hasta que redimido lo tenga que depositar **en los brazos de la fe**. Por eso la posibilidad es tan absolutamente educadora: **si este individuo no anduvo engañando a la posibilidad que le quería educar, ni embaucó a la angustia que quería su salvación, lo volverá a recobrar todo**. La razón es que **el discípulo de la posibilidad llegó a alcanzar la infinitud**, mientras que el alma del otro se fue extinguiendo en la finitud. El vértigo del que se hundió en la posibilidad, y en ese mismo momento emergió.] [La frase clave sería esta: *“Nunca alcanzará la fe el individuo que ande engañando a la posibilidad, que es la única que le puede educar a uno”*. En efecto, podremos siempre 'engañar' a la 'posibilidad' -convirtiendo lo que no pasa de 'cháchara', en 'prudencia'-, 'embaucando a la angustia -de la posibilidad- que quería su salvación'. Es la angustia que nos abre a la infinitud -la eternidad- que solo se da en la fe -entramos en el ámbito de la relación personal como punto de arranque del concepto de persona. ¿Por qué esa obsesión de lo oriental por eliminar la dualidad -el yo-tú-? Es quedarse en la 'finitud', según **K** -la 'cháchara' convertida en 'prudencia'-.z El papa Francisco habla de *“inmanentismo antropocéntrico”* cuyo contenido es 'la fascinación del gnosticismo' -'una fe encerrada en el subjetivismo', y 'el neopelagianismo autorreferencial y prometeico' -que 'en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas' (EG 94). Volviendo a **K**: sólo el 'instante' nos abre a la 'eternidad' -el **compromiso**- y a la 'certeza' y nos da 'interioridad'. Y esto aboca a la fe.]

Lo que no se puede negar es que **el discípulo de la posibilidad**, si bien no está expuesto como los discípulos de la finitud a entrar en relación con malas compañías o a descarriarse de uno u otro modo, sin embargo, es propenso a correr un riesgo muy grave, el del **suicidio**. Estará perdido, desde luego, si al comienzo de su educación característica llega a **entender mal la angustia**, de tal forma que ésta **no le conduzca a la fe**, sino que le aparte de ella. En cambio, el que se inicie bien en su formación permanecerá junto a la angustia y no se dejará engañar por sus innumerables falacias, al mismo tiempo que recordará con exactitud todo lo pasado. Por su parte, los ataques de la angustia terminarán siendo espantosos, pero, por muy tremendos que ellos sean, aquél no los rehuirá. La angustia será para él un espíritu a su servicio y le conducirá, mal que le pese, adonde él quiera. Cuando ella se anuncie, cuando ella dé a entender insidiosamente que acaba de inventar algunos medios terroríficos completamente nuevos y que ha llegado a ser más espantosa que nunca, entonces él no retrocederá, ni menos tratará de alejarla con ruidos y algarabía, sino que le dará la bienvenida y la saludará de una manera festiva, como Sócrates hizo vibrar en el aire, a modo de brindis, la copa de la cicuta mortal. Así **nuestro hombre se encerrará a solas con la angustia** y como un paciente hospitalizado le dirá al cirujano en el momento mismo de comenzar la dolorosa operación: ¡estoy dispuesto! Y la angustia le inundará el alma entera y escudriñará todos sus entresijos; y, *angustiando*, expulsará todo lo finito y todas las mezquindades que haya en ella; y, finalmente, lo conducirá a donde él quiera. (pp 306-307) [El discípulo de la posibilidad es propenso al suicidio, si al comienzo de su educación entiende mal la angustia, de tal forma que ésta no le conduzca a la fe y le aparte de ella. El que se inicie bien en su formación permanecerá junto a la angustia, sus ataques serán espantosos, pero no los rehuirá. Nuestro hombre se encerrará a solas con la angustia y dirá: ¡estoy dispuesto! Y la angustia le inundará el alma entera y escudriñará todos sus entresijos; y, *angustiando*, expulsará todo lo finito y lo conducirá a donde él quiera.] [Aquí tocamos el fondo en el pensamiento de **K** -según mi opinión-, porque no podemos olvidar que su vivencia creyente no era un mero apéndice sino algo constitutivo-. Parece ser que la '**angustia de la posibilidad**' que no conduzca a la '**fe**', puede desembocar en el '**suicidio**'. Es la educación de la posibilidad en toda su amplitud, la que nos abre a la infinitud, la eternidad, la trascendencia; de no abrimos a ella, caemos en el **sinsentido**. Pero aquí quiero traer una observación que hago en mi reflexión sobre el

