

**UNAMUNO E LA COSTRUZIONE DEL
“SENTIMIENTO TRÁGICO”: RISCrittURA DI
PROGETTI ABBANDONATI E ABBOZZI
AVANTESTUALI**



Università degli Studi di Ferrara

DOTTORATO DI RICERCA IN
"MODELLI, LINGUAGGI E TRADIZIONI NELLA CULTURA OCCIDENTALE"

CICLO XXII

COORDINATORE Prof. Paolo Fabbri

UNAMUNO E LA COSTRUZIONE DEL "SENTIMENTO TRA'GICO": RISCrittURA
DI PROGETTI ABBANDONATI E ABBOZZI AVANTESTUALI

Settore Scientifico Disciplinare L-LIN/05

Dottorando

Dott. Tedeschi Filippo

Tutore

Prof. Tanganelli Paolo

(firma)

(firma)

Anni 2007/2009

INDICE

Indice _____	p. 5
Introduzione. Variantistica italiana e genetismo francese: due scuole a confronto _____	p. 9
Capitolo I. Dalle ‘meditazioni evangeliche’ al ‘sentimento tragico della vita’: riesumazione di progetti-fantasma _____	p. 31
Capitolo II. Intratestualità nel mosaico avantestuale di <i>Del sentimiento trágico</i> _____	p. 49
Capitolo III. Da <i>Del sentimiento trágico de la vida</i> al <i>Tratado del amor de Dios</i> _____	p. 83
Appendice 1 <i>Del sentimiento trágico de la vida</i> _____	p. 119
Appendice 2 Intratesti <i>Tratado- Del sentimiento trágico</i> _____	p. 329
Appendice 3 <i>De religione</i> e carte unamuniane sparse _____	p. 447
Appendice 4 Catalogo degli autori (carte unamuniane) _____	p. 645
Bibliografia _____	p. 689

RIFLESSIONI METODOLOGICHE E CRITERI DI ANALISI

Questo studio si propone di esaminare come Unamuno abbia costruito il suo ‘senso tragico della vita’, che caratterizza e condiziona non solo il pensiero, ma l’essenza più viscerale della *cosmovisión* unamuniana, senza con questo pretendere di indovinare le logiche e le ragioni profonde che hanno accompagnato il filosofo basco nel cammino esistenziale, che, dalla purezza della fede autentica dell’infanzia, lo ha condotto al *nihilismo finisecular*.

Se la filologia d’autore ci insegna a non illuderci di poter afferrare il *telos* ultimo di ogni atto scrittoriale minimo (e questo discorso vale *a fortiori* per la velleitaria ricerca dell’*intentio auctoris*), ciò non esclude che dallo studio dell’avantesto di un’opera si possano ricavare interessanti informazioni sul conto dell’*usus scribendi* di uno scrittore, sui meccanismi logici, ‘ideogonici’ (con questo neologismo mi riferisco ai processi che sottendono alla genesi di un concetto) e mitopoietici, studiando l’evoluzione del pensiero attraverso le diverse stesure e i vari stadi elaborativi. Certo, è bene smontare troppo facili entusiasmi che certa *critique génétique* ha mostrato in materia.

Tuttavia, sono del parere che dalla collazione sia di stesure plurime, sia di intratesti di un mosaico avantestuale in senso più largo, si possano –spesso– avanzare ipotesi interessanti e non necessariamente infondate.

Il materiale pre-redazionale che sarà qui analizzato non appartiene alla seconda categoria che si può presentare all’attenzione di un filologo d’autore: il mosaico avantestuale di *Del sentimiento trágico de la vida*, in particolare, è una ‘fitta boscaglia’ in cui non è affatto facile districarsi.

Si cercherà, dunque, di proseguire l’indagine del pre-testo della *summa* filosofica di Unamuno per eccellenza avviata da Tanganelli (che per primo si per primo si è occupato di *Meditaciones evangélicas*, srotolando il nascosto filo rosso che unisce il *Diario íntimo* al *Del sentimiento trágico*).

Più precisamente, si vaglieranno i rapporti intratestuali che collegano, o sarebbe meglio dire ‘intricano’, le *Meditaciones evangélicas*, l’abbozzo di un progetto abbandonato dal titolo *A la juventud hispana* e il *Tratado del amor de Dios* (definito da Unamuno stesso un «ensayo de filosofía de la muerte»).

L'analisi si articolerà in due macrosezioni: la prima comprende una panoramica introduttiva sullo stato dell'arte nel campo della variantistica italiana e della genetistica francese, in cui vengono messe a confronto due realtà e due filosofie diverse, ma non incompatibili (e, forse in parte, complementari). A questa prima parte fanno eco il capitolo 1, in cui si ripercorre l'*iter* evolutivo che porta dalle *Meditaciones* a *Del sentimiento*, ed il capitolo 2, dove sono analizzati gli intratesti che legano inestricabilmente (e attraverso rapporti di interdipendenza) le *Meditaciones*, *A la juventud* e il *Tratado* a *Del sentimiento*; il terzo capitolo della prima macrosezione, infine, si concentra sugli intratesti del *Tratado*.

Nella seconda parte della tesi sono, invece, riportati i cataloghi intratestuali e la trascrizione di materiale autografo unamuniano inedito, anch'esso studiato in rapporto all'avantestualità di *Del sentimiento*. Questi materiali sono una base importante delle osservazioni proposte nei primi tre capitoli.

In particolare, la prima appendice consiste in una pseudo-edizione di *Del sentimiento*, corredata in apparato degli intratesti; la seconda riporta gli intratesti che il *Tratado* comparte con *Del sentimiento*; la terza corrisponde alla trascrizione delle opere inedite (*De religione* e alcune carte unamuniane), mentre la quarta è un catalogo di opere e autori citati proprio all'interno di queste *cuartillas*.

INTRODUZIONE

VARIANTISTICA ITALIANA E GENETISMO FRANCESE: DUE SCUOLE A CONFRONTO

Spartiacque epocale nella storia –non solo letteraria– dell’Occidente, l’avvento della stampa (s. XV) ha gradualmente contribuito a confinare entro il ristretto campo dell’intimità e degli affetti il manoscritto, che ha così perduto l’originaria funzione di trasmettere e veicolare un’opera.

Il passaggio dal Medioevo all’età moderna, tuttavia, segna anche una ‘rifunzionalizzazione’ del manoscritto, inteso come supporto dell’atto creativo. Trivializzando, si potrebbe dire che esso divenga il santuario, il *sancta sanctorum* del processo scrittorio. In realtà, questa affermazione non è del tutto corretta, o almeno vera solo in parte. *Ab ovo* il manoscritto è stato l’unico strumento fisico d’elaborazione di un testo, senza dimenticare, d’altronde, che in passato si faceva affidamento sulla memoria molto più di oggi¹.

Ma prima di Gutenberg (e, *a fortiori*, prima del 21 luglio 1793, giorno che vede sancire un principio nuovo e rivoluzionario: i diritti d’autore) i materiali di scarto che venivano prodotti nella ‘fucina dello scrittore’ destavano scarso interesse, se non nullo, e non si sentiva il bisogno di raccogliarli, archivarli, tesaurizzarli. Ciò che contava era il testo, non chi l’aveva realizzato. È innegabile che alcuni lasciti importanti ci siano stati consegnati dalla Storia (si pensi agli abbozzi autografi del *Canzoniere* di Petrarca), ma si tratta di eccezioni, casi isolati. Poco o niente ci è pervenuto delle stesure preparatorie, del processo redazionale del Medioevo. Sarà l’età contemporanea (e, segnatamente, i secoli XIX e XX) a consacrare una crescita esponenziale dell’interesse per gli scritti vergati di proprio pugno da un autore, nonché della loro archiviazione, in quanto testimoni della genesi di un’opera letteraria.

Le cause di questa rivalutazione sono da ricercarsi *in primis* nel neonato concetto di proprietà letteraria e nell’emancipazione della figura dell’autore; in secondo luogo, bisogna tener ben presente la temperie culturale ed etico-politica, influenzata dai valori nazionalistici del Romanticismo, cui si rimonta e nel quale si iscrive l’archetipo dello scrittore-simbolo².

A partire da questo momento ci si preoccupa di compulsare le carte private dei vessilliferi delle letterature nazionali, per realizzare edizioni che rendano conto delle fasi redazionali precedenti il testo definitivo di un’opera. Se in Germania gli sforzi si concentrano soprattutto sul padre della *Weltliteratur*, Goethe (si pensi alla notevole edizione della sua *opera omnia* denominata “Sophien-

¹ Cfr. A. Stussi, *Introduzione agli studi di filologia italiana*, Bologna, il Mulino, 1994, p. 157.

² Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 160. Stussi rileva due concause principali alla base dell’interesse (deflagrato *ex abrupto*) che l’*intelligencija* letteraria europea ha riservato all’esplorazione e allo studio del ‘laboratorio dello scrittore’: da una parte, il «progressivo affermarsi della nozione di autore e di proprietà letteraria che nel decreto della Convenzione del 21 luglio 1793 assume la forma d’una “*declaration de droits du génie*”»; dall’altra, «il risveglio delle nazionalità e quindi l’idea che anche scrittori moderni meritino grandi edizioni come gli antichi [...]». A partire da questo momento, «d’uno scrittore-simbolo della nazione tutto è importante e in particolare proprio gli autografi [...]».

Ausgabe”), l’Italia assisterà a una tentacolare ramificazione di studi sul padre della lingua italiana, Manzoni (ed in particolare su *I promessi sposi*, di cui proliferano edizioni che mostrano l’evoluzione linguistica dalla prima versione, la “ventisettana”, alla seconda, la “quarantana”)³.

Prendono forma così eterogenee tradizioni di quella disciplina, che verrà battezzata “filologia d’autore”⁴ e che Stussi definisce come «l’insieme di metodi e problemi relativi all’edizione di opere conservate da uno o più manoscritti autografi (o idiografi), oppure da stampe sorvegliate dall’autore»⁵.

Un’opera non nasce già formata, ma richiede –per sua natura– un periodo di gestazione (spesso) lungo, nonché sofferto e travagliato. Questo si traduce in una serie di materiali preparatori su cui sedimentano i vari stadi di elaborazione, determinando una stratigrafia sovente indistinta in molti suoi punti e difficile a ricostruirsi.

Il complesso di abbozzi, minute, stesure intermedie *et similia* che precede la redazione definitiva costituisce il cosiddetto *avant-texte*, neologismo introdotto da Jean Bellemin-Noël nel 1972⁶. L’avantesto⁷, secondo la definizione che ne danno Almuth Grésillon e Jean-Louis Lebrave, è «l’insieme dei *documenti* che vengono prodotti nel corso della genesi del testo nella ‘fabbrica’, nel ‘laboratorio’, nello ‘studio’ dell’autore»⁸ ed ha, quindi, come campo d’indagine, tanto stesure parziali quanto scritti-satellite, che intrecciano un legame col testo di cui si intende allestire l’edizione (diari, epistolari, disegni etc.), che possono fornire interessanti informazioni *a latere*.

Nell’affrontare la ricostruzione di un’ipotesi genetico-ermeneutica a partire dall’analisi del mosaico avantestuale, la scuola filologica italiana e quella francese hanno focalizzato la propria

³ Vd. A. Stussi, *op. cit.*, p. 160-163.

⁴ Cfr. D. Isella, *Le carte mescolate. Esperienze di filologia d’autore. Le carte mescolate.*, Padova, Liviana editrice, 1987. Tra le tante definizioni di ‘filologia d’autore’ che sono state proposte è, forse, il caso di menzionare anche quella di Franco Brugnolo come «critica testuale applicata a testi con varianti d’autore, e più precisamente a opere di cui si possiedono stesure d’autore plurime, ciascuna eventualmente da più fasi elaborative (testimoniate in genere da autografi con correzioni, abbozzi, rifacimenti, ecc.) [...]». F. Brugnolo, «Filologia d’autore ed ecdotica» in *Filologia e critica*, 17 (1992), p. 100. Si farà nuovamente riferimento a questo articolo più avanti.

⁵ A. Stussi, *op. cit.*, p. 155.

⁶ J. Bellemin-Noël, *Le texte et l’avant-texte*, Paris, Larousse, 1972, pp. 12-14.

⁷ Maria Corti è stata tra i primi in Italia ad adottare e a servirsi di questo termine (M. Corti, *Principi della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1976, pp. 98 e 113). Questo francesismo, d’altronde, ha goduto di un successo internazionale ed è stato preso a prestito, oltre che in Italia, anche dai filologi delle aree iberoromanze (e non solo): in Spagna e America latina, per esempio, è stato tradotto con ‘pre-texto’; in Brasile si parla di ‘proto-texto’. Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 168.

⁸ A. Grésillon e J.-L. Lebrave, *Manuscrits-Écriture. Production linguistique*, in «Langages», 69 (1983), p. 7. Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 168.

attenzione su momenti e aspetti della scrittura *in progress* divergenti, spesso dicotomici, provenendo da due tradizioni parallele fortemente caratterizzate.

Come ha osservato Segre⁹, tuttavia, si può convenire sul fatto che «gli studi condotti in Italia nel Novecento sulle varianti d'autore, e quelli francesi sulla genesi dei testi, rappresentino due àmbiti affini e complementari», ancorché si ravvisino differenze evidenti: la critica genetica si occupa principalmente delle «trasformazioni contenutistiche [...] in fasi successive nettamente differenziate nella loro globalità, o persino in movimenti elaborativi macroscopici»¹⁰; la variantistica è, invece, orientata allo studio delle «varianti apportate a un testo, sia nel corso della sua stesura, sia attuando ritocchi migliorativi a testo terminato»¹¹ (in poche parole, alle “trasformazioni formali”).

⁹ C. Segre, “La genesi del testo: critica delle varianti e critica genetica” in *La costruzione del testo in italiano. Sistemi costruttivi e testi costrutti. Atti del Seminario Internazionale di Barcellona (24-29 aprile 1995)*, a cura di Maria de las Nieves Muñiz e Francisco Amella, Firenze, Franco Cesati Editore, 1995, p. 12.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

La scuola italiana

La filologia d'autore italiana affonda le proprie radici in una solida tradizione ecdotica di lungo corso, basata sullo studio delle varianti. Nel 1501 Pietro Bembo dà alle stampe presso Manuzio un'edizione critica del *Canzoniere*¹² di Petrarca sulla base delle minute e delle copie in pulito che si era procurato e nel 1525 ne commenta le varianti nelle *Prose della volgar lingua*¹³. In ambito italiano gli archivi di manoscritti che testimoniano il processo scrittorio *in fieri* risalgono al Medioevo (basti pensare alle redazioni olografe o apografe di opere di Petrarca e Boccaccio).

In seguito all'edizione aldina di Bembo, si accostarono allo studio degli autografi petrarcheschi anche Bernardino Daniello, che nella sua edizione del *Canzoniere*¹⁴ del 1549 accluse un "apparato d'autore", e Ludovico Beccadelli (1559)¹⁵.

Già a partire dal XVI secolo la filologia italiana si occupa delle cosiddette varianti d'autore e nasce così la variantistica. Un secolo più tardi (1642) Federico Ubaldini pubblica le minute del *Canzoniere*, dando vita, con tutta probabilità, alla prima edizione genetica della storia¹⁶.

Da allora, studi sulle varianti ed edizioni genetiche "all'italiana" sono germinate e si sono moltiplicate "nel bel paese là dove 'l si suona", sino ad arrivare ai giorni nostri.

Ma, diversamente da quanto avvenuto in Francia (dove la nascita della genetistica si è accompagnata a una contestuale riflessione teorico-metodologica), in Italia si è dovuto attendere il secolo scorso prima che venisse avviata una sistematizzazione critica delle acquisizioni sino a quel momento raccolte lungo secoli di prassi, cercando e trovando risposte a questioni e problemi che si

¹² Del *Canzoniere* petrarchesco si dispone di una minuta (Vat. lat. 3196) e di una copia in pulito definitiva (Vat. lat. 3195), oltreché delle fasi intermedie di elaborazione «documentate da manoscritti non autografi, ma di sicura attendibilità» (cfr. C. Segre, *op. cit.*, p. 14). Vd. A. Romano, *Il codice degli abbozzi (Vat. Lat. 3196) di Francesco Petrarca*, Roma, Bardi, 1955. Si vedano in particolare C. Segre, *ibidem*, e G. Belloni, *Laura tra Petrarca e Bembo. Studi sul commento umanistico-rinascimentale al "Canzoniere"*, Padova, Antenore, 1992.

¹³Cfr. C. Vela, *Le prose della volgar lingua di Pietro Bembo 1525*, in *Due seminari di filologia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999, pp. 11-26.

¹⁴ B. Daniello, *Sonetti CanZONI e TriompHi di M. Francesco Petrarca con la sposizione di Bernardino Daniello da Lucca*, Venezia, Nicolini da Sabio, 1549 [seconda edizione, con aggiunte e modifiche dell'autore].

¹⁵ Cfr. C. Segre, *op. cit.*, p. 14. Beccadelli fu autore di una biografia di Petrarca, rimasta inedita all'epoca e, poi, pubblicata a più riprese nei secoli XVII e XVIII (per esempio, da Jacopo Morelli, Verona, Giuliani, 1799). Come fa notare Giovanni da Pozzo (*Storia letteraria d'Italia. Il Cinquecento*, Padova: Piccin, 2006, p. 922) la figura del Beccadelli «interessa soprattutto per le osservazioni sugli originali del Petrarca, sugli argomenti e datazioni di alcune liriche, per i paralleli con altre opere, specie latine»; inoltre, recenti studi condotti sul Beccadelli hanno messo in luce come siano da attribuire a lui «alcune note e varianti derivate direttamente da autografi del poeta non tutti oggi conservati» riscontrabili nell'incunabolo I B 25926 della British Library (Petrarca, *Sonetti e canzoni. Trionfi.*, Impressum per Antonium Zarotum Parmensem, 1473). Cfr. anche G. Frasso, *Studi sui "Rerum vulgaria fragmenta" e i "Triumph" I, Francesco Petrarca e Ludovico Beccadelli*, Padova, Antenore, 1983.

¹⁶ *Le rime di M. Francesco Petrarca estratte da un suo originale [...]*, Roma, Stamperia del Grignani, 1642.

sono presentati via via ai filologi, e di sciogliere i nodi teorici strettamente legati alla pratica della variantistica.

Pur essendo una disciplina relativamente (e anche in senso assoluto) “giovane”, la genetistica francese si è affacciata alla problematica teorica sin dai suoi albori, mentre per quanto riguarda la variantistica italiana si dovrà attendere il XX secolo. In tal senso, non si può prescindere dal segnalare, in particolare, due date cardine: il 1934 e il 1937.

Al 1934 risale la prima edizione di un'opera che segna un'epoca nel mondo della filologia neolachmanniana (o ricostruttiva): *Storia della tradizione e critica del testo*¹⁷ di Giorgio Pasquali, il cui ultimo capitolo, intitolato “Edizioni originali e varianti d'autore”, costituisce una pietra angolare nell'edificazione della variantistica italiana. Parenteticamente, il raggio d'azione e il campo d'interesse del Pasquali è circoscritto all'ambito della filologia classica¹⁸, dove non si può certo affermare che spesseggino le varianti d'autore o che queste possano decretarsi tali con assoluta certezza¹⁹. Successivamente, lo stesso Pasquali mette in guardia dai troppo facili entusiasmi, che avevano indotto qualcuno ad ‘abusare’ del nuovo concetto operativo (applicandolo anche quando “le condizioni della tradizione non consentivano di usarlo legittimamente”²⁰) e invita ad un atteggiamento più cauto, riflessivo e meno spregiudicato²¹.

Per quanto possa sembrare un paradosso, è proprio dall'*humus* della filologia classica che alligna e germoglia la filologia d'autore e, di rimando, la variantistica o critica delle varianti. Ad

¹⁷G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Lettere, 1988 (I ed. 1934). È stato Pasquali il primo ad offrire una sistematizzazione organica (si veda anche la sua recensione alla *Textkritik* di Paul Maas in “Gnomon”, V, 1929, pp. 417-35 e 498-521).

¹⁸ Proprio alla filologia classica va riconosciuto e attribuito il merito di aver avviato una ponderazione delle questioni che scaturiscono dalla determinazione delle varianti d'autore. *Vd.* C. Segre, *op. cit.*, p. 13: «Occorre ricordare che il problema è stato impostato dai filologi classici, da Brandes e Lindsay, a Diels e Jachmann [...]».

¹⁹ *Cfr.* D. Isella, *Le carte mescolate. Esperienze di filologia d'autore*, Padova, Liviana editrice, 1987, p. 3: «Le “varianti d'autore” non sono affatto sconosciute nel campo della filologia classica. Basterebbe, chi lo volesse, riandare al quadro che ne ha magistralmente delineato la *Storia della tradizione e la critica del testo* di Giorgio Pasquali (1934), il cui ultimo capitolo si intitola espressamente “Edizioni originali e varianti d'autore”. Ma per i testi greci e latini [...] assai rara è la possibilità di riconoscere, tra il cumulo delle altre, varianti riferibili a una diversa volontà dell'autore stesso.»

²⁰ G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Monnier, 1952 (2ª edizione riveduta e corretta, 1978), p. XXI.

²¹ *Cfr.* D. Isella, *op. cit.*, pp. 3-4. Esempi -per quanto rari- di correzioni d'autore sono attestati nel mondo classico, segnatamente in epoca tarda (è il caso di un inno epico greco a Dioniso tramandato da un papiro del III d.C. o di un componimento del poeta greco Dioscoro del VI sec.). Dati testuali e notizie storiche documentano, poi, la presenza di più esemplari e stadi redazionali di una stessa opera (si pensi alle epistole di Cicerone, Marziale, Ausonio). Di notevole interesse, poi, il carteggio tra San Girolamo e Sant'Agostino: collazionando i due epistolari (pubblicati autonomamente) è possibile riscontrare numerosi interventi e rimaneggiamenti, realizzati da San Girolamo non solo sulle proprie lettere ma anche su quelle del suo corrispondente. Si veda in proposito C. Segre, *op. cit.*, p. 13.

ogni modo, tre anni più tardi arriverà un contributo fondamentale, anzi fondante, da un filologo e critico²² d'eccezione.

Nel 1937, infatti, Gianfranco Contini pubblica “Come lavorava l’Ariosto”²³, prima codificazione e riflessione sistematica intorno a questioni teoriche che scaturiscono dall’esperienza di stesure plurime di uno stesso autore o, *ut ita dicam*, di quel groviglio che saggiamente e a buon diritto Dante Isella²⁴ chiama le “carte mescolate”. È, questo, il primo, solido *ubi consistam*. Da questo momento si comincia a parlare di “critica delle varianti”, che in tono spregiativo Benedetto Croce definirà “critica degli scartafacci”²⁵.

La critica delle varianti è legata a doppio filo alla figura di Contini e fonde le competenze e le acquisizioni del filologo romanzo, da un lato, e del critico letterario, dall’altro. Il discrimine tra scuola italiana e scuola francese consiste nel diverso oggetto di studio: se i genetisti si prefiggono come obiettivo la scrittura *in progress* (ossia il processo creativo *tout court*), il cuore dell’indagine per i variantisti è il testo considerato nella sua dimensione evolutiva, *in itinere*. Di riflesso, le due correnti presuppongono due filosofie *a priori* antipodiche, che, tuttavia, trovano (tanto nelle teorizzazioni quanto nella pratica) punti di convergenza.

L’approccio continiano allo studio delle varianti non ha preso le mosse da un preconcetto teorico a monte, ma si è andato formando nel corso degli anni, sulla base di considerazioni

²² Grazie a Contini, prende ad intercorrere tra filologia e critica un vimineo, continuo conversare, e s’instaura così un «rapporto d’identità tra i due poli del sintagma.» (Vd. D. Isella, *op. cit.*, p. 4).

²³ G. Contini, *Come lavorava l’Ariosto* [1937], in Gianfranco Contini, *Esercizi di lettura*, Torino, Einaudi, 1974. Sulla scia di questa riflessione teorica e metodologica sulla prassi ecdotica (e sulle orme di alcune pionieristiche ‘prove d’artista’, di cui le edizioni leopardiane di Moroncini a partire dal 1927 ne sono un caso esemplare) >si pongono, giusto per citare alcuni esempi significativi, l’edizione della *Gerusalemme liberata* di Lanfranco Caretti (1957); gli apparati critici delle varianti de *L’allegria, Il sentimento del tempo e Poesie disperse* di Ungaretti a cura di Giuseppe De Robertis (1945); l’edizione del *Giorno* di Parini approntata da Dante Isella (1969); l’edizione delle *Myricae* pascoliane curata da Giuseppe Nava (1974); l’edizione dei *Canti* leopardiani di Emilio Peruzzi (1981); l’edizione delle *Odi barbare* di Gianni Papini (1988) e, dello stesso anno, l’edizione di *Alcyone* Pietro Gibellini etc. *Q.v.* F. Brugnolo, *op. cit.*, pp. 105-106.

²⁴ *Cfr.* D. Isella, *op. cit.*, pp. 4-17. Isella, con perizia da cesellatore, ricostruisce *ad unguem* gli apporti continiani alla ‘filogenesi’ della variantistica, che cala nella fervida e dialogante temperie culturale dei decenni a cavaliere della metà del Novecento, ripercorrendo puntualmente le tappe decisive di una scienza tutta (o, perlomeno, precipuamente) italiana.

²⁵ *Cfr.* G. Contini, *La critica degli scartafacci*, in Gianfranco Contini, *La critica degli scartafacci e altre pagine sparse*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1992. L’articolo apparve nel 1948 su «La rassegna d’Italia» III. n. 10 e n. 11. Contini ivi impugna la venefica e derisoria definizione di Croce, e, risemantizzandola, la riscatta e volge in positivo. In *Illusione sulla genesi delle opere d’arte documentabile dagli scartafacci degli scrittori* (1947) Croce aveva criticato e contestato apertamente la posizione di Giuseppe de Robertis, che in suo articolo intitolato *Nel segreto del libro* (in «Risorgimento liberale», 22 settembre 1946) si ergeva ad araldo della lecita utilità della variantistica, contrapponendosi alla ferma condanna dell’edizione de *Gli sposi promessi* di Giuseppe Lesca (1915) da parte di Ernesto Giacomo Parodi. Il vero, velato bersaglio polemico dell’invettiva crociana, tuttavia, era proprio Contini.

pragmatiche a partire dal materiale avantestuale analizzato, sia di tradizione italiana che della letteratura francese moderna.

Ne consegue che la ‘poetica’ *lato sensu* di Contini in fatto di ecdotica di materiali preparatori è disseminata *passim* nel complesso della sua produzione saggistica e critica. In *Varianti ed altra linguistica* (1970) e in *Esercizi di lettura* (1973) si offre una panoramica completa ed esaustiva degli approdi continiani.

Il 1937 è una data fondamentale: Santorre Debenedetti cura l’edizione de “I frammenti autografi dell’*Orlando furioso*”²⁶. Non si tratta di una semplice edizione diplomatica, ma dell’edizione critica vera e propria di una particolare fase elaborativa intermedia del poema ariostesco, collazionata con l’edizione critica dell’opera definitiva (allestita dallo stesso Debenedetti nel 1928), che tiene conto delle tre versioni del *Furioso* (1516, 1521, 1532)²⁷. L’intento di Debenedetti è quello di mostrare un momento del processo compositivo, nonché la dinamica dialettica tra tappa intermedia e testo finale.

È questa la ‘*profasis*’, l’occasione che dà il la alle considerazioni teoriche di Contini. Nello stesso anno, infatti, viene pubblicato “Come lavorava l’Ariosto”, commento all’edizione di Debenedetti e prima goccia nel *mare magnum* delle teorizzazioni continiane in materia di scrittura *in progress*.

Proprio con questo saggio prende l’abbrivo la riflessione sul testo come prodotto di una elaborazione in divenire e sul processo stesso di gestazione di un’opera. Qui Contini osserva che esistono

«due modi di considerare un’opera di poesia: v’è un modo, per così dire, statico, che vi ragiona attorno come su un oggetto o risultato, e in definitiva riesce a darne una descrizione caratterizzante; e v’è un modo dinamico, che la vede quale opera umana o lavoro *in fieri*, e tende a rappresentarne drammaticamente la vita dialettica».

Detto altrimenti, si propongono due approcci metodologici: il modo statico valuta il proprio oggetto d’indagine in termini di sincronia; il modo dinamico in termini di diacronia.

²⁶ *I frammenti autografi dell’Orlando furioso*, a c. di S. Debenedetti, Torino, Chiantore, 1937.

²⁷ Già a partire dal Cinquecento le varianti del poema epico-romanzesco dell’Ariosto furono oggetto di commenti, come quelli di Simon Fòrnari (1549) e Giovan Battista Pigna (1554). Cfr. C. Segre, *op. cit.*, p. 15.

Seppure dalla prospettiva di un filologo romanzo (italiano, a tacer d'altro) interessato all'edizione critica d'un manoscritto d'autore, è fuor di dubbio che qui Contini prefiguri il concetto di scrittura *in progress* ed anticipi o, per così dire, preconizzi "il principio della virtualità testuale"²⁸. E Contini prosegue così il suo ragionamento: «Il primo [il modo statico] stima l'opera poetica un "valore"; il secondo [il modo dinamico], una perenne approssimazione al "valore" [...]».

La scrittura è considerata, insomma, non già come mera tensione teleologica o come *streben* asintotico indirizzato al raggiungimento di un *optimum* o dell'*opus perfectum*, che corrisponde a quell'inconsistente, impalpabile ectoplasma che va sotto il nome di intenzione dell'autore.

Il processo scrittorio è come un torrente che lascia dietro di sé una serie di sedimenti prima di sfociare nella stesura definitiva (che, spesso, non coincide con la volontà ultima, ma finisce per essere un aleatorio compromesso dettato dal concorso di contingenze e fattori intrinseci ed estrinseci). La redazione di uno scritto di qualsiasi natura (prosa, poesia, saggio, romanzo etc.) presuppone e determina revisioni, rimaneggiamenti, emendamenti, aggiunte, rinunce *et alia*.

A questo proposito Contini individua due momenti salienti, due operazioni all'interno della fase genetica di un testo:

«In un caso, i rapporti dall'essere al non-essere poetico, l'*inventio* delle vecchie arti retoriche, la scoperta o rivelazione del fantasma in relazione allo stato d'attesa, la progressiva identificazione di esso (per lasciar da lato la triviale illusione che possa impararsi attraverso simili studi una tecnica evocatoria, quasi che la poesia non fosse un "valore" e perciò un dato "creato"); in un altro, le vere e proprie "correzioni", cioè la rinuncia a elementi frammentariamente validi per altri organicamente validi, l'espunzione di quelli e l'inserzione di questi»²⁹.

Per Contini, solo le varianti sostitutive possono essere studiate; le varianti istaurative, invece, non godono dello stesso statuto. Sono, dunque, le correzioni a circoscrivere il terreno d'indagine e a determinare l'oggetto di studio della filologia d'autore.

Contini, poi, parla di "processi antialessandrini", ossia strategie revisionali e costanti che soggiacciono alla metamorfosi della scrittura ariostesca, individuate e dimostrate attraverso una scrupolosa e attenta disamina della copiosa casistica. Il dato forse più interessante registrato da

²⁸ Élica Lois, *Cómo editar la literatura latinoamericana del siglo XX*, Poitiers, CRLA-Archivos, 2005, p. 69.

²⁹ G. Contini, *Esercizi di lettura*, Firenze, Le Monnier, 1937, pp. 311-312.

Contini (che a tal proposito chiama in causa lo stesso Croce) è che queste, per dirla con Élide Lois, “logiche di trasformazione”³⁰ vanno di pari passo con “la migliore descrizione caratterizzante che sia stata data fin qui della sua poesia”³¹. Debenedetti, da par suo, si era limitato semplicemente a sostenere l’assenza di sistematicità nell’evoluzione della scrittura dell’Ariosto a partire da un abbozzo precedente.

Quattro anni più tardi, la pubblicazione di un facsimile degli abbozzi delle *Rime* petrarchesche come sforzo congiunto della Biblioteca Vaticana e dell’*Accademia* dà modo a Contini di tornare sulla questione della scrittura poetica come realtà in movimento nel suo “Saggio d’un commento alle correzioni del Petrarca volgare”³² del 1943, e di preconizzare alcune intuizioni della genetistica francese (riconoscendo in Mallarmé e Valéry i pionieri di un nuovo modo di intendere la *poiesis*): «La scuola poetica uscita da Mallarmé, e che ha in Valéry il proprio teorico, considerando la poesia nel suo fare, l’interpreta come un lavoro perennemente mobile e non finibile, di cui il poema storico rappresenta una sezione possibile, a rigore gratuita, non necessariamente l’ultima»³³. Dall’analisi del materiale petrarchesco Contini desume un preciso disegno, all’interno di un reticolo di costanti di cui è intessuto un processo genetico fondato su un sistema dinamico di pesi e contrappesi³⁴.

Fermo restando che la variantistica italiana applicata a materiale preparatorio autografo non è, per così dire, una mera propaggine dell’ecdotica *tout court* e, di conseguenza, un apparato di varianti ‘genetico’ è –anche nella sostanza– difforme da un apparato di varianti ‘classico’; tuttavia, secondo Élide Lois³⁵ (che adotta la prospettiva dei genetisti francesi), quando ci si trova di fronte ad avantestualità complesse, si può parlare –non a torto– di escursioni nell’ambito genetico (si propone a sostegno di questa tesi l’esempio di alcuni studi continiani dedicati a Proust³⁶ o –e non è un caso– proprio a Mallarmé³⁷).

³⁰ Cfr. É. Lois, *op. cit.*, pp. 69-70.

³¹ Cfr. G. Contini, *op. cit.*, p. 321.

³² In Contini, *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 5-31.

³³ *Ibid.* p. 5.

³⁴ *Ibid.* p. 30: «Sono tessere, ma di queste tessere Petrarca compone il suo mondo; come se gli fosse stato assegnato un totale fisso di materiali, e il suo lavoro si riduca a un *optimum* di collocazione.»

³⁵ Cfr. É. Lois, *op. cit.*, p. 70.

³⁶ G. Contini, “Introduzione alle “paperoles” [1947] in Id., *Varianti e altra linguistica*, cit., pp. 69-110.

³⁷ G. Contini, *Sulla trasformazione dell’«Après-midi d’un faune»* [1947] in Id., *Varianti e altra linguistica*, cit., pp. 69-110.

Cionondimeno, questa rischia di essere una generalizzazione sommaria e perniciosa, giacché numerose edizioni e studi (tra cui è doveroso citare i lavori di Isella sul *Fermo e Lucia*³⁸ e alcuni articoli sul *modus scribendi* gaddiano³⁹) mostrano chiaramente come anche il versante cisalpino si sia ‘sporcatato le mani’ con l’inchiostro degli intricati e indecifrabili scarabocchi della produzione *currenti calamo*, riesumando materiali inediti -abbandonati dall’autore- di grande interesse.

Altro tassello importante nella ricostruzione delle teorie di Contini sulla scrittura *in progress* è il saggio “Implicazioni leopardiane”⁴⁰ (1947), dove sono indicate tre categorie o tipologie di trasformazione testuale in sede di elaborazione. Anzitutto, Contini enuclea un tipo di modificazioni legate da un palese *fil rouge* a passi o *loci* intestini, cioè presenti nella medesima stesura o opera e, dunque, riconducibili al principio dell’intratestualità; Contini, poi, individua tutte quelle *emendationes* connesse con il clima culturale e, da ultimo, con la produzione personale precedente (in questi ultimi due casi si tratta, di contro, di cambiamenti di carattere intertestuale)⁴¹.

Nel 1948 viene pubblicato un articolo dal titolo “La critica degli scartafacci”⁴², pagina importante nella storia della filologia d’autore (per diverse ragioni), in cui Contini, facendo

³⁸ *I promessi sposi*, edizione critica diretta da Dante Isella, *Prima minuta (1821-1823). Fermo e Lucia*, a cura di Barbara Colli, Paola Italia, Giulia Raboni. I.1. *Testo*; I.2. *Apparato critico*, Milano, Casa del Manzoni, 2006. *Vd.* C. Segre, “Dante Isella, inseguire la vita oltre i testi”, *Corriere della sera*, 7 maggio 2009, p. 53: «Isella, molto più appassionato alla ricerca di autografi - basti pensare agli imponenti scavi per il recupero dei materiali di Gadda - e poi alla lucidissima ricostruzione delle fasi elaborative delle opere (soprattutto per il *Giorno di Parini* e per il *Fermo e Lucia* di Manzoni), sul piano teorico rimase a lungo nel perimetro disegnato da Contini, anche per quanto riguarda la stilistica, disciplina di riferimento per queste ricerche [...]».