**Principio y Fundamento.** En la nota 50 digo: “Desde hace algún tiempo me da qué pensar la acusación de Freud de que la religión es la proyección del ser humano de su vivencia infantil: el cariño de sus padres -que lo podían todo, lo sabían todo, eran buenísimos...- hizo surgir su yo. Sin esa relación personal gratuita no hubiese sido posible. Pues bien, en vez de llamar 'proyección' esa búsqueda de un **Tú** que nos devuelva la seguridad y protección que vivimos en la infancia y fue imprescindible de cara a captar que tengo un yo, que soy persona, ¿por qué no interpretarla como la única forma de seguir siendo niños -la apuesta evangélica es que nos tenemos que hacer como niños- para no convertirnos en 'monstruos'? ¿No habría que considerar más bien a nuestros padres como el símbolo de una realidad más profunda que necesitamos para no ir por la vida de 'autosuficientes', sino de 'autónomos' y capaces de fiarnos -de creer-, de sonreír?”. En efecto, tiene razón este gran creyente, que sin fe no hay posibilidad de entender la trascendencia de la persona que evite caer en un “**inmanentismo antropocéntrico**” que nos encierra en la finitud, pero nos quedamos sin interlocutor. El 'encerrarse a solas con la angustia' que plantea K, ¿no equivale a la propuesta ignaciana del **discernimiento** 'en tiempo de desolación', donde convierte lo que aboca poco menos que al sinsentido -sin esperanza, sin amor, moviendo a infidencia...- a una oportunidad? (**EE 317-322**)]

Los hombres, por lo general, desearían estar presentes en el momento de producirse uno de esos acontecimientos extraordinarios que causan sensación en la vida, o cuando un héroe histórico reúne en torno a sí a otros héroes para llevar a cabo una de sus heroicas hazañas, o cuando sobreviene una gran crisis y todo alcanza la mayor trascendencia. Es un deseo bien natural, pues todo esto -muy posiblemente- educa. Sin embargo, hay un método mucho más fácil para educarse de un modo mucho más radical. **Tomad a un discípulo de la posibilidad, colocadlo en medio de los páramos de Jutlandia, donde no ocurre ningún acontecimiento, donde el mayor suceso es la estrepitosa toma de vuelo del urogallo...**, pues bien, os digo que ese hombre tendrá una experiencia vital más perfecta, más exacta y más profunda que la que pueda tener el que, no habiendo sido educado por la posibilidad, haya cosechado los mayores aplausos en el teatro de la historia universal. (p 307) **[Método para educarse: tomad a un discípulo de la posibilidad, colocadlo donde no ocurre ningún acontecimiento. Ese hombre tendrá una experiencia vital más perfecta, más exacta y más profunda que la que pueda tener el que, no habiendo sido educado por la posibilidad, haya cosechado los mayores aplausos en el teatro de la historia universal.]** [**“Tomad un discípulo de la posibilidad”** en el sentido que le ha dado K. ¿No podríamos sintetizar lo que encierra esta frase con la problemática que plantea el PF? (Cfr. mis reflexiones sobre el **Principio y Fundamento**). En efecto, el PF no pone ninguna meta, sino describe una actitud dialéctica -'binomio del PF'- que nos aboca al **discernimiento**, porque no cualquier manera de salir de mí mismo, salva mi ánima. Pero hay un 'discípulo', no un 'vacío'. Pero en este discernimiento surge la angustia -desolación-, que está llamada a ser oportunidad, no porque la evado, sino todo lo contrario: **EE 316-322**]

Por todo ello, al formarnos para la fe, la misma angustia irá extirpando precisamente lo que es típico producto suyo. La angustia descubre el destino, pero en cuanto el individuo pretenda confiarse al destino, la angustia cambiará de dirección y mantendrá alejado al destino. Pues tanto el destino como la posibilidad, no son más que fórmulas mágicas. Por eso, mientras que en relación con el destino la individualidad no se transforme a sí misma de la manera aludida, nunca dejará tampoco de conservar un cierto resto dialéctico, que ninguna finitud podrá exterminar. Esto es tan evidente como que jamás perderá su fe en la lotería el individuo que no la pierda por convencimiento íntimo, sino solamente perdiendo una y otra vez siempre que juega un décimo. La angustia entra en baza, con toda presteza, tan pronto como el individuo quiera escabullirse de algo o enjuagarse en algo, e incluso tratándose de la cosa más

insignificante. La cosa en sí misma quizá sea una bagatela y vista desde fuera, desde el ángulo de la finitud, quizá el individuo no pueda sacar ningún partido ni aprender nada de ella, pero la angustia no se anda con titubeos, sentencia en corto, impone en seguida el triunfo de la infinitud y de la categoría, con lo que el individuo queda desarmado. Muy bien puede suceder que semejante individuo no tema el destino en el sentido externo, sus avatares y sus derrotas; pues la angustia misma que hay en él ha suplantado con su labor educadora al destino y, en consecuencia, se lo ha arrebatado todo, absolutamente todo, como ningún destino se lo puede quitar a uno. Sócrates afirma en el *Cratilo* que es una cosa terrible ser engañado por uno mismo, ya que entonces siempre se tiene al embaucador en casa. Así también podemos afirmar nosotros que es una dicha inmensa tener en la propia casa un engañador de la talla de la angustia, que nos embauca de una manera piadosa y constantemente está como destetando al nulo antes de que la finitud haya tenido tiempo de ejecutar ninguna de sus chapuzas. (pp 308-309) [Al formarnos para la fe, la misma angustia irá extirpando su producto: el destino y la posibilidad. Jamás perderá su fe en la lotería el individuo que no la pierda por convencimiento íntimo, sino solamente perdiendo una y otra vez siempre que juega. La angustia no se anda con titubeos, sentencia en corto, impone en seguida el triunfo de la infinitud y de la categoría, con lo que el individuo queda desarmado. La angustia misma que hay en él ha suplantado con su labor educadora al destino y se lo ha arrebatado todo. Es una dicha inmensa tener en la propia casa un engañador de la talla de la angustia.] [La angustia - “desolación” para san Ignacio, “propio hastío” para el papa Francisco- como punto de arranque de cualquier recuperación: EE 322]

Este tema guarda una relación especial con la situación de nuestra época. En ella, por un lado, no es nada fácil encontrar una personalidad que esté así educada por la posibilidad. Pero, por otro lado, nuestra época encierra una peculiaridad magnífica para todas aquellas personas que tengan un cierto fondo y deseen de veras conocer el bien. Porque cuanto más pacífica y sosegada sea una época, cuanto con mayor exactitud todo siga en ella su curso regular -hasta tal punto que el bien llegue a alcanzar su recompensa en este mundo-, tanto más fácilmente podrá engañarse el individuo en lo que atañe a sí mismo, no sabiendo a ciencia cierta si todas sus aspiraciones no perseguirán en definitiva un fin meramente finito, por muy bello que éste sea. Tal no es, desde luego, el cariz de nuestra época. En los tiempos que corremos no se necesita ni siquiera haber sobrepasado los dieciséis abriles para comprender que el que ahora tenga que subir al tablado del teatro de la vida se asemeja muchísimo a aquel hombre que en el camino de Jericó cayó en manos de los ladrones (Lc 10,30). De ahí que el hombre que no quiere hundirse en la miseria de la finitud no tenga más remedio hoy que lanzarse con todas sus fuerzas hacia la infinitud. Todo esto viene a ser como una orientación preambular en estrecha relación con la educación propia de la posibilidad. Claro que esta orientación sería completamente nula si no fuese por la misma posibilidad, en cuanto ésta colabora a que aquélla se lleve a cabo. Así las cosas, y una vez que la prudencia humana haya puesto en práctica todos sus innumerables cálculos y hasta crea haber ganado ya la partida, sobreviene la angustia -cuando en realidad todavía no se ha perdido ni ganado la partida- y le hace una cruz al mismo diablo. En llegando a este punto ya no puede nada la prudencia humana, y sus combinaciones más hábiles desaparecen como una broma ante el nuevo caso que la angustia acaba de formar, recurriendo a la omnipotencia peculiar de la posibilidad. La angustia está siempre presente, incluso cuando se trate de la cosa más insignificante, y tan pronto como el individuo, haciendo únicamente alarde de astucia, pretenda darle un giro distinto a la cosa; o tan pronto como aquél quiera zafarse de algo y todas sean posibilidades a favor de su éxito..., ya que la realidad nunca es un examinador tan exigente como la angustia. Si el individuo la rechaza, so pretexto de que la cosa en cuestión es una bagatela, entonces la angustia convertirá esa bagatela en una cosa importante, del mismo modo que el lugar de Marengo