³⁹ *Cfr.* P. Italia, *Gli apparati gaddiani*, in *Due seminari di filologia*, Alessandria, Edizioni dell’orso, 1999, pp. 51-70. Paola Italia individua “tre buone ragioni” alla base della centralità di Gadda nell’ecdotica genetica italiana. In primo luogo, la complessa vicenda editoriale di testi “pensati e scritti in decenni precedenti”, la cui riviviscenza è stata favorita, o meglio, resa possibile dal successo di *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* (1946). La seconda ragione rimanda alla specificità della scrittura di Carlo Emilio Gadda, che «diventa quel mirabile congegno, solo alla fine di un percorso tortuoso e dall’andamento sincopato, con accelerazioni improvvisate [...] e improvvisi arresti, ingorghi di parole»; una scrittura, quella gaddiana, che si riflette in un travagliato e opaco specchio equoreo di cassature e ripensamenti (Paola Italia parla giustamente di “pagine-geroglifici”), da cui spesso riaffiorano «doni di straordinaria felicità creativa». Infine, la terza ‘buona ragione’ è legata alla «prassi ‘conservativa gaddiana [...] che si riverbera anche nella scrittura», e che ha prodotto, da una parte, la formazione di un *corpus* di materiali autografi e pre-redazionali vastissimo; dall’altra, una selva di interventi correttori-instaurativi e di fasi elaborative da cui risulta difficile districarsi. Si ricordi, che, a differenza di quanto succede in Verga, «la genesi del testo gaddiano non procede per ‘sostituzione’ [...] ma si evolve per ‘instaurazione’, per aggiunta di singoli elementi testuali, che concregono su un nucleo originario; spesso un grezzo troncone in cui, però, è già racchiusa l’idea-guida del brano, quella che ne contiene, in sintesi, la colata di digressioni e i rivoli testuali.»

⁴⁰ G. Contini, «Implicazioni leopardiane», in *Varianti ed altra linguistica*, Torino, Einaudi 1970.

⁴¹ *Ibid.*, p. 42. Segre interpreta le correzioni del primo tipo (quelle che per Contini “rinviavano ad altri passi del medesimo componimento”) come interventi tesi ad un «miglior equilibrio stilistico [...] del testo studiato», mentre indica come scopo letante e intrinseco agli emendamenti del secondo e terzo tipo «l’omeostasi del sistema linguistico-stilistico del poeta», che «investono, nella sincronia, tutti i suoi testi.» *Cfr.* C. Segre, *op. cit.*, p. 16.

⁴² G. Contini, *La critica degli scartafacci* [1948], in *Id.*, *La critica degli scartafacci e altre pagine sparse*. Con un ricordo di A. Roncaglia, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1992.

ironicamente sua la spregiativa dicitura crociana, risponde alle accuse mossegli da Nullo Minissi⁴³ circa l'unidirezionalità delle correzioni, rendendo più duttile la nozione di "sistema", e allontanando così dalla critica delle varianti velleità teleologiche⁴⁴. Anzitutto, le considerazioni avanzate a proposito di Leopardi vengono estese alle redazioni plurime: postulando come *exemplum fictum* che si abbia a che fare con due ipotetiche stesure successive (indicate con le lettere A e B), si afferma che «solo la collazione dei validi A e B può differenziare, e con ciò qualificare adeguatamente, non solo A, che per tal modo si recupera, ma B, per definizione esposto in luce quotidiana [...] sia che A posseda una validità frammentaria organizzata e superata in B [...] sia che A [...] abbia una validità organica rinunciata per l'altra pure sistematica di B.»⁴⁵ Segre, nel glossare con un acutissimo scolio queste osservazioni continiane, si spinge oltre e arriva ad estendere il principio di fondo al testo, considerato singolarmente, su cui si siano stratificate più correzioni in diversi momenti elaborativi⁴⁶, precisando che «la successione o sovrapposizione di testi non toglie che l'immediatezza dei passaggi permetta di considerare l'opera come unica, e soggetta a mutamenti interni costituiti dai vari testi.»

Altri contributi importanti sono venuti, poi, da Cesare Segre⁴⁷. Partendo da presupposti strutturalisti (Segre mostra di apprezzare l'impianto saussuriano del discorso di Contini), propone un'analisi delle varianti che distingua due momenti: l'uno, sincronico, prende in considerazione l'ordito di tensioni e relazioni che va a formare la singola tappa testuale; l'altro, diacronico, mette in relazione le fasi successive d'un testo in seno al tessuto 'avantestuale'. In altre parole, si potrebbe dire che nella prospettiva di Segre la filologia d'autore preveda lo studio di una diacronia di sistemi sincronici.

«Il testo» -secondo Segre- «è il risultato di uno sviluppo, di cui ci sono sottratte molte, talora tutte le fasi.»⁴⁸ Non bisogna, dunque, cedere alle illusorie lusinghe di una fantafilologia che creda possibile ricostruire o recuperare *in toto* «i meccanismi mentali che sovrintendono alle connessioni di concetti e immagini, poi di parole e ritmi, sino alla realizzazione linguistica, e metrica», posto che sarebbe come cercar di raggiungere una fata morgana. Finiremmo per muoverci in una sorta di

⁴³ N. Minissi, "Le correzioni e la critica", *Belfagor*, III, gennaio 1948, pp. 95-96.

⁴⁴ Cfr. É. Lois, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁵ G. Contini, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁶ C. Segre, *op. cit.*, p. 17: «A rigore, si potrebbe dire che anche in un testo con correzioni abbiamo di fronte, in termini linguistici, successivi testi sovrapposti nel medesimo spazio e individuabili, per astrazione, come strati successivi [...]».

⁴⁷ C. Segre, «Système et structure d'un 'canzoniere'», in *Recherches sur les systèmes significants*. Symposium de Varsovie 1968, présenté par J. Ray Debove, La Haya-Paris, Mouton, 1973, pp. 373-378.

⁴⁸ Cfr. C. Segre, "La genesi del testo: critica delle varianti e critica genetica" in *La costruzione del testo in italiano. Sistemi costruttivi e testi costrutti*. Atti del Seminario Internazionale di Barcellona (24-29 aprile 1995), a cura di María de las Nieves Muñiz e Francisco Amella, Firenze, Franco Cesati Editore, 1995, p. 11.

‘palazzo incantato di Atlante’, *mutatis mutandis*, attraverso gli ingannevoli corridoi della supposizione non suffragata da riscontri e prove certe. In breve, a nulla ci condurrebbe inseguire quella che si può definire una chimera. Quel che ci è dato ricercare (e conoscere con un discreto margine di approssimazione) è, piuttosto, “lo sviluppo della fase scritta, quando possediamo abbozzi e prime copie, o quando l’opera è stata proposta successivamente in varie redazioni”⁴⁹.

Posteriormente, Segre, accogliendo suggestioni dalla Scuola di Tartu, proporrà un vaglio dei materiali preparatori (o di genesi prerredazionale) di un’opera dipanando e scindendo diversi sistemi (linguistici, stilistici, costruttivi ed ideologici)⁵⁰.

Numerose edizioni critiche di testi e pre-testi sono state approntate sulla scia dell’esperienza e dell’insegnamento teorico continiani, in special modo di poeti italiani come Pascoli, Ungaretti e Campana. Riguardo a quest’ultimo val forse la pena di fare memoria di alcuni importanti ed esemplari lavori di De Robertis, come *Taccuinetto faentino*⁵¹ e *Il più lungo giorno*⁵².

Un organico quadro complessivo delle metodologie adottate e attuate per far fronte alle questioni ecdotiche, che discendono dalle problematiche di rappresentazione ed interpretazione delle varianti (e a maggior ragione delle invarianti), è stato delineato *inter alios* da Furio Brugnolo in un suo articolo intitolato “Filologia d’autore ed ecdotica”⁵³, in cui si restituisce un’idea chiara e documentata delle radici e delle acquisizioni della «critica testuale applicata a testi con varianti d’autore»⁵⁴, nonché degli ostacoli che essa incontra sul suo cammino nel momento in cui direziona la propria lente all’*iter* elaborativo di un testo (dal primo getto alla eventuale stesura definitiva), passando attraverso stadi embrionali (gli abbozzi ‘incoativi’) ed intermedi (le varie e stratificate redazioni autografe) fino –ma non necessariamente– alla versione a stampa.

Brugnolo insiste in particolare sul rapporto testo-apparato critico, e sul problema della rappresentazione (e raffigurabilità) della varianza di un testo sul piano spazio-temporale, e della sua elucidazione, partendo dal presupposto che “un autografo fitto di correzioni o l’insieme delle varianti redazionali di un’opera” costituiscono –ricorrendo ad un concetto caro a Segre– un

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*. Vedi anche C. Segre, «Critique des variantes et critique génétique», in *Genesis, manuscrits, recherche, invention*, n° 7, 1995, pp. 29-45.

⁵¹ G. De Robertis, *Taccuinetto faentino*, Fidenza, Valecchi, 1960.

⁵² G. De Robertis, *Il più lungo giorno*, Fidenza, Valecchi, 1973.

⁵³ F. Brugnolo, *op. cit.*, pp. 100-106.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

“diasistema”⁵⁵ (o coesistenza di sistemi simultanei sovrapposti e/o interrelati) in cui ogni tassello concorre a definire lo sviluppo o successione testuale nel suo complesso.

Pur evidenziando l’assenza di “una unificazione dei metodi e delle procedure” (dunque, di una pratica condivisa) all’interno della filologia d’autore, e pur specificando la mancanza di una “sistematizzazione organica –nonché manualistica– della vasta materia”⁵⁶, Brugnolo illustra alcuni capisaldi teorico-pratici.

Riconoscendo nella *recensio* l’imprescindibile punto d’avvio di ogni studio di filologia d’autore, Brugnolo pone l’accento sulla precipua dissomiglianza che intercorre con la filologia che studia i testimoni di una tradizione e quella che studia, invece, le varianti redazionali: in questo caso si tratta di analizzare non solo ciò che orbita intorno ad un testo, ma anche l’insieme delle diverse fasi elaborative che lo precedono (compreso il cosiddetto “avantesto”). Si dovranno, perciò, prendere in esame tutti gli interventi autoriali «prima e dopo l’eventuale pubblicazione»⁵⁷.

Brugnolo, poi, isola tre distinte situazioni che l’editore può trovarsi a dover affrontare e dirimere, per ipotesi ermeneutica in risposta alla “*varia scriptio*”⁵⁸ dell’elaborazione testuale: un’opera giunta ad uno stadio definitivo contestualmente all’esistenza di stesure e abbozzi precedenti; la presenza di più stesure di un progetto mai addivenuto a compimento; infine, più redazioni di un testo che, una volta pubblicato (o ultimato), viene recuperato ed emendato.

Tenendo conto di questo ventaglio di possibilità, Brugnolo indica una triade di modalità d’edizione genetica⁵⁹: 1) il modello testo-apparato⁶⁰ (ereditato dalla filologia classica), che si diversifica a seconda del tipo di varianti esaminate⁶¹; 2) la trascrizione critica integrale⁶²; 3)

⁵⁵ Cfr. C. Segre, *La critica testuale*, in AA.VV., *Atti del XIV Congresso internazionale di Linguistica e Filologia romanza*, Napoli 15-20 aprile 1974, Macchiaroli, 1978, vol. I pp. 493-99; Id., *Critica testuale, teoria degli insiemi e diasistema*, in Id., *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 64-70.

⁵⁶ È opportuno (e affatto supervacaneo) ricordare, tuttavia, i succitati *Le carte mescolate* di Isella (menzionato anche da Brugnolo accanto a G. Capovilla, *Per le ‘Odi barbare’*, in «Rivista di letteratura italiana», VIII 1990, pp. 337-436, a p. 18) e l’*Introduzione agli studi di filologia italiana* di Stussi: due pilastri ineliminabili.

⁵⁷ Cfr. F. Brugnolo, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁸ Concetto che per analogia ricalca quello di *varia lectio* proprio del metodo lachmanniano. Cfr. F. Brugnolo, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁹ Detta anche ‘edizione storico-critica’ secondo la nomenclatura di ambito germanofono (*historisch-kritische Ausgabe* in tedesco). Cfr. G. Martens, «*Historisch*», «*kritisch*» und die Rolle des Herausgebers bei der Textkonstitution, in «*Editio*», 5 (1991), pp. 12-27. Giuseppe Tavani, apponendo una specificazione non trascurabile, parla di «edizione critico-genetica» (Vd. G. Tavani, *L’edizione critico-genetica dei testi letterari: problemi e metodi*, in *Venezia e le lingue e letterature straniere*, Roma, Bulzoni, 1991, pp. 323-31. Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 189.

⁶⁰ Il paradigma testo-apparato è un prestito dell’ecdotica neo-lachmanniana. Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 189.

⁶¹ *Ibidem*. Brugnolo distingue tra apparato *genetico* (in cui si registrano le varianti “instaurative”, relative all’elaborazione del testo) e apparato *evolutivo* (che considera le varianti “sostitutive”, quanto a dire tutte quelle modifiche apportate al testo-base che determinano un nuovo testo).

⁶² *Ibid.*, p. 103. Questo tipo di edizione può essere “eventualmente corredata da riproduzioni fotografiche degli originali”.

l'edizione "sinottica"⁶³. All'interno di questa suddivisione vi è, poi, un variegato spettro di sfumature tipologiche⁶⁴.

I primi due tipi, di cui si avvale l'editore che si cimenti principalmente con testi in prosa, fanno capo ad un concetto più ampio di 'rappresentazione lineare'⁶⁵: si parla di rappresentazione lineare 'parziale' nel caso della forma testo-apparato e di rappresentazione lineare 'integrale' per quanto concerne la trascrizione diplomatica⁶⁶.

Quanto all'ultimo tipo, esso può, ad esempio, concretarsi come 'rappresentazione in colonna'⁶⁷ o come 'rappresentazione scalare'⁶⁸ (due fattispecie dell'edizione sinottica), e a livello grafico si adatta perfettamente alle esigenze della poesia.

Entro questa cornice si colloca una duplice esigenza, su cui Brugnolo si sofferma in modo particolare, afferente l'edizione critica di un testo: da un lato, la restituzione quanto più organica e completa (fedeltà ricostruttiva) del processo gestatorio; dall'altro, la "fruibilità e leggibilità da parte dell'utente" del prodotto finale (economia rappresentativa). Onde evitare disproporzioni, è raccomandabile convogliare queste due istanze in un unico e temperato amalgama in cui nessuno dei due componenti prevalga sull'altro. A tale scopo, tutti quegli strumenti di critica testuale tradizionali, che Brugnolo racchiude nell'espressione "verbalizzazione"⁶⁹, devono essere accompagnati o sostituiti da espedienti⁷⁰ che rendano possibile una condensazione e sintetizzazione di informazioni senza disperdere, cammin facendo, dati fondamentali per determinare *quando, dove* e *come* si è prodotta una variante e la sua relativa esegesi a fronte di una precisa strategia revisionale che investe l'opera nella sua totalità. È, questo, un presupposto irrinunciabile per identificare il *perché* di una correzione e costruire (o avallare) un'ipotesi⁷¹ interpretativa. Tali

⁶³ *Ibidem*. In questo tipo di edizione tutte le fasi elaborative "sono rappresentate in parallelo sulla pagina attraverso vari accorgimenti e formalizzazioni, tutti riconducibili al principio-base della tasposizione della successione logica in successione spaziale"; in verticale si legge "la varianza di un passo", mentre orizzontalmente gli 'stadi testuali'. Ciò consente di ricavare una diacronia dalle sincronie successive.

⁶⁴ *Cfr.* A. Stussi, *op. cit.*, pp. 187-190.

⁶⁵ Un'edizione che ben si presta alla resa di testi in prosa.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 187-188: Stussi definisce la rappresentazione in colonna come «un tipo di rappresentazione sinottica consistente nell'incolonnare sulla pagina le fasi attraverso le quali è passato un certo verso (o segmento di prosa), dalla più antica alla più recente che si assume come testo di riferimento».

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 188-189. Nota in Germania come *Treppenapparat* e in Francia come *présentation en escalier*, può tornare utile in presenza di varianti immediate (*Sofortvarianten*). In realtà, questo modello rappresentativo è poco applicato per via dell'estrema difficoltà (se non impossibilità) di rintracciare e determinare con assoluta certezza questa tipologia di varianti.

⁶⁹ *Ibidem*. Dal commento alla nota esplicativa, passando per l'apparato descrittivo.

⁷⁰ Accorgimenti tipografici e segni diacritici.

⁷¹ Dirimenti a tal proposito le parole di Domenico De Robertis: «non si ripete mai abbastanza che un'edizione critica è uno strumento di lavoro, fondata su un'ipotesi e per servire al riconoscimento di una situazione storica: che [...] nel caso di testi a tradizione d'autore [mira] alla ricostruzione e all'interpretazione della tradizione stessa [...] rendendo conto

ricorsi grafici sono, poi, indispensabili per sceverare le varie stratigrafie elaborative: in sede ermeneutica al filologo-editore spetterà l'arduo e incerto compito di fissare (o meglio, di 'congetturare') come queste si concatenino e interrelino l'una con l'altra, dando conto di quegli invisibili sottendimenti da esplicitare che sono le invarianti⁷².

Sovente, tuttavia, i dati oggettivi e materiali a nostra disposizione non sono sufficienti a decifrare una variante e precisare come questa s'inserisca nel flusso revisionale. Si renderà, allora, necessario un salto nel vuoto, un atto esegetico soggettivo fondato sullo *iudicium*. Non di rado l'interprete si trova a fare i conti con grovigli grafici e genetici complessi e a dover ricorrere come *ultima ratio* proprio al criterio della valutazione personale, segnatamente al momento di dover discernere una variante d'autore o di fronte alla necessità di far emergere l'ombra dell'*intentio auctoris* dal melmoso fondale avantestuale.

della formazione ed elaborazione dell'opera, abbia questa avuta o no compimento.» Da *Nota del direttore* apposta a «Studi di filologia italiana», XLVIII (1990), pp. 302-03. Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 196.

⁷² *Ibid.*, pp. 104-05. Brugnolo le definisce come "quei segmenti testuali non ripetuti dall'autore ma da riproporre al lettore per permettergli di distinguere le fasi e riconoscere nello stesso tempo il rapporto che una nuova stratificazione testuale intrattiene con la precedente".

La scuola francese

Diverse definizioni di ‘avantesto’⁷³ sono state proposte dai genetisti francesi. La parola *avant-texte*⁷⁴ fu coniata nel 1972 da Jean Bellemin-Noël (il primo a parlare di ‘inconscio del testo’ e a introdurre il concetto di ‘textanalyse’, peraltro) ad indicare «una certa ricostruzione di ciò che ha preceduto un testo stabilita criticamente con un metodo specifico per creare l’oggetto d’una lettura continuata rispetto al dato definitivo». Una definizione meno fumosa e più funzionale, tuttavia, è stata plasmata qualche anno più tardi da Almuth Grésillon e Jean-Louis Lebrave, che così si esprimono: «chiamiamo *avantesto* l’insieme dei *documenti* che vengono prodotti nel corso della genesi del testo nella ‘fabbrica’, nel laboratorio, nello ‘studio’ dell’autore»⁷⁵.

All’interno di questa descrizione parole chiave sono ‘genesi’ e ‘testo’. Il sintagma che vengono a comporre (‘genesi del testo’) è un compendio icastico della filosofia che sta alla base del genetismo francese. Se per i filologi italiani di formazione continuiana l’oggetto dell’indagine è il testo inteso come punto d’arrivo, per i genetisti quel che conta non è tanto il risultato finale quanto la fase gestatoria di un’opera o, con le parole di Alfredo Stussi, «non lo scritto, ma la scrittura, non il prodotto, ma il processo e quindi non l’edizione del testo, ma l’identificazione dei meccanismi scrittori»⁷⁶.

Più tardi, proprio in virtù della centralità dei *brouillons* e “degli atti materiali e intellettuali della creatività verbale”⁷⁷ nella dinamica diacronica dell’evoluzione di un’opera, si è cominciato a

⁷³ In Italia si è molto discusso sulla validità e sulla portata di questo concetto operativo. Cesare Segre, nel ricordare che «il testo è il risultato di uno sviluppo di cui ci sono sottratte molte, talora tutte le fasi» invita alla prudenza, sottolineando come «la maturazione di un’opera avviene all’interno di quella dell’autore stesso e appare nell’insieme della sua attività coeva, con interferenze tra un testo e l’altro, o tra diversi momenti di correzione di testi diversi scaglionati nel tempo.» Si arriverebbe, allora, ad un iperbolico paradosso, poiché l’avantesto verrebbe a coincidere con «tutta l’opera di un autore sino a un momento dato; ma con scarso vantaggio terminologico.» Dunque, sarebbe inevitabile incorrere in “grandi delusioni”, «se il concetto di avantesto ambisse a indicare la produttività letteraria o poetica in opera.» Cfr. C. Segre, *Avviamento all’analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 79 e 84-85. Brugnolo, dal canto suo, non nasconde alcune riserve e perplessità sul conto del significato da attribuire alla parola ‘avantesto’, chiedendosi fino a che punto questo neologismo possa estendere il suo raggio d’azione terminologico. Nel cercare di avanzare una propria proposta, Brugnolo circonda l’avantesto agli abbozzi e agli appunti preparatori, escludendo le stesure plurime antecedenti quella definitiva, poiché esse «costituiscono dei “testi”, sia pure in evoluzione». Cfr. F. Brugnolo, *op. cit.*, p. 102. In sintesi, il netto discrimine tra ‘scuola italiana’ (filologia d’autore) e ‘scuola francese’ (critica genetica) sta, in massima parte, in una diversa valutazione dell’avantesto: cuore dell’indagine per questa, utile strumento da ridimensionare per quella.

⁷⁴ Il tecnicismo speculare *après-texte* non ha goduto dello stesso successo e della stessa diffusione. Tra le poche definizioni che ne sono state tracciate si veda N. Catach, *Pour une édition à géométrie variable*, in *Problèmes de l’édition critique*, Paris, Minard, 1988, pp. 23-27, a p. 26. Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, pp. 168-69.

⁷⁵ A. Grésillon e J.-L. Lebrave, *Manuscrits-Ecriture. Production linguistique*, in «Langages», 69 (1983), p. 7.

⁷⁶ A. Stussi, *op. cit.*, p. 168.

⁷⁷ A. Stussi, *ibidem*.

parlare di *dossier génétique*⁷⁸ per riferirsi all'*ensemble* di materiali preredazionali su cui si incardina la ricostruzione dell'elaborazione di un progetto scrittoria.

In Italia si è molto discusso sulla validità e sulla portata di questo concetto operativo. Cesare Segre, nel ricordare che «il testo è il risultato di uno sviluppo di cui ci sono sottratte molte, talora tutte le fasi» invita alla prudenza, sottolineando come «la maturazione di un'opera avviene all'interno di quella dell'autore stesso e appare nell'insieme della sua attività coeva, con interferenze tra un testo e l'altro, o tra diversi momenti di correzione di testi diversi scaglionati nel tempo.» Si arriverebbe, allora, ad un iperbolico paradosso, poiché l'avantesto verrebbe a coincidere con «tutta l'opera di un autore sino a un momento dato; ma con scarso vantaggio terminologico.» Dunque, sarebbe inevitabile incorrere in “grandi delusioni”, «se il concetto di avantesto ambisse a indicare la produttività letteraria o poetica in opera.»⁷⁹

Furio Brugnolo, dal canto suo, non nasconde alcune riserve e perplessità sul conto del significato da attribuire alla parola 'avantesto', chiedendosi fino a che punto questo neologismo possa estendere il suo raggio d'azione terminologico. Nel cercare di avanzare una propria proposta, Brugnolo circoscrive l'avantesto agli abbozzi e agli appunti preparatori, escludendo le stesure plurime antecedenti quella definitiva, poiché esse «costituiscono dei “testi”, sia pure in evoluzione»⁸⁰.

In sintesi, (e questo è un netto discrimine tra 'scuola italiana' e 'scuola francese') nella filologia d'autore e nella *critique génétique* vi è una diversa valutazione dell'avantesto: cuore dell'indagine per questa, utile strumento da ridimensionare per quella.

Nell'ottica francese, un'edizione 'genetica' deve essere integrale e riguardare tutto l'avantesto senza distinzioni tra primi, embrionali abbozzi o liste di vocaboli da una parte, e stesure vere e proprie dall'altra. Una edizione 'critico-genetica' (per dirla con Tavani) italiana sul suolo transalpino verrebbe classificata come *édition d'inspiration génétique* e chiaramente distinta dall'*édition génétique* pura⁸¹ (denominata anche *édition critique et génétique*, *édition diplomatique et génétique*, *édition génétique exhaustive*⁸²). Almuth Grésillon rimarca in tal senso una differenza sostanziale: dal suo punto di vista, l'edizione critica “d'ispirazione genetica” mette in secondo piano le 'varianti', che sono estrapolate dal proprio contesto e relegate in apparato, mentre

⁷⁸ A. Grésillon, *Éléments de critique génétique. Lire les manuscrits modernes*, Paris, PUF, 1994, p. 109.

⁷⁹ Cfr. C. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 79 e 84-85.

⁸⁰ Cfr. F. Brugnolo, *op. cit.*, p. 102.

⁸¹ Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, pp. 170-75.

⁸² Cfr. M. de Biasi, *Vers une science de la littérature. L'analyse de manuscrits et la genèse de l'œuvre*, nell'*Encyclopaedia universalis*, suppl. II, *Les enjeux*, Paris, Enc, Univ. Éd., 1985, pp. 466-76.

l'edizione genetica francese affida all'avantesto, «diverso rispetto all'opera, ma anche diverso rispetto al ruolo di appendice», un ruolo di più ampio respiro⁸³.

Da un punto di vista teorico, la scuola francese non accetta «l'idea che si possa parlare di due fasi d'uno stesso testo distinte dall'inserimento nella seconda di varianti rispetto alla prima»⁸⁴ su cui poggia la filologia d'autore, e propugna, invece, l'autonomia di ogni singola fase redazionale (compresa una copia in pulito in cui siano state apportate modificazioni minime e non sostanziali).

Se questo è un discorso inappuntabile sotto un profilo logico, è indubbio che non sempre un simile orientamento metodologico produca dei risultati 'ideali' a livello editoriale⁸⁵: pubblicare tutto potrebbe, infatti, rivelarsi svantaggioso in presenza di stesure plurime quasi identiche, sia per lo spreco di pagine e spazio, sia per la non immediatezza nell'individuazione dei cambiamenti apportati o dei passi ripristinati, per esempio. Concrete ragioni d'opportunità possono, tuttavia, indirizzare ad una pubblicazione separata di «testi direttamente confrontabili»⁸⁶.

Al di là delle considerazioni di principio -condivisibili o meno, ma comunque opinabili- l'aspetto più interessante dell'edizione critica integrale (e il suo contributo più meritevole) riguarda l'estensione dell'area d'indagine ad ambiti periferici prima trascurati e, soprattutto, la sua perfetta adattabilità a situazioni complesse⁸⁷.

In particolare, la focalizzazione sull'*avant-texte* nella sua integrità (agevolata, oltretutto, dalla graduale diffusione della "memorizzazione elettronica" o digitalizzazione e dell'ipertesto⁸⁸) ha favorito lo studio 'materiale' dei manoscritti (datazione delle pagine, autenticità, etc.) anche attraverso lo sviluppo di apposite tecnologie; inoltre, sempre in ambito francese si è fatta largo, per autografi particolarmente tormentati, l'idea di sostituire la trascrizione con una riproduzione fotografica⁸⁹, o di affiancare quest'ultima a un'edizione cosiddetta *diplomatica* (o

⁸³ Cfr. A. Grésillon, «*Ralentir: travaux*», in «Genesis», 1 (1992), pp. 9-31, a p. 9. Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 170.

⁸⁴ Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 172.

⁸⁵ Cfr. G. Tavani, *Metología y práctica de la edición de textos literarios contemporáneos*, in Amos Segala, *Littérature latino-américaine et des Caraïbes du XX^e siècle; Théorie et Pratique de l'Édition Critique*, Roma, Bulzoni Editore, 1988 pp. 65-84, a p. 71.

⁸⁶ Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, pp. 171-172.

⁸⁷ Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 170: «Il favore di cui gode tale edizione genetica integrale dipende anzitutto da ragioni di opportunità perché di molti scrittori, soprattutto moderni e contemporanei, si conservano autografi abbondanti ed eterogenei al punto che non è possibile prenderne uno come punto di riferimento e limitarsi a segnalare in cosa differiscono da tutti gli altri [...]».

⁸⁸ Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 172.

⁸⁹ Il ricorso al facsimile è un'opzione risolutiva di tutti quei casi di difficile leggibilità e rappresentabilità, pur denunciando alcuni limiti, sia 'costituzionali' che 'occasionalni': tanto il bianco e nero (per ovvie ragioni) quanto la riproduzione a colori (per via delle inevitabili alterazioni cromatiche in fase di stampa) implicano la perdita di alcune informazioni, talora importanti; d'altra parte, è sempre bene controllare gli originali. Cfr. A. Stussi, *op. cit.*, p. 174.

‘superdiplomatica’), in cui, attraverso determinati accorgimenti grafici, si riporta fedelmente la topografia delle parole (e di eventuali segni accessori) sul foglio.

Inoltre, la riproduzione fotografica consente di non tralasciare o perdere, -come succede, invece, nel passaggio dall’autografo alla stilizzazione trascrittoria-una serie di elementi propri della scrittura *currenti calamo* (grafia, iconismi, disegni, calcoli, etc.). Si pensi in questo senso alle monumentali edizioni facsimilate dei *Cahiers* di Paul Valery⁹⁰ o alla riproduzione dell’avantesto di Joyce⁹¹.

Come ricorda Élidea Lois⁹², Louis Hay⁹³ e Jean-Louis Lebrave⁹⁴ convengono sul fatto che la critica genetica nasca come “risultante di una confluenza di fenomeni culturali”, tra i quali vengono evidenziati l’evoluzione tecnologica (e la diffusione) della stampa; le grandi collezioni di manoscritti moderni; lo sviluppo della linguistica e della critica letteraria.

⁹⁰ P. Valery, *Cahiers*, Paris, CNRS, 1957-61, 29 voll. *Cfr.* A. Stussi, *op. cit.*, p. 171.

⁹¹ J. Joyce, *The James Joyce Archive*, a cura di M. Groeder e altri, New-York-London, Garland, 1963-77, 55 voll. *Cfr.* A. Stussi, *op. cit.*, p. 171.

⁹² É. Lois, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁹³ *Vd.* L. Hay, «Nouvelles notes de critique génétique: le troisième dimension de la littérature» in AA.VV., *I Encontro de Crítica Textual: O manuscrito e as edições*, São Paulo, USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1985, pp. 130-144.

⁹⁴ *Vd.* J.-L. Lebrave, «La critique génétique: une discipline nouvelle ou un avatar moderne de la philologie?», *Genesis I*, 1992, pp. 33-72.

CAPITOLO I

DALLE 'MEDITAZIONI EVANGELICHE' AL 'SENTIMENTO TRAGICO DELLA VITA': RIESUMAZIONE DI PROGETTI-FANTASMA

Se nel pubblicare le *Meditaciones Evangélicas*⁹⁵ (da ora ME) Tanganelli aveva come principale proposito quello di gettare luce su un'opera fondamentale dell'avantesto di *Del sentimiento trágico de la vida* (da ora STV) sino a quel momento rimasta nel buio silenzio dei manoscritti conservati presso la Casa-Museo, contestualmente la sua edizione ha avuto il merito –non secondario– di non arrestarsi al mero piano ‘archeologico’, restituendo un anello di congiunzione mancante⁹⁶ tra il *Diario íntimo* (da ora D), redatto tra il 1897 ed il 1902⁹⁷, e STV.

Analizzando gli stretti rapporti intratestuali che intercorrono tra D e ME, Tanganelli ricostruisce, da un lato, la graduale evoluzione del pensiero unamuniano in un momento topico: la crisi del 1897, mettendo in evidenza i debiti di ME rispetto a D; dall'altro –e questo è, forse, l'aspetto più interessante–, delimita i confini del variopinto mosaico avantestuale di STV.

Questa operazione (segnatamente nella sua dimensione esegetico-ricostruttiva) costituisce il primo passo nella determinazione di un avantesto di per sé e per sua stessa natura molto difficile da schematizzare e da ridurre a un disegno nitido e ben definito⁹⁸, rispondendo a un'esigenza di chiarezza all'interno del calderone di abbozzi e progetti abbandonati che preludono all'opera massima della filosofia spagnola primonovecentesca (o, quanto meno, di quella unamuniana).

Si tratta ora di definire a quali esiti abbia dato luogo ME, tanto negli autografi posteriori (che sono in seguito riemersi in STV), quanto nello stesso STV. Con ‘autografi posteriori’ si fa preciso riferimento a quegli anelli della catena pre-testuale che non solo collegano ME e STV, ma in quanto progetti autonomi forniscono apporti nuovi e indipendenti a STV, specchi –anch'essi– in cui si riflettono momenti e manifestazioni successive dell'evoluzione di un'idea che si plasma e prende forma progressivamente (ma anche regressivamente, proprio in virtù delle recuperazioni di passi e frammenti precedenti), e che, evidentemente, non è innata, riverberando un pensiero *in progress*, la cui evoluzione è dettata anche da contingenze esterne.

⁹⁵ M. de Unamuno, *Meditaciones Evangélicas*, edición de Paolo Tanganelli, Diputación de Salamanca ediciones, Salamanca, 2006, pp. 295.

⁹⁶ Significativo, in tal senso, il sottotitolo dell'introduzione all'edizione: «Las *Meditaciones Evangélicas* o el eslabón perdido». *Ibid.*, p. 15.

⁹⁷ M. de Unamuno, *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 1996. Cfr. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, edizione di N. Orringer, Madrid, Tecnos, 2005, p. 32.

⁹⁸ Cfr. P. Tanganelli, «Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*», in Miguel de Unamuno – Estudios sobre su obra. II, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2005, pp. 175-94, a p. 175: «El avantexto de *Del sentimiento trágico* resulta muy difuminado y es asombrosamente complicado intentar delimitarlo.»

L'intento che si propone questo studio è quello di esaminare una seconda fase elaborativa, quella che ha portato da ME a STV, passando attraverso due momenti pre-redazionali fondamentali: 1) *A la juventud hispana* (da ora AJH), provvisorio embrione del progetto incompiuto di un saggio erostratista⁹⁹ databile presumibilmente intorno al 1901-1903 (stando alle informazioni ricavabili dall'*Epistolario inédito* pubblicato da Robles¹⁰⁰); 2) il *Tratado del amor de Dios* (da ora T), 'trattato pseudo-ascetico' redatto tra il 1905 e il 1908 (inedito fino al 2005)¹⁰¹.

Di questi due tasselli dell'avantesto di STV si è privilegiato in particolar modo T a fronte della sua più stretta vicinanza temporale e strutturale all'approdo ultimo (STV), e in ordine alla maggior quantità (e qualità più evidente) di coincidenze intratestuali, talvolta anche molto estese. Ciò non toglie che AJH ricopra un ruolo molto importante nella gestazione di STV e come cerniera tra le ME (nonché alcuni autografi ad esse riconducibili) e STV, passando nella quasi totalità dei casi per T.

Tuttavia, è incontestabile che, anche solo da un punto di vista percentuale, le occorrenze di frammenti comuni (o intratesti) che vedono legato STV unicamente a T superino di gran lunga e in modo inequivocabile quelli che intrecciano AJH a STV, sempre (o, comunque, nella quasi totalità dei casi) mediati dal filtro di T, anche per la non necessariamente ovvia ragione che AJH è fase elaborativa intermedia di un progetto 'a fondo cieco' cui Unamuno attinge recuperando passi all'interno di un nuovo e ben più articolato ambito: T. E anche se non credo si possa parlare di una fase elaborativa anteriore di STV a proposito di T (sono due disegni progettuali indipendenti), è fuor di dubbio che le due opere intessano tra loro un dialogo serrato.

Risulterà a questo punto utile soffermarsi a scopo definitivo sui principali autografi prodromici che compongono l'affollato avantesto di STV, inquadrandoli e chiarendone la posizione all'interno del percorso evolutivo e gestatorio della *summa* filosofica dell'intellettuale basco. Tanganelli ha tracciato a grandi linee l'itinerario che ha portato da D a STV, e ha mostrato come vi sia un "hilo conductor, un *fil rouge* manifesto que une el *Diario íntimo* a *Del sentimiento trágico de la vida*" che tocca una serie di tappe intermedie (*Meditaciones evangélicas*, *Ciencia y fe*, i *Diálogos filosóficos*, *Eróstrato*, il *Tratado del amor de Dios*...). All'interno di questo tormentato e complesso mosaico avantestuale quattro sono, probabilmente, i tasselli su cui parrebbe opportuno concentrare maggiormente l'attenzione: D, ME, AJH e T. Vi è un progetto, una volontà filosofica di

⁹⁹ P. Tanganelli, *op. cit.*, pp. 176-77.

¹⁰⁰ M. de Unamuno, *Epistolario inédito*, edizione di L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, t. 1, pp. 115, 117 e 126. *Ibidem.*

¹⁰¹ N. Orringer, *cit.*, p. 15.

fondo mai totalmente espressa e rivelata, che sfocerà, con modalità ed apporti diversificati, in STV. Non si potrà che cominciare *ab imis* e, quindi, da D.

In seguito all'ultima redazione di NM (primi mesi del 1896), «la crisis (biográfica) se manifiesta en toda su virulencia»¹⁰², e ne consegue l'abbandono, per non dire il ripudio, delle posizioni e delle idee legate alla scienza positiva, da un lato, e del socialismo militante, dall'altro. Ogni energia viene assorbita da un'unica, totalizzante preoccupazione esistenziale: «el destino *post mortem* de la consciencia individual».¹⁰³ Per esorcizzare la morte e gli effetti che essa può esercitare, Unamuno, in cerca di una soluzione, si rifugia nel passato e nella immacolata fede dell'infanzia, quando sognava la santità («soñaba con ser santo»). Ma questo tentativo di un ritorno al candore religioso d'un tempo lascia intravedere ben presto un mal celato pericolo, e cioè che questo slancio sincero si trasformi in una «comedia de la conversión».¹⁰⁴

Da questa crisi, dunque, deriva una speranza di conversione, che però corre il rischio di (e finisce per) ricadere nella farsa, in una fallace *imitatio Christi*, dove riaffiora a più riprese e in modo irrimediabile lo spettro della mediazione razionale¹⁰⁵: una *ratio* in dissoluzione che, però, continua a interferire con il desiderio di un moto (o sforzo *-conatus-*) volontaristico pieno, condensato nel sintagma unamuniano 'querer creer'¹⁰⁶, al punto di rendere ogni tentativo vano o velato dall'ipocrisia¹⁰⁷.

A questa prima fase contemplativa, costituita da una insorgente speranza di conversione (nata dalla e nella angoscia simboleggiata aneddoticamente dalla notte di marzo 1897), segue, dunque, il momento della crisi *poietica* (l'autoaccusa di istrionismo spirituale, che si traduce nel fantomatico, o, quanto meno, dubitabile ritiro presso il convento di San Esteban)¹⁰⁸. Ci si aspetterebbe a questo punto, secondo uno schema circolare *more geometrico*, un ritorno all'angoscia iniziale, ma in D questa si trasforma in un semplice *desideratum* (desiderio di ritornare al tormento iniziale). Perché la voce 'diaristica' ricerca l'angoscia, il *pathos* che in tutti i modi aveva cercato di fuggire? Tanganelli propone una risposta pseudo-heideggeriana: la necessità di ogni esistenza di uscire dal proprio stato abituale di inautenticità attraverso uno sguardo limpido e senza

¹⁰² P. Tanganelli, *Unamuno fin de siglo – la escritura de la crisis*, Pisa, Edizioni ETS, 2003, p. 119.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ D, p. 20 e pp. 27-28.

¹⁰⁵ D, p. 126: «O imbécil o creyente».

¹⁰⁶ Cfr. STV IV, frase 216; STV VI, frasi 95 e 111; STV IX, frase 83.

¹⁰⁷ Sulla teatralità della crisi unamuniana "finisecular", cfr. P. Tanganelli, *Unamuno fin de siglo – la escritura de la crisis*, cit., pp. 136-142.

¹⁰⁸ Cfr. N. González Caminero, *Unamuno y Ortega – Estudios*, Madrid, Comillas, 1987, p. 94.

filtri sulla tragedia della propria finitudine. Dal riconoscimento della propria condizione umana nasce il sogno di una salvezza possibile ‘dentro del horizonte mitológico tradicional e intrahistórico’.¹⁰⁹

Un sogno che reclama *magna cum voce* di ritornare alla propria origine ‘patemica’. Ed ecco il paradosso: uscire dalla crisi restando ancorati ad essa, passando «del estancamiento contemplativo al poiético, del impasse poiético al contemplativo, en una huida interminable y desgarradora que, al cabo de unos cuantos años de reflexión y sedimentación, recibirá otro nombre: el sentimiento trágico de la vida».¹¹⁰

Tra il 1897 e il 1899, in piena crisi di fine secolo (e come diretta conseguenza di questa), nel tentativo di costruire una risposta positiva Unamuno progetta diverse *Meditaciones evangélicas* (le si potrebbe definire come una serie di confessioni e ruminazioni neotestamentarie rivestite di una patina mitologica e cristologica), ma concretamente si dedicherà alla stesura soltanto di tre di queste: *El mal del siglo* (da ora EMS)¹¹¹; *Jesús y la samaritana* (da ora JyS)¹¹²; e, infine, *Nicodemo el fariseo* (da ora N), il solo che riceverà l’onore delle stampe¹¹³.

Tanganelli¹¹⁴, a partire dalle lettere di questi anni contenute nel già citato *Epistolario* (da ora E), ripercorre l’itinerario ‘genealogico’ seguito da questo progetto *in nuce* o, per così dire, di quello che sarebbe dovuto (o potuto) essere una raccolta di sermonicini saggi concatenati. Lasciando da parte EMS, JyS e N (questa la successione del ‘trittico iniziale’), i quali nel gennaio del 1898 erano già stati completati, basti qui ricordare che le restanti *meditaciones*¹¹⁵ non vedranno la luce e rimarranno solo in potenza.

In ME la tragica cognizione del nulla si concilia con uno sforzo di ricostruzione mitologica (cristologicamente parlando). Nichilismo e *mythos* evangelico in questa fase della riflessione

¹⁰⁹ M. de Unamuno, *Meditaciones Evangélicas*, edición de Paolo Tanganelli, cit., pp. 18-19.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹¹ CMU, col. 69/9.

¹¹² CMU, col. 62/6.

¹¹³ *Revista Nueva*, n. 29, Madrid, 25-11-1899, pp. 241-275. Oggi, grazie alle edizioni di Laureano Robles, sono edite anche EMS e JyS (L. Robles, «El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 34, 1999 [settembre 2002], pp. 99-131; «El texto inédito de Unamuno: “Jesús y la samaritana”», *La Ciudad de Dios*, CCXIV, 2001, pp. 579-612. Cfr. M. de Unamuno, *Meditaciones Evangélicas*, cit., pp. 19-21.

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibidem.* Si tratta di *La conversión de San Dionisio poi San Pablo en el Areópago* (da ora SPA-LCD | CMU, col. 79/190 e 79/231); *Gamamiel* (da ora G); *El reinado social de Jesús* (da ora RSJ | CMU, col. 69/10), *El eunuco de Candace – (Hechos VIII)* poi *La oración de Dimas* (da ora LOD | CMU, col. 79/233). Alcuni di questi sono veri e propri abbozzi attestati dalle relative minute; altri, al di là della documentata citazione, non trovano concreto riscontro tra le carte (è il caso di G).

unamuniana sono due facce della stessa medaglia. I giudizi di Sánchez Barbudo¹¹⁶ e di Zubizarreta¹¹⁷ a proposito dell'incidenza dell'uno o dell'altro aspetto si rivelano parziali, giacché focalizzavano l'attenzione prevalentemente (o quasi esclusivamente) su uno soltanto dei due poli. In realtà, le due prospettive non sono autoescludenti, ma perfettamente compatibili e, anzi, complementari. Già in D si può riscontrare una consimile ambivalenza latente: «en seguida esa mirada nihilista se ve suplantada por el intento de rescatar un itinerario de conversión tradicional.»¹¹⁸

È presumibile che ME sia stato concepito a seguito della redazione del quarto quaderno di D, dove vengono passati in rassegna e commentati gli stessi episodi neotestamentari considerati in ME¹¹⁹. D è, quindi, un antecedente fondamentale di ME come illustrano perfettamente i frammenti di D che, pressoché inalterati, sopravvivono in ME e, poi, passano a STV. Ma non solo: tra D e ME non vi è soluzione di continuità anche perché gli estremi di questo binomio sono intimamente correlati e accomunati da uno stesso movente ideale, dall'identica finalità: «hacer de la pluma un arma de combate por Cristo.»¹²⁰

Non è difficile mostrare come questo medesimo principio di fondo si coniughi in ME (ma era così già nel quarto quaderno di D) con una prospettiva meno diaristica o intimista, e più 'omiletica' in senso laico¹²¹, che declina le istanze più autobiografiche e confessionali in modo nuovo, secondo posture teatralizzanti che orientano la riflessione verso una dimensione esteriore¹²².

A partire da questo momento (e, forse, già con *Nuevo Mundo* –da ora NM–, cui Unamuno attende tra il 1895 e il 1896)¹²³ vi è una reazione in un certo qual modo 'chateaubriandesca' alla crisi del '97, le cui maglie si allargano, in realtà, ad un periodo più ampio, estendendo la trama dello sconforto letterario-esistenziale ad un arco di tempo identificabile, più in generale, come *finisecular*. In altre parole, non è attribuibile esclusivamente ad un evento puntuale o aneddótico

¹¹⁶ A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, ed. Guadarrama, 1968.

¹¹⁷ A. Zubizarreta, *Unamuno en su nivola*, Madrid, ed. Taurus, 1960.

¹¹⁸ P. Tanganelli, *op. cit.*, p. 17. Tanganelli connota come 'passivo' il nichilismo soggiacente a questo sguardo sulla realtà in ragione del fatto che al *logos* subentra il *mythos*.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁰ M. de Unamuno, *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 1996, p. 58.

¹²¹ P. Tanganelli (*op. cit.*, p. 24) si spinge oltre e parla di «discurso exhortatorio *urbi et orbi*».

¹²² *Ibid.*, pp. 25-26. Le *Meditaciones* con tutta probabilità erano state pensate per essere lette davanti a un uditorio, come avvenne per N il 13 novembre 1899 presso l'Ateneo di Madrid.

¹²³ Sull'autobiografismo mitologico in NM *cf.* M. de Unamuno, *Nuevo Mundo*, edizione a cura di P. Tanganelli, Caserta, Edizioni Saletta dell'Uva, 2005, pp. 7-27, in particolare alle pp. 9-10: «Il pensiero unamuniano potrebbe essere forse definito come un'ermeneutica della crisi imperniata anzitutto sulla costruzione di una forma di soggettività concreta. [...] E la maggior parte delle opere unamuniane, indipendentemente dal genere, quindi sia quelle finzionali che quelle filosofiche [...] mirano proprio a dare un volto –autobiografico e al contempo 'mitologico'– di questo *hombre de carne y hueso*.»

(come può essere la ‘notte oscura’ del 22 marzo 1897 segnata dall’attacco di pseudo-angina) la produzione posteriore, né tantomeno è possibile ascrivere ad esso la perdita delle certezze positivistiche. Nel 1897, se si vuole, raggiunge il parossismo una malattia che viene da più lontano e che è di natura filosofica, prima ancora che umana (o *anímica*).

In N è espresso quel dualismo ‘schizofrenico’ e lacerante tra *pistis* e *gnosis* che, nella crisi, crea una dicotomia nella coscienza di Unamuno e che si estende all’uomo moderno *tout court*. Questo dualismo aveva già interessato l’interiorità di Eugenio Rodero in NM, dove, a un’infanzia della purezza (che, per traslato, corrispondeva a un cristianesimo primitivo), faceva da controcanto una maturità del disinganno razionale (o razionalistico). Con N il parallelismo riguarda non più soltanto il singolo, ma coinvolge l’umanità intera e acquisisce uno spessore sociale¹²⁴. Per uscire dall’*impasse* cui conduce irreversibilmente l’arida *ratio*, Unamuno ricorre al *mythos* evangelico, alla ricerca di un rinnovamento spirituale e di una palingenesi (non solo personale) che liberi l’uomo dalla maschera che la storia e il mondo gli hanno imposto¹²⁵.

JyS è una ambivalente ‘confessione mitologica’: in questa *meditación*, infatti, Unamuno istituisce un’analogia patente tra sé e la samaritana, identificandosi con l’intellettuale che è stato ammalato da molte teorie e correnti filosofiche, senza con ciò aderire completamente ed ‘ontologicamente’, con tutto il suo essere, a nessuna di esse. A queste valutazioni fa eco la denuncia di una viscerale delusione maturata lungo i «desiertos del intelectualismo y los yermos del racionalismo»¹²⁶ postcartesiano, che si traduce, però, in una fabulazione, il cui protagonista reale è lo stesso Unamuno che si fa personaggio. Questa fabulazione va di pari passo con una universalizzazione della prospettiva, allargata ad un *noi* che comprende l’*io* di D e cui anche Unamuno partecipa¹²⁷.

EMS è una nuova, caustica invettiva (non del tutto inedita)¹²⁸ sferrata contro il razionalismo postcartesiano proprio dell’interregno culturale *fin de siècle* del positivismo, e, in particolare, contro l’estetismo e il neo-misticismo chauteaubriandesco (contraltare, quest’ultimo, del primo). Ad essa fa seguito una critica anti-progressista rivolta a quel socialismo che vide Unamuno militante (si

¹²⁴ Cfr. M. de Unamuno, *Meditaciones Evangélicas*, edición de Paolo Tanganelli, cit., p. 25.

¹²⁵ «Hacerse un nuevo hombre, regenerándose en la penitencia, volviéndose niño y sencillo.» D, p. 191. Cfr. M. de Unamuno, *Meditaciones Evangélicas*, edición de Paolo Tanganelli, cit., p. 30.

¹²⁶ JyS, p.64.

¹²⁷ Del resto, sempre «el *mythos* intersubjetivo es lo que determina, desde los cimientos, toda posibilidad de auto-narración», *Ibid.*, p. 32.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 37-38. Frammenti di EMS furono interpolati in un articolo (un’intervista di Azorín a Unamuno) dal titolo «Charivari. En casa de Unamuno», apparso sulla rivista *La Campaña* del 26 febbraio 1898.

affiliò alla *Agrupación socialista* di Bilbao nel 1894) e da cui lo stesso autore basco prende poi le distanze. Tuttavia, la questione in questi termini è, in realtà, semplificata e, forse, banalizzata. È necessario sottolineare, invece, come vi sia una contrapposizione intrinseca alla concezione unamuniana del progresso in EMS: al progresso sociale si sovrappone quello personale. L'uno ostacolerebbe l'altro, conducendo ad una ebbrezza spirituale deleteria. Il progresso, a ben vedere, non è demonizzato in sé e per sé. Unamuno sembra auspicare per l'umanità, intesa come comunità cristiana (una sorta di 'sociedad-cenobio'), una 'conversión universal' informata ad un ecumenismo evangelico, recuperando così una concezione (ed un *desideratum*) già presente in D.¹²⁹

Più che il progresso, Unamuno condanna il progressismo, nel quale scorge il pericolo incombente dell'idolatria per l'uomo e per le sue capacità (o, il che è lo stesso, una forma di egolatria sociale), che implica un aprioristico allontanamento da Dio. L'accusa efferata che Unamuno lancia contro la dottrina marxista e l'anarchismo riguarda l'assenza di una tensione escatologica che miri a trovare (o, per lo meno, cercare) una soluzione al problema della 'caducità universale'.

Questo congenito disinteresse *ab origine* per le sorti dell'anima, secondo il filosofo bilbaino, non può che trascinare l'uomo nel baratro nel nichilismo cosmico, ed è diretta conseguenza di quel *mal du siècle* rousseauiano, prima ancora che di Nordau, che si origina e scaturisce dalla «pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo».¹³⁰ L'immagine di un universo 'antropomorfo', di un Dio che ci crea a sua immagine e somiglianza, non è nemmeno contemplata dal socialismo *sensu stricto*, che si arrende di fronte all'oscuro abisso del *post mortem*, ed apre le porte ad una perniciosa cognizione del nulla.

Ne deriva una percezione del progressismo contemporaneo (che pone al centro di tutto l'economia e la politica) comune a EMS e al citato *Charivari. En casa de Unamuno* (da ora CH), la percezione di un'ideologia, fondata su una *ratio* sterile, che nasconde in sé le premesse di un annichilimento totale della coscienza dell'uomo, e che conduce inevitabilmente alla *noluntas vivendi*, destinando l'uomo allo *spleen*, alla noia leopardiana e a una forma di emiplegia etico-spirituale.¹³¹

Altri intratesti condivisi da EMS e CH definiscono come unica via d'uscita da questo 'scenario nichilista' prospettato dalla *ratio* (che –a un tempo- dipende da e dà adito ad una

¹²⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹³⁰ *STV*, XII, 25.

¹³¹ *Cfr.* M. de Unamuno, *Meditaciones Evangélicas*, edición de Paolo Tanganelli, cit., p. 41.

cosmovisione meccanicistica) sia il suicidio. La qoeletiano-leopardiana *infinita vanità del tutto*, nominata sia in EMS che in CH, rientra in questo discorso e assurge a contropartita della *pars destruens* del ragionamento unamuniano intorno al fallimentare portato dell'intellettualismo. Ad essa non corrisponde in CH una speculare *pars costruens*, che completa, invece, l'argomentazione di EMS e che ricompare, poi, in STV: il 'sentimento tragico della vita'. Con EMS, dunque, viene gettato il seme che qualche anno più tardi germoglierà e darà i frutti della replica *tragicista* (immorsata nel *sensus*) di Unamuno alla disfatta del pensiero razionalistico, e al crollo dei valori su cui esso si fonda e che intende veicolare.¹³²

Unamuno, poi, istituisce un parallelo tra la decadenza del paganesimo romano e il ristagno della contemporaneità. Il poligrafo di Bilbao contrappone a questa situazione di stallo e immobilità spirituale (insitamente connaturata ai valori propugnati dalle rinunciatarie filosofie nichiliste moderne) il fervore penitenziale proprio del chiliasmo medievale, potenziale risposta e antidoto. All'arrendevolezza razionalistica si sostituisce la preghiera attiva della fede millenarista (o, per meglio dire, questa viene rivalutata con gli occhi nostalgici dell'intellettuale che, disilluso, è all'affanata ricerca di un «consuelo en la desesperación»).¹³³

Passando al setaccio EMS e collazionando i frammenti che questo spartisce con STV, ci si rende immediatamente conto del fatto che una gran quantità di essi confluisce nel terzo capitolo, «El hambre de inmortalidad», spesso attraverso l'intermediazione di AJH e T. Tanganelli, in particolare, si sofferma su quei passi dove Unamuno «parece exigir de su destinatario nada menos que la *enargeia* o *evidentia* del propio proceso de nihilificación» e, quindi, descrive quell'*itinerarium mentis in nihilum* che, accompagnato da un costante tentativo di ritorno alla *pistis*, da D perviene a STV (attraverso AJH e T). Questa aspirazione, tuttavia, è immancabilmente disattesa e conduce ad una corradicata angoscia esistenziale, che fa della tensione metafisica una vana speranza.

Ma se in D (e segnatamente nei primi tre *cuadernos*) il motivo profondo era quello della «teatralidad de su ensayo de conversión» -con conseguente crisi *poietica*-, nelle *Meditaciones* Unamuno recupera il paradigma interpretativo mitologizzante del quarto *cuaderno*, incardinato (precaramente) su un desiderio di rigenerazione autentico, sorgivo, che si lascia alle spalle ogni perplessità e ogni paura legate a questo stesso «proceso de radical mitologización»¹³⁴. Certo, profonde inquietudini non smettono di attanagliare e sconcertare la coscienza del filosofo basco, ma

¹³² *Ibid.*, pp. 44-47.

¹³³ *Ibid.*, p. 46.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 55.

il dato indiscusso e incontestabile è che in ME non viene tenuta in considerazione «la arbitrariedad de la *poiesis* existencial»¹³⁵.

D'altro canto, l'*imitatio Christi* si colloca ed ha senso solo in un orizzonte mitico, perdendo la possibilità di tradursi in concreta emulazione (viene meno l'aspetto della *applicatio* che contraddistingueva i primi tre *cuadernos* di D). Ne consegue che se D configura una confessione diaristica in cui ciclicamente si alternano tre fasi (volontà espressa di seguire il modello cristologico; proiezione mitologica, ossia identità tra voler essere ed essere; ritorno alla vita e crisi *poietica* personale), ME costituisce una evoluzione mutila (o involuzione) di D: viene meno la centralità della componente autobiografico-esperienziale, che viene subordinata al modello mitologico. In altre parole, all'impossibilità dell'uomo di realizzare nella propria vita il *mythos* del modello evangelico corrisponde «la misma imposibilidad de la vida (humana) de salirse del mito.»¹³⁶

In seguito alla pubblicazione di N il piano compositivo di ME si arresta e si assiste al naufragio del «primer intento de transformar la crisis finisecular en una suerte de morada vital.»¹³⁷ Questo intendimento si reitererà negli anni a venire, prendendo la forma dapprima del saggio erostratista, che in un momento dato assumerà le fattezze di AJH (in cui si riverseranno soprattutto i passi e le riflessioni maturati in EMS) e, successivamente, del proto-trattato T (che così può essere classificato in virtù della sua incompiutezza e provvisorietà), fino ad approdare ad STV, compendio del sistema o a-sistema filosofico unamuniamo, dove torna ad essere centrale l'uomo (l'uomo «de carne y hueso») e la sua esistenza. Rivelata la sua inadeguatezza, il trascendentalismo puro è sostituito da un immanentismo che segna una vera e propria svolta nel passaggio dalle 'glosse neotestamentarie' di ME alle pagine nutrite di tragico esistenzialismo di STV.¹³⁸

Tanganelli si è soffermato sulla ricostruzione del primo anello di questa catena avantestuale, ossia il passaggio da DI a ME, gettando, inoltre, le basi per lo studio delle fasi successive.

Ci si occuperà in questo studio di determinare come e in che misura ME, AJH e T, nel confluire in STV, abbiano contribuito alla sua edificazione, ed che rapporto le legghi ME, andando a vagliare gli intratesti che, subendo più o meno evidenti modificazioni, sono stati innestati via via nell'anello(/fase) successivo/a.

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 58.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 58-59.

Come si è detto, gli anelli successivi alle *Meditaciones* sono AJH e, soprattutto, T. In un certo qual modo, AJH è un *trait d'union* tra ME e T. AJH è un 'borrador' composto da diciotto fogli -vergati fronte retro- contenuti nella stessa cartella in cui si conservano le novantadue pagine numerate che formano T (corredate da altre quattordici recanti le note, poi effettivamente interpolate nei relativi intratesti di STV)¹³⁹. Se, da un lato, è assimilabile ad una prima versione di T, dall'altro è innegabile che questa minuta sia da identificarsi con un progetto che Unamuno intendeva intitolare ora *A la juventud hispana*, per l'appunto, ora *Mi confesión*.

La struttura di AJH è trimembre: ad una breve introduzione di due facciate dal titolo «Mi confesión» segue un saggio erostratista, che, infine, cede il passo all'incipit di un altro scritto, dapprima intitolato «La Ciencia» e, in un secondo momento, «Verdad y vida», che si sviluppa negli ultimi cinque fogli.¹⁴⁰

A margine di queste pagine figurano *planes*, schemi, abbozzi etc., (tanto nella carpetta delle note di T, quanto in un'altra carpetta¹⁴¹ del fondo della Casa-museo) che rientrano in questo grande 'proyecto frustrado' *in fieri*, che Tanganelli riconduce ad *A la juventud hispana*, e che 'fagocitò' il saggio erostratista, anticipando le pretese di 'obra total', che verranno più tardi incarnate da STV (e, in parte, dallo stesso T).

In una lettera indirizzata a Candamo del 2 marzo 1903¹⁴², Unamuno allude ad una serie di saggi concatenati fra loro («todos eslabonados»), incentrati su vari argomenti («[...] uno sobre *Eróstrato o la gloria*, otro sobre el patriotismo, sobre la ciencia otro, sobre la religión española [...]») che fanno tutti capo ad un «libro regularmente extenso» che intende intitolare giustappunto «A la juventud hispana». Si tratta, per lo più, di schede, annotazioni, elenchi etc., in cui sono condensate idee-guida o schematizzazioni del saggio di riferimento, ma che spesso si riducono a semplici 'bibliografie', dove sono indicati autori, passi di opere, citazioni da interpolare.¹⁴³ Precisamente da questi *borradores*, dal progetto erostratista e da AJH, STV attingerà il proprio «biograficismo fabuloso», la propria vocazione ad una «fabulación autobiográfica».¹⁴⁴

Nel quadro avantestuale di STV, il disegno di AJH (provvisorio e caduco, in quanto destinato ad essere abbandonato di lì a poco) riveste un ruolo molto importante, e rappresenta un

¹³⁹ CMU, col. 68/34.

¹⁴⁰ Cfr. P. Tanganelli, «Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*», in Miguel de Unamuno – Estudios sobre su obra. II, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2005, pp. 177-78.

¹⁴¹ CMU, col. 10/18.

¹⁴² L. Robles, cit., t. 1, p. 126.

¹⁴³ P. Tanganelli, *op. cit.*, pp. 176-77.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 178.

momento decisivo nella gestazione del trattato teo-filosofico compendiario di tutta la riflessione unamuniana precedente. In esso, infatti, confluiscono e si fondono due progetti anteriori, che daranno luogo, poi, a due elementi portanti dell'ossatura di STV: il tema dell'inevitabile «hambre de inmortalidad» come *primum movens* di ogni atto e forma di vita (studio sull'erostratismo) e il feroce, belluino (e insolubile) contrappunto *gnosis-pistis*¹⁴⁵ (al quale rimanda un saggio a più riprese vagheggiato, che risponde al nome ora di *Razón y fe*, ora di *Ciencia y religión* o *Religión y ciencia*, o ancora di *Religión o ciencia*)¹⁴⁶.

In effetti, proprio «El hambre de inmortalidad» sarà il titolo del terzo capitolo di STV (cui approderanno molte suggestioni e risonanze provenienti proprio dal fermento filosofico di questi anni, filtrati da realizzazioni intermedie e parziali –ME, AJH e T–, da dove riaffioreranno a diversi stadi evolutivi, più o meno embrionali). D'altra parte, il dissidio interiore derivante dalla contraddizione tra fede e ragione percorre tutta la riflessione filosofica che sottendono STV e la graduale, radicale trasformazione che investe il pensiero e la *Weltanschauung* unamuniana a partire almeno dalla crisi del 1897.

Di questo processo di trasformazione ed elaborazione concettuale (nonché di maturazione ideologica) il *Tratado del amor de Dios* (T) è l'ultimo e più vicino autografo dell'eterogeneo avantesto di STV. Unamuno intraprende il cammino che lo instraderà alla redazione di T già nel maggio del 1905¹⁴⁷, poco prima della pubblicazione di *Vida de Don Quijote y Sancho*. In una lettera indirizzata a González del gennaio 1906 si fa riferimento ad un *Tratado del amor de Dios*, in cui Unamuno, muovendo dalla riconosciuta «inanidad lógica de las supuestas pruebas de la existencia de Dios», si mette in cerca di una nuova soluzione «por otro camino.»¹⁴⁸ Sei anni più tardi (nell'autunno del 1911) in un'altra corrispondenza¹⁴⁹, l'intellettuale bilbaino accosterà esplicitamente T a STV, affermando che immantinente il *Tratado del amor de Dios* sarebbe uscito con il titolo di *Del sentimiento trágico de la vida*.

In questo modo, tuttavia, Unamuno dichiara implicitamente la diversità dei due trattati (che pure identifica, e assimila a un'opera unica). Come vedremo, un rapido confronto di T e STV chiarisce *ipso facto* l'isotopia, se così mi è concesso di appellarla, che avvicina (e, contestualmente,

¹⁴⁵ Questo dualismo è testimoniato già a partire dal 1897, l'anno della crisi. Si pensi, in tal senso, al saggio «Pistis y no gnosis» in *Obras completas*, vol. III, p. 682.

¹⁴⁶ *Ibidem*. Cfr. L. Robles, cit., t. 1, p. 117 (lettera ad Andrés Bellogín).

¹⁴⁷ N. Orringer, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴⁸ M. García Blanco, «Introducción», Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, vol. I, pp. 14-15.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 19-20.

separa) i termini del paragone, non solo in forza del disequilibrio quantitativo (STV è molto più esteso, sviluppando temi non toccati in T), ma anche in ragione delle non trascurabili difformità e divergenze a livello qualitativo (i frammenti di T convogliati in STV hanno subito, nel passaggio, modificazioni, rimaneggiamenti e una sostanziale e globale redistribuzione).

Unamuno si dedicò alla stesura di T tra il 1905 e il 1908, come testimoniano –direttamente e indirettamente- una serie di rimandi, allusioni e informazioni presenti in alcune lettere scritte in questo arco di tempo e nelle stesse carte autografe di T.

Orringer rileva come la pagina numerata 34 del manoscritto di T rechi, al margine destro, l'annotazione «27 III 1906», e avanza l'ipotesi che si possa trattare di un'indicazione riguardante la data di composizione (o compilazione) del testo¹⁵⁰ (intendendo con questo, probabilmente, che al 27 di marzo di questo stesso anno corrisponda quello stadio evolutivo di T).

Il primo riferimento esplicito al *Tratado* è datato 9 maggio 1906 (lettera a Jiménez Ilundain)¹⁵¹. Del 17 maggio dello stesso anno è la prima di quattro lettere che fanno parte del cosiddetto 'carteggio Ortega-Unamuno'¹⁵² (l'ultima riporta la data 14 maggio 1908). Al suo interno, don Miguel nomina integralmente il titolo dell'opera cui sta attendendo: «Ahora, además de mi *Tratado del amor de Dios*, hago versos.»¹⁵³ Lo stile referenziale e –oserei dire– 'aposiopetico', calato in un contesto ellittico, lascia intendere, o, se non altro, intuire che dietro a questo richiamo a T si celi con tutta probabilità un'altra lettera, andata perduta, nella quale si accennava al *Tratado*.

In una lettera del 2 dicembre Unamuno manifesta l'intenzione di inviare il «tratado» ad Ortega per raccomandata.¹⁵⁴ Poche settimane più tardi (lettera del 30 dicembre)¹⁵⁵, il ventitreenne Ortega replica, mostrandosi in un primo momento interessato alla lettura del «tratado»; tuttavia, dai rigli successivi –di caustica ironia– traspare chiaramente un'avversione nei confronti di quello che l'autore de *La deshumanización del arte* definisce un «misticismo energuménico», che gli fa paventare il rischio per la Spagna di essere estromessa dall'Europa, cui viene tributato l'epiteto di «flor del Universo».

Parallelamente, nel 1907 viene pubblicata l'enciclica antimodernista di Papa Pio X «Pascendi dominici gregis» e Unamuno abbandona il progetto di T per immergersi in appassionante

¹⁵⁰ N. Orringer, *op. cit.*, pp. 18-19, nota 4.

¹⁵¹ M. García Blanco, *op. cit.*, vol. VII, p. 12.

¹⁵² *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edizione a cura Laureano Robles, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987.

¹⁵³ *Ibid.*, III, p. 39.

¹⁵⁴ M. García Blanco, *cit.*, p. 16.

¹⁵⁵ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, *cit.*, VIII, p. 60.

letture teologiche (in particolare, la *Geschichte des Pietismus* di Ritschl)¹⁵⁶. Il silenzio è rotto da una lettera del 14 maggio 1908, in cui compare l'ultima allusione a T: Unamuno mette a parte Ortega di essere tornato a occuparsi del suo «querido *Tratado*», comunicandogli, inoltre, che lo sta «rehaciendo».¹⁵⁷ E proprio da questo 'rifacimento' prenderà vita STV. Unamuno aggiunge che è già in contatto con un potenziale editore, intenzionato a tradurre T in italiano¹⁵⁸, «que es como aparecerá.» Ma alla fine T non vedrà la luce e rimarrà nel polveroso cassetto dell'oblio sino al 2005, anno in cui è stato pubblicato postumo nella citata edizione di Nelson Orringer.

In T non resta che l'ombra diafana della dottrina erostratista originaria, non più presentata in forma di fabulazione autobiografica (cosa che, al contrario, accadeva in AJH e in minute precedenti), incorniciata all'interno di una «celebración mitológica de la 'energía' del paradigma de santidad»¹⁵⁹, che scongiura il pericolo di una deriva agnostica e antireligiosa.

Ecco che T mostra una doppia natura, rivelata dalla sua stessa struttura: il nucleo erostratista è innestato all'interno di un discorso più ampio, che tende a reinstaurare, in un qualche modo, una preponderante prospettiva religiosa e 'mitologica', fondata, cioè, sul *mythos* evangelico, ponendo al centro una volta di più la *pistis* come contravveleno alle insidie del nichilismo¹⁶⁰.

Nel passaggio da T a STV le cose cambiano notevolmente, nel senso che le parti originali di T, che circoscrivevano il nocciolo erostratista¹⁶¹ (trascritto da pagina 35 a pagina 58 di T, al di là di alcune minime interpolazioni alle pagine 5 e 9¹⁶²), sono inserite (o conglobate) nel tessuto *tragicista* di STV, e, per l'esattezza, confluiscono principalmente nel settimo, nell'ottavo e nel dodicesimo capitolo¹⁶³.

A questo proposito, più avanti si metterà in evidenza come, dall'uno all'altro trattato, si registri una vera e propria esacerbazione o recrudescenza della componente tragica attraverso l'introduzione di aggettivi e sostantivi gravitanti intorno al campo semantico della 'tragedia'.

Un altro tratto che emergerà dalla collazione tra T e STV concerne il lento processo di scorato allontanamento da un approccio epistemologico fondato sulla *gnosis*, iniziato in seguito alla «crisis del 97». Questa sfiducia nella *ratio* e nei valori del positivismo, che, rifiutando ogni sorta di

¹⁵⁶ Cfr. N. Orringer, *ivi*.

¹⁵⁷ *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, cit., XIX, p. 86.

¹⁵⁸ Federico Giolli si era interessato alla possibile pubblicazione di T. Cfr. N. Orringer, *op. cit.*, p. 50, nota 120.

¹⁵⁹ P. Tanganelli, *op. cit.*, p. 178.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 179.

¹⁶¹ L'*armazón* erostratista di T sarà ripristinato, in forma 'edulcorata', nel capitolo III di STV, «El hambre de inmortalidad».

¹⁶² *Ibid.*, p. 178.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 179.

metafisica, si affidava unicamente alle scienze positive come i soli strumenti di conoscenza per l'uomo, porta Unamuno ad adottare via via una prospettiva 'sentimentale', in cui alla razionalità si sotituisce la sensibilità: non più la logica delle cose, ma il sentimento della vita.

T rappresenta uno stadio già molto avanzato di questa maturazione del pensiero unamuniano; ciononostante, anche nell'atto finale della gestazione di STV si verificano cambiamenti e ritocchi importanti, a mio avviso riconducibili ad un preciso disegno compositivo, ad una chiara strategia revisionale. Come si vedrà, infatti, molti termini (anche in successione o in poliptoto) etimologicamente legati alla conoscenza presenti in T vengono accostati, nei passi corrispettivi di STV, a *verba sentiendi*, o, più in generale, da vocaboli connessi con l'idea della percezione e del sentire (talora sono rimpiazzati da questi ultimi).

Il terzo dato saliente ricavabile dal confronto tra T e STV pertiene all'enfatizzazione (e la precisazione) del dolore come 'angoscia' mediante l'aggiunta di parole quali 'congoja', 'angustia', 'oprimir' *etc.*, che concorrono a delineare, con poche pennellate, un quadro dell'esistenzialismo unamuniano e della appercezione soggettiva del «sentimento tragico della vita».

La differenza preminente, tuttavia, tra T e STV (e i titoli dei due trattati non potrebbero essere più eloquenti in tal senso) riguarda il valore da attribuire alla «recuperación y resemantización de la imagería cristiana»: se in T sopravvive un'ottica religiosa, in STV questa è soverchiata da un atteggiamento chisciottesco nei confronti della realtà e della vita. Ed il *quijotismo* è l'unica risposta valida e possibile, a questo punto. Insomma, «*Del sentimiento trágico ya no es un tratado ascético para uso de inquietos espíritus fin de siècle.*»¹⁶⁴

Il saggio su Erostrato, passando per T, viene ad essere una parte costitutiva fondamentale del quarto, del quinto e del sesto capitolo di STV. Confrontando gli intratesti corrispondenti di AJH, T e STV, Tanganelli è giunto alla conclusione che questi materiali nel testo di arrivo (STV) siano stati riordinati secondo un preciso piano bio-bibliografico (Tanganelli parla di una «dinámica biográfico-legendaria que domina *Del sentimiento trágico*»).¹⁶⁵

Unamuno, se si accetta questa ricostruzione, ripercorrerebbe in questi tre capitoli –in chiave allegorica– altrettante tappe decisive della sua formazione, da un lato, e del cammino dell'umanità e della cultura europea, dall'altro (cosa che accadeva anche in N). All'infanzia della fede innocente e totale (*La esencia del cristianismo*) segue l'evocazione dell'adolescenza dell'abbagliante e proditorio entusiasmo razionalistico (è, questa, la tappa idealistico-positivistica incarnata dal quinto

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 182.

capitolo, *La disolución racional*); chiude il trittico il sesto capitolo (*En el fondo del abismo*), in cui sono riportate l'esperienza e le conseguenze della crisi filosofica ed esistenziale del 1897.