alcanzó importancia en la historia de Europa en virtud de la gran batalla que allí se librara. Sin embargo, una individualidad nunca quedará plenamente libre de los lazos de la prudencia, mientras ella misma no los desate todos de la manera indicada. Pues **la finitud no hace más que explicar las cosas de un modo parcelario, nunca totalmente**; y, por otro lado, el individuo que guiado por la prudencia no hizo más que equivocarse en su vida -cosa que si se atiende a la realidad resulta inconcebible-, puede muy bien echarle la culpa de sus equivocaciones a la prudencia misma y, en consecuencia, se esforzará por ser todavía más prudente en el futuro. (pp 309-311) [Cuanto más pacífica sea una época, hasta tal punto que el bien llegue a alcanzar su recompensa en este mundo, tanto más fácilmente podrá engañarse el individuo, no sabiendo a ciencia cierta si todas sus aspiraciones no perseguirán en definitiva un **fin** meramente **finito**, por muy bello que éste sea. Tal no es el cariz de nuestra época: el hombre que no quiere hundirse en la miseria de la finitud no tiene más remedio hoy que lanzarse hacia la infinitud. Esto está en relación con la educación propia de la posibilidad. Una vez que la prudencia humana haya puesto en práctica todos sus innumerables cálculos, sobreviene la angustia y ya no puede nada la prudencia humana, recurriendo a la omnipotencia peculiar de la posibilidad. La angustia está siempre presente. Una individualidad nunca quedará plenamente libre de los lazos de la prudencia, pues **la finitud no hace más que explicar las cosas de un modo parcelario, nunca totalmente**; y, por otro lado, el individuo que guiado por la prudencia no hizo más que equivocarse en su vida, puede muy bien echarle la culpa de sus equivocaciones a la prudencia misma y se esforzará por ser todavía más prudente en el futuro.] [Importante trampa, la prudencia que intenta controlar lo que no puede abarcar: todas sus explicaciones son '*finitas*', '*parcelarias*', '*nunca totalmente*'. Por eso, la verdadera educadora es la '*angustia de la posibilidad*': la que aboca al nihilismo o a la infinitud -**compromiso**- que surge de una *libertad* cargada de *certeza* porque **totaliza** y sabe lo que quiere -*mi mera libertad y querer*- y está abierta a la **trascendencia** -*juntamente con la fe*-. Sólo esta dimensión trascendente saca del 'suicidio', una dimensión enmarcada en la relación personal, la única que totaliza y nos pone en juego como personas. Esta sería la tarea del **discernimiento**, como san Ignacio lo plantea en EE 313: "*Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en el ánimo se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar...*" Unas '*mociones*' abren a la **infinitud**, las otras se agotan en la **inmediatez**: de unos '*pensamientos*' quedaba '*alegre y contento*', de otros '*seco y descontento*' (Autob. 8). El problema es que dichas mociones '*se causan*', no están en mi mano, la '*prudencia*' no puede controlarlas; sin embargo, mi *mera libertad y querer* es la encargada de '*recibir*' o '*lanzar*'. Pero el planteamiento ignaciano es creyente. Todo está enmarcado en el horizonte del **Principio y Fundamento**, que es **trascendente** -*a Dios nuestro Señor*- y enmarcado en una **relación personal** -*alabar, hacer reverencia y servir...*-.]

**La angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descansa en la Providencia.** Y lo mismo acontece con la culpa, que es la otra cosa que la angustia nos descubre. Está perdido en la finitud quien solamente por la misma finitud llegue a conocer su culpabilidad. La cuestión de si un hombre es culpable no se puede resolver finitamente, a no ser de un modo externo, jurídico y sumamente imperfecto. Por eso, quien llegue a conocer su culpa sólo por analogías con sentencias policíacas o de los tribunales de justicia nunca comprenderá propiamente que él sea culpable. **Porque si un hombre es culpable, lo es infinitamente.** ¿Qué acontecería, por tanto, con un individuo semejante, sólo educado por la finitud, si no fuera condenado como culpable por la policía o por la opinión pública? Que se tornaría *eo ipso* una de las cosas más ridículas y lastimosas que podamos imaginarnos en el mundo, o sea: ¡un modelo de virtudes, que aventajaría un poco en bondad a la mayoría de las gentes de la feligresía, pero a quien le faltaba aún bastante para ser tan bueno como el párroco! ¿De qué ayuda no iba a estar necesitado en la vida un tipo semejante, si ya ante de