Specularmente, e secondo una costruzione geometrica, i tre capitoli successivi corrispondono ad un tentativo (velleitario) di conversione, di ritorno alla purezza del messaggio evangelico e, quindi, alla spiritualità della fanciullezza (personale) e al cristianesimo delle origini (a livello universale). I capitoli VII (*Amor, dolor, compasión y personalidad*), VIII (*De Dios a Dios*) e IX (*Fe, esperanza y caridad*) discendono in gran parte dai frammenti (o parlerei, forse, di veri e propri blocchi testuali) di T estranei al nucleo erostratista.

Tanganelli ha rilevato che tali intratesti, nel momento in cui vengono 'iniettati' in STV, hanno subito delle modificazioni volte ad un adeguamento sostanziale al disegno di fabulazione 'onirico-biografica' unamuniana, ossia del racconto, da parte del filosofo basco, della sua vita così come l'aveva intimamente sognata (Tanganelli parla di «biografia optativa»)¹⁶⁶.

Negli ultimi tre capitoli si fa strada ed apre una breccia nell'a-sistema filosofico di Unamuno il chisciottismo, che subentra all'erostratismo ed al «sueño de conversión» cristo-mitologico. Le consonanze con T si fanno sempre più rare, sino alla «Conclusión», dove il vero modello diviene il Don Chisciotte. Già nel capitolo XI all'esaltazione del «modelo de acción» cristologico si sostituisce ben presto l'ideale cervantino della lotta chisciottesca contro i mulini a vento. La rivalutazione della «Biblia nacional de la religión patriótica de España»¹⁶⁷ e la nuova centralità del 'cavaliere dalla triste figura' riguardano una riflessione che affonda le proprie radici –come minimo– nei primi anni del Novecento, trovando una degna espressione in *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905).

All'interno di STV, in sostanza, si incontrano e coabitano le diverse riflessioni sviluppate e maturate negli anni posteriori alla crisi, che vengono 'riesumate' e ricontestualizzate, trovando ognuna la giusta collocazione in quella che si può definire la riproposizione, da parte di Unamuno, del proprio *idearium*, dell'evoluzione *in fieri* del suo pensiero in seno a uno schema bio-bibliografico ben delineato, che palesa il graduale superamento di una teoria o di una provvisoria suggestione a vantaggio di quella successiva (dal *mythos* di D e ME all'erostratismo di AJH e T, semplificando), fino alla grande novità rispetto agli 'scritti-fantasma' (cioè, non assurti al grado di opere definitive edite) precedenti: l'approdo sui lidi del *quijotismo*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ M. de Unamuno, «Sobre la lectura e interpretación del "Quijote"», *Obras completas*, 1: 1231.

CAPITOLO II

INTRATESTUALITA' NEL MOSAICO AVANTESTUALE DI 'DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VITA'

I dialoghi intratestuali che STV stabilisce con ME, AJH e T riguardano il suo tessuto complessivo e sono (più o meno) equamente distribuiti nel corso dell'opera. Tuttavia, balza immediatamente all'occhio una concentrazione più massiccia in alcuni capitoli piuttosto che in altri.

È bene precisare preliminarmente che l'avantesto di STV è contraddistinto da una peculiare 'vischiosità' scrittoria, se mi passa il termine; in altre parole, il mosaico preredazionale di STV si caratterizza per una marcata eterogeneità di materiali avantestuali, ognuno facente capo ad un diverso progetto –giunto a compimento o meno–; questi materiali indipendentemente (ed autonomamente) rispetto ad una preordinata intenzionalità autoriale passano da un abbozzo ad una prima stesura, da un'opera inedita ad una edita (e *viceversa*). Non si tratta, dunque, di redazioni plurime di uno stesso progetto.

Indubbiamente, non può passare inosservata la quasi totale assenza di coincidenze significative tra STV e i principali tasselli del suo avantesto negli ultimi tre capitoli. Schematizzando, questo –come abbiamo visto– si spiega se si considera che la struttura di STV è organizzata secondo una 'tassonomia', per così dire, in cui ad ogni terzetto di capitoli si accorda una stagione della 'biografia ottativa' e del pensiero filosofico *in fieri* unamuniani.

Nella fattispecie, a parte i primi due capitoli (riducibili a prolegomeni del discorso esistenzialistico di Don Miguel), si possono enucleare il terzo capitolo, in cui converge la proposta erostratista concepita in N ed EMS e passata a formare, anche attraverso AJH, lo zoccolo duro di T; il quarto, quinto e sesto capitolo, che ripercorrerebbero il *camino de perfección* inverso vissuto da Unamuno e dall'Europa (dall'autenticità della *fides* primigenia alla crisi esistenzialistica); i tre capitoli successivi, che accolgono la reazione alla *Krisis* ed un ultimo, estremo tentativo di rifugiarsi nell'ideale del *mythos* evangelico, ma all'interno di una cornice filosofica e spirituale nuova rispetto a T (vale a dire, alla parte originale di T, svincolata dal saggio su Erostrato, suo 'antigrafo' *sensu lato*).

Nell'esaminare i passaggi che animano la catena evolutiva dell'avantesto di STV si citeranno i frammenti in base alla numerazione dei periodi (o frasi) che compongono i capitoli di *Del sentimiento trágico* riportati in appendice, e corredati del relativo apparato intratestuale..

Nel primo capitolo, *El hombre de carne y hueso*, si registrano solamente due intratesti significativi a proposito del processo evolutivo dell'avantesto di STV (entrambi provenienti da N), ma nessuno dei due presuppone la mediazione di AJH o di T:

56-57. Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que

la razón construye sobre las irracionalidades. Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de artillería decía que se construyeran los cañones: tomando un agujero y recubriéndolo de hierro. **STV** El vulgo, los ordinarios, los que no saben la ley, los que desconocen las incoercibles leyes que rigen al universo, los pobres ilusos que, esclavos de la apariencia, no han penetrado en el augusto determinismo de todo lo existente, ni se han sumido en el principio de que todo lo racional es real y todo lo real, racional. **N (267)**

122-137. Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme, y, por lo tanto, a destruirse. Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo. ¿Que tal otro pueblo es mejor? Perfectamente, aunque no entendamos bien qué es eso de mejor o peor. ¿Que es más rico? Concedido. ¿Que es más culto? Concedido también. ¿Que vive más feliz? Esto ya..., pero, en fin, ¡pase! ¿Que vence, eso que llaman vencer, mientras nosotros somos vencidos? Enhorabuena. Todo esto está bien, pero es otro. Y basta. Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no: ¡todo antes que esto! **STV** ¡Si pudiese hacerme otro!... Mas ¿cómo he de hacerme otro yo, yo mismo, que soy como soy y no de otra manera? **N (82-83)**

Si può innanzi tutto notare come la chiasmica massima hegeliana¹⁶⁸ alla base di questo primo frammento analizzato (periodi 56-57), secondo cui «ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale»¹⁶⁹, figurasse già in N (anche se in STV compare il nome del filosofo, a differenza di quanto non avvenga, invece, nella *meditación evangélica*).

Il secondo passo che STV è quello relativo ai periodi 122-137, che riprende da N il sintagma «hacerme otro» e, quindi, il tema del concepirsi come altro da sé, l'idea del divenire un altro io. Ma in STV questa idea (caldeggiata, ma ritenuta irrealizzabile in N) viene ad essere addirittura rifiutata in modo categorico, perché «dejar de ser lo que soy» implicherebbe *ipso facto* il 'non essere più' («dejar de ser»).

Lo stesso discorso fatto a proposito del primo capitolo si potrebbe applicare anche al secondo, *El punto de partida*, con la sola precisazione che, in questo caso, uno dei due frammenti deriva direttamente da EMS:

¹⁶⁸ Hegel è citato a più riprese nelle carte unamuniane (vedi p. pp. 135-36 e p. 140).

¹⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto (Prefazione)*, Laterza, Bari, 1954, pag.15.

91-92. Y aun digo más, y es, que si se da en un hombre la fe en Dios unida a una vida de pureza y elevación moral, no es tanto que el creer en Dios le haga bueno, cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, le hace creer en Él. La bondad es la mejor fuente de clarividencia espiritual. **STV**¹⁷⁰ No es tanto, Nicodemo, que sean buenos los buenos porque creen, ni los malos, malos por falta de fe, cuanto que por ser buenos creen los que lo son, y por no serlo no creen los malos. **N (225)**

111. Y no quiero emplear aquí el yo, diciendo que al filosofar filosofo yo y no el hombre, para que no se confunda este yo concreto, circunscrito, de carne y hueso, que sufre del mal de muelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal, para que no se le confunda con ese otro yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte, ni aun con el único, también teórico, de Max Stirner. **STV**¹⁷¹ Los ídolos, los *spuks* o trasgos que decía el demoledor Max Stirner, caen a los golpes de críticos despiadados. **EMS (31)**

Forse, proprio il frammento che proviene da EMS (periodo 111 di STV) è il più interessante: come si vede, infatti, il riferimento agli '*spuks*'¹⁷² di Max Stirner¹⁷³ era già presente in EMS.

La questione comincia a farsi più interessante a partire dal terzo capitolo, *El hambre de inmortalidad*, decisamente il capitolo in cui confluisce il maggior numero di frammenti (a diversi stadi di elaborazione) da ME, con il duplice filtro di AJH e T, oltreché da T *tout court*. In altri termini, tanta parte del tema dell'immortalità affrontato in STV proviene da quelle riflessioni generate nel progetto AJH e, poi, travasate e 'incubate' in T, dove vanno a formare il coagulo erostratista (che si sviluppa –lo ricordo ancora una volta– da pagina 35 a pagina 58, più alcuni piccoli, minimi accenni o echi alle pagine 5 e 9).

Un dato molto interessante riguarda la filiazione di molti di questi passi da ME (e questo discorso vale anche, come si vedrà, per gli altri capitoli di STV), e segnatamente da N e da EMS. Passando in rassegna le catene intratestuali che collegano ME a STV attraverso AJH e T, si mostrerà ora l'*iter* evolutivo che ha portato all'esito finale di STV.

Il primo 'intratesto plurimo' riguarda i periodi 13, 14 e 15:

¹⁷⁰ Cfr. *NM*, p. 54 (fragmento 36): "Era muy bueno y muy sencillo, no porque creyera sino que creía por ser bueno...", y *D*, p. 132: "En un tiempo escribí yo que si se observa fe en los buenos no es que sean buenos porque creen, sino que creen porque son buenos".

¹⁷¹ Cfr. *NM*, p. 190: "V. Max Stirner. 150. Cuánto más personal uno más hombre, cuánto más unamunizado yo más humanizado. No por exclusión, por inclusión".

¹⁷² In realtà, il nominativo plurale di *spuk* (visione, apparizione) è *spuke* (raro); *spuks* è un genitivo singolare. Unamuno traduce (o meglio, spiega) con 'trasgo' (folletto, spiritello, come 'duende').

¹⁷³ Nelle carte unamuniane (p. 129) si fa riferimento all'«Ich abstracto de Stirner».

¡O todo o nada! [...] *he wants nothing of a god but eternity?* **STV** O todo ó nada. Y qué otro sentido puede tener el «ser ó no ser!» shakespeariano, del mismo que hizo decir de Marcio en su *Coriolano* (V. 4) que sólo necesitaba la eternidad para ser dios (*He wants nothing of a god but eternity*) **T (p. 38)** No consigo dar otro valor al «ser ó no ser» shakespeariano ^{sup}[del mismo que dijo de Marcio en su *Coriolano* (V. IV) que sólo necesitaba la eternidad para ser] ^{inf}[dios (*He wants nothing of a god but eternity*)] **AJH (p. 2v)** «Ser o no ser, este es el problema,» repite el moderno Hamlet obsesionado por la sombra de su padre que le pide venganza. **EMS (51)**

Come si può notare, il riferimento al shakespeariano ‘essere o non essere’¹⁷⁴ procede da EMS, che in AJH, T e STV viene associato alla inappagabile brama di eternità divina che lo stesso Shakespeare attribuisce a Caio Marzio Coriolano, non a caso un personaggio sprezzante della morte e destinato a una fine tragica. E questo innesto è introdotto proprio a partire da AJH.

Poco più avanti troviamo un’altra derivazione di STV da AJH e T, e precisamente al periodo 19:

Gritos de las entrañas del alma [...] sueño que sueña. **STV** Gritos de las entrañas del alma ha arrancado á los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el sueño de una sombra de Píndaro hasta «la vida es sueño» de Calderón y el «estamos hechos de la madera de los sueños» de Shakespeare, sentencia esta última aun más trágica que la del castellano, pues mientras en aquello sólo se declara sueño á nuestra vida, mas no á nosotros los soñadores, el inglés nos hace también á nosotros sueño, sueño que sueña. **T (p. 39)**. Gritos de las entrañas del corazón ha arrancado á los poetas de los tiempos todos ^{sup}[The Task. I. 284 sigs Wordsworth¹⁷⁵. Ode, pag. 313] esta tremenda vista del fluir de las olas de la vida, desde el σκιάς ὄναρ, sueño de una sombra, de Píndaro, al «la vida es sueño» de Calderón y el «estamos hechos de la madera de los sueños» de Shakespeare. Y ved cuan más terrible es la sentencia del inglés que no la del castellano, pues mientras éste solo declara sueño á nuestra vida, mas no á nosotros que la soñamos, aquel nos hace sueño, sueño también, sueño que sueña. **AJH (p. 2v)**. Aborrecen la luz porque la luz trae la vigilia y les saca de su sonambulismo, de ese sueño en que viven queriéndose convencer de que están hechos de la sustancia misma de los sueños. **N (241)**

Il *topos* del carattere onirico ed effimero dell’esistenza umana (in certa misura una rilettura del classico *ubi sunt*) si origina in N, dove è riecheggiata la sentenza ancora una volta shakersperiana «We are such stuff as dreams are made on»¹⁷⁶; AJH amplifica questo *clichè* filosofico-letterario e lo

¹⁷⁴ L’amletico sintagma *to be or not to be* compare alle pp. 92-93 e a p. 161 delle carte unamuniane.

¹⁷⁵ Nelle carte unamuniane (pp. 60-61) si allude a Matthew Arnold. Preface to *The Poems of Wordsworth*, chosen and edited by Matthew Arnold, 1879.

¹⁷⁶ W. Shakespeare, *The tempest*, atto IV, scena 1, vv. 156-57.

declina in chiave calderoniana («La vida es sueño»¹⁷⁷) e pindarica (σκιάς ὄναρ¹⁷⁸, «ombre di sogno»), estendendolo, senza grosse modificazioni, prima a T e successivamente a STV.

Nel passaggio da N a AJH risulta evidente la centralità del dolore esistenziale che si fa largo tra le considerazioni poste in essere da Unamuno (si pensi all'espressione «Gritos de las entrañas del corazón» o «tremenda vista del fluir de las olas de la vida»).

Nel corrispondente blocco argomentativo di T si segnala un'innovazione interessante inerente all'aggettivazione: la sentenza shakesperiana da «terrible» si fa «trágica». Questa trasformazione è un indice molto significativo, che prelude al *tragicismo* di STV già presente –in misura più contenuta– in T, come sarà documentato più avanti.

Il terzo intratesto degno di nota si riferisce al paragrafo formato dai periodi 25, 26, 27 e 28:

¡Todo pasa! [...] a la primera pareja de enamorados. **STV** ¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del arbol de la ciencia del bien y del mal. / Ser, ser siempre, ser sin término! sed de ser, sed de ser más! hambre de Dios! sed de amor eternizante! ser siempre y serlo todo! ser Dios! «Sereis como dioses!» cuenta el Génesis (III 5) que dijo la serpiente á la primera pareja de enamorados. **T (pp. 39-40)** Es el estribillo de los que han >sentido< bebido en la fuente de la vida, boca al chorro, es el estribillo doloroso de los que han gustado el fruto del arbol de la ciencia del bien y del mal.” **AJH, p. 3r** Quisimos ser dioses por la ciencia del bien y del mal, y esta ciencia nos ha mostrado nuestra desnudez, de que nos avergonzamos ante Dios, y esa ciencia misma nos condena al trabajo y a la muerte. **EMS (48)**

In questo caso si può notare come il tema (tratto da EMS) della sete di conoscenza, che spinge l'uomo a peccare di superbia e tracotanza (*hybris*) verso Dio –allontanandosi, così, dalla Sua benevolenza–, venga accostato al 'ritornello' del πάντα ῥῆϊ eracliteo. La prospettiva muta: nella *meditación* il fine riposto (o, anzi, manifesto) era semplicemente quello di mettere in cattiva luce la scienza, che «ci condanna al lavoro e alla morte», rispetto alla fede (*gnosis* versus *pistis*); da AJH in avanti, invece, l'allusione biblica («Sereis como dioses!», *Gn* III, 5¹⁷⁹) si fa vera e propria citazione, o per meglio dire, quello che la critica letteraria chiamerebbe 'estrapolazione'.

¹⁷⁷ Il titolo del dramma calderoniano figura nelle carte unamuniane alle pp. 60-61, 150 e 152.

¹⁷⁸ Contenuto nell'*Ode pitica* 8, epodo 5, v. 95.

¹⁷⁹ Unamuno cita questo passo anche nelle carte unamuniane (pp. 96-97-98-99-122 e p. 154).

Questo segmento testuale passerà a T e, poi, a STV, conservando la stessa idea di fondo: l'aspirazione all'eternità, la fame di immortalità che contraddistingue l'ossatura di AJH, ossia la dottrina erostratista, che, portata alle estreme conseguenze, diviene desiderio di essere Dio, al punto che il «Seréis como dioses» pronunciato dal serpente viene letto come anelito naturale, ambizione positiva. Il tutto inquadrato nel discorso sul *vanitas vanitatum*, che anche in STV diventa *e converso* il motore che conduce all'amore e a bramare un'eternità che si svincoli dalla realtà transeunte.

Il periodo successivo (29) ha in due passi distinti di EMS il proprio antecedente:

«Si en esta vida tan sólo hemos de esperar en Cristo, somos los más lastimosos de los hombres», escribía el Apóstol (1 Cor., XV, 19), y toda religión arranca históricamente del culto a los muertos, es decir, a la inmortalidad. **STV** [...] y toda religión arranca historicamente del culto á los muertos (v. James 491. 506 y 507)¹⁸⁰ [...] Mil veces y en mil tonos se ha dicho como es el culto á los muertos antepasado lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas [...] **T (p. 40)** Religión basada en culto á los muertos y egotismo. v. James 491, 506 y 507 (Leuba y Bender) **AJH (p. 3r)** La obsesión de la muerte fue el elemento religioso que combinándose con el económico produjo las viejas civilizaciones orientales, que, como la del típico antiguo Egipto, arrancaron de la esclavitud y del culto a los muertos antepasados. **EMS (52)** O se muere del todo o no, y «si en esta vida tan sólo esperamos en Cristo somos los más miserables de los hombres,» – exclamaba el Apóstol, añadiendo que «si los muertos no resucitan comamos y bebamos, que mañana moriremos» (I. Cor. XV 19 y 32). **EMS (64)**

T chiosa la citazione paolina (1 Cor. XV, 19)¹⁸¹, specificando che il «culto a los muertos» equivale al culto dell'*immortalità*, che diviene parola-chiave, e rinvia contestualmente a William James (tale rimando lo si registra già in AJH, dove, però, il correlativo intratesto si riduce a un breve appunto). In questo modo, viene introdotto un importante elemento di novità. In AJH, inoltre, si rende esplicito il legame tra la religione, fondata sul culto degli avi, e l'egotismo, componente imprescindibile dell'erostratismo, che nasce da pulsioni egoistiche.

Sempre a partire da T (AJH, in questo, caso è troppo esiguo per essere valutato) viene soppresso il richiamo al capitolo XV, versetto 32, della prima lettera ai Corinzi.

¹⁸⁰ Cfr. carte unamuniane: «Dice Guillermo James, >un< pensador norteamericano: “La religión para la gran mayoría de nuestra propia raza no significa de hecho, nada más que inmortalidad. Dios es el productor de inmortalidad; y á quien abrigue dudas respecto á ella se le condena como á ateo, sin más ”^{18g}“enjuiciamiento”» (pp. 96-97-98-99-122); «Esfuerzos de James etc por restablecer la inmortalidad» (p. 150)

¹⁸¹ Alla p. 161 delle carte unamuniane si legge: «I. Corintios XV 12-20 sobre todo el 19 “Si en esta vida solamente esperamos en Cristo los más miserables somos, de todos los hombres”».

Un altro lungo frammento proviene da EMS (dal periodo 49 al 54):

Aunque al pronto nos sea congojosa [...] ¡Vanidad de vanidades! **STV** Aunque al pronto nos sea congojosa esta meditación de nuestra mortalidad no [sic] es al cabo corroboradora. Recójete, lector, en tí mismo y figúrate un lento deshacerte, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido envolviéndote en silencio, se te derritan entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos y las ideas, se te vaya disipando en nada todo y tú disipándote también y ni aun la conciencia de la nada te quede, siquiera como fantástico asidero de una sombra. / He oído contar de un pobre segador muerto en una cama de hospital que al ir el cura á ungir en extrema unción las manos se resistía á abrir la diestra *con >en< que apuñaba unas sucias monedas, sin percatarse de que una vez muerto no sería su mano ya suya ni él de sí mismo. Y así cerramos y apuñamos no la mano, sino el corazón, queriendo apuñar en él al mundo. / Me confesaba un amigo que previendó en pleno vigor de salud física la cercanía de la muerte, pensaba en concentrar la vida viviéndola toda en los pocos días que calculaba le quedaban é imaginando escribir sobre ello un libro. **T (p. 42)** Aunque al pronto congojosa, os será, jóvenes, al cabo meditación corroboradora el que recogiendoos en vosotros mismos os figureis un lento *deshaceres >(derretiros)<, ^{sup}[deshacimiento] en que *la luz >el sol< se os apague, se os enmudezcan los sonidos, se os derritan entre las manos las cosas ^{var}[objetos] >asideras< se os *escurra >*hunde vaya* falte< el piso, se os vayan ^{var}[desvanezcan como en desmayo] los recuerdos y las ideas, se disipe en la nada todo y ni aun la conciencia de la nada misma os quede, siquiera como fantástico asidero de una sombra. / He oído contar de un pobre segador gallego muerto en una cama de hospital que al ir el cura á ungirle en extrema unción se resistía á abrir la >m< diestra en que apuñaba unas ^{sup}[sucias] monedas, sin (percatarse) de que una vez muerto no sería su mano ya suya. Y así muchos que >en vez de la mano< ^{sup}[cierran [?]] y apuñan no ya la mano, el >espíritu< corazón, queriendo apuñar en él al mundo. Me confesaba un amigo que previendó en pleno vigor de salud física la cercanía de la muerte, sólo pensaba en concentrar la vida, viviéndola toda en los pocos días que calculaba le quedaban, é imaginando escribir sobre ello un libro. **AJH (pp. 3r-3v)** Es bueno, lector, que recogióndote en ti pienses en que el sol se te apague, se te enmudezcan los sonidos, se te desvanezcan a la vista las formas, se te licue todo en la nada y ni aun la conciencia de la nada misma te quede. / He oído contar de un pobre segador muerto en un hospital que al ir el cura a ungirle en extrema unción se resistía a abrir la mano derecha en que aferraba una moneda, sin acordarse de que una vez muerto su mano no sería ya suya. Así hay muchos que en vez de la mano cierran el espíritu queriendo guardar en él al mundo. Me confesaba un amigo una vez que previendó en pleno vigor de salud física una muerte muy próxima sólo pensaba en concentrar la vida viviéndola toda en los pocos días que calculaba le quedarían, e imaginaba escribir un libro: «Los últimos días de mi vida.» / ¡Vaciedad de vaciedades! ¡Triste estado de paganismo el que ha descrito Renan en uno de sus dramas! **EMS (59-63)**

L'aneddoto del 'povero mietitore', preceduto dall'invito a immaginare un lento affievolirsi dei sensi fino a un annullamento totale di sé (in breve, lo spettro della morte), lo si ritrova

pressocché identico a partire da EMS. Tuttavia, è bene rilevare alcune varianti emendative o innovative.

Innanzitutto, l'apostrofe diretta al lettore di EMS è sostituita in AJH –e non stupisce– dal vocativo «jóvenes», per poi essere ripristinata in T; questo intervento restaurativo sarà, quindi, trasmesso a STV.

AJH, inoltre, introduce un significativo riferimento all'angoscia:

«Aunque al pronto congojosa os será...»,

che sarà mantenuto sia in T sia in STV:

«Aunque al pronto nos sea congojosa...».

Si tratta del riflesso evidente di una tendenza e di un atteggiamento verso l'esistenza che troverà il suo massimo compimento in T e, soprattutto, in STV, dove la *congoja* è una nota dominante. Come si può notare, peraltro, rispetto a AJH si registra in T e STV il passaggio dalla seconda alla prima persona plurale.

AJH introduce anche il senso del tatto («objetos asideros», «fantástico asidero de sombra») ai sensi elencati nell'accumulazione del processo dissolutivo-anestetico associato all'annullamento totale di sé cui condurrebbe la morte. A partire da AJH vi è una insistenza sempre maggiore sul tema del annichilimento della coscienza legata al *post mortem*, e ciò si riverbera nella sostituzione del verbo «licuar» con il verbo «disipar», cambio che si conserva fino a STV:

«[...] se te licue todo en la nada [...]» EMS

«[...] se disipe en la nada todo [...]» AJH.

Nel passaggio da AJH a T (e, senza stravolgimenti, a STV), poi, Unamuno amplifica il senso di nichilismo con un'aggiunta che chiama in causa e coinvolge direttamente la persona e l'anima dell'uomo:

«[...] se te vaya disipando en nada todo y tú disipándote también [...]» T.

Se la precisazione, innestata in AJH e in seguito abbandonata, che quello citato sia un «segador gallego» è un dato trascurabile, probabilmente lo stesso non si può dire per quanto riguarda l'espunzione del sintagma biblico (con variazione sul tema) «vaciedad de vaciedades», che, tuttavia, sarà ripristinato in STV nella forma originale «vanidad de vanidades».

Nella frase successiva si può notare come Unamuno introduca una importante variante immediata in AJH rispetto a EMS, sostituendo «espíritu» con «corazón», che si manterrà anche in T e STV, a testimonianza della crescente centralità della dimensione del cuore e del *sentimiento*:

«[...] y apuñan no ya la mano, el >espíritu< corazón, queriendo apuñar en él al mundo.» AJH.

Inoltre, da AJH in poi sono stati eliminati il titolo del libro «Los últimos días de mi vida» e il riferimento al dramma di Renan¹⁸² e al paganesimo.

Il periodo 55 di STV proviene da EMS, che a sua volta trova in una lettera a Jiménez Ilundain¹⁸³ del 3 gennaio 1898¹⁸⁴ e in CH i propri antecedenti:

Si al morirseme el cuerpo que me sustenta [...] y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce STV Si al morirseme el cuerpo que me sustenta y al que llamo mío para distinguirle de mí mismo, vuelve mi conciencia á la absoluta inconciencia de que brotara, y como á la mía les pasa á las de >los demás< mis hermanos *todos >míos< en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje más que una fatídica procesión de fantasmas

¹⁸² Cfr. carte unamuniane: «“Este universo es un espectáculo que Dios se da á sí mismo. Sirvamos las intenciones del gran corega contribuyendo á hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado que sea posible.” Renán» (pp. 96-97-98-99-122); Renan è nominato anche a p. 129.

¹⁸³ Riferimenti a Jiménez Ilundain e a una sua lettera figurano nelle carte unamuniane: «Se revuelven contra quien habla de tí, (Ilundain, el anónimo de Vitoria)» (p. 121); «V. la carta de Ilundain» (p. 150).

¹⁸⁴ *Epistolario americano (1890-1936)*, ed. di L. Robles, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996.

que va de la nada á la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce. **T (pp. 42-43)** Si al morir^{sup}[seme] el cuerpo que me sustenta y al que llamo mio para distinguirle de mí mismo, si al morírseme vuelve mi conciencia á la absoluta inconciencia de que brotara, y como á la mia les pasa á las de mis >propi< hermanos todos en humanidad, ^{sup}[entonces] no es nuestro ^{sup}[trabajado] linaje otra cosa más que una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada á la nada y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce. **AJH (p. 3v)** ¿Que la muerte no es para la sociedad más que un accidente? ¿que si yo muero quedan otros? Sí, otros que morirán a su vez, y si todos morimos del todo no es el género humano más que una sombría procesión de fantasmas que salen de la nada para volver a ella. **EMS (65-67)** Si todos estamos condenados a volver a la nada, si la humanidad es una procesión de espectros que de la nada salen para volver a ella [...], Carta a Jiménez Ilundain del 3-I-98, **EpA (p. 45)** Si el pobre linaje humano es una procesión de conciencias que de la nada salen para volver a ella; si un día hecho polvo nuestro globo, no ha de quedar de nuestras conciencias nada, ¿para qué luchar? **CH (p. 46)**.

Dalla «procesión de conciencias» di CH si passa, dunque, alla «procesión de espectros» della lettera a Jiménez Ilundain e, infine, alla «sombria procesión de fantasmas» di EMS, che, a partire da AJH, diventerà una «fatídica procesión de fantasmas». La scelta dell'aggettivo *fatídica* rivela un incipiente 'senso tragico della vita', che raggiungerà la propria piena maturazione in STV.

A ben vedere, AJH innesta nel tessuto dell'argomentazione per lo meno tre elementi di novità rilevanti: innanzi tutto, la distinzione tra morte corporale e morte dell'anima; secondariamente, il ragionamento di Unamuno prende le mosse dalla focalizzazione sul proprio *io* («si al morírseme el cuerpo»); infine, l'idea nihilista dell'insensatezza della vita e della 'disumanità dell'umanità' –per ricalcare l'antitesi unamuniana– trovano una nuova collocazione e acquistano un senso diverso nel riconoscimento della *hermandad* degli uomini.

Il paragrafo formato dai periodi 57-61 di STV deriva direttamente da una riflessione contenuta in N sull'enigma della Sfinge, che, riformulata, è giunta a STV senza la mediazione di AJH e T:

¡No! El remedio es considerarlo cara a cara [...] la que nos da el amor de esperanza. **STV** No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la esfinge; el que de un modo o de otro no le resuelve, es devorado. **N (13-14)**

Si prenda ora in considerazione il frammento che comprende i periodi dal 72 al 75 di STV, proveniente da EMS:

«Anonadado yo, si es que del todo me muero [...] y se le llama liberadora a la muerte. STV «Anonadado yo, si del todo me muero – nos decimos – se me acabó el mundo, acabose, y ¿por que no ha de acabarse cuanto antes para que nuevas conciencias no vengan á padecer el pesadumbroso engaño de una existencia pasajera y aparential? Si deshecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo no nos llena el alma, ¿para qué vivimos? La muerte es nuestro remedio.» Y así es como se endecha al reposo inacabable por miedo á él, y se le llama á la muerte liberadora, ya que >hayamos de< vivamos para haber de retornar á la nada.”, T (p. 44) >«Muerto yo, si< «Anonadado yo, si del todo me muero – nos decimos se ^{sup}[me] acabó el mundo, acabose, y ¿por qué no ha de acabarse cuanto antes para que nuevas conciencias no vengan á padecer el apesadumbrador ^{var}[pesadumbroso] engaño de una existencia pasajera y >de apariencia< aparential? Si, deshecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo no nos llena ¿para qué vivimos? La muerte es *nuestro >el< único remedio.» ^{sup}[De perdido, al agua!] Y así es como se endecha al reposo inacabable por >terr< miedo á él, y se le llama á la muerte liberadora ya que vivamos para retornar á la nada.”, AJH, p. 4r. Siguiendo por este camino se ha llegado a predicar el suicidio universal, el anonadamiento, y ha aparecido con carácter social el nihilismo teórico. «Muerto yo, si del todo me muero – se dicen muchos – se acabó el mundo ¿por qué no ha de acabarse cuanto antes para que nuevas conciencias no vengan a sufrir la pesada broma de una existencia fenoménica y pasajera? Si hemos deshecho la ilusión de vivir y el vivir por el vivir mismo no nos satisface ¿para qué vivimos? La muerte es el único remedio.» Y así es como se ha endechado al reposo inacabable por terror a él, y se ha llamado a la muerte como a liberadora ya que vivamos para volver a la nada. Los tragos amargos apurarlos pronto y de una vez; ¡volvamos cuanto antes a la nada! EMS

Al di là delle fisiologiche modifiché di carattere stilistico (aggiunte, inversioni ed espunzioni evidenziano un paziente ‘lavoro di lima’), il dato più interessante è, forse, la soppressione del riferimento al carattere sociale del nichilismo contestualmente alla sostituzione di «Muerto yo» con «Anonadado yo» attraverso una *Sofortvariante* operata in AJH. Sembra quasi che Unamuno voglia puntare il dito più sull’annichilimento personale che su quello universale, sebbene non vi sia, in fondo, distinzione nella prospettiva unamuniana tra male di vivere individuale e pessimismo cosmico.

Un’altra variante significativa è –a mio avviso– la sostituzione di «broma» (EMS) con «engaño» (AJH, T e STV):

«[...] la pesada broma de una existencia fenoménica y pasajera?» EMS

«[...] el apesadumbrador ^{var}[pesadumbroso] engaño de una existencia pasajera y >de apariencia< aparencial?»

AJH

«[...] el pesadumbroso engaño de una existencia pasajera y aparencial? » **T, STV**

Si tratta molto probabilmente dell'*inganno estremo* leopardiano¹⁸⁵ (citato nel periodo 76 di STV, ultimo anello di questa catena intratestuale) anche se Unamuno propone, in realtà, una 'mislettura' di *A se stesso*, confondendo la perdita dell'illusione d'amare propria del poeta recanatese con l'inganno di credersi immortali:

76. Ya el poeta del dolor, del aniquilamiento, aquel Leopardi que, perdido el último engaño, el de creerse eterno / *Peri l'inganno estremo / ch'eterno io mi credei*, / le hablaba a su corazón de *l'infinita vanità del tutto*, vio la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte y cómo cuando «nace en el corazón profundo un amoroso afecto, lánguido y cansado juntamente con él en el pecho, un deseo de morir se siente». **STV** Ya el poeta del dolor, Leopardi, vió la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte [...] **T (p. 44)** Háblase a sí mismo el pobre Leopardi, pide á su cansado corazón reposo, pues pereció el extremo engaño de creerse eterno [...]. Y acaba el triste, perdido el engaño, por pedirle que desprecie ^{sup}[á] la naturaleza, al torpe poder que, oculto, para daño común impera / y la infinita vanidad del todo. **AJH (p. 3r)** ¡Qué enseñanzas tan amargas en la obra del pobre Leopardi, empapado en la enorme *noia*, en el fastidio inmenso del nihilismo y pidiendo el aniquilamiento para salir de una vez de la *infinita vanità del tutto*, del vacío de un sombrío teatro de espectros, que divierten a los niños y entenebrecen el ánimo a los maduros! **EMS (42)**

Più avanti in STV (periodi 78-79) figura la citazione tratta dal Fedone di Platone «καλός γάρ οἱ κίνδυνος»¹⁸⁶, che affonda le proprie radici nel *Plán del Tratado* (PT) e passato sia a T, sia a AJH:

Trágico es el problema [...] de la apuesta de Pascal. | >Terri< Trágico es el problema, y eterno, y cuanto más queremos de él huir más vamos á dar en él. Fue el sereno Platón, hace ya veinticuatro siglos, el que en su diálogo sobre la inmortalidad del alma ó *Fedón* dejó escapar del alma, hablando >del riesgo< de lo dudoso de

¹⁸⁵ Nelle carte unamuniane sono menzionati il sintagma leopardiano «L'infinita vanità del tutto» da *A se stesso* (p. 73) e a p. 156 sono frettolosamente appuntati i versi 2-3 dello stesso componimento («Perí l'inganno ch'io eterno me credei etc. [*sic*]»).

¹⁸⁶ Questa sentenza e diversi accenni al Fedone di Platone figurano in varie pagine delle carte unamuniane: «Platón, Fedón pag. 136» (p. 34); «Al frente como lemas: Si en este mundo sólo etc. (en griego) y del Fedón principio LXIII»; «Paso del αδανατος al ανωλεθρος en Fedón» (p. 35); «Καλος γαρ ο κινδυνος» (pp. 132-134); «El *Fedón*» (p. 150).

nuestros ensueños y del riesgo de que sean vanos, aquel profundo dicho ¡hermoso es el riesgo *καλός γάρ ὁ κίνδυνος*, hermoso es el riesgo que corremos de que se no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del >fam< argumento famoso de la apuesta de Pascal. **T (p. 45)** A Platón, tratando en su *Fedón* de la inmortalidad del alma se le escapó aquel profundo dicho de ¡hermoso es el riesgo! *καλός γάρ ὁ κίνδυνος*, hermoso es el riesgo que se corre de no morir^{sup}[senos] nunca el alma, germen ^{sup}[este] argumento del famoso de la apuesta de Pascal. **AJH (p. 4v)** VII / *La esperanza en Dios*. ^{sup}[Esperanza y belleza VII-XI La congoja. Esperanza de liberación de] Dios Padre. >Dios< Inmortalidad. Erostratismo. Dios y de liberación en El. Esperanza y belleza, *καλός γάρ ὁ κίνδυνος* ^{inf}[Se vive por la incertidumbre.] **PT (8)**.

Nel *Plan*, come risulta evidente, compare il vocabolo ‘erostratismo’, accostato alla parola ‘immortalità’, segno e ulteriore prova della forte componente erostratista del terzo capitolo di STV.

Il periodo 82 di STV (e il rispettivo intratesto di T e AJH)

Yo soy el centro de mi universo [...] «¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!» **STV** Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas exclamo con Michelet: «mi yo, que me arrebatan mi yo!» **T (p. 45)** Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y con Michelet exclamo en mis angustias supremas: «mi yo, que me arrebatan mi yo!» **AJH (p. 4v)** Y ¡mi yo! – exclamamos con Michelet – ¡qué me arrebatan mi yo! **EMS (75)**

aggiunge alla citazione di Michelet già presente in EMS due elementi degni di nota: da un lato, vi è una *amplificatio* della prospettiva egocentrica («Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo [...]»); dall’altro, attraverso l’introduzione del termine *angustias* a partire da AJH si fa breccia il tema della *congoja* esistenzialistica che caratterizzerà STV.

Questo egocentrismo sarà, poi, precisato nella sentenza del periodo 85 (invariata da AJH in avanti), tipico esempio di illuminante paradosso unamuniano, che si rimonta a EMS, dove è maggiormente articolato e inserito in un discorso i cui protagonisti sono i giovani, intimamente legati ad interessi individuali (definiti da Unamuno i veri interessi universali ed umani) che agli *intereses generales*, cioè sociali:

Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. **STV = T (p. 46) = AJH (p. 4v)** Aparente atonía tapa un vivo hervor íntimo, así como el desvío que gran parte de la juventud muestra

hacia los llamados por antonomasia *intereses generales* y su apartamiento de la ostensible vida pública puede ocultar tal vez una profunda obsesión por los eternos intereses individuales, que siendo de cada uno de los hombres, resultan al cabo los más universales de todos los intereses humanos. **EMS (4)**.

Il passo costituito dai periodi 87-89:

Eso que llamáis egoísmo [...] Y, sin embargo, no sabemos amarnos. | Eso que llamais egoismo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario. ¡Ama á tu prójimo como á tí mismo, se nos dijo, presuponiendo que cada cual se ama á sí mismo y no se nos dijo: ámate! Y, sin embargo, no sabemos amarnos. **T (p. 46)** El egoismo es el principio de gravedad psíquica, el postulado necesario. Ama á tu prójimo como á tí mismo se nos dijo presuponiendo que cada cual se ama á sí mismo, y no se nos dijo: amate! **AJH (p. 4v)** Frente al llamado egoísmo cristiano y en su odio al potente y salvador sentimiento de la personalidad humana que conservó el pueblo escogido, predicó el funesto Schopenhauer el altruismo búdico, que con el nirvana por ideal, conduce a los pueblos a un género cualquiera de opio y a la estupidez por fin. **EMS (82)**

vede anzitutto l'eliminazione, da AJH in poi, dell'allusione a Schopenhauer e al suo «altruismo búdico»¹⁸⁷ mosso dall'ideale del nirvana, in contrapposizione all'egoismo che, sempre a partire da AJH, non è più aggettivato come 'cristiano', anche se questa espunzione è compensata dalla citazione del comandamento di Gesù di amare il prossimo come sé stessi. In seconda battuta, spicca l'aggiunta di T «Y, sin embargo, no sabemos amarnos» estesa a STV, indice di un crescente e sfiduciato pessimismo.

La maggior parte degli intratesti che vincolano STV alle *Meditaciones* provengono da EMS, e non fa eccezione il periodo 102, in cui Unamuno riflette sulla validità dell'assunto lavoisieriano «tutto si crea e nulla si distrugge»:

Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños [...] ¡y hay quien pretende darnos consuelo con esto! **STV** Y vienen y quieren engañarnos con un engaño de engaño y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor golpecito de fuerza, y hay quien pretende buscar en esto consuelo. **T (p. 47)** Quieren engañarnos con un engaño de engaño y nos hablan de que nada se pierde,

¹⁸⁷ Tra le carte unamuniane compaiono alcuni richiami al buddismo schopenhaueriano: «El neobudismo, schopenhaueriano y la concepción pesimista.» (p. 129); «El nihilismo, budismo, anuncia la muerte de un pueblo. ^{glos sov}[n]¹⁸⁷ / Schopenauer.» (p. 158).

sino todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila *el menor pedacito >un (atomo)< de materia ni se desvanece ^{inf}*el menor golpecito >*empelloncito* un adarme< de fuerza, y hay quien en esto busca consuelo. **AJH (p. 5r)** «Nada se anula – nos dicen por vía de consuelo intelectual – todo se trasforma; ni la materia ni la fuerza se pierden. Cuanto hacemos permanece en una u otra forma.» **EMS (73-74).**

Quello che in EMS viene indicato come un «consuelo racional» viene espressamente definito «engaño de engaño» in AJH e «engaño de engaños» in T e STV, attraverso un prezioso poliptoto esaltato dalla cornice della figura etimologica, all'interno della quale è incorniciato (««engañarnos con un engaño de engaños»). Ritorna, dunque, il concetto nihilistico dell'*inganno* (già analizzato in precedenza) associato alle risposte escatologiche fornite ora dalla religione, ora dalla filosofia, ora dalla scienza.

L'intratesto che si andrà ad esaminare adesso deriva da due abbozzi inediti facenti capo alle *Meditaciones*, ossia il *borrador A* di «San Pablo en el Areópago» (SPA-bA) e il *borrador B* de «La conversión de san Dionisio» (CSD-bB) e, passando per AJH e T, giunge fino a STV:

Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles [...] en oír algo de más nuevo» (v. 21). **STV** Cuenta el libro de los Hechos de los apóstoles que á donde quiera que fuese Pablo se concitaban contra él los celosos judios y le perseguían. Fué apedreado en Iconio y en Listra, ciudades de Licaonia, á pesar de las maravillas que en la última obró, le azotaron en Filipos de Macedonia y le persiguieron sus hermanos en Tesalónica y en Berea. Pero llegó á Atenas, á la noble ciudad de los intelectuales sobre que velaba el alma excelsa de Platón, y allí disputó con epicúreos y estoicos [...] **T (pp. 35-36)** Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles (cap. XVII) que llevado Pablo ^{sup}[á] Atenas disputaba con los estoicos y epicureos [...] **AJH (6v-7r)** Por donde quiera que iba Pablo el converso durante su apostolado tumultuaban al pueblo los judios de la dispersión, en cuyas sinagogas entraba á disputar, y enojabanse con él á causa de su predicación á los gentiles y de su doctrina respecto á la circuncisión. / Fué á dar al cabo en Atenas, corazón de la gentilidad helénica, ciudad llena de recuerdos de cultura y de monumentos de la más elevada belleza humana, donde esperó á Silas y Timoteo. **SPA-bA (1-2)** S. Pablo comparece en el Areópago. La religión ante la ciencia. Su lenguaje. Allí es donde dice el «en El somos etc» **CSD-bB (23)**

In SPA-bA e CSD-bB si riscontrano –sotto forma di appunti– i punti focali e nodali di quella che sarà la prima sezione del commento del filosofo bilbaino alla vicenda di San Paolo ad Atene descritta negli Atti degli apostoli (*At*, XVII, 18-21)¹⁸⁸. Atene è connotata da un forte valore

¹⁸⁸ *Cfr.* carte unamuniane: San Pablo en Atenas [Hechos 17, 16-34] (p. 13-14).

simbolico: è la città di Platone, degli stoici e degli epicurei, ma anche la roccaforte degli intellettuali ellenisti, dietro il cui velame si celano, con tutta probabilità, i razionalisti e nihilisti moderni.

La lettura esegetica unamuniana dell'episodio neotestamentario prosegue con il periodo di STV successivo (139), frammento ereditato da EMS e sviluppato successivamente in AJH e T (molto vicina, la stesura di quest'ultimo, a quella finale di STV):

¡Rasgo maravilloso, que nos pinta [...] para que los venideros tengan algo que contar! **STV** ¡Rasgo maravilloso que nos pinta á que habían venido á parar los que aprendieron en la Odisea que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que cantar! **T (p. 36)** Ante ese terrible misterio de la mortalidad, frente á la Esfinge, (adopta) el hombre distintas posturas, y trata >de< por varios medios de consolarse de haber nacido. Y lo que primero *se >es< le ocurre es tomarlo á juego, ponerse como espectador á presenciar la comedia, ver desfilar al olvido la historia. Es el remedio estético, y fué ya formulado en la *Odisea* con aquellas palabras: los dioses traman y cumplen la destrucción de los hombres para que los venideros tengan algo que cantar. **AJH (p. 6v)** Otros, en fin, se hacen idólatras de la belleza, se embriagan en lo fenoménico tomándolo como sustancial y se acogen al esteticismo cuya fórmula desenmascarada dio Homero en su *Odisea* al decir que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que cantar. **EMS (98)**.

Risulterà, forse, un eccesso di zelo (e di pedanteria) sottolineare come nell'elaborazione intratestuale, che da EMS porta a STV, il verbo *cantar* della citazione omerica diventa, nell'ultimo anello della catena evolutiva (STV), *contar*, con tutta probabilità in virtù della vicinanza paronomastica. Tuttavia, si potrebbe trattare più semplicemente di una cattiva lettura del tipografo non emendata dall'autore. La variante 'contar', peraltro, si conserva in tutte le edizioni successive di STV. Come mette in luce la collazione dei vari stadi redazionali, inoltre, l'esplicita critica nei confronti dell'estetismo e del fenomenismo presenti in EMS e AJH svaniscono in T ed STV.

Nel frammento costituito dai due periodi che seguono (140-141) si chiude la narrazione del discorso di san Paolo davanti all'aeropago, in cui il santo di Tarso viene schernito o, più semplicemente, assecondato con sufficienza e falsa condiscendenza, dai 'raffinati' e indifferenti ateniesi (avatar degli intellettuali contemporanei), che si mostrano disponibili e interessati all'ultima novità (scientifica o filosofica), ma, non appena si parla loro di immortalità dell'anima e di religione, sono pronti a voltare le spalle:

Ya está, pues, Pablo ante los refinados atenienses [...] «¡ya oiremos otra vez de esto!», con propósito de no oírle. **STV** Ya está Pablo ante los refinados atenienses [...]. Y alza la voz allí, en medio del Areópago y les

habla como cumplía á los cultos ciudadanos de Atenas, y todos, ansiosos de la última novedad, le oyen, mas cuando llega á hablarles de la resurrección de los muertos se ^{sup}[les] acaban la paciencia y la tolerancia y unos se burlan y otros le dicen: te oiremos de esto otra vez! **T (pp. 36-37)** Y comenzó Pablo un admirable sermón, mas al llegar á hablarles de la resurrección de Cristo «así que oyeron la resurrección de los muertos, unos se burlaban y otros decían: te oiremos acerca de esto otra vez» (vers. 32) No toleran ^{var}[aguantan] tales palabras los estetas, es decir, los que sólo perciben por los sentidos. **AJH (p. 7r)** Mas así que oyeron hablar de la resurrección... Todos los neo-misticismos son románticos, sensualistas, intelectualistas, todos tienen por base el nihilismo. No hay verdadero sentimiento religioso, de la relación personal de cada uno con un Dios personal, cuyo corolario es la inmortalidad del alma. **CSD-bB (9-10)** «Te oiremos acerca de esto otra vez.» Déjanos de la resurrección porque eso obliga á pensar en vivo en la muerte. La muerte. **CSD-bB (22)**

Anche in questo caso il passo discende da CSD-bB, dove Unamuno parla esplicitamente di nichilismo come fondamento di ogni misticismo moderno, che definisce ‘intellettualistico’, oltreché ‘romantico’ e ‘sensualistico’. In AJH, tuttavia, la manifesta critica non è più indirizzata al nichilismo *tout court*, bensì nuovamente all’estetismo, e, come accadeva nella catena intratestuale relativa al periodo 139, in T e STV ogni riferimento a correnti di pensiero contemporanee è omissis.

La parte conclusiva dell’interpretazione e meditazione di Unamuno sulla predicazione evangelizzatrice di san Paolo è contenuta nei periodi 144-145 procede direttamente da N. Ma se N offre un ironico quadretto di genere della figura degli intellettuali positivisti spagnoli¹⁸⁹ («nuestros intelectuales»), legati alla cultura contemporanea («oliendo el olor a tinta fresca del último libro de París»), in STV Unamuno allude genericamente agli intellettuali («mis intolerables intelectuales»), accostati ai *graeculos*, i pensatori greci della decadenza:

Sea lo que fuere de la verdad del discurso de Pablo en el Areópago [...] mis intolerables intelectuales, es de esto de lo que voy a hablaros aquí. **STV** Un fariseo, un intelectual seducido por la cultura helénica, fue aquel judío Saulo que empezó persiguiendo a los sencillos y que luego de despierto su corazón enseñó la buena nueva a los gentiles, descubriéndoles a aquel Dios desconocido al que alzaban aras vacías en Atenas, en aquella Atenas, donde, según el mismo Saulo, Pablo luego, se pasaban el tiempo en hablar de la última novedad, corriendo tras lo curioso. / También nuestros intelectuales se pasan el tiempo hablando de la última novedad y comentándola, oliendo el olor a tinta fresca del último libro llegado de París, mientras por el bien parecer refrenan los impulsos del corazón que les quede. También llega a interesarles, como curiosidad, el problema religioso; pero no se acercan a él con sencillez de espíritu, no se abandonan, porque allá, en su interior, lo temen. **N (37-39)**

¹⁸⁹ Si potrebbe pensare ad una velata contumelia, ad un a fondo destinati ad Ortega y Gasset, ma non sussistono gli elementi necessari per l’identificazione.

Un altro frammento di STV procede, senza passaggi intermedi, da N, ed è il periodo 166, in cui Unamuno si pone l'enigma della sfinge, ossia la questione escatologica per antonomasia «qual è il fine del mondo»:

Ante este terrible misterio de la inmortalidad [...] consolarse de haber nacido. **STV** No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la esfinge; el que de un modo o de otro no le resuelve, es devorado. **N (13-14)**

Per quanto riguarda il segmento seguente, formato dai periodi 167-168 di STV, l'attestazione più antica risale a D, dove si parla di «esteticismo» e di «cultura estética», di «literatos» e di «diletanti» (sic); parallelamente, in EMS e N compaiono rispettivamente i sintagmi «vano literatismo» e «diletantismo inhumano», e i vocaboli «estilo» e «bellas formas». In EMS è introdotto il tema dell'arte e della letteratura moderna come «neo-misticismo», come «religiosidad de desocupados». L'equazione arte-religione non figura (o, per lo meno, non è esplicitata), invece, in N, ma è ripresa in T, dove si descrive l'arte come religione e come «único remedio al mal metafísico». T, inoltre, introduce la citazione di Renan¹⁹⁰:

Y ya se le ocurre tomarlo a juego, y se dice, con Renán [...] la monserga del arte por el arte. **STV** Y se le ocurre tomarlo á juego y se dice ^{sup}[con Renán] que este universo es un espectáculo que Dios se da á sí mismo y que debemos servir las intenciones del gran corega >h< contribuyendo á hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado posible. Y han hecho del arte una religión y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte. **T (p. 52)** Afectan no conmoveer por nada, toman el mundo en espectáculo, como estetas, y no les oiréis más que citar libros y autores y teorías, y barajar ideas secas, y disertar acerca del estilo y de las bellas formas. **N (34)** Suelen acabar los tales estetas, encharcados en el más vano literatismo, por darse al mundo en espectáculo, por cultivar un sentimentalismo adormecedor o enervante o un diletantismo inhumano, por dar cierto religiosismo de desocupados como si fuese religiosidad. De aquí ha salido ese engendro del llamado neo-misticismo, sobre que asoma la siniestra figura de aquel René¹⁹¹ corroído de orgullo. **EMS (99-100)** El instinto de la novedad, tan vivaz en la raza griega, les picó la curiosidad. Era una raza preparada por larga cultura estética. Véase, pues, para qué puede servir el esteticismo y como puede llevar

¹⁹⁰ Scrive Ernest Renan: «Cet univers est un spectacle que Dieu se donne à lui-même. Servons les intentions du grand chorège en contribuant à rendre le spectacle aussi brillant, aussi varié que possible.» Passo citato da William James in *Will to believe*, p. 170, nota 1. Anche nelle carte unamuniane è più volte citato Renan («Este universo es un espectáculo que Dios se da á sí mismo. Sirvamos las intenciones del gran corega contribuyendo á hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado que sea posible.» Renán» (pp. 96-97-98-99-122); Renan è nominato anche a p. 129.

¹⁹¹ Cfr. carte unamuniane (pp 154 e 158).

a oír la palabra de Dios. [...] El mundo era para hablar de él, para espectáculo y tema de conversación. Los literatos, los diletanti [*sic*], los esteticistas de hoy son los atenienses. **D (p. 196)**

L'ultimo intratesto relativo al terzo capitolo di STV nato dalle *Meditaciones* (e che valga la pena di essere menzionato) proviene direttamente da JyS e riguarda l'ultimo capoverso di *El hambre de inmortalidad* (periodo 256):

Esa sed de vida eterna apáganla muchos [...] a todos es dado beber de ella. | Estudiando sin prejuicio la dulce aparición que se nos muestra llenando los siglos espirituales, sentada junto a la fuente del saber, pasásenos por un momento la idea de pedirle fe para vivir tranquilos como los sencillos, y envidiamos la paz de éstos y quisiéramos caer de hinojos y adorar. Es que allá, brotando de las honduras de nuestro estudio, si es éste sincero y serio, ofrécenos Jesús el agua viva de la fe en él y sacar de la roca de nuestra razón manantial que riegue nuestra alma. **JyS (24-25)**

In STV è ripresa l'idea di una fede autentica e sincera come fonte della religione; viene meno il riferimento a Gesù e, soprattutto, si legge tra le righe uno sconfortato pessimissimo. Se in JyS c'è ancora un barlume di speranza (anche se è già netto il senso di un'alterità rispetto ai poveri in spirito («[...] pasásenos por un momento la idea de pedirle fe para vivir tranquilos como los sencillos, y envidiamos la paz de éstos [...]»)), in STV Unamuno sembra annoverarsi irreversibilmente (e inappellabilmente) tra coloro ai quali non è dato attingere alla fonte della vita eterna.

Non si riscontrano rilevanti consonanze intratestuali tra ME e STV per quanto concerne il quarto capitolo, *La esencia del catolicismo*. Il capitolo V (*La disolución racional*), invece, ha ereditato da ME tre intratesti, di cui due –quanto meno– interessanti: il frammento formato dai periodi 302-304 ed il passo costituito dai periodi 312-313.

Il primo frammento di STV (302-304) deriva direttamente da un passo di N, da cui Unamuno trae una riflessione sulla facoltà razionale, accostata analogicamente all'autofagia, in virtù della sua analiticità «destruttiva y disolvente», che la porta a distruggere il concetto stesso di 'verità':

El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. Cuando hay una úlcera en el estómago acaba este por digerirse a sí mismo. Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad. **STV**¹⁹² He llegado a conocer una enfermedad terrible semejante en el orden del espíritu a lo que en el orden de la materia sea una autofagia, un estómago ulcerado, que, destruido el epitelio, empieza a digerirse a sí mismo. **N (42)**

Il secondo frammento (312-313) –ampiamente rimaneggiato– proviene, attraverso la mediazione di T, da JyS; da qui Unamuno recupera l’idea antipositivista che la ricerca di conoscenza (e di verità) attraverso la scienza, non conduce alla consolazione sperata, ma trascina inesorabilmente verso il baratro dello scetticismo, della «desesperación sentimental»; don Miguel, in sostanza, confessa che l’«intellectualismo» lo ha portato, passando per un fenomenalismo radicale, all’ateismo (già in T scompare il riferimento a Gesù, incarnazione della Fede come Verità):

Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base -¡terrible base!- de consuelo. **STV**¹⁹³ Mis estudios y meditaciones de filosofía y teología me fueron llevando poco á poco al más radical fenomenalismo, y llegué á ser, con la razón, completamente ateo. Y entonces, cuando mi alma peregrinaba por los terribles páramos del intelectualismo, sabía decir que no debemos buscar más consuelo que la _{ren}*verdad >razon<, llamando verdad á la razón. Pero fuí hundiéndome poco á poco en la íntima desesperación, en el abismo racional, en el sentimiento del vacío de todo lo existente, y del fondo mismo de la miseria surgió la verdad, el consuelo. **T (pp. 4-5)** Los que buscan hacer de la verdad consuelo se llegan un día a preguntar: el consuelo, ¿no es verdad? Vamos a estudiarlo, a descifrarlo, vamos a someter ese Jesús a los medios de nuestra investigación y al potro de nuestra crítica. ¡Hermoso problema! **JyS (13)**

¹⁹² *Cfr.* Carta a Arzadun del 30-X-1897, *EpA*, p. 41: “¡Cuánto podría decirte acerca de la terrible auto-consunción del intelectualismo! Hay una enfermedad tremenda del estómago y es aquella en que, perdido o desnaturalizado el epitelio estomacal, se digiere el estómago a sí mismo y se destruye.” y Carta a Jiménez Ilundain del 3-I-1898, *EpA*, p. 45: “Lo terrible en las úlceras del estómago es que empieza éste a digerirse a sí mismo destruyéndose. Así en la úlcera del intelectualismo la conciencia se devora a sí propia en puro análisis.”

¹⁹³ *Cfr.* Carta a Jiménez Ilundain del 3-I-1898, *EpA*, p. 45: “Y hoy me encuentro en gran parte desorientado, pero cristiano y pidiendo a Dios fuerza y luz para sentir que el consuelo es verdad.” Incluso en la sección titulada “Nicodemo” de M. de Unamuno (“Mateo, XXIII, 5 – Juan, XI, 47 y 48 – Nicodemo”, *Juventud*, Madrid, 27-III-1902) se define a Nicodemo como “discípulo vergonzante”.

Nel capitolo sesto (*En el fondo del abismo*) figurano due intratesti interessanti: il periodo 92 e il periodo 95 di STV. Nel primo caso ci si trova di fronte ad una catena avantestuale complessa (e completa), che getta le proprie radici in PT e giunge a STV attraverso AJH e la prima pagina di T:

La voluntad y la inteligencia se necesitan, y a aquel viejo aforismo de *nihil volitum quin praecognitum*, no se quiere nada que no se haya conocido antes, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucarlo diciendo *nihil cognitum quin praevolitum*, no se conoce nada que no se haya antes querido. **STV** Una cosa es el amor y otra el conocimiento de Dios, aunque en realidad no quepa amar sin conocer ni conocer sin amar. El viejo aforismo de que nada puede quererse sin haberlo antes conocido debe completarse diciendo que no puede conocerse sin haberlo ^{tras}querido antes, antes de conocerlo. Y es que el amor y el conocimiento se engendran el uno al otro. Hay que amar para conocer y hay que conocer para amar. / Y cual es el mejor camino? empezar por el conocimiento para ir al amor ó empezar por el amor para ir al conocimiento? El primer camino, por lo que hace á Dios, ha llevado á los hombres al endurecimiento de la desesperación. **T (p. 1)¹⁹⁴ = AJH (19r) II** *Que es amor*. Hay que amar para conocer y conocer para amar. ^{sup}[El que conoce por dentro, sus-] _{inf}[tancialmente, compadece.] *Nihil cognitum quin praevolitum*. ^{tras}[Amar es compadecer El hombre quiere ser compadecido. El pobre. No dolor como mi dolor Amar es desesperarse. Amor y muerte. Amor sexual, perpetuar el dolor.] Conoc. sin amor, lógico, pasivo. **PT (3)**

Come risulta evidente, sin da PT è presente il paradossale rovesciamento della aforisma *nihil volitum quin praecognitum*, che diventa *nihil cognitum quin praevolitum*¹⁹⁵: amore e conoscenza sono intimamente legati, ma in STV l'amore prende il sopravvento sulla conoscenza, la *pistis* sulla *gnosis*, dall'altro, il sentimento sulla razionalità.

Il secondo intratesto del sesto capitolo corrisponde al periodo 95 di STV, che riprende il sintagma *voluntarista* 'querer creer' da un passo di JyS:

Ya veremos que creer es, en primera instancia, querer creer. **STV** ¡Quiero creer!, he aquí el principio del creer.

JyS (50)

¹⁹⁴ Cfr. también STV, VIII (117-123): "Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente; matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada."

¹⁹⁵ Cfr. carte unamuniane (pp. 40-41 e p. 45)

Insieme al terzo capitolo (il più ricco –come si è detto– di vincoli intratestuali con ME), anche il settimo, l’ottavo e il nono capitolo di STV offrono un vasto e cospicuo campionario di frammenti riconducibili a EMS e N. Il settimo (*Amor, dolor, compasión y personalidad*), in particolare, riprende tre passi di EMS e due da N.

Innanzitutto, i periodi 66-67 intessono un dialogo a distanza con EMS; all’*egoismo ornamental* proprio della modernità e dell’estetismo imperante, quello che Unamuno chiama ‘neomisticismo’, di cui si parla in EMS (e definito in STV «el egoismo vulgar») viene contrapposta una forma di egotismo inteso in senso positivo come autocommiserazione, compassione verso sé stessi:

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. **STV** Arrancan de refinado *egotismo* o *egocentrismo*, posiciones que encubren un groserísimo egoísmo estilizado, para emplear este término que se aplica a las hojas de planta ornamentales en arquitectura con relación a las hojas naturales, como en el acanto, y arrancando de ese egoísmo ornamental acaban en el fango de la crápula exquisita, crápula declarada cuando menos *amoral* e irresponsable, y no pocas veces heroica, santa y hasta divina. **EMS (101)**

Nell’ultimo scorcio del frammento di STV esaminato, inoltre, si parla di «sombras que desfilan de su nada a su nada»: questa espressione riprende un altro passo di EMS, confluito a sua volta –come è stato evidenziato– nel terzo capitolo di STV, laddove si evoca una allegorica «procesión de fantasmas», *speculum* dell’umanità in un universo senza Dio, in cui non si può trovare il senso della vita.

I periodi 138-141, da un lato, e 237-239, dall’altro, sono entrambi casse di risonanza dello stesso antecedente (N, 15-16), dove si propone come risposta escatologica al nichilismo il dono di sé:

El positivismo nos trajo una época de racionalismo, es decir, de materialismo, mecanismo y moralismo; y he aquí que el vitalismo, el espiritualismo vuelve. ¿Qué han sido los esfuerzos del pragmatismo sino esfuerzos por restaurar la fe en la finalidad humana del Universo? ¿Qué son los esfuerzos de un Bergson, verbigracia, sobre todo en su obra sobre la evolución creadora, sino forcejeos por restaurar al Dios personal y la conciencia

eterna? Y es que la vida no se rinde. **STV** ¿Que no tiene fin alguno el universo? Pues démosle, y no será tal donación, si la obtenemos, más que el descubrimiento de su finalidad velada. **N (15-16)**

Nel periodo 138-141 di STV Unamuno individua nel vitalismo controcorrente di Bergson¹⁹⁶ una riverberazione dello slancio in direzione opposta e contraria al determinismo di stampo positivista, slancio dettato dalla necessità di un ritorno allo spiritualismo, in un'epoca materialistica e meccanicistica, e assimilabile a quell'esortazione a trovare il fine dell'universo che da N passa anche al periodo 237-239 dello stesso capitolo, anche in questo caso senza la medizione di AJH e T:

Y esta personalización del todo, del Universo, a que nos lleva el amor, la compasión, es la de una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen. / Es el único modo de dar al Universo finalidad dándole conciencia. Porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad que supone un propósito. **STV** ¿Que no tiene fin alguno el universo? Pues démosle, y no será tal donación, si la obtenemos, más que el descubrimiento de su finalidad velada. **N (15-16)**

Questa volta la soluzione prospettata è individuata nell'amore, o meglio nella *compassione*, che conduce a uscire dal proprio egoismo 'volgare' e divenire un'unica coscienza in Dio, determinando una «personalización del todo», dando così un senso all'Universo.

Il frammento più interessante del settimo capitolo, tuttavia, è senza dubbio quello costituito dai periodi 220-226, che procede da EMS e che, con qualche piccolo ritocco in AJH e T, perviene a STV:

¿Es esto todo verdad? ¿Y qué es verdad? -preguntaré a mi vez como preguntó Pilato. Pero no para volver a lavarme las manos sin esperar respuesta. / ¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad

¹⁹⁶ Nelle carte unamuniane è citato questo passo de *L'Évolution créatrice* di Henri Bergson: «L'individualité loge donc son ennemi chez elle. Le besoin même qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace. » (p. 48).

si es que sólo por la razón conocemos?¹⁹⁷ **STV** Qué es la verdad? preguntó Pilato y sin esperar respuesta se volvió á lavarse las manos para así sincerarse [*sic*] de la muerte de Jesús, Nuestro Señor. Y así preguntan muchos que es verdad sin ánimo alguno de >que< recibir respuesta y sólo para volverse á lavarse las manos del crimen de haber contribuido á matar á Dios en la >conci< propia conciencia ó en las conciencias ajenas. **T (pp. 20-21)** Pero qué es la verdad? preguntamos. Y no hagamos lo de Pilato que hecha la pregunta esta volvió la espalda á Jesús, sin esperar la respuesta. **AJH (p. 16v)** ¡La verdad! Y «¿qué es verdad?» preguntó Pilatos a Cristo, volviéndole la espalda enseguida sin esperar respuesta. ¿Qué es verdad? pregunta igualmente todo intelectualismo, que en rigor sólo conoce y acata la inteligencia, como si para relacionarnos con la eterna realidad viva no tuviésemos más que mera inteligencia pura. **EMS (115-116)**¹⁹⁸

In EMS il tema pilatesco del *quid est veritas?* diviene il vessillo del relativismo etico ed epistemologico che –secondo Unamuno– sta alla base di ogni dottrina filosofica contemporanea («Qué es verdad? pregunta igualmente todo intelectualismo [...]»). In AJH l’episodio della *passio Christi* è solo riportato, mentre in T si introduce una riflessione sulla *conciencia*, parola-chiave che sarà sostituita da *conocer* in STV, dove Unamuno mette in dubbio la possibilità di conoscere la verità semplicemente con gli strumenti logici della *ratio* umana.

Mutuato (e riadattato) direttamente da EMS, l’ultimo intratesto riguarda il periodo 267, che conclude il settimo capitolo di STV, dove viene ripresa l’antinomia tra il *Dios lógico* della scienza e il *Dios cordial* della Fede:

Veamos ahora eso de Dios, lo del Dios lógico o Razón Suprema, y lo del Dios biótico o cordial, esto es, el Amor Supremo. **STV** Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial. **EMS (23-27)**¹⁹⁹

¹⁹⁷ Cfr. STV, IX 133-135: “Y tendremos que preguntar por Pilato: ¿qué es la verdad? / Así preguntó, en efecto, y sin esperar respuesta, volvió a lavarse las manos para sincerarse de haber dejado condenar a muerte al Cristo. Y así preguntan muchos ¿qué es verdad?, sin ánimo alguno de recibir respuesta, y sólo para volver a lavarse las manos del crimen de haber contribuido a matar a Dios de la propia conciencia o de las conciencias ajenas.”

¹⁹⁸ Cfr. JyS, 43.

¹⁹⁹ Cfr. STV (cap. VIII, 80; cap. VIII, 202; cap. VIII, 217-218).

Per quanto riguarda il capitolo ottavo, *De Dios a Dios*²⁰⁰, figurano sette passi riconducibili alle *Meditaciones*, e in massima parte provengono da EMS (cinque sul totale degli intratesti riscontrati); i due frammenti restanti derivano, invece, rispettivamente da JyS e da N.

I periodi 80 e 202 di STV riecheggiano nuovamente il frammento 23-27 di EMS: si torna, infatti, a parlare del Dio logico in termini di «razón suprema» (STV, 80) e di «Razón del Universo» in antitesi al Dio del «vitalismo deísta», inteso come Coscienza, come persona, come società (STV, 202); il frammento formato dai periodi 217-218, d'altra parte, contrappone alla «Razón Suprema» il Dio vivo, cordiale, conoscibile attraverso l'amore e la fede:

80. Ni vale decir que esa razón es Dios mismo, razón suprema de las cosas. STV Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial. EMS (23-27)²⁰¹

202. El racionalismo deísta concibe a Dios como Razón del Universo, pero su lógica le lleva a concebirlo como una razón impersonal, es decir, como una idea, mientras el vitalismo deísta siente e imagina a Dios como Conciencia y, por lo tanto, como persona o más bien como sociedad de personas. STV Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial. EMS (23-27)²⁰²

217-218. No es la razón humana, en efecto, razón que a su vez tampoco se sustenta, sino sobre lo irracional, sobre la conciencia vital toda, sobre la voluntad y el sentimiento; no: es esa nuestra razón la que puede probarnos la existencia de una Razón Suprema, que tendría a su vez que sustentarse sobre lo Supremo Irracional, sobre la Conciencia Universal. Y la revelación sentimental e imaginativa, por amor, por fe, por obra

²⁰⁰ Il titolo deriva da una sentenza di Harnack (*Dogmengeschichte*, vol III, p. 528), in cui è condensata la sua visione della teologia di San Tommaso. Cfr. N. Orringer, *op. cit.*, p. 303, nota 1.

²⁰¹ Cfr. STV (cap. VII, 267; cap. VIII, 202; cap. VIII, 217-218).

²⁰² Cfr. STV (cap. VII, 267; cap. VIII, 80; cap. VIII, 217-218).

de personalización, de esa Conciencia Suprema, es la que nos lleva a creer en el Dios vivo. **STV** Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial. **EMS (23-27)**

Il frammento relativo al periodo 219 di STV parafrasa il passo degli *Atti degli Apostoli* (At XVII, 28) ripreso da EMS, dove si afferma che *in ipso enim vivimus, movemur et sumus*», e si parla del Dio vivo:

Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en El. **STV** [...] y creen y esperan que el postrer enemigo, la muerte, será deshecho, para que acabadas de sujetarse al Hijo las cosas todas se sujete él mismo a Aquél que le sometió todo, (1. Cor. XV, 26-28), y así sea todo en todos Dios, en quien vivimos y nos movemos y somos (Hechos de los apóstoles. XVII, 28). **EMS (123)**

Il passo intratestuale successivo proviene direttamente da JyS, che *in nuce* esprime l'idea di fondo del frammento composto dai periodi 227-229, in cui si riconsidera il potere distruttivo e annichilente della *ratio* in quanto «fuerza analítica», già visto a proposito di un intratesto del quinto capitolo (STV, 302-304); alla scienza JyS contrappone la vita:

La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando dejando de obrar sobre la forma de las intuiciones, ya sean del instinto individual de conservación, ya del instinto social de perpetuación, obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas. La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparental, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora. Y el mismo terrible oficio cumple cuando sacándola del suyo propio la llevamos a escudriñar las intuiciones imaginativas que nos dan el mundo espiritual. **STV** ¡Vida, vida, vida! ¡vida y no ciencia! ¡sabiduría de vida y no ciencia de conocer! **JyS (40)**

Ancora una volta a EMS si rimonta il passo intratestuale relativo ai periodi 233-235, dove il *vanitas vanitatum* dell'Ecclesiaste è associato alla razionalità (in EMS lo si fa coincidere con il fine

ultimo –e unico– della «ciencia humana») in giustapposizione alla variazione sul tema unamuniana del «plenitud de plenitudes» proprio dell’immaginazione, della fede come creazione:

La razón repite: ¡vanidad de vanidades, y todo vanidad! Y la imaginación replica: ¡plenitud de plenitudes, y todo plenitud! Y así vivimos la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad. **STV** El fin de la ciencia humana es el salmónico ¡vanidad de vanidades! estribillo eterno de la filosofía. **EMS (43)**

Nell’ultimo frammento dell’ottavo capitolo (periodo 314 di STV) viene posta la questione *esfíngica* (Unamuno in STV identifica esplicitamente la Sfinge e la ragione) dell’esistenza di Dio e si ritrova lo stesso passo di N visto in precedenza riguardo al terzo capitolo (STV, cap. III, 57-61 e 166):

Y ahora viene de nuevo la pregunta racional esfíngica -la Esfinge, en efecto, es la razón- de: ¿existe Dios? **STV** No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la esfinge; el que de un modo o de otro no le resuelve, es devorado. **N (13-14)**²⁰³

È opportuno rilevare come passando da N a STV Unamuno renda manifesta il rapporto analogico che lega la Sfinge alla ragione, che in qualche modo simboleggia.

Il nono capitolo, *Fe, esperanza y caridad*, presenta tre intratesti che vincolano direttamente STV a N (3-5; 12-16 e 84-86), e un frammento proveniente da EMS (133-135), filtrato attraverso AJH e T.