su muerte se le podía incluir en una colección de “vidas ejemplares”? De la finitud se pueden aprender muchas cosas, **pero no a angustiarse**, a no ser en un sentido muy mezquino y pernicioso. En cambio, quien de veras haya aprendido a angustiarse podrá muy bien iniciar un ritmo de baile cuando las angustias de la finitud cierran su corro plañidero, o cuando los discípulos de la misma pierdan la razón y los ánimos. En este aspecto nos solemos engañar con no poca frecuencia en la vida. El hipocondríaco siente angustias por cualquier pequeñez, pero empieza a respirar cuando aparece lo importante. Y ¿por qué? Porque la importante realidad no es nunca tan espantosa como la posibilidad que él mismo ha conformado, habiendo consumido todas sus fuerzas en esa tarea conformadora de la posibilidad..., mientras que ahora, frente a la realidad, puede concentrar íntegramente todas sus fuerzas. Sin embargo, el hipocondríaco no es más que un autodidacta imperfecto en comparación con aquel que es educado por la posibilidad. La razón de esta imperfección reside en el hecho de que la hipocondría depende en parte del cuerpo y es, consiguientemente, algo incidental. El verdadero autodidacta -cabalmente por serlo y en la misma medida en que lo sea- es teodidacta, según nos ha dicho otro escritor; o digamos, para no emplear una expresión de tan marcado sesgo intelectual, que aquél es 'el que cultiva personalmente la filosofía' y en el mismo grado 'el que trabaja con la ayuda divina'. Por eso, **quien en relación con la culpa esté educado por la angustia nunca podrá descansar hasta que lo haga en la Providencia**. Aquí termina esta investigación, precisamente en el mismo punto en que empezara. Pues la angustia pasa a ser el objeto de la Dogmática tan pronto como la Psicología haya acabado con ella. (pp 311-313) **[La angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descansa en la Providencia. Y lo mismo ocurre con la culpa, que es la otra cosa que la angustia nos descubre. Está perdido en la finitud quien solamente por la misma finitud llegue a conocer su culpabilidad. Si un hombre es culpable, lo es infinitamente. De la finitud se pueden aprender muchas cosas, pero no a angustiarse, a no ser en un sentido muy mezquino y pernicioso. El hipocondríaco siente angustias por cualquier pequeñez, pero empieza a respirar cuando aparece lo importante, porque la importante realidad no es nunca tan espantosa como la posibilidad que él mismo ha conformado: frente a la realidad, puede concentrar íntegramente todas sus fuerzas. Pero el hipocondríaco no es más que un autodidacta imperfecto en comparación con aquel que es educado por la posibilidad. El verdadero autodidacta es teodidacta; es 'el que cultiva personalmente la filosofía' y en el mismo grado 'el que trabaja con la ayuda divina'. Por eso, quien en relación con la culpa esté educado por la angustia nunca podrá descansar hasta que lo haga en la Providencia.]** [*“La angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descansa en la Providencia”*]. No puede sintetizarse mejor todo lo que ha pretendido transmitirnos. La 'angustia de la posibilidad' no es algo que parcializa, sino totalizante: por eso abre a la disyuntiva del 'suicidio' -nihilismo- o la 'infinitud' -la **Providencia**-. Dios no es una 'proyección' de una 'seguridad infantil' proyectada, sino al revés, esta experiencia **necesaria** para que surja la persona, es símbolo de algo insustituible que ha de enmarcarse en la **Providencia** -¿no fueron los padres la primera 'Providencia' que experimentamos?-. Por otro lado, su planteamiento de la culpa, ¿no podríamos relacionarlo con la vivencia de Judas y de Pedro del propio pecado? Judas termina en el suicidio, porque '*si un hombre es culpable, lo es infinitamente*' -la 'finitud' no conoce la verdadera culpabilidad: es un logro el 'no ser pillado'-. Pedro percibe su culpa enmarcada en una relación personal rota, y la relación personal es la única que totaliza y abre al compromiso -nos hace personas y da certeza-. Cuando caemos en el inmanentismo antropocéntrico, como el papa Francisco lo define, la culpa -angustia de la posibilidad- no se da y es cuestión de 'prudencia' -astucia, picardía, que no te pillen...-. Pero la culpa, en el sentido en que **K** la ha descrito, surge en la conciencia -aunque siempre la podamos acallar-. De lo contrario, la **Psicología** no sabe qué hacer con ella porque es tarea de la **Dogmática**...

]