Nel primo passo (periodi 3-5 di STV) Unamuno fa precisamente riferimento a N, quando allude a un saggio di circa dodici anni prima (come si è detto, N è l’unica delle *Meditaciones* ad essere stata pubblicata –il 25 novembre 1899 su *Revista Nueva*, per l’esattezza– a parte alcuni *excerpta* di EMS); e proprio in N don Miguel forgia quel geniale «retruécano», che in STV suonerà «¡Crear lo que no vimos!, ¡no!, sino crear lo que no vemos»; e in questa semplice, paradossale antimetabile (o *commutatio*) è racchiuso tutto l’antidogmatismo di don Miguel, e si esprime il carattere ‘creativo’ e personalissimo della fede unamuniana:

²⁰³ Cfr. STV (cap. III, 57-61; cap. III, 166).

¿Y qué cosa es fe? / Así pregunta el catecismo de la doctrina cristiana que se nos enseñó en la escuela, y contesta así: creer lo que no vemos. / A lo que hace ya una docena de años corregí en un ensayo diciendo: «¡Crear lo que no vemos!, ¡no!, sino crear lo que no vemos.» **STV** Porque no consiste tanto la fe, señores, en crear lo que no vemos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea. **N (18-19)**

I periodi 12-16 affondano le proprie radici in un altro passo di N, che tratta proprio del dogma, percepito dal filosofo di Bilbao come un ostacolo insormontabile alla fede autentica, quella che in STV è caratterizzata dall'adogmaticità (si parla di fede «pura, libre de dogmas»); si riflette qui l'influsso del modernismo religioso sulla inquieta coscienza di Unamuno, che ricusa lo scolasticismo della teologia tradizionale, il cui rigore logico crolla allorché propone di fondare metalogicamente la religione sulla fede nella fede stessa:

Pero la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento conocido, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. Y de aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera. La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercerse. **STV** Pero los que de entre ellos se hunden en otro mundo, y rompiendo la costra de la letra descenden al espíritu, quebrantando el dogma van a la fe pura, a éstos sí que puedo preguntarles cómo se hace aquello. **N (182)**

Della *pistis*, perciò, a Unamuno interessa l'aspetto «afectivo, biótico o sentimental», mentre rifugge un approccio di tipo razionale; un altro frammento di STV (periodi 84-86), che si può ricondurre allo stesso passo di N appena considerato, insiste –non a caso– sulla «potencia creativa» della fede, legata alla *voluntad*. La fede, per Unamuno, crea il suo stesso oggetto; con un vertiginoso cambio di prospettiva (tipicamente unamuniano), l'intellettuale basco descrive la fede come un creare Dio, che, a sua volta, ricrea continuamente sé stesso in noi:

La fe es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. **STV** Porque no consiste tanto la fe, señores, en crear lo que no vemos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea. **N (18-19)**

L'ultimo frammento di STV rilevante per questa disamina (periodi 133-135) consiste in una catena intratestuale che si origina in EMS, punto d'irradiazione dal quale si dipana il processo evolutivo del passo attraverso AJH e , successivamente, T:

Y tendremos que preguntar por Pilato: ¿qué es la verdad? / Así preguntó, en efecto, y sin esperar respuesta, volvió a lavarse las manos para sincerarse de haber dejado condenar a muerte al Cristo. Y así preguntan muchos ¿qué es verdad?, sin ánimo alguno de recibir respuesta, y sólo para volver a lavarse las manos del crimen de haber contribuido a matar a Dios de la propia conciencia o de las conciencias ajenas. **STV**²⁰⁴ Qué es la verdad? preguntó Pilato y sin esperar respuesta se volvió á lavarse las manos para así sincerarse [*sic*] de la muerte de Jesús, Nuestro Señor. Y así preguntan muchos que es verdad sin ánimo alguno de >que< recibir respuesta y sólo para volverse á lavarse las manos del crimen de haber contribuido á matar á Dios en la >conci< propia conciencia ó en las conciencias ajenas. **T (pp. 20-21)** Pero qué es la verdad? preguntamos. Y no hagamos lo de Pilato que hecha la pregunta esta volvió la espalda á Jesús, sin esperar la respuesta. **AJH (p. 16v)** ¡La verdad! Y «¿qué es verdad?» preguntó Pilatos a Cristo, volviéndole la espalda enseguida sin esperar respuesta. ¿Qué es verdad? pregunta igualmente todo intelectualismo, que en rigor sólo conoce y acata la inteligencia, como si para relacionarnos con la eterna realidad viva no tuviésemos más que mera inteligencia pura. **EMS (115-116)**

Come si è visto in precedenza, questo stesso paragrafo di EMS, e i relativi intratesti di AJH e STV, sono alla base anche di un passo del settimo capitolo. La domanda di Pilato «Che cos'è la verità?» è qui un espediente (o un pretesto) per imputare alle filosofie positivistiche e al nichilismo (e, più in generale all'intellettualismo della cultura contemporanea) la colpa di aver cancellato (o di aver quanto meno contribuito a farlo) Dio e ogni forma di spiritualità dalle coscienze degli uomini.

Quanto ai capitoli decimo (*Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis*) e undicesimo (*El problema práctico*) non si segnalano rapporti intratestuali di grande interesse, né per quanto riguarda ME, né per quanto riguarda AJH e T, mentre nel dodicesimo capitolo (*Conclusión. Don*

²⁰⁴ *Cfr.* STV, VII 220-226: “¿Es esto todo verdad? ¿Y qué es verdad? -preguntaré a mi vez como preguntó Pilato. Pero no para volver a lavarme las manos sin esperar respuesta. / ¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?”

Quijote en la tragicomedia europea contemporánea) si contano soltanto due esempi, e in entrambi i casi i frammenti provengono direttamente da EMS.

Al periodo 19 si fa esplicito riferimento alla figura di Brunetière²⁰⁵, mentre nel corrispettivo passo di EMS si allude anonimamente all'idea della «bancarrota de la ciencia», senza indicarne la paternità. Al di là di queste puntuali considerazioni, il dato, forse, più interessante che si può ricavare dal vaglio e dalla collazione dei due stadi elaborativi di questo frammento riguarda la valutazione diametralmente opposta che Unamuno dà in EMS e in STV; nel primo caso, reputa che sia stato l'*intelectualismo* a implodere e non la scienza, mentre successivamente riconosce che effettivamente la scienza «bancarroteó»:

Todo esto llevó a Brunetière a proclamar la bancarrota de la ciencia, y esa ciencia o lo que fuere, bancarroteó, en efecto. **STV** En la amargura de la desilusión se ha llegado a culpar a la inocente ciencia, echándole en cara que ha hecho bancarrota, como si fuese ella rea del intelectualismo desecante ni de que se la declarara fin en sí. El fracaso es del intelectualismo, no de la pobre ciencia. **EMS (46-47)**

Poco più avanti si registra il secondo (ed ultimo) frammento di STV (periodo 25) che stringe una evidente relazione di intratestualità con le *Meditaciones*, ed in particolare con EMS:

Y la famosa *maladie du siècle*, que se anuncia en Rousseau, y acusa más claramente que nadie el *Obermann* de Sénancour, no era ni es otra cosa que la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo. **STV** Lo que más o menos disfrazado entristece a tantos espíritus modernos, el mal del siglo que denuncia Max Nordau, lo que perturba a las almas, no es otra cosa que la obsesión de la muerte total, el lúgubre pensamiento que dio un tinte tan sombrío a la decadencia romana, la edad del estoicismo, del epicureísmo, de las extravagancias religiosas y del suicidio. **EMS (83)**

In EMS la *maladie du siècle* è associato alla figura di Max Nordau (autore, appunto, del romanzo *Die Krankheit des Jahrhunderts*²⁰⁶), mentre in STV il riferimento al sociologo ungherese è

²⁰⁵ Orringer ricorda che in un'opera di Harald Høffding (*Philosophy of Religion*, p. 376, nota 1) si accenna al fatto che in un'opera declamatoria dello scrittore e storico di Tolone Ferdinand Brunetière compare il sintagma «bancarrota de la ciencias». Molto probabilmente è da qui che Unamuno trae questa informazione. *Cfr.* N. Orringer, *op. cit.*, p. 474, nota 15.

²⁰⁶ Max Nordau, *Die Krankheit des Jahrhunderts. Roman*, Lipsia, 1889.

omesso; al suo posto, Unamuno menziona Rousseau²⁰⁷, in quanto anticipatore, e l'*Obermann* di Senancour²⁰⁸ come massima espressione del «mal del siglo», vale a dire la perdita della fede nell'immortalità dell'anima, da cui scaturiscono il nichilismo e ogni sconforto esistenziale.

Secondariamente, se in EMS l'attenzione si focalizza sullo spauracchio della morte totale, in STV si affronta la questione *e negativo*, da una angolatura speculare, ponendo al centro il perduto senso dell'immortalità nelle coscienze moderne, che annulla e vanifica qualsiasi prospettiva o speranza escatologica per l'uomo.

In conclusione, dalla collazione degli intratesti relativi alla seconda metà dell'avantesto di STV (i cui tasselli principali –lo ricordo – sono ME, AJH e T) emerge una evidente concentrazione di frammenti soprattutto nel terzo capitolo, ma anche nel settimo, nell'ottavo e nel nono. Gli ultimi tre capitoli, al contrario, sono quasi totalmente scevri da legami intratestuali sia con ME che con AJH e T, e questo conferma l'ipotesi di una loro stesura recenziore rispetto a quella dei capitoli precedenti, maturata con tutta probabilità negli anni posteriori al 1908 (anno in cui viene abbandonato il progetto di T) e a ridosso del biennio 1911-1912 (pubblicazione su rivista di STV).

²⁰⁷ Nelle carte unamuniane si dice che Rousseau (insieme a Voltaire) negò l'immortalità dell'anima (p. 158).

²⁰⁸ Citato alle pagine 60-61, 127-128, 150, 151, 154 e 158 delle carte unamuniane.

CAPITOLO III

DAL *TRATADO DEL AMOR DE DIOS* A *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA*: GESTAZIONE DI DUE TRATTATI

Dal crescente interesse che ha recentemente riguardato un tassello fondamentale nell'avantesto di *Del sentimiento trágico de la vida*, ossia il cosiddetto *Tratado del amor de Dios*, nasce questo studio, che si ripropone non tanto di dare una collocazione a quella tessera nell'intricato e complesso mosaico di abbozzi, saggi, minute, prime stesure *et similia*, che costituisce i prodromi dell'opera d'ambito filosofico unamuniana senz'altro più conosciuta, quanto di analizzare alcuni punti di contatto e di divergenza specifici tra *Del sentimiento trágico* e il *Tratado* stesso.

In un precedente studio²⁰⁹, a partire dalla catalogazione dei frammenti testuali comuni ai due trattati "teo-filosofici" dell'esistenzialista²¹⁰ basco, si è cercato di registrare alcune costanti di base che ricorrono con una certa regolarità, per, poi, trovare (o provarci, perlomeno) una linea interpretativa che rendesse conto del come e del perché un'opera come il *Tratado del amor de Dios*, in sé e per sé autonoma ed autosufficiente (per quanto ancora ad uno stato "embrionale"), abbia finito per convertirsi in un lavoro destinato alle stampe tettonicamente, stilisticamente, essenzialmente nuovo.

Orringer, nella sua edizione congiunta di T e STV²¹¹, si pone, accanto a due domande dalla risposta scontata²¹², una questione cruciale: perché il nivolista di Bilbao ha riordinato e stravolto così radicalmente T da dare vita ad un'opera così rinnovata ed ampliata da risultare estremamente

²⁰⁹ Analisi dell'avantesto di *Del sentimiento trágico de la vida*: l'autografo unamuniano del *Tratado del amor de Dios*, di Filippo Tedeschi (2006). Tale studio è strutturato sostanzialmente in due parti: ad una prima sezione in cui sono stati raccolti e ordinati gli intratesti (*intratextos*) e i rimaneggiamenti (*refundiciones*) di singole frasi o di interi blocchi narrativi comuni ai due trattati unamuniani, fa seguito uno studio delle varianti apportate in *Del sentimiento trágico* rispetto al *Tratado del amor de Dios*, corredato di un campione di esempi relativi alla plurima e molteplice tipologia o casistica di varianti, i quali, in questa sede, verranno opportunamente riportati e ampliati. Per "intratesto" si intende quel segmento testuale, più o meno ampio, che da un testo passa ad un altro senza subire modifiche di particolare rilievo (ad esempio, nel passaggio da un abbozzo ad una prima stesura); con il termine "rimaneggiamenti" si fa qui riferimento a quelle sezioni di testo che nel passaggio da T (*Tratado*) a STV (*Del sentimiento trágico de la vida*) hanno subito ingenti cambiamenti strutturali (grammaticali e sintattici) e stilistici ingenti, tali da renderli a prima vista irricognoscibili, pur mantenendo un legame incontrovertibilmente chiaro a livello tematico e semantico con la frase o con il blocco argomentativo di partenza (parole chiave comuni).

²¹⁰ Pare oramai superata la definizione di Unamuno come "pre-esistenzialista" proposta dal Pareyson.

²¹¹ N. Orringer, *MIGUEL DE UNAMUNO – Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Madrid, Tecnos, 2005. A partire da questo momento si indicherà, per comodità, con la sigla T il *Tratado del amor de Dios* e con STV *Del sentimiento trágico de la vida*.

²¹² «¿Por qué, al parecer, quería consignar ésta al olvido? Y si tal fuera el caso, ¿con qué fin conservó intacto el *Tratado del amor de Dios con sus borradores en los archivos del Rectorado de la Universidad de Salamanca?*» (pp. 16-17). A tali quesiti le risposte più immediate ed ovvie paiono le più convincenti: *in primis*, Don Miguel conservava praticamente qualsiasi cosa fosse frutto della sua penna e del suo genio, dalla breve annotazione alla stesura definitiva, o delle sue mani (e penso qui alle sue rinomate *pajaritas de papel*); in seconda battuta, non pare plausibile che Unamuno abbia deliberatamente voluto "consegnare all'oblio" il *Tratado*: molto più semplicemente, quest'ultimo è uno dei tanti progetti che il poeta-filosofo biscaglino abbandona ad uno stadio ancora embrionale (anche se più avanzato di altri) e che, in maniera più rilevante e consistente degli altri, confluirà in STV.

diversa dalla prima? Questa questione, peraltro, è un ganglio imprescindibile per la ricostruzione critico-genetica di STV, posta l'assoluta centralità del T nella fase generativa pre-testuale di quest'ultimo. La presente indagine, che parte dall'analisi esclusiva dei segmenti "intratestuali" di T e STV, senza prendere in esame i rimaneggiamenti, mira esattamente a coniugare la registrazione di interventi costanti (reiterati nell'evoluzione che ha portato il *Tratado* a "sfociare" nel *Sentimiento* e riflesso di una ben precisa strategia di revisione) e la loro interpretazione esegetica. Ad ogni modo, sta di fatto, come dato inoppugnabile e certo²¹³, che intere sezioni e frammenti più o meno estesi del *Tratado* sono confluiti in *Del sentimiento trágico*, preponderantemente ed in maniera lampante nei primi dieci capitoli. Questo studio è incentrato proprio sull'analisi di quelle parti del *Tratado* confluite nel *Sentimiento*, ossia quelle comprese tra "El hombre de carne y hueso" (capitolo I) e "Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis" (capitolo X), mentre gli ultimi due capitoli ("El problema práctico", capitolo XI, e "Conclusión. Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea", capitolo XII) non sono stati presi in considerazione in quanto tali poiché capitoli nuovi, svincolati rispetto al *Tratado*, con il quale non hanno rapporto alcuno, o, tutt'al più, concordanze minime e irrilevanti.

Sembra a questo punto inevitabile ed indispensabile tracciare a grandi linee un quadro, sintetico ed esaustivo, che dia un'idea di cosa sia effettivamente il *Tratado del amor de Dios*.

Il *Tratado* è un testo autografo conservato in due distinte cartelle presso l'archivio della Casa-museo Unamuno a Salamanca.²¹⁴ Nella prima (68/15) sono contenute le novantadue pagine del *Tratado* vero e proprio; le relative aggiunte numerate che occupano quattordici carte e che nei progetti dello scrittore avrebbero dovute essere interpolate nel *Tratado* stesso (le si troverà, variamente rimaneggiate, in *Del sentimiento trágico*²¹⁵; infine, una minuta di diciotto fogli, costituente, per così dire, un "proto-tratado", che Tanganelli identifica con un progetto assimilabile ad *A la juventud hispana* o *Mi confesión* o *Erostrato*²¹⁶, un blocco o coacervo di saggi *in nuce* facenti capo ad un disegno unitario²¹⁷, che anticipa la *Vida de Quijote y Sancho* (1905, ma scritta

²¹³ Come mostra il catalogo presente nel mio precedente studio (Tedeschi, op. cit.).

²¹⁴ La loro collocazione è rispettivamente: 68/15 e 68/34.

²¹⁵ Vedi catalogo di cui alla nota 1.

²¹⁶ Si tratta più esattamente di una serie di note a T (delle quali Tanganelli cita *Erostrato* o *Erostratismo*, su cui focalizza la propria attenzione) e di alcune *cuartillas* sciolte che vanno sotto il titolo di *Mi confesión* e, in un caso, *Juventud* (con perspicuo riferimento a *A la juventud hispana*). Vedi il suo recente saggio "Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*" in Miguel de Unamuno, *Estudios sobre su obra. II – separata*, Ediciones Universidad Salamanca, 2005, p. 177.

²¹⁷ A questo progetto, peraltro, Unamuno lavora presumibilmente tra la fine del 1901 e la primavera del 1903, come attesta l'*Epistolario inédito*, ed. da Robles, L. Madrid: Espasa-Calpe, 1991, in particolar modo nella lettera a Candamo del 2 marzo 1903 (Tanganelli, op. cit., p. 176). T, dunque, è, a ben vedere,

già a partire dal 1904), l'opera che va a interrompere l'asse che idealmente unisce il *Diario íntimo* al STV (quindi opera cardine di nodale importanza). Nella seconda carpetta (68/34), per contro, sono contenuti centinaia di abbozzi di T.²¹⁸ Questi ultimi, assieme all'abbozzo di "A la juventud hispana", non sono stati presi in considerazione nel presente studio.

La ricostruzione genetica di *Del sentimiento trágico* non è affatto un'operazione semplice e lineare; non è facile, in effetti, dirimere l'intricata matassa formata da quella complessa congerie di testi editi e inediti, che, in misura e modi diversi, hanno contribuito alla sua gestazione, a seguito della quale sarebbe finalmente venuta alla luce. A ben vedere, i contorni dell'avantesto in questione, oltretutto, sono molto labili e sfumati, come ha osservato Tanganelli: "el mismo concepto de avantexto fraguado por la llamada Filología de autor [...] resulta en este caso sumamente ineficaz y reduccionista, ya que a la hora de hablar de los antecedentes de *Del sentimiento trágico* habría que destacar, ante todo, que existe un hilo conductor, un *fil rouge* manifesto que une el *Diario íntimo* a *Del sentimiento trágico* [...]".²¹⁹

Il *Tratado del amor de Dios*, fu redatto tra il 1905 ed il 1908²²⁰. Si tratta, in buona sostanza, di un trattato pseudo-ascetico²²¹, che recupera il titolo di tanti trattati ascetici dei Secoli d'Oro (Cristóbal de Fonseca, Domingo de Soto)²²². Se si pensa che *Del sentimiento trágico* fu edito a partire dal 1911, e che Unamuno attese alla sua stesura nei due anni precedenti, risulta immediatamente perspicuo che il *Tratado del amor de Dios* è, a ben vedere, il testo o progetto che più gli è prossimo diacronicamente ed idealmente: il più significativo, indubbiamente, nell'avantesto di STV. Tanta parte del *Tratado*, infatti, andrà a confluire, tra intratesti e rimaneggiamenti, nel *Sentimiento* (dovendo fornire una stima approssimativa, si potrebbe parlare di un settantacinque per cento circa che da T passa a STV). Tale percentuale si concentra segnatamente nelle prime settanta carte di T, riprese nella loro quasi totalità (anche se in modalità diverse) e riguarda anche le quattordici carte di aggiunte *in clausura* (più della metà, in questo caso) che fanno seguito alle novantadue carte. Complessivamente, dunque, il manoscritto autografo in questione (T) darà un apporto consistente e decisivo alla *summa* filosofica unamuniana per eccellenza (STV), la quale, tuttavia, oltre ad essere legata a doppio filo con altri importanti tasselli (verso i quali lo stesso *Tratado* è debitore), sarà ricettacolo di nuove riflessioni e segmenti testuali

²¹⁸ Questi ultimi, assieme all'abbozzo di "A la juventud hispana", non sono stati presi in considerazione nel presente studio.

²¹⁹ Si tratta più precisamente di una serie di note tra le quali Vedi il suo recente saggio "Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*" in Miguel de Unamuno, *Estudios sobre su obra*. II – separata, Ediciones Universidad Salamanca, 2005, p. 176.

²²⁰ Vedi Orringer, op. cit., p. 17.

²²¹ Tanganelli, op. cit., p. 175.

²²² Ivi.

inediti, nonché frutto di una vera e propria “ristrutturazione” compositiva. Gli intratesti e i rimaneggiamenti, attinti dal *Tratado* e riproposti nel *Sentimiento*, d'altronde, non seguono un ordine predefinito ed esatto nella loro ricollocazione all'interno dell'opera d'arrivo; al contrario, i frammenti che andranno, poi, a costituire parti più o meno rilevanti e cospicue in ognuno dei primi dieci capitoli di *Del sentimiento trágico* si distribuiscono caoticamente e in ordine sparso nel tessuto globale del *Tratado*.

Dalla collazione tra i due testi risulta immediatamente evidente una sproporzione in senso quantitativo, prima ancora che qualitativo. Se la suddivisione del *Tratado* in nove brevi capitoli operata da Orringer²²³ è, se non altro, arbitraria e non suffragata da segnali e prove inequivocabilmente ed univocamente certi, vero è che i complessivi dodici capitoli di *Del sentimiento trágico de la vida* fanno da contraltare ad un'opera (il *Tratado*) molto meno estesa, più modesta. Il confronto tra le pagine destinate ai due testi all'interno della edizione bifronte dello stesso Orringer²²⁴ ci palesa un divario netto, affatto trascurabile (420 pagine contro 111). Come si spiega questo scarto così evidente? Ma soprattutto: cosa ha portato ad un aumento strutturale, ideologico e materiale di tali proporzioni nel passaggio dall'una all'altra opera? Due proposte esegetiche, distinte e complementari al contempo, sono state formulate rispettivamente da Orringer e Tanganelli per sciogliere questo ostico nodo di Gordio e sarebbe opportuno, credo, ricordarle brevemente.

Orringer attribuisce a due avvenimenti particolari molta rilevanza nell'evoluzione di T in STV nel triennio 1909-1911: da una parte, l'enciclica di Papa Pio X dell'otto settembre 1907 *Pascendi Dominici Gregis (De Modernistarum Doctrinis)*, che dovette avere un significativo impatto sulla sensibilità e sulla coscienza dello studioso basco; dall'altra, la freddezza, per non dire la sufficienza, con cui Ortega y Gasset pare accogliere il progetto del *Tratado del amor de Dios*, a giudicare dal carteggio tra i due intellettuali, in special modo in quattro lettere scritte tra il maggio del 1906 e il maggio del 1908²²⁵, le uniche in cui compaiono riferimenti espliciti al *Tratado*. L'otto settembre 1907 Pio X pubblica l'enciclica *Pascendi dominici gregis* (“Sull'alimentazione del gregge del Signore”), dal titolo ufficiale *De modernistarum doctrinis* (“Intorno alle dottrine dei modernisti”), nella quale critica, condanna, anatemiizza le dottrine dei modernisti in materia di fede

²²³ Cfr. Orringer, op. cit., pp. 12, 58. Nel *Plan del Tratado del amor de Dios* non vi è alcun cenno o allusione ai nove capitoli menzionati da Orringer; al contrario, si delinea una struttura dell'opera che consta di diciassette capitoli preceduti da un *Prólogo*. Cfr. *Meditaciones Evangélicas – edición de Paolo Tanganelli*, Diputación de Salamanca ediciones, 2006, pp. 179-182.

²²⁴ Vedi nota 2.

²²⁵ Orringer, op. cit., pp. 48-50.

in quanto eterodosse. Questo attacco frontale al Modernismo, secondo Orringer, dovette esercitare una forte ripercussione sul *Sentimiento*, nel quale, tra omissioni e modifiche, si passerebbe ad una minore perentorietà da parte di Unamuno nell'affermare la propria visione della fede come *pistis*, e a ritrattare alcune posizioni, per adottarne altre tradizionaliste, come il dichiararsi sostenitore del Medioevo e avversatore del Rinascimento²²⁶; fautore della Chiesa Cattolica e oppositore della Riforma protestante; nemico della Rivoluzione Francese e della modernità; difensore, inoltre, dell'Inquisizione, della disciplina militare della Società di Gesù, della Controriforma, dell'Infallibilità e dell'antimodernismo del Vaticano.

Gli anni compresi tra il 1909 ed il 1911, nel corso dei quali si registrano i due eventi menzionati (il serrato carteggio con Ortega e l'enciclica di Papa Pio X), dunque, segnano per Orringer una svolta, un'inversione di rotta sotto molti aspetti di quello che nei progetti dell'autore doveva essere il *Tratado del amor de Dios*. L'opera viene a trovarsi cambiata, snaturata, stravolta. Il testo di partenza a questo punto ha subito dei rimaneggiamenti e delle aggiunte non trascurabili, ed è, a tutti gli effetti, uno scritto nuovo, che ha sì come nucleo di base il *Tratado*, ma che possiede ormai una autonomia ed una fisionomia proprie.

Rispondendo, con questo alla domanda che inizialmente si poneva Orringer, verrebbe fatto di pensare (o, quanto meno, supporre) che, se Unamuno non pubblicò a suo tempo (né tanto meno in seguito) il *Tratado del amor de Dios*, l'opera di cui aveva discusso per via epistolare con Ortega, questo lo si debba molto semplicemente a quanto avvenuto tra il 1909 ed il 1911. Ciò che avvenne in quell'arco di tempo dovette, *de facto*, contribuire a una trasformazione, un'evoluzione, un ampliamento dell'opera (ancora in via di sviluppo, al tempo) tali da conferire, anzi imporre al testo una *facies* ed una *substantia* decisamente nuove, sotto un profilo strutturale, stilistico e contenutistico²²⁷. Non può passare sotto silenzio che il *Tratado*, lo ricordiamo, è un "organismo" in sé e per sé autonomo, autosufficiente e concluso. Non dimentichiamo che cambiamenti e aggiunte sono frutto di una disamina che investe il *Tratado* nella sua totalità, al punto che, oltre alla modificazione di alcune frasi, si assiste al rimaneggiamento di interi segmenti testuali e

²²⁶ È opportuno ricordare qui che, in realtà, non è questa una novità. Unamuno, infatti, mostra di apprezzare il Medioevo ed il millenarismo già in *El sepulcro de Don Quijote* (pubblicato per la prima volta nel febbraio del 1906 su *La España Moderna*, n. 206), che è evidentemente posteriore all'enciclica papale in questione. In *El sepulcro de Don Quijote* ad esempio si legge: "Como tú siento yo con frecuencia la nostalgia de la Edad Media: como tú quisiera vivir entre los espasmos del milenario". Il tema del millenarismo, d'altronde, era stato spunto di riflessione già in *Diario íntimo*. Vedi l'edizione delle *Meditaciones Evangélicas* a cura di Paolo Tanganelli, p. 47.

²²⁷ Come messo in luce dal catalogo in seno a "Análisi dell'avantesto di *Del sentimiento trágico de la vida*: l'autografo unamuniano del *Tratado del amor de Dios*", di Filippo Tedeschi (2006)."

all'inserzione di veri e propri blocchi argomentativi, talora molto consistenti, del tutto nuovi, diversi. Per di più, non lo si trascuri, agli ultimi due capitoli di *Del sentimiento trágico* non fa eco nessun frammento significativo del *Tratado*.

Sempre secondo Orringer, il capitolo undici ed il capitolo dodici, in effetti, sono in gran parte il risultato della polemica epistolare, poi resa pubblica, tra Unamuno e Ortega y Gasset²²⁸, che aveva sarcasticamente rimproverato al primo di preferire il mistico castigliano San Juan de la Cruz al padre dell'idealismo filosofico, René Descartes. Sarebbe, quindi, da ravvisarsi ed imputarsi allo scontro dialogico ed ideologico cominciato nel 1909 con Ortega (per il quale Unamuno era stato sino a quel momento una guida ideale fondamentale, o, perlomeno, un affine) molta parte dell'evoluzione che interessò il *Tratado del amor de Dios*. Unamuno si trovava ad osteggiare non tanto le posizioni filosofiche e scientifiche di Ortega (e in particolare la sua visione "neo-kantiana" della religione), quanto l'attacco personale a lui rivolto²²⁹.

Alla critica mossagli da Ortega intorno al suo presunto allontanamento dalla scienza e dalla ragione, contestualmente all'avvicinamento a un misticismo chiuso, fine a se stesso e, in termini pragmatici ed empirici, inutile, Unamuno, in un epilogo al *Tratado* rimasto inedito²³⁰, replica sostenendo di non mancare affatto di "facoltà critiche" e di rendersi perfettamente conto della fragilità logica, razionale e scientifica delle idee da lui esposte nel *Tratado* inerentemente al primato della fede (pistis) sulla ragione (logos), ma di *volere* che ciò che sostiene sia vero. Orringer, in ultima analisi, propone un modello interpretativo legato a fattori estrinseci, o, se vogliamo, extra-testuali.

Di diverso segno è la proposta ermeneutica di Tanganelli, che risponde con un approccio intrinseco o intra-testuale, non tanto in contrapposizione quanto in giustapposizione all'interpretazione di Orringer. Tanganelli studia gli scritti e i progetti filosofici²³¹ cui Unamuno si dedica dal 1897 (anno della famosa "crisis") in avanti, tra aborti di abbozzi e opere pubblicate, i quali interagiscono *inter se* e sono, per così dire, *trágico*, punto di convergenza e approdo unico, comune. In questo senso, l'assenza di consonanze intratestuali o, più semplicemente, tematiche tra il *Tratado* e gli ultimi due capitoli del *Sentimiento* non sarebbe, in fin dei conti, così sorprendente, tenuto conto del fatto che in essi confluiscono riflessioni e intratesti di prove ed opere antecedenti al 1905, e quindi al *Tratado* (si ricorda qui, a titolo esemplificativo, che l'ultimo capitolo di STV si

²²⁸ Cfr. carteggio edito da Laureano Robles.

²²⁹ Vedi Orringer, op. cit. pp.57-69.

²³⁰ Vedi Orringer, op.cit., p. 66.

²³¹ Tanganelli, "Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*" in Miguel de Unamuno, Estudios sobre su obra. II – separata, Ediciones Universidad Salamanca, 2005, pp. 177-178.

intitola “Conclusión. Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea” e riprende la riflessione intorno al chisciottismo della *Vida de don Quijote y Sancho* del 1905), in un più ampio percorso che lega il *Diario íntimo* al *Sentimiento*, passando attraverso *Nuevo mundo*, *La esfinge*, *Nicodemo el fariseo*, le *Meditaciones evangélicas* ed *Amor y pedagogía*²³².

Tanganelli, in realtà, non tenta di definire tanto i presupposti dell’evoluzione di T in STV, quanto di ricostruire alcune linee guida del lungo e travagliato processo di gestazione di quest’ultimo: processo che, come dimostrano i suoi studi²³³, prende le mosse fondamentalmente dal *Diario íntimo*, procede, quindi, con una serie di progetti abbozzati anteriori alla stesura della *Vida de Don Quijote y Sancho* (*Meditaciones Evangélicas*²³⁴, *Eróstrato*, *A la Juventud hispana*, etc.) e riprende dopo il 1905 con il *Tratado del amor de Dios*.

Indubbiamente, entrambe le chiavi interpretative sembrano funzionali e convincenti, anche se difficilmente si può supporre che le critiche mosse da un giovane intellettuale come l’Ortega del 1906, ancora, *ut ita dicam*, in erba e lungi dalla ribalta della cultura spagnola dell’epoca, come sarà, invece, quello di qualche anno dopo, autore di *La deshumanización del arte* (1925), abbiano potuto scalfire e sconvolgere l’interiorità di don Miguel, al punto di provocare un ripensamento così profondo del *Tratado*.

Della lettura di Tanganelli è senz’altro interessante l’idea di una prospettiva bio-bibliografica che porta a ricondurre aspetti autobiografici e ideologici di STV a tessere particolari del suo avantesto (*Eróstrato* e *Mí confesión* da un lato, *Ciencia y fe* dall’altro, per esempio).

Unamuno costruisce un’opera dall’architettura totalmente modificata, nuova, ampliata; un’opera più curata stilisticamente e formalmente; un’opera meno intimista e dai tratti più universali e impersonali, il che ha una rispondenza chiara e netta nelle strategie di innovazione stilistica da un’opera all’altra: per esempio, in molti passi si slitta da un io narrante in prima persona ad una narrazione impersonale. Un’opera in cui l’idea del sentimento tragico della vita come conseguenza del contrasto, del contrappunto obbligato tra fede e ragione acquista un posto di primo piano, in cui il *tragicismo*, già a partire dal titolo, acquista una importanza particolare; un’opera, infine, che abbisogna di un nuovo titolo perché è un’opera nuova. In questo modo si spiegano, da

²³² Cfr. P. Tanganelli, *El mal del siglo – La escritura de la crisis*, Edizioni Ets, Pisa, 2003.

²³³ In particolare, “Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*” in Miguel de Unamuno, *Estudios sobre su obra. II – separata*, Ediciones Universidad Salamanca, 2005 e l’introduzione di *Meditaciones Evangélicas – edición de Paolo Tanganelli*, Diputación de Salamanca ediciones, 2006.

²³⁴ La recente edizione delle *Meditaciones*, già citato nel corso di questo articolo, curata dallo stesso Tanganelli mostra, tra l’altro, quali ne siano i frammenti che, attraverso questa tortuosa catenatestuale sono giunti fino a STV.

un lato, le tante parti in comune confluite dal *Tratado* a *Del sentimiento trágico*, dall'altro le altrettante parti dissimili, se non addirittura nuove.

Certo, dicendo ciò non si vuol affermare che questo basti a eliminare una prospettiva autobiografica, che resta il cardine indispensabile della riflessione unamuniana sulla condizione umana, dell'uomo "de carne y hueso". A ben vedere, in realtà, un'idea egocentrica legata al destino tragico dell'Uomo non viene, certo, negata o sconfessata, bensì reduplicata, come confermano, peraltro, alcune inserzioni o cambiamenti degni di nota²³⁵. Ma questo non toglie che l'abbandono in alcuni passi di un'ottica personale per abbracciarne una più universale (universalizzazione) sia innegabile. A testimonianza di questa tendenza si possono citare diversi esempi.

Già nel primo capitolo ("El hombre de carne y hueso", per l'appunto) l'espressione "la generalidad de los hombres" va a sostituire "el común de los mortales". Nel secondo capitolo al sintagma "en las condiciones actuales de nuestra vida" del *Tratado* fa da contraltare "en las condiciones actuales de nuestro linaje" (e "linaje humano" andrà a rimpiazzare altre espressioni, come "las mentes humanas" nel terzo capitolo); l'espressione "el fundamento de la sociedad humana", riferita a "el hambre, el instinto de conservación" si sostituisce a "el fundamento del individuo humano" e viene eliminata la distinzione tra l'istinto di conservazione del singolo e l'istinto di perpetuazione della società). Più avanti si registra il primo caso di trasformazione di una prima persona singolare in una plurale ("Hablabamos" > "Mentábamos"). Questo tipo di modifica (stilema) nel passaggio da T a STV (non è, questo, l'unico esempio) rientra in un disegno ben preciso che si avverte chiaramente: nei relativi passi il tono, da semplicemente diaristico e intimista (ma il "yo" del *Tratado* è quello dei trattati *auriseculares*), si fa più colloquiale, dialogico, talora financo omiletico. Nel terzo capitolo si ha, invece, "Ya hablaremos de él", che sostituisce "Hablaré de él más adelante"²³⁶. Ciò va accostato all'introduzione consistente di ulteriori vocativi rivolti, nella finzione letteraria, agli ipotetici allocutari dell'opera ("lector"²³⁷, ma anche "lectores", "hermanos míos"²³⁸, a fronte di quella universalizzazione generale di cui si diceva). A corroborare l'idea di un tono omiletico, sermocinante di alcuni blocchi argomentativi, oltre al *pluralis maiestatis* ed alle allocuzioni, sono alcuni casi di anadiplosi o *reduplicatio*, come il "Tal vez, tal vez lo sea..."

²³⁵ Alcuni esempi: "«Yo, yo, siempre yo! –dirá algún lector– ; y ¿quién eres tú? [...]” (capitolo 1); "El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir y primariamente al servicio del instinto de conservación **personal**.” (capitolo 2); "[...] un lento deshacerse **de tí mismo** en que la luz [...]" (capitolo 3); "[...] de mí mismo, **que soy yo**, vuelve mi conciencia [...]" (capitolo 3); "y ¿qué será de nuestros vos [nosostros] todos?" (capitolo 3);

²³⁶ Si potrebbero menzionare molte altre ricorrenze di questa tipologia di trasformazione

²³⁷ Capitolo 3: "Intenta, **lector**, imaginarte en plena vela [...]"

²³⁸ Vedi *incipit* del capitolo 7.

del terzo capitolo. Ma non basta. Nelle numerose apostrofi indirizzate all'eventuale lettore, si insiste su moduli e paradigmi caratteristici della lingua parlata, spesso del sermone, dell'omelia, ma, talora, più semplicemente del dialogo (come gli imperativi, le domande rivolte ai lettori o fatte fittiziamente indirizzare a sé stesso dal lettore, in una sorta di dialogismo²³⁹ di cui lo stesso autore è parte in causa).

Del sentimiento trágico de la vida (1913) è indubabilmente un'opera di più ampio respiro rispetto al *Tratado del amor de Dios* (1905-1908), e tendente ad una sistematizzazione maggiormente metodica e meticolosa dei temi filosofici trattati, non più confinati nei limiti dell'abbozzo, riconoscibili, invece, nel *Tratado*, il quale, per converso, indulgia su toni *ut ita dicam* più intimi ed introversi, ossia rivolti alla sua interiorità. In sostanza, a differenza del *Tratado*, *Del sentimiento trágico*, destinato alla pubblicazione, è contraddistinto da un *sermo* per vocazione più colloquiale, dialogico, talora persino "omiletico", con cui viene simulato un rapporto dialettico tra autore a livello retorico come, oltre alla seconda persona singolare, l'anadiplosi di parole su cui Unamuno vuole concentrare espressivamente l'attenzione, unitamente ad una più ampia articolazione del periodo lettore, tra mittente e destinatario, ribadito, peraltro, da alcune enfaticizzazioni e all'introduzione del vocativo *lector* con il quale si rivolge, nella finzione letteraria, ad un ipotetico lettore, interlocutore fittizio.²⁴⁰ Tutti elementi che aumentano proporzionalmente al nuovo intento e alla nuova natura di STV rispetto a T.

Come si è detto, dalla collazione tra i due trattati (*Tratado* e *Sentimiento*) non si può non evincere la presenza di costanti che caratterizzano il passaggio dall'uno all'altro testo²⁴¹; qui di seguito si cercherà di analizzare le varianti semantiche e stilistiche (limitatamente ai frammenti di T confluiti in STV) più significative come spie rivelatrici dei cambiamenti di maggior spicco e interesse nell'evoluzione occorsa nel trapasso dall'una all'altra opera, concentrando l'attenzione sui segmenti "intratestuali", ossia la ripresa testuale di frammenti di T in STV. A partire dallo studio delle varianti, quindi, si cercherà di definire le strategie di revisione del testo (T) che hanno determinato l'opera definitiva (STV).

Adottando, per convenzione e comodità, una linea espositiva che privilegi un ordine ben preciso delle isotopie e degli stilemi che informano e contraddistinguono STV rispetto a T (col fine

²³⁹ Nel passaggio da T a STV, per citare due esempi, le domande «¿Y para qué quieres ser inmortal?» e «¿En gracia a qué?» vengono precisate rispettivamente dalle sovraordinate **me preguntas** e **preguntáis**, dalle quali vengono ad essere introdotte (quasi degli *a parte* incidentali) e ricontestualizzate. (3.7.3 e 3.6.61). Questo, in realtà, è un espediente cui Unamuno ricorre già in T, ma in STV viene amplificato.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Ibidem.

ultimo di una maggiore e più funzionale chiarezza²⁴²), si analizzeranno qui di seguito gli interventi correttivi apportati e le costanti stilistiche e concettuali del mutamento concretatosi nel passaggio da T a STV.

Si ricorda, inoltre, che, all'occorrenza, saranno citati i frammenti di T e le relative riprese in STV (in quest'ordine), facendo riferimento, per quanto concerne il numero delle pagine da cui sono tratte le citazioni, direttamente all'autografo di T da un lato, e all'edizione approntata da Orringer²⁴³ di STV dall'altro.

²⁴² Il principio o precetto orteghiano secondo cui “la claridad es la cortesía del filósofo” credo sia da uniformare ed estendere al filologo.

²⁴³ N. Orringer, *MIGUEL DE UNAMUNO – Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Madrid, Tecnos, 2005.

3.1 Sostituzione di *querer a desear*

Unamuno, in quanto uomo (*homo*), anela non solo la propria conservazione individuale, ma, soprattutto, la propria perpetuazione, la propria eternizzazione totalizzante, essere gli altri e tutto il resto, senza smettere, paradossalmente, di essere sè stesso. Unamuno pone al centro di tutte le sue considerazioni filosofiche l'uomo (e, quindi, sè stesso) "in carne ed ossa", dichiarando *ab ovo* nella propria trattazione definitiva (il *Sentimiento*) di non stimare nessun uomo a lui estraneo (*nullum hominem a me alienum puto*), concentrando maggiormente l'attenzione sull'uomo in sè rispetto a ciò che genericamente lo riguarda (come, invece, era nella celebre battuta terenziana, *Homo sum: nihil humani alienum puto*, su cui è ricalcata la massima unamuniana). Una chiara critica, questa, al soggetto astratto della filosofia post-cartesiana, cui si contrappone un uomo in carne ed ossa che *vuole* vivere. Il massimo anelito umano, che darebbe senso alle cose, sarebbe quello di avere il massimo di individualità e il massimo di personalità, ma al crescere della coscienza corrisponde un decrescere della materia, che tende all'annichilimento. Di qui il dramma, o meglio la tragedia del vivere, l'ineluttabilità della morte ed il mistero del *post mortem*.

Parole chiave, tanto nel *Tratado* quanto in *Del sentimiento trágico*, sono proprio, e non a caso, *conservación, perpetuación, aniquilamiento, conciencia, eternidad, infinitud, vida, muerte*, nonché il basilare contrappunto dialettico *fé/razón*, che costituiscono il nodale punto di partenza del *Tratado*, ma anche un fondamento imprescindibile di *Del sentimiento trágico de la vida*, dove la dualità aporetica tra *fides* e *ratio*, l'insolubile dicotomia tra *pistis* e *gnosis*, costituisce una premessa prodromica alla crisi di Unamuno, che per cercare l'idea di Dio resta senza Dio.

Si segnala *in primis* che Unamuno, già nel primo capitolo sostituisce *querer a desear* in maniera sistematica:

Cuando alguien me dice que desearía ser tal otro, le contesto siempre que eso es un absurdo. Desear ser otro es desear dejar de ser uno mismo, y como el otro ya es y no lo crea uno dejando de ser, no es desear otra cosa sino eso. (T, p. 9)

En cierta ocasión, este amigo a que aludo me dijo: «Quisiera ser Fulano» (aquí un nombre), y le dije: «Eso es lo que yo no acabo nunca de comprender, que uno quiera ser otro cualquiera. Querer ser otro es querer dejar de ser uno el que es [...]». (STV, p. 106)

Dunque, da un'idea che implica attesa si passa a un'idea più incisiva (*quiero* è connesso al latino *quaero*), più vicina ad un principio di volontà. In questo modo, l'idea o, forse, il sentimento tantalico di sete di eterno e, soprattutto, di fame d'infinito che sta alla base della dolorosa riflessione esistenzialistica unamuniana, viene acutizzato. Non a caso Unamuno affermerà in STV: «No quiero morir, no: no lo quiero, ni quiero quererlo»²⁴⁴, esaustivo compendio esemplificativo, questo poliptoto, con annessa anafora della negazione²⁴⁵ e del verbo “quiero”, della strenua *vis* con cui Unamuno si contrappone al problema della morte, ma anche della sua fragilità e della *finitudo* dell'uomo in genere.

²⁴⁴ Ma l'idea di una volontà tetragona come risposta alla morte la ritroviamo ovviamente in molti altri passi, non solo di STV, ma anche di altre opere-specchio della vita di don Miguel come *fabula* o mito cristiani, in senso romantico (ad esempio, nel *Diario íntimo* Unamuno “confessa”: «Al encontrarme vuelto al hogar cristiano heme hallado con una fe que más que en creer ha consistido en querer y creer y con que volvía en bloque toda la antigua doctrina, sin detalles ni dogmas, sin pensar en ninguno de ellos en particular, con una fe inconciente.»; oppure, la ben nota risposta di Augusto Pérez all'Autore di *Niebla*: «Es que yo quiero vivir, don Miguel, quiero vivir, quiero vivir.»).

²⁴⁵ Si noti, peraltro, l'anadiplosi che formano i due no centrali, divisi dal punto e virgola.

3.2 Sostituzione o aggiunta di *percibir* a *conocer*

Sicuramente questa esacerbazione, questa acutizzazione del “sentimento tragico della vita”, e, quindi, l’inasprimento, la recrudescenza dell’esistenzialismo di Unamuno, è, come suggerisce il titolo stesso del suo libro filosofico più famoso, senz’altro un tratto distintivo, caratteristico e peculiare del passaggio dall’una all’altra opera, che si traduce anche nell’allontanamento da una fiducia ciecamente positivista nella logica e nella scienza astratta e in un avvicinamento, per contro, ad un approccio verso il mondo e la filosofia stessa più empirico.

In altri termini, alcune varianti da T a STV testimoniano la sostituzione di parole gravitanti intorno alla radice di *conocer* con parole etimologicamente legate alla *percepción*, contropartita questa, in buona sostanza, di una malcelata, anzi manifesta crisi gnoseologica, e più precisamente epistemologica, del più grande poeta-filosofo della Spagna *finisecular* e primonovecentesca. Non è certo una novità questa, ma il dato interessante sta nell’insistenza, nella costanza con cui Unamuno preferisce in un discreto numero di occorrenze, di cui si fornirà ora una icastica casistica, *percibir* a *conocer*, *percepción* a *conocimiento*. Alcuni esempi, in sostanza, mostreranno una selezione di modalità e contesti in cui tale mutamento ha avuto luogo.

Si prenda, per cominciare, questo periodo estratto da un frammento di T ed il suo corrispettivo in STV:

[...] es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer, más ó²⁴⁶ menos brumoso, ó que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento |se sobre c| nos muestra ligado á la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo. (T, p. 22)

[...] es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer o percibir, más o menos brumoso, o que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo. (STV, p. 123)

Come si può notare, “algún conocer, más ó menos brumoso” di T diventa “algún conocer, o percibir, más o menos brumoso” in STV. Unamuno sente la necessità (o, più prudentemente, potremmo dire che ciò rispecchia una confermata, ribadita tendenza della sua intima crisi

²⁴⁶ Si ricorda qui una volta per tutte che un tratto tipico dell’*usus scribendi* di Unamuno, in linea con le norme ortografiche del primo Novecento, è quello di accentare tutti i monosillabi costituiti da una singola vocale (quindi á, é, ó, ú).

epistemologica) di precisare il conoscere (in quanto strumento di sopravvivenza) come percezione del mondo circostante, una forma di conoscenza comunque indicata come “brumosa”, quindi nebbiosa, indefinita, confusa, già in T. E l'accostamento di *percibir* a *conocer* non è certo condizionale o contestuale, né tanto meno casuale. Sempre nell'ambito dello stesso frammento, infatti, pochi righe più sotto, si registra una sostituzione sistematica di termini connessi alla conoscenza con termini legati alla percezione:

Los seres ^{sup}[que parecen]²⁴⁷ dotados de conocimiento, conocen para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, conocen. (T, p. 22)

Los seres que parecen dotados de percepción, perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben. (STV, p. 124).

I lemmi *percepción*, *perciben* e, nuovamente, *perciben* che troviamo in STV vanno a sostituire rispettivamente *conocimiento*, *conocen* e, infine, *conocen*, che avevamo, invece, in T (senza considerare in questa sede altre piccole varianti dipese dal *labor limae* della frase). In questo passo Unamuno parla di “esseri” (*seres*): se in T Unamuno sostiene che le forme di vita diverse dall'uomo dotate di una qualche forma di coscienza “nell'ordine apparente delle cose” abbisognano di *conoscere* per vivere, gli esseri viventi per vivere abbisognano della *percezione* delle cose (nella loro coseità). Ora, questo potrebbe anche essere (o apparire?) una semplice scelta lessicale di natura stilistica, ma, in ultima analisi, pare perlomeno una scelta oculata e significativa, non scevra da implicazioni semantiche e filosofiche, posto che in *Del sentimiento trágico de la vida*, ed il titolo lo ribadisce in maniera lampante (*nomina omina!*), l'elemento della percezione (e del “sentimento” per quanto riguarda l'uomo) acquista una centralità indiscussa e indiscutibile, come viatico ineludibile in prima battuta per la sopravvivenza (dimensione personale/ *instinto de conservación*²⁴⁸) e, in secondo luogo, per la perpetuazione (dimensione sociale/ *instinto de perpetuación*²⁴⁹) ed eternizzazione di sé (dimensione mistica o spirituale o universale/*amor de Dios*²⁵⁰). Al centro di tutta la speculazione “teo-filosofica” che sta alla base di *Del sentimiento trágico* vi è proprio una consapevolezza (e, contestualmente, un dubbio) e dell'esistenza e di Dio tragica che nasce dal

²⁴⁷ Con questo segno diacritico si è indicato nel catalogo presente in “Analisi dell'avantesto di *Del sentimiento trágico de la vida*: l'autografo unamuniano del *Tratado del amor de Dios*, di Filippo Tedeschi (2006)” una aggiunta superiore nel manoscritto originale.

²⁴⁸ “Istinto di conservazione”.

²⁴⁹ “Istinto di perpetuazione”.

²⁵⁰ “Amore di Dio”.

sentimento della vita e del mondo. Detto parenteticamente, poco più avanti registriamo la sostituzione dell'aggettivo predicativo "sensible" (*Tratado*) con "perceptible" in *Del sentimiento trágico* in seno alla frase "Y así cabe decir que es el instinto de conservación el que nos crea la realidad y hace la verdad del mundo sensible [...]"; insomma, vi è la volontà nel passaggio dall'una all'altra opera di distinguere anche a livello linguistico il grado e la qualità di coscienza dell'Uomo rispetto agli altri "esseri" (*seres*). La *percezione* coinvolge tutte le forme di vita (compreso l'uomo), in quanto mezzo irrinunciabile di sopravvivenza, di *conservazione* biologica, materiale di sé, a livello del tutto personale, individuale. Il *sentimento*, per contro, spetta esclusivamente agli esseri umani e a un livello di consapevolezza, di coscienza più alto e più ampio, quello sociale, che porta all'istinto di *perpetuazione* di sé, oltre che alla conoscenza empirica del "male di vivere", per dirla con Montale. La conoscenza di Dio, fondata non sulla logica ma sull'amore, è la forma suprema di coscienza di sé in rapporto all'assoluto in una prospettiva krausisticamente panenteistica. La conoscenza di un Dio che è il Tutto come coscienza individuale e universale al contempo; di un Universo che è organismo onnicomprensivo. È questo l'amore di Dio.

Si potrebbe inferire che l'idea di una via conoscitiva come percezione (dunque empirica) si limiti, nel trapasso da T a STV, a precisare esclusivamente la forma di conoscenza (o di coscienza) degli animali. Non è così. Facendo un passo avanti, nel capitolo 5 di STV (intitolato eloquentemente²⁵¹ "La disolución racional") si rimarca un'innovazione lessicale molto interessante: si attesta in STV l'accostamento a *pensamientos*²⁵², *pensar*²⁵³ e *pensamos*²⁵⁴ di, nell'ordine, *percepciones*²⁵⁵, *percibir*²⁵⁶ e *percibimos*²⁵⁷, rispetto a T.

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y hasta para pensar, porque pensamos con palabras. (T, n.²⁵⁸ 19)

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este terrible poder, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. (STV, p. 222)

²⁵¹ Penso qui alla centralità che riveste in T la perdita di fiducia da parte di Unamuno nella Scienza, perdita della logica e della razionalità come certezza assoluta e possibile strumento per arrivare a Dio (in ottica positivista), che confluisce in buona parte in questo capitolo (nonché nel capitolo 8) di STV.

²⁵² "Pensieri".

²⁵³ "Pensare".

²⁵⁴ "Pensiamo".

²⁵⁵ "Percezioni".

²⁵⁶ "Percepire".

²⁵⁷ "Percepiamo".

²⁵⁸ Con "n." si fa riferimento alle note (quattordici in totale) poste come corollario alle novantadue pagine che costituiscono il trattato vero e proprio in T.

Per l'uomo, dunque, la conoscenza del mondo sensibile, del transeunte, e la sua comunicazione, interessa (e questo viene esplicitato) l'elemento percettivo, oltre a quello puramente e astrattamente logico, ineluttabile e imprescindibile.

Nel settimo capitolo 7 (*Amor, dolor, compasión y personalidad*), poi, va sottolineato il modo in cui Unamuno ha rivisto e modificato questo segmento testuale:

Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber hasta donde soy es saber donde acabo, desde donde no soy. (T, p. 11)

Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy es saber donde acabo, y desde donde no soy. (STV, p. 283)

Al verbo *saber* viene affiancato in STV il verbo *sentir*²⁵⁹. Ciò ribadisce e comprova ulteriormente l'importanza che assume il sentimento delle cose, della vita, di sé, per la conoscenza, tanto che vengono accostati direttamente ("sapere e sentire"). *Tribus verbis*, acquista un valore molto importante l'elemento sentimentale accanto a quello gnoseologico, del quale, anzi, il primo diviene l'elemento fondante in STV.

Per di più, non siamo di fronte ad un caso isolato. In realtà, questo segmento si iscrive in un passo più ampio nel quale l'accostamento di *sentir* a *pensar* e, più in generale, la sua aggiunta sono costanti.

Si osservi come puntualmente Unamuno, passando da T a STV, introduca l'idea del sentire e del sentimento in questi *excerpta* tratti dal frammento in questione:

1) [...] si contemplas las cosas todas en tu conciencia [...] (T, p. 10)

[...] si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia [...] (STV, p. 281);

2) Toda conciencia es conciencia de muerte. (T, p. 10)

²⁵⁹ La frase rimaneggiata in *Del sentimiento trágico* in definitiva risulta questa: "saber y sentir hasta donde no soy, es saber donde acabo de ser, y desde donde no soy."

Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor. Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es com-padecer. (STV, pp. 281-282);

3) Tener conciencia es saberse distinto de los demás seres, y á sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor. (T, p. 11)

Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y á sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. (STV, p. 283).

Come si può notare, in questo blocco argomentativo Unamuno non lesina l'aggiunta di concetti legati al *sentimento* delle cose, che vengono accostati a lemmi vicini in qualche modo alla razionalità, a cominciare dall'esempio 1, dove all'idea della contemplazione (*contemplas*) si affianca il verbo *sientes*. Nel secondo esempio, viene addirittura inserita un'intera frase, che in T non c'era, nella quale don Miguel identifica *conciencia* e *conocimiento*, che associa a *consentimiento*, e, giocando con l'etimologia delle parole²⁶⁰, avvicina *con-sentir* a *com-padecer*. Vi è qui, a ben vedere, un duplice salto logico: da un lato, il filosofo di Bilbao individua come elemento fondante della conoscenza il sentimento, quindi il *sensus*; dall'altro, considera il sentire stesso come sofferenza, come passione (dal latino *patior*). Ecco che il consenso diventa compassione, condivisione di un dolore comune, che porta alla conoscenza. Questo pensiero è confermato dalla aggiunta sostanziale dell'esempio 3: qui, oltre all'accostamento di *sentirse* a *saberse*, già di per sé significativo e indicativo della sopraggiunta imprescindibile centralità, nel concepire la coscienza, del sentire (o di una concensione della coscienza che collima con quella del sentimento maturata e corroborata tra il 1908 e il 1911, ma che affonda le proprie inestirpabili radici già negli anni precedenti), è da mettere in risalto, per l'appunto, la coda della frase, che è un'innovazione. Vi compaiono il verbo *sentir* e il sostantivo *sensación*: «saberse y sentirse distinto de los demás seres» è il frutto di uno *shock* che deriva dalla presa di coscienza della propria *finitudo*

²⁶⁰ Orringer, op. cit., p. 282 (nota 31).

(«la sensación del propio límite») attraverso i sensi, con cui si percepisce il dolore del vivere in termini empirici ed esistenzialistici.

Ma, naturalmente, vi sono anche casi in cui già in T Unamuno ha accostato l'idea di *conocer* a quella di *sentir* (e di *compadecer*):

Entonces se conocieron y se sintieron en su común miseria, se compadecieron, se amaron. (T, p. 7)

Entonces se conocieron y se sintieron, y se con-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. (STV, p. 276).

Questo frammento consente di fare alcune riflessioni di rilievo e fornisce, altresì, una serie di conferme. Gli uomini (è questo, infatti, il soggetto sottointeso) giungono al traguardo del *gnothi seautòn* attraverso il sentimento di una miseria comune, che è compassione e compassione, per Unamuno, è amore. Ma, come si può notare, vi è anche qui un riverbero della traiettoria evolutiva seguita dal progetto filosofico di don Miguel: STV insiste ulteriormente sull'idea del sentire, sulla quale indugia con quel *con-sintieron*, che, a ben vedere, non solo ribadisce, ma precisa il *modus sentiendi*, ora risultato di un'esperienza comune, non semplicemente individuale, che unisce gli uomini che convivono e condividono il dolore, la fatica del loro immutabile e inappellabile destino: in una parola, com-passione. Vi è anche una maggiore enfasi dettata dalla coordinazione polisindetica, che sostituisce quella asindetica, un'enfasi che non è sterile cifra stilistica, ma contraltare e riprova della sopraggiunta deriva della crisi unamuniana. Ma, forse, più che di deriva, sarebbe opportuno parlare di comprensibile continuità con la crisi che già da anni attanagliava la coscienza dell'esistenzialista dei Paesi Baschi spagnoli, cosa, peraltro, confermata da altri segnali come questo, che verranno presi in esame più nel dettaglio successivamente (soprattutto l'esacerbazione del *tragicismo* a livello lessicologico e concettuale, da una parte e, dall'altra, la reduplicazione di termini ed espressioni legati all'angoscia). Anche qui Unamuno gioca con l'etimologia di con-sentir e com-padecer: sentire insieme agli altri è dividerne il dolore, specchio della natura di fondo della condizione umana, e, in ultima analisi, strumento privilegiato di conoscenza. Conoscere, attraverso il dolore, la verità che mi riguarda.

Ad un altro frammento sempre appartenente al settimo capitolo corrisponde un'altra innovazione interessante nel passaggio da T a STV, a riprova della fondamentale rilevanza acquisita dalla prospettiva epistemo-gnoseologica in chiave sensoriale:

Descendiendo desde el hombre suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura²⁶¹, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven. **(T, p. 12)**

Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro y en que el sentirse se identifica con el serse, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven. **(STV, p. 285).**

Risulta immediatamente chiaro come Unamuno delinei qui un quadro che vede, come proprio concetto di base e centro gravitazionale, nuovamente il sentire, il quale viene ad essere identificato (è proprio il caso di dirlo) con l'essere, o, più esattamente, con l'essersi. Nella coscienza umana, or dunque, non c'è scarto alcuno tra sentimento ed essenza, che collimano perfettamente: ciò che l'uomo si sente, è.

Non si prendono in esame in questo studio i rimaneggiamenti che hanno investito alcuni segmenti intratestuali comuni a T e STV. Tuttavia, al fine di restituire una ricostruzione più ampia e complessa della casistica relativa all'aggiunta di lemmi inscrivibili nel campo semantico del *sensus* e, più in generale, della percezione, pare utile ricordare come, in una parte significativa dell'ottavo capitolo, quale quella in cui si afferma:

Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la conciencia del Universo. **(STV, p. 323),**

il Dio cordiale, quindi il Dio dell'amore e della sofferenza, contrapposto a quello puramente ideale e razionale, il 'Dios vivo' di T (pp. 30-31) viene a caratterizzarsi ora anche come un 'Dios sentido' (idea percettiva e umana) e non genericamente conosciuto (idea logica e astratta). È il Dio che si è fatto uomo in carne ed ossa, non il Dio aristotelico come pura, asettica perfezione, come motore immobile indifferente alle vicende, ai destini e alle sofferenze umane. È il Dio che sentiamo, non

²⁶¹ Sic nell'autografo di T.

quello che pensiamo. È il Dio cristologico, non il Dio noumenico, mero pensiero. Non è un caso, d'altra parte, questa aggiunta apportata a STV rispetto a T:

Creer en Dios es, en primera instancia, querer que Dios exista y obrar como si existiese. **(T, p. 17)**

Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera. **(STV, cap. IX)**

3.3 *Esasperazione del tragicismo in STV*

Se uno dei due fuochi attorno cui ruota STV già a partire dal titolo, ossia il sentimento, quindi la percezione, occupa un posto di rilievo nell'economia della revisione di T, non da meno è l'altro fuoco: il *tragicismo*. E al di là del “consuelo en la desesperación²⁶²”, ciò che balza all'occhio nella collazione tra i due scritti unamuniani è l'aggiunta in alcuni passi di STV dell'aggettivo *trágico* e del sostantivo *tragedia* o la loro sostituzione ad altri aggettivi e sostantivi, se non addirittura la comparsa del sintagma *sentimiento trágico de la vida*.

Ripercorrendo i primi dieci capitoli di STV, si metterà qui di seguito in evidenza come e dove Unamuno abbia apportato delle modifiche o delle aggiunte che, se non sistematicamente, di certo con una certa insistenza ribattono sul senso tragico dell'esistenza maturato (o meglio rimuginato) e consolidatosi nella coscienza di don Miguel tra il 1907 e il 1911. Si precisa (per quanto possa apparire di per sé ovvio) che non siamo di fronte ad una *novatio* tematica *tout court*: già nelle pagine di T il senso del tragico è vivo e ben visibile in molte parti: ciò che ci si accinge qui a illustrare sommariamente e a titolo esemplificativo è proprio come Unamuno abbia ribadito e corroborato quest'idea (o sentimento) di un esistenzialismo fatalistico, accrescendo la portata delle occorrenze in cui sono stati introdotti uno o più elementi ed espressioni gravitanti intorno al campo semantico del *tragicismo*.

Il primo caso che incontriamo è quello relativo a questo frammento del quinto capitolo di STV (*La disolución racional*),

¡Trágico combate el de la verdad con la razón! (T, p. 51)

Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón. (STV, p. 221).

Questa, che potremmo a buon diritto chiamare una sentenza, sintetizza perfettamente la crisi epistemologica del giovane studente di filosofia affascinato dal positivismo e, al contempo, l'idea dell'ineluttabilità del destino dell'uomo, che è, per natura, mortale. Ma l'agonia cristiano-esistenzialistica dell'intellettuale diviso tra Ragione e Fede, già in germe in T, viene qui definita

²⁶² “Conforto nella disperazione”.

non più, solo e semplicemente, una lotta tragica (quindi, senza speranza), ma addirittura il “fondo della tragedia” stessa.

Vi sono casi, poi, in cui da un avverbio si passa ad un aggettivo legato al *tragicismo*. Questo si verifica, anzitutto, nel capitolo 7 (*Amor, dolor, compasión y personalidad*), dove si osserva l’aggiunta di *trágicos* ad *amores* a rimpiazzare l’avverbio *trágicamente*²⁶³, espunto rispetto al *Tratado*:

Y esto se siente más clara y más fuertemente aun cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores que tienen que luchar contra las terribles leyes del Destino, uno de esos amores que nacen trágicamente, á destiempo, antes ó después del momento en que el mundo, que es costumbre, lo hubiera recibido. (T, n.7)

Todo lo cual se siente más clara y más fuertemente aun cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores trágicos que tienen que luchar contra las diamantinas leyes del Destino, uno de esos amores que nacen a destiempo, o desazón, antes o después del momento o fuera de la norma en que el mundo, que es costumbre, lo hubiera recibido. (STV, p. 276)

In STV l’aggettivo *trágicos*, in altre parole, reintegra o, meglio, compensa l’eliminazione dell’avverbio corradicale che si aveva, invece, in T; nondimeno, questo “ritocco” morfosintattico non è da escludere che celi una visione più intensamente amara degli amori più liberi e irrazionali, quegli amori che non rientrano e non possono rientrare nei canoni statici della società, come l’amore di Paolo e Francesca. L’amore di amanti come Paolo e Francesca non semplicemente nasce in modo tragico, ma è tragico (e lo è imperscrutabilmente) esso stesso, per propria natura.

Ma, facendo un passo avanti, è senz’altro inevitabile soffermarsi sulle aggiunte dei frammenti relativi al capitolo 9 (*Fe, esperanza y caridad*). Esempi di questo genere certo non mancano in un capitolo (il nono) fuor d’ogni dubbio cruciale, tutt’altro che marginale nell’economia della struttura dissertativa di *Del sentimiento trágico*. Il capitolo nel quale, del resto, è stato registrato²⁶⁴ il maggior numero di aggiunte, rimaneggiamenti ed intratesti, con tutta probabilità in virtù del senso “tragico” dell’esistenza nel rapporto dialogico con la Fede, la Speranza e la Carità da parte di un animo intimamente a metà tra Scienza e Fede. Fede, Speranza e Carità: le tre virtù teologali intese come cammini verso Dio, verso un Universo cosciente, umanizzato, in una

²⁶³ Sic nell’autografo.

²⁶⁴ Si faccia riferimento al catalogo di cui alle note 1, 12, 22, 25 e 27.

recherche vita natural durante tesa all'assoluto. Alla propria perpetuazione *ab aeterno ed in aeternum*. All'eternizzazione di sé.

Verrano qui passati in rassegna ed esaminati alcuni casi concreti relativi all'aggiunta di segmenti testuali in cui sono stati introdotti termini o espressioni legati al campo semantico della "tragedia" come sentimento nel passaggio da T a STV²⁶⁵.

Si veda, ad esempio, questo frammento:

Y como el amor es doloroso, como el amor es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo que esta se busca. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso. (T, p. 60)

Y como el amor es doloroso, es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo temporal que ésta se busca. Trágico consuelo. Y la suprema belleza es la de la tragedia. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso. (STV, p. 363)

Qui Unamuno nel *Sentimiento* addiziona "Trágico consuelo. Y la suprema belleza es la de la **tragedia**.", legando inestricabilmente ed indissolubilmente il dolore della tragedia esistenziale dell'uomo alla "belleza" che scaturisce dal conforto (*consuelo*) insitamente connaturato ad esso, esprimendo con un ossimoro incommensurabile (*Trágico consuelo*) la contraddizione del vivere, la *vexata quaestio* della Fede e della Speranza in qualcosa (Dio) sconosciuto e ineffabile, indicibile e incerto (una risposta instabile e dubitabile all'ignoto che avvolge l'aldilà), che può condurre alla carità o alla disperazione (per quanto legata alla consolazione).

Un altro frammento è ragione di grande interesse:

Y tiene el dolor sus grados, según se adentra, desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias hasta |la sobre e|²⁶⁶ eterna congoja que va á posarse en el fondo de lo eterno [...]. (T, p.62)

²⁶⁵ Si rammenta che il catalogo consta di due appendici, le *Ápendices A e B* (contenenti rispettivamente *intratextos e refundiciones*), nelle quali sono stati riportati i vari segmenti testuali ordinati per capitolo, numero del frammento e rigo o righe occupati in seno al medesimo. Per esempio, con la sigla numerica 3.2.27 si fa riferimento al rigo 27 del secondo frammento tratto dal capitolo 3; con la sigla 8.1.3-10, invece, ci si riferisce all'intervallo dal terzo al decimo rigo del primo frammento nel capitolo 8.

Y tiene el dolor sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va á posarse en el fondo de lo eterno [...]. (STV, p. 365).

Di peso tutt'altro che trascurabile l'aggiunta *la fuente del sentimiento trágico de la vida*, un sintagma che andrà, poi, a costituire il titolo (o, meglio, parte del titolo) dell'opera definitiva. E “la fonte del sentimento tragico della vita” è proprio quell’ “eterna angoscia [...] che va a posarsi nella profondità dell’eterno, e lì sveglia il conforto”²⁶⁷. In altre parole, l'uomo, nella sua dimensione sentimentale e animica, *id est* nel suo profondo, è legato a filo doppio al mondo e a Dio da una angoscia esistenziale, che è, al contempo, consolazione: il dramma dell'uomo, della sua precaria e tragica condizione, dev'essere per don Miguel, a fil di logica (ma meglio sarebbe dire, forse, “sentitamente”), motivo di “lagrimas divinas”²⁶⁸, motivo di dolore per Dio. Da qui il conforto nella disperazione, perché il dolore e la morte non sono un male “singolativo” (intendendo con questo termine preso a prestito dalla grammatica “vissuto individualmente da ciascuno”), bensì collettivo, anzi universale, tanto da coinvolgere Dio o, se si preferisce, l'Universo personificato, umanizzato. Ma per Unamuno il mordente che lega il conforto al dolore, la vita alla morte, l'uomo a Dio è l'amore, definito nella prima frase del capitolo 7 di *Del sentimiento trágico de la vida* (*Amor, dolor, compasión y personalidad*) come “quanto di più tragico vi sia al mondo e nella vita”²⁶⁹, passo²⁷⁰, peraltro, dal quale viene espunto rispetto al *Tratado* “lo más terrible”, che andava a formare una simmetrica dittologia sinonimica con l'altro sintagma “lo más ²⁷¹trágico” per l'appunto, il quale viene a trovarsi in questo modo in una posizione di maggiore evidenza, dettata dalla sua unicità e dal suo isolamento nel contesto della frase. Ci soffermeremo più avanti su un'analisi dei cambiamenti stilistici tra *Tratado* e *Sentimiento*.

Un altro esempio relativo sempre al nono capitolo riguarda questo frammento:

²⁶⁶ Questo segno diacritico nel catalogo da me approntato (op. cit.) indica che l'articolo *la* è sovrascritto a una precedente *e*.

²⁶⁷ “[...] la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta el consuelo; [...]”

²⁶⁸ “Lacrime divine”.

²⁶⁹ “Es el amor, lectores y hermanos, lo más *trágico* que en el mundo y en la vida hay; [...]”

²⁷⁰ *Excerptum* 7.1.1.

²⁷¹ Scelgo qui questo aggettivo perché “angoscia” (*congoja*) è un altro termine chiave di *Del sentimiento trágico*, mutuato dal *Tratado del amor de Dios*, e ricorrente in tutta la trattazione a descrivere lo stato d'animo esistenziale di Unamuno.

Y el amor no nos lleva á otra dicha que á la del amor mismo, que es dicha dolorosa. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor. (T, p. 63)

Y el amor no nos lleva á otra dicha que á la del amor mismo, que es dicha dolorosa, y su trágico consuelo de esperanza incierta. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor. (T, p. 63)

Qui, come si vede, *y su trágico consuelo de esperanza incierta* sostituisce *que es dicha dolorosa*. È patente l'incremento della componente *tragicista* ottenuto mediante l'innesto dell'ossimorico sintagma *trágico consuelo*, significativamente accostato all'idea di una speranza incerta, alla quale è doppiamente legato per via di quella costruzione chiasmatica (aggettivo-sostantivo/sostantivo aggettivo) che si sviluppa specularmente attorno alla preposizione *de*, introducente un complemento di specificazione inalienabile dal sostantivo (*consuelo*) cui si riferisce. D'altro canto, anche *speranza incerta* è, in certo qual modo, un ossimoro, se si considera il valore etimologico del latino *spero* (e la *spes* è, non a caso, proprio una delle tre virtù teologali che costituiscono il titolo del capitolo in questione); senza dimenticare, del resto, il duplice significato di *esperar*. Molto probabilmente, poi, Unamuno gioca su questa caratteristica bisemica del verbo. La forte concentrazione di ossimori (sparsi *passim* un po' in tutta la trattazione e, peraltro, nell'*opera omnia* del poeta-filosofo di Bilbao) proprio in questo punto mette in risalto (al di là del gusto estetico letterario di Unamuno) il dissidio interiore che nasce dalla riflessione sulla morte e che, a sua volta, produce il "sentimento tragico della vita". Un dissidio travagliato, tormentato, fatto di contrasti e inquietudini che convivono in un uomo diviso tra fede e incertezza, ateismo e speranza, di un uomo lacerato interiormente. Un dissidio per cui l'esistenza stessa è un ossimoro, o, quanto meno, quest'ultimo è la figura retorica che meglio la rappresenta; che meglio rappresenta quel mondo, quel conflitto intimo. A ben vedere, l'espressione sostituita (*que es dicha dolorosa*) è evidentemente un altro ossimoro; l'intento, e lo strumento adottato per perseguirlo, risultano più che giustificati e inoppugnabilmente chiari. La *felicità dolorosa* viene rimpiazzata dal *trágico conforto di speranza incerta*, cifra di una più profonda ed esplicita consapevolezza dell'ineluttabilità dell'umano destino, indi per cui la morte, "*the undiscovered country, from whose bourn no traveller returns*"²⁷² un tabù dietro il quale si cela il mistero dell'esistenza e dell'Universo, mentre si rende manifesta tutta la fragilità, tutta la finitudine e l'impotenza dell'Uomo.

²⁷² W. Shakespeare, *Hamlet*, III.1.

Nuovamente nel capitolo 9, zeppo (come si è fatto notare) di espressioni gravitanti intorno all'etimo presente nell'aggettivo *trágico*, nel sostantivo *tragedia, et similia*, è riscontrabile l'interpolazione dell'aggettivo *trágico*, giustappunto, all'interno di questo frammento:

Y la fórmula terrible, trágica, de la vida íntima espiritual [...]. (T, n. 10)

Y la fórmula terrible, trágica, de la vida íntima espiritual [...]. (STV, p. 367).

Si tratta, quest'ultimo, di un caso diametralmente opposto a quello proposto precedentemente nel frammento relativo al settimo capitolo. Se in quello, infatti, osserviamo l'espunzione dell'espressione *lo más terrible* e la conservazione esclusiva del sintagma *lo más trágico*, in questo avviene l'esatto contrario: all'aggettivo *terrible* si accosta l'aggettivo *trágica*, riferiti entrambi alla *formula della vita intima spirituale*, che per Unamuno consiste nel raggiungere "il massimo di felicità con il minimo d'amore o il massimo d'amore con il minimo di felicità", che, al di là del parallelismo un po' barocco, è *speculum* preclaro, nonché indiscutibile della inquieta e combattuta aporia che attanaglia la coscienza insicura, vacillante, del geniale creatore di Augusto Pérez.

Una dolorosa diatriba intima per chi non sa risolversi tra l'amore, che nasce dal dolore, e la felicità, che muore nell'illusione. Tra tragico conforto e piacere doloroso. Per l'Unamuno "post-crisi del '97", dalla cui mente e dal cui cuore si generano il *Tratado* ed il *Sentimiento*, amore è abbandono totale e fiducioso a Dio, o *in* Dio, senza più speculazioni logiche o "scolasticamente" teologiche intorno a Lui, perché queste non possono che allontanare da Dio, avvicinando all'idea che di Lui abbiamo. Questa "formula" è un compendio di tutto l'angosciato²⁷³ dissidio interiore di don Miguel.

Ma accanto ad un'amplificazione della risonanza *tragicista*, già in germe in T, STV recupera dal manoscritto del 1908 anche altre due componenti: da un lato, la riflessione *erostratista* (o, se si preferisce, *nihilista*), che in quello occupava le pagine centrali e, di conseguenza, era, per così dire, in sordina; dall'altro, il *chisciottismo*, come risposta, pur parziale e illusoria, al tragico destino umano stesso.

²⁷³ Scelgo qui questo aggettivo perché "angoscia" (*congoja*) è un altro termine chiave di *Del sentimiento trágico*, mutuato dal *Tratado del amor de Dios*, e ricorrente in tutta la trattazione a descrivere lo stato d'animo esistenziale di Unamuno.

3.4 La componente erostratista

All'erostratismo, inesauribile desiderio di eternità che conduce alla distruzione di sé e degli altri, Unamuno dedicherà gran parte del terzo capitolo di STV, che, non a caso, va sotto il titolo di "El hambre de inmortalidad", dove confluirà la maggior parte dei frammenti di T incentrati sul tema del nichilismo. A tali frammenti, dunque, vengono riservati una collocazione più eminente e maggiore spazio, ma anche (e, forse, è questo il dato più interessante) un'enfasi e un'intensità più vivide. Don Miguel svilupperà il tema, senza variazioni, al di là dei confini del terzo capitolo: esso riaffiorerà come un fiume carsico in altri punti di STV, riflesso di una "scheggia nelle carni", *mutatis mutandis*, che è punto di partenza per la ricerca del *consuelo en la desesperación*, di una nota dominante che non abbandonerà il filosofo nel corso di tutta la trattazione, a metà tra la fede (come "potenza creativa") e il nulla. Già nel secondo capitolo di STV, ad esempio, non ci si può sottrarre dall'osservare queste aggiunte quanto meno significative rispetto al periodo di T:

Un individuo suelto puede vivir moralmente una vida buena, sana y heroica sin creer de manera alguna en Dios [...] (T, n. 3)

Un individuo suelto puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios [...] (STV, p. 130)

Al di là della sostituzione di *vivir* con *soportar*, spia inequivocabile di una precisazione di segno stoicistico, e di altre piccole ed irrilevanti variazioni, ciò che va evidenziato è senz'altro quel *ni en la inmortalidad del alma*, dove compare esplicitamente una parola-chiave, *inmortalidad*, associato ad *alma*, sintagma che in ultima analisi esprime, nella sua totalità, la base di quel sentimento erostratista che informerà in particolare il terzo capitolo di STV.

Passando proprio al capitolo 3, sono state registrate, infatti, aggiunte che si pongono sulla scia di una riflessione organica e sistematica all'interno del tema dell'*erostratismo*. La fame di immortalità di Unamuno trova riscontro non a caso in queste aggiunte disseminate precipuamente nel terzo capitolo di sostantivi ed aggettivi quali *inmortalidad* e *inmortales* o *eterno* e *eternidad*. Ecco alcuni esempi:

1) [...] y toda religión arranca históricamente del culto á los muertos [...] (T, p. 40)

[...] y toda religión arranca históricamente del culto a los muertos, es decir, a la inmortalidad. (STV, p. 146);

2) [...] hablando > del[o] dudoso <²⁷⁴ de nuestros ensueños y del riesgo de que sean vanos [...] (T, p. 45)

[...] hablando de lo dudoso de nuestro ensueño de ser inmortales [...] (STV, p. 153);

3) Ser, ser siempre, ser sin término! sed de ser, sed de ser más! hambre de Dios! sed de amor eternizante!

ser siempre y serlo todo! ser Dios! (T, p. 39)

¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante! ¡Ser siempre y serlo todo! ¡Ser Dios! (STV, p. 146);

4) El hambre de Dios, la sed de sobrevivir [...] (T, p. 44)

El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir [...] (STV, p. 152)

Sia ben chiaro: tutto il terzo capitolo è costellato di termini connessi all'etimo dell'immortalità e dell'eternità. Ciò che qui si vuole affermare è che la componente erostratista di T viene ribadita e trova conferma in STV proprio attraverso queste aggiunte, con cui Unamuno rimarca ulteriormente il contrasto tra il suo pessimismo nihilista e la sete²⁷⁵ tantalica di essere immortale, o meglio di avere un'anima ed un io eterni.

Ma come controaltare di questa corroborata ansia di eterno, vi è una non meno rafforzata riflessione nihilista. L'erostratismo di T non si stempera, anzi: STV è teatro di una riproposizione netta, forte, intensa del senso di annichilamento che investe Unamuno in quanto uomo moderno, figlio del proprio tempo, di contro al desiderio di immortalità. E teatro di questo dualismo

²⁷⁴ Le parentesi uncinate sono segno diacritico da me adottato nel già citato studio "Analisi dell'avantesto di *Del sentimiento trágico de la vida*: l'autografo unamuniano del *Tratado del amor de Dios*", per indicare convenzionalmente una cassatura operata da Unamuno nella stesura di T. La o tra parentesi quadre, invece, è una aggiunta.

²⁷⁵ Si ricorda che il termine *sed*, unitamente al sostantivo *hambre*, compare spesso nel corso del capitolo, associato proprio a *inmortalidad*, *eterno*, e *Dios*; d'altra parte, in alcuni passi viene ripetuto quasi ossessivamente (come nel esempio 3 a test)..

aporetico, insolubile è proprio il terzo capitolo di STV, nel quale i due poli in questione, peraltro, vengono rimarcati da una battologia che è innovazione rispetto a T:

Y ser todo yo es ser todos los demás. O todo ó nada. Y qué otro sentido puede tener el «ser ó no ser!» shakesperiano [...] (T, p. 38)

Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada! // ¡O todo o nada! Y qué otro sentido puede tener el «ser ó no ser!», *To be or not to be*, shakesperiano [...] (STV, p. 145).

O tutto o niente. E l'anadiplosi conferisce all'espressione maggiore enfasi, maggiore dicotomica drasticità: i due estremi, tutto e niente, sono proprio lo specchio dell'eternità anelata, da una parte, e, dall'altra, della totale distruzione.

Questa totale distruzione, poi, viene confermata da reiterate aggiunte di sapore nihilista, in particolare mediante l'inserimento di parole quali *aniquilamiento*, verbigrazia quando Unamuno, nel citare i versi finali di *A se stesso*²⁷⁶, definisce Leopardi non più il "poeta del dolor" soltanto, ma anche "del aniquilamiento":

Ya el poeta del dolor vió la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte [...] (T, p.44)

Ya el poeta del dolor, del aniquilamiento, aquel Leopardi que, perdido el último engaño, el de creerse eterno.

Perì l'inganno estremo

Ch'eterno io mi credei.

Le hablaba a su corazón de *l'infinita vanità del tutto*; vio la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte [...] (STV, p. 152).

Molti altri sono i punti in cui viene accentuato il senso dell'erostratismo. Per esempio, mediante una tutt'altro che trascurabile aggiunta alla domanda:

²⁷⁶ "Perì l'inganno estremo / ch'eterno io mi credei"; "l'infinita vanità del tutto".

[...]y qué será de nosotros todos? (T, p. 46)

¿y qué será de nuestros yos todos? ¡Vine para la Verdad, el Bien, la Belleza ! Ya veremos la suprema vanidad y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita. (STV, p. 155)

Il sostantivo “vanidad”, d’altro canto, già era stato introdotto precedentemente, quando
3.4.95 Unamuno aveva operato un’aggiunta sostanziale inserendo la *iunctura* biblica ¡Vanidad de vanidades!”:

[...] pensaba en concentrar la vida viviéndola en los pocos días que de ella calculaba le quedaban é imaginando escribir sobre ello un libro para escribir un libro. (T, p. 42)

[...] pensaba en concentrar la vida, viviéndola en los pocos días que de ella calculaba le quedarían para escribir un libro para escribir un libro. ¡Vanidad de vanidades! (STV, p.150).

3.5 Congoja

Un'altra costante nello “sfociamento” del *Tratado* nel *Sentimiento* riguarda la sostituzione e/o l'aggiunta di *congoja*²⁷⁷ a *miseria*. *Congoja*, come anticipato, è un termine che si ripete ricorsivamente nel corso del *Sentimiento*, un termine chiave espressivamente emblematico dello stato d'animo, dello *spleen* esistenziale che corrode da dentro i recessi più profondi dell'io umanuniano. *Congoja*, in altre parole, è il riflesso di una acutizzazione, di una esacerbazione del dolore personale e cosmico, o “leopardiano” (*ut ita dicam*), che dal *Tratado del amor de Dios* al *Del sentimiento trágico de la vida* si fa angoscia, inquietudine esistenziale.

Si prendano ad esempio alcuni *excerpta* tratti dal capitolo nono (un capitolo prolifico dal punto di vista delle varianti di un certo rilievo e centrale in sé e per sé all'interno di *Del sentimiento trágico de la vida*). La frase “Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos, porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos |nos sobre o|²⁷⁸ da el suyo y cubre nuestra **miseria** con la **miseria** eterna é²⁷⁹ infinita.” viene così rimaneggiata nel *Sentimiento*: “Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra **congoja** con la **congoja** eterna e infinita.”; come è evidente, Unamuno sostituisce *miseria* con *congoja*. Dall'infelicità, quindi, si passa all'angustia del vivere, all'opprimente inquietudine. Al frammento 9.9.7-8 del *Tratado* (“Y es lo más inmediato sentir y amar mi propia miseria, compadecerme de mi mismo, tener amor á²⁸⁰ mí mismo.”) fa eco la frase corrispettiva del *Sentimiento*, che, a parte qualche impercettibile assestamento stilistico, si distingue per l'aggiunta del sostantivo *congoja*, il quale funge da apposizione proprio a *miseria*, che precisa e meglio definisce.

All'interno del frammento 9.19, poi, si segnala una serie di aggiunte e di precisazioni che testimoniano e rivelano con trasparenza ialina il senso di angoscia esistenziale che pervade Unamuno, angoscia figlia, in fin dei conti, della sua grande ansia vitale. Già al secondo rigo di questo frammento, difatti, il verbo *duelen* viene chiosato, o meglio precisato da due forme, *oprimen* e *angustian*, che vanno a definire con maggiore esattezza il tipo o la qualità del dolore attraverso cui possiamo prendere coscienza di noi e del nostro *esserci* in senso fisico. Si tratta di un dolore che è,

²⁷⁷ “Angoscia”.

²⁷⁸ Nel catalogo di cui alla nota 1 si indica in questo modo una “correzione di grafemi”. Le barre verticali delimitano i segni che ne sono interessati nell'autografo. In questo caso una “o” è stata tramutata in “nos” mediante l'aggiunta della “n” e della “s”.

²⁷⁹ Cfr. nota 27.

²⁸⁰ Cfr. nota 27.

per l'appunto, "oppressione", "angustia". E, poco più avanti, nel prendere in considerazione il dolore spirituale, il solo modo attraverso cui l'Uomo può rendersi conto di avere un'anima, Unamuno nel *Sentimiento* reintroduce il termine *angustia*, nuovamente associato a *dolor* (in questo caso, però, *espiritual*). È questo, d'altronde, un passo in cui parole come *angustia*, *congoja* e derivati (presenti in entrambi i trattati, del resto, ma con un incremento esponenziale in *Del sentimiento trágico* rispetto al *Tratado del amor de Dios*) sono, direi, inflazionate. Di particolare interesse, nella fattispecie, risulta a mio avviso il fatto che una frase centrale nel *Tratado* (e, a fortiori, nel *Sentimiento*) quale è "El dolor ^{var}[la congoja]²⁸¹ es |la _{sobre} el|²⁸² que hace la conciencia |refleja _{sobre} [?]|²⁸³, la que se vuelva sobre sí." divenga nel *Sentimiento* "Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí.". Si tratta di una frase già di per sé significativa in virtù del contenuto (l'affermazione del dolore come unico e più sicuro strumento di conoscenza di sé stessi) e della forma in cui è espressa (la sentenziosità aforistica rende molto incisivo e diretto il messaggio). Ma al di là di questo il dato che mi preme qui sottolineare è che in *Del sentimiento trágico* Unamuno scarta "El dolor", al quale preferisce "la congoja". Una volta di più don Miguel indugia sul proprio sentimento di angoscia, che campeggia incontrastato in questo passo (troviamo, inoltre, *acongojado* e più volte *congoja*, associato anche all'aggettivo *espiritual*), come in tutto *Del sentimiento trágico*, del resto.

²⁸¹ Segno diacritico (appendice ^{var} seguita da segni grafici compresi tra parentesi quadre) con cui si indica nel catalogo, di cui alla nota 1, una variante alternativa, relativa all'autografo del *Tratado del amor de Dios*, collocata nell'interlinea inferiore o superiore (in questo caso superiore). Unamuno generalmente si comporta in due modi diversi per indicare una variante alternativa: o scrive direttamente la variante al di sopra o al di sotto della lezione in questione (soprattutto quando la lezione si trova nel primo o nell'ultimo rigo della *cuartilla*; oppure si serve di una crocetta che funge da richiamo ad un'altra, posta poco più sopra, a latere della quale scrive la variante (preferita in casi in cui non vi è molto spazio tra una parola e l'altra; questo stesso sistema è impiegato per indicare delle aggiunte, qualora non vi sia abbastanza spazio tra una parola e l'altra). In questo caso pare di poter dire senza correre il rischio di essere smentiti che siamo di fronte a quella che la Filologia d'Autore definisce variante "tardiva" (o *spätkorrektur*) o di una aggiunta comunque posteriore alla prima stesura, *currenti calamo*, dell'autografo. L'autore, infatti, indica con un richiamo la variante in questione tra le parole "dolor" ed "es", adottando quindi, tra i metodi convenzionali di cui sopra, il secondo, riservato abitualmente alle aggiunte, in mancanza di spazio sufficiente nelle interlinee inferiore e superiore. Anche ammesso (e non concesso) che si tratti tecnicamente di una aggiunta posteriore e non di una variante tardiva (questione comunque non trascurabile da un punto di vista squisitamente filologico) il dato certo e rimarchevole è che nel passaggio dal *Tratado* al *Sentimiento* su "dolor", che viene espunto, prevale proprio "congoja". Per maggiori approfondimenti sulla variante tardiva si rimanda a A. Stussi, "Introduzione agli studi di filologia italiana", il Mulino, Bologna, 1994 e a D. Isella, "Le carte mescolate – esperienze di filologia d'autore", Liviana editrice, Padova, 1987.

²⁸² Vedi nota 61.

²⁸³ Vedi nota 61. Con il segno diacritico del punto interrogativo si indica nel catalogo di cui alla nota 1 un segno o un gruppo di segni grafici indecifrabili.

3.6 Il mutamento stilistico

Passiamo ora ad analizzare più nel dettaglio i mutamenti di ordine stilistico nel passaggio dall'una all'altra trattazione. Ciò che maggiormente colpisce è la tendenza ad una più ampia articolazione del discorso e del periodo, unitamente alla propensione a trasporre ed estendere asserzioni e osservazioni di diversa natura da un ambito intimo e personale ad un ambito più universale. Questo è ampiamente giustificato dal tono, dal carattere più dissertatorio di *Del sentimento tragico* e dal suo essere destinato alle stampe, quindi indirizzato ad un pubblico, e non più abbozzo preparatorio nel quale confluisce un monologo intimo e autoreferenziale, "diaristico", direi, quale era, per contro, il *Tratado del amor de Dios*. Questo slittamento da una narrazione in prima persona ad una relativamente più impersonale e universale impone la sostituzione di molte forme della prima persona singolare con la terza persona singolare o con una prima persona plurale (o quarta persona) che comprende non più soltanto l'io di Unamuno, ma quello di tutta l'umanità nella sua interezza (si vedano a titolo esemplificativo di questa tendenza i frammenti 9.8.2-5, 9.8.20-22, 9.8.36-39, 9.8.40, 9.9.11-12, 9.11). L'oggetto della trattazione non coincide più esclusivamente con il sentimento che Unamuno in quanto tale nutre nei confronti delle cose, del mondo, di Dio, ma con quello di tutti gli uomini. Azzardando un parallelismo ardito, *mutatis mutandis*, vi è una sorta di estensione del sentimento tragico all'umanità intera, una condivisione che potrebbe ricordare *sensu lato* e in modo sfumato, indefinito, la "social catena" in cui si dovrebbe stringere "l'umana compagnia" di cui parla

Leopardi²⁸⁴. In vista della pubblicazione, d'altra parte, è fisiologico che si tenda, soprattutto in un testo di argomento filosofico, a oggettivare, ad affermare con maggiore *vis*, con maggiore enfasi, in maniera più categorica e incisiva. Questo, però, non implica un'astrazione asettica

²⁸⁴ "Social catena" e "umana compagnia" sono sintagmi de *La ginestra o il fiore del deserto* composta da Leopardi a Torre del Greco nel 1836. Il parallelo con Leopardi non vuole creare un rapporto di dipendenza e di identificazione tra i due poeti e filosofi, ma vuole essere semplicemente e modestamente un modo per ricordare quanto il pensiero di Leopardi, più che influenzare o condizionare Unamuno, sia stato da lui percepito e recepito come un pensiero condivisibile, anzi simpatetico (naturalmente all'interno di una personalità e di una sensibilità originali e singolarissime, di un ideale per certi versi parallelo, ma per altri agli antipodi rispetto a quello del poeta recanatese – si pensi, in tal senso, al *Dios unamuniano* e alla leopardiana natura maligna del *Dialogo della Natura e di un Islandese*). Per l'Unamuno del *Tratado*, Leopardi è il poeta del *dolor*; per l'Unamuno del *Sentimiento*, Leopardi è il poeta non solo e semplicemente del *dolor*, ma anche dell'*aniquilamiento*. A contorno di questo discorso e a testimonianza dell'affinità tra Unamuno e Leopardi si ricorda, comunque, che l'*exul immeritus* euscaro, durante il suo "destierro" a Fuerteventura (1925) tra i pochi effetti personali che porterà con sé l'unico libro, a parte la *Divina Commedia* e il *Nuovo Testamento*, saranno proprio i *Canti* di Leopardi, che, detto incidentalmente, viene più volte ed esplicitamente citato in *Del sentimento tragico* (si pensi all'espressione "hediondo orgullo", tratta sempre da *La ginestra* o, per esempio, i versi con cui si apre il canto *Amore e Morte* "Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte / ingenerò la sorte" (capitolo 7) nonché i versi "Peri l'inganno estremo / ch'eterno io mi credei" e il sintagma di ascendenza biblica (*Ecclesiaste*) "l'infinità vanità del tutto", estrapolati dal componimento che chiude il ciclo dei *canti di Aspasia: A se stesso*.

nell'esposizione, o meglio nell'espressione del "sentimento tragico della vita". Il monologo si trasforma in soliloquio, in dialogo fittizio con cui Unamuno (come in molte sue opere, si pensi a *Como se hace una novela*, per esempio) si rivolge direttamente al lettore (o ai lettori *tout court*) con il vocativo *lector* (o *lectores*) e lo (li) coinvolge. In *Del sentimiento trágico* il tono colloquiale, talvolta finanche "omiletico", si consolida in alcune parti, dove viene simulato in senso letterario un rapporto dialettico tra autore e lettore, ribadito, peraltro, da alcune enfatizzazioni a livello retorico, come, oltre alla seconda persona singolare e al vocativo di cui si diceva, l'anadiplosi di parole su cui Unamuno vuole concentrare espressivamente l'attenzione, la reiterazione, insomma, di concetti chiave su cui si focalizza il discorso.

Parendo pur opportuno dissuadere da conclusioni frettolose, se *Del sentimiento trágico de la vida* è frutto indiscutibilmente nato dall'*humus* del *Tratado del amor de Dios*, vero è che le due opere, come si è cercato di mettere in luce nel corso di questo articolo, sono due entità autonome e distinte, essendo la prima non il naturale esito o sviluppo in termini genetici della seconda, intesa come abbozzo, ma un ampliamento e una ristrutturazione nella quale le diverse parti del *Tratado* vengono interpolate (*intratextos*) e, spesso, rimaneggiate (*refundiciones*). Sicuramente, le novità sostanziali di maggior spicco riguardano l'introduzione e l'aumento considerevole di parole correlate al campo semantico della *tragedia* e dell'*angoscia* o *angustia* (accanto o in vece di *miseria* e *dolor*, che vengono così connotati con più precisione); la sostituzione, nel passaggio dall'uno all'altro trattato, di termini relativi alla *percezione* con termini relativi al *sentimento*. Non è un caso, a mio modesto parere, che da un titolo in cui le parole chiave sono *amor* e *Dios* si passi ad un titolo in cui parole chiave risultano essere proprio *trágico* e *sentimiento*, a fianco di *vida*. Viene spontaneo osservare (come riflesso dai rispettivi titoli) che da un'opera incentrata su Dio e sull'amor di Dio si passa ad un'opera gravitante intorno ad un "tragico" esistenzialismo catafratto da un senso di inerme fragilità che è propria dell'essere umano, e che riguarda tutti gli uomini (il titolo completo dell'opera, pubblicata per la prima volta nel 1913, significativamente recita: "*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*"). I noti eventi concentrati negli anni 1909-1911 hanno, evidentemente, prodotto in don Miguel de Unamuno y Jugo, condizionandolo, una più profonda (nonché più consapevole) angoscia esistenziale, eredità, fra l'altro, della crisi cominciata negli ultimi anni dell'Ottocento (1897). Quando si confrontano il *Tratado del amor de Dios* e *Del sentimiento trágico de la vida* conviene, in ultima analisi, considerarli come due realtà collegate ma indipendenti, figlie di una gestazione che ha generato due distinte realtà.

APPENDICE 1

DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

CAPITULO I

EL HOMBRE DE CARNE Y HUESO

¹*Homo sum: nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. ²Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. ³Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto humanitas, la humanidad. ⁴Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. ⁵El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.

⁶Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. ⁷Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. ⁸Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. ⁹Es decir, un no hombre.

¹⁰El nuestro es otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pensamos sobre la Tierra.

¹¹Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos.

¹²En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. ¹³La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. ¹⁴Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica.

¹⁵Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. ¹⁶Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un período cualquiera, han tenido mucha menos consistencia y menos vida que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu de su autor.

¹⁷Y es que las ciencias, importándonos tanto y siendo indispensables para nuestra vida y nuestro pensamiento, nos son, en cierto sentido, más extrañas que la filosofía. ¹⁸Cumplen un fin más objetivo, es decir, más fuera de nosotros. ¹⁹Son, en el fondo, cosa de economía. ²⁰Un nuevo descubrimiento científico, de los que llamamos teóricos, es como un descubrimiento mecánico; el de la máquina de vapor, el teléfono, el fonógrafo, el aeroplano, una cosa que sirve para algo. ²¹Así,

el teléfono puede servirnos para comunicarnos a distancia con la mujer amada. ²²¿Pero esta para qué nos sirve? ²³Toma uno el tranvía eléctrico para ir a oír una ópera; y se pregunta: ¿cuál es, en este caso, más útil, el tranvía o la ópera?

²⁴La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. ²⁵Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. ²⁶Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. ²⁷Y esta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.

²⁸No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen filosófico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas.

²⁹El hombre, dicen, es un animal racional. ³⁰No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. ³¹Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón.

³²Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. ³³Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado.

³⁴Y así, lo que en un filósofo nos debe más importar es el hombre.

³⁵Tomad a Kant, al hombre Manuel Kant, que nació y vivió en Königsberg, a fines del siglo XVIII y hasta pisar los umbrales del XIX. ³⁶Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre -¡y tan hombre!-, el salto de la Crítica de la razón pura a la Crítica de la razón práctica. ³⁷Reconstruye en ésta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquélla abatió, después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico, que es el Dios que corresponde al ζῷον πολιτικόν; del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al autor del orden moral, al Dios luterano, en fin. ³⁸Ese salto de Kant está ya en germen en la noción luterana de la fe.

³⁹El un Dios, el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, el hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso.

⁴⁰Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. ⁴¹Y es que sabemos, por testimonio de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus cartas y manifestaciones

privadas, que el hombre Kant, el solterón un sí es no es egoísta, que profesó filosofía en Koenigsberg a fines del siglo de la Enciclopedia y de la diosa Razón, era un hombre muy preocupado del problema. ⁴²Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. ⁴³El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. ⁴⁴Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquel, el salto inmortal de una a otra crítica.

⁴⁵Quien lea con atención y sin anteojeras la Crítica de la razón práctica, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. ⁴⁶El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. ⁴⁷Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía.

⁴⁸El hombre Kant sintió la moral como base de la escatología, pero el profesor de la filosofía invirtió los términos.

⁴⁹Ya dijo no sé dónde otro profesor, el profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad. ⁵⁰Sí, para la generalidad de los hombres, incluyendo al hombre Kant, al hombre James y al hombre que traza estas líneas, que estás, lector, leyendo.

⁵¹Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. ⁵²Y me respondió: «Entonces, ¿para qué Dios?» ⁵³Y así se respondían en el recóndito foro de su conciencia el hombre Kant y el hombre James. ⁵⁴Sólo que al actuar como profesores tenían que justificar racionalmente esa actitud tan poco racional. ⁵⁵Lo que no quiere decir, claro está, que sea absurda.

⁵⁶Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre las irracionalidades. ⁵⁷Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de artillería decía que se construyeran los cañones: tomando un agujero y recubriéndolo de hierro.

⁵⁸Otro hombre, el hombre José Butler, obispo anglicano, qué vivió a principios del siglo XVIII, y de quien dice el cardenal católico Newman que es el hombre más grande de la Iglesia

56-57. Hegel hizo célebre su aforismo [...] tomando un agujero y recubriéndolo de hierro. | El vulgo, los ordinarios, los que no saben la ley, los que desconocen las incoercibles leyes que rigen al universo, los pobres ilusos que, esclavos de la apariencia, no han penetrado en el augusto determinismo de todo lo existente, ni se han sumido en el principio de que todo lo racional es real y todo lo real, racional. N (267)

anglicana, al final del capítulo primero de su gran obra sobre la analogía de la religión (*The Analogy of Religion*), capítulo que trata de la vida futura, escribió estas pequeñas palabras: «Esta credibilidad en una vida futura, sobre lo que tanto aquí se ha insistido, por poco que satisfaga nuestra curiosidad, parece responder a los propósitos todos de la religión tanto como respondería una prueba demostrativa. ⁵⁹En realidad, una prueba, aun demostrativa, de una vida futura, no sería una prueba de religión. ⁶⁰Porque el que hayamos de vivir después de la muerte es cosa que se compadece tan bien con el ateísmo, y que puede ser por este tan tomada en cuenta como el que ahora estamos vivos, y nada puede ser, por lo tanto, más absurdo que argüir del ateísmo que no puede haber estado futuro.»

⁶¹El hombre Butler, cuyas obras acaso conociera el hombre Kant, quería salvar la fe en la inmortalidad del alma, y para ello la hizo independiente de la fe en Dios. ⁶²El capítulo primero de su Antología trata, como os digo, de la vida futura, y el segundo del gobierno de Dios por premios y castigos. ⁶³Y es que, en el fondo, el buen obispo anglicano deduce la existencia de Dios de la inmortalidad del alma. ⁶⁴Y como el buen obispo anglicano partió de aquí, no tuvo que dar el salto que a fines de su mismo siglo tuvo que dar el buen filósofo luterano. ⁶⁵Era un hombre el obispo Butler, y era otro hombre el profesor Kant.

⁶⁶Y ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo es ser cosa, *res*. ⁶⁷Y ya sabemos lo que otro hombre, al hombre Benito Spinoza, aquel judío portugués que nació y vivió en Holanda a mediados del siglo XVII, escribió de toda cosa. ⁶⁸La proposición 6.^a de la parte III de su Ética dice: *unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*, es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. ⁶⁹Cada cosa es cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él, sustancia es *id quod in se est et per se concipitur*; lo que es por sí y por sí se concibe. ⁷⁰Y en la siguiente proposición, la 7.^a, de la misma parte añade: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. ⁷¹Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. ⁷²Y la otra proposición que sigue a estas dos, la 8.^a, dice: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, o sea: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. ⁷³Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual. ⁷⁴Y, sin embargo, este pobre judío portugués, desterrado en las tinieblas holandesas, no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para esta su falta

de fe. ⁷⁵Como a otros les duele una mano o un pie o el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ⁷⁶¡Pobre hombre! ⁷⁷¡Y pobres hombres los demás!

⁷⁸Y el hombre, esta cosa, ¿es una cosa? ⁷⁹Por absurda que parezca la pregunta, hay quienes se la han propuesto. ⁸⁰Anduvo no ha mucho por el mundo una cierta doctrina que llamábamos positivismo, que hizo muy bien y mucho mal. ⁸¹Y entre otros males que hizo, fue el de traernos un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban con él, reduciéndose a polvo de hechos. ⁸²Los más de los que el positivismo llamaba hechos, no eran sino fragmentos de hechos. ⁸³En psicología su acción fue deletérea. ⁸⁴Hasta hubo escolásticos metidos a literatos -no digo filósofos metidos a poetas, porque poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa- que llevaron el análisis psicológico positivista a la novela y al drama, donde hay que poner en pie hombres concretos, de carne y hueso, y en fuerza de estados de conciencia las conciencias desaparecieron. ⁸⁵Les sucedió lo que dicen sucede con frecuencia al examinar y ensayar ciertos complicados compuestos químicos orgánicos, vivos, y es que los reactivos destruyen el cuerpo mismo que se trata de examinar, y lo que obtenemos son no más que productos de su composición.

⁸⁶Partiendo del hecho evidente de que por nuestra conciencia desfilan estados contradictorios entre sí, llegaron a no ver claro la conciencia, el yo. ⁸⁷Preguntarle a uno por su yo, es como preguntarle por su cuerpo. ⁸⁸Y cuenta que al hablar del yo, hablo del yo concreto y personal; no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte.

⁸⁹Y lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. ⁹⁰Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. ⁹¹Cuando andamos, no va un pie hacia adelante, el otro hacia atrás: ni cuando miramos mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estemos sanos. ⁹²En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones. ⁹³Aunque al momento siguiente cambiemos de propósito. ⁹⁴Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre, cuanto más unitaria sea su acción. ⁹⁵Hay quien en su vida toda no persigue sino un solo propósito, sea el que fuere.

⁹⁶Y un principio de continuidad en el tiempo. ⁹⁷Sin entrar a discutir -discusión ociosa- si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. ⁹⁸La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. ⁹⁹Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fono, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir.

¹⁰⁰Todo esto es de una perogrullería chillante, bien lo sé: pero es que, rodando por el mundo, se encuentra uno con hombres que parece no se sienten a sí mismos. ¹⁰¹Uno de mis mejores amigos, con quien he paseado a diario durante muchos años enteros, cada vez que yo le hablaba de este sentimiento de la propia personalidad, me decía: «Pues yo no me siento a mí mismo, no sé qué es eso.»

¹⁰²En cierta ocasión, este amigo a que aludo me dijo: «Quisiera ser fulano» (aquí un nombre), y le dije: Eso es lo que yo no acabo nunca de comprender, que uno quiera ser otro cualquiera. ¹⁰³Querer ser otro, es querer dejar de ser uno el que es. ¹⁰⁴Me explico que uno desee tener lo que otro tiene, sus riquezas o sus conocimientos; pero ser otro, es cosa que no me la explico.

¹⁰⁵Más de una vez se ha dicho que todo hombre desgraciado prefiere ser el que es, aun con sus desgracias, a ser otro sin ellas. ¹⁰⁶Y es que los hombres desgraciados, cuando conservan la sanidad en su desgracia, es decir, cuando se esfuerzan por perseverar en su ser, prefieren la desgracia a la no existencia. ¹⁰⁷De mí sé decir, que cuando era un mozo, y aun de niño, no lograron conmoverme las patéticas pinturas que del infierno se me hacían, pues ya desde entonces nada se me aparecía tan horrible como la nada misma. ¹⁰⁸Era una furiosa hambre de ser, un apetito de divinidad como nuestro ascético dijo.

¹⁰⁹Irle a uno con la embajada de que se haga otro, es irle con la embajada de que deje de ser él. ¹¹⁰Cada cual defiende su personalidad, y sólo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad de su espíritu y engarzarse en la continuidad de él; en cuanto ese cambio pueda armonizarse e integrarse con todo el resto de su modo de ser, pensar y sentir, y pueda a la vez enlazarse a sus recuerdos. ¹¹¹Ni a un hombre, ni a un pueblo -que es, en cierto sentido, un hombre también- se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. ¹¹²Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de continuidad.

¹¹³Cierto es que se da en ciertos individuos eso que se llama un cambio de personalidad; pero eso es un caso patológico, y como tal lo estudian los alienistas. ¹¹⁴En esos cambios de personalidad, la memoria, base de la conciencia, se arruina por completo, y sólo le queda al pobre paciente, como substrato de continuidad individual -ya que no personal-, el organismo físico. ¹¹⁵Tal enfermedad equivale a la muerte para el sujeto que la padece; para quienes no equivale a su muerte es para los que hayan de heredarle, si tiene bienes de fortuna. ¹¹⁶Y esa enfermedad no es más que una revolución, una verdadera revolución.

¹¹⁷Una enfermedad es, en cierto respecto, una disociación orgánica; es un órgano o un elemento cualquiera del cuerpo vivo que se rebela, rompe la sinergia vital y conspira a un fin

distinto del que conspiran los demás elementos con él coordinados. ¹¹⁸Su fin puede ser, considerado en sí, es decir, en abstracto, más elevado, más noble, más... todo lo que se quiera, pero es otro. ¹¹⁹Podrá ser mejor volar y respirar en el aire que nadar y respirar en el agua; pero si las aletas de un pez dieran en querer convertirse en alas, el pez, como pez, perecería. ¹²⁰Y no sirve decir que acabaría por hacerse ave; si es que no había en ello un proceso de continuidad. ¹²¹No lo sé bien, pero acaso se pueda dar que un pez engendre un ave, u otro pez que está más cerca del ave que él; pero un pez, este pez, no puede él mismo, y durante su vida, hacerse ave.

¹²²Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme, y, por lo tanto, a destruirse. ¹²³Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo. ¹²⁴¿Que tal otro pueblo es mejor? ¹²⁵Perfectamente, aunque no entendamos bien qué es eso de mejor o peor. ¹²⁶¿Que es más rico? ¹²⁷Concedido. ¹²⁸¿Que es más culto? ¹²⁹Concedido también. ¹³⁰¿Que vive más feliz? ¹³¹Esto ya..., pero, en fin, ¡pase! ¹³²¿Que vence, eso que llaman vencer, mientras nosotros somos vencidos? ¹³³Enhorabuena. ¹³⁴Todo esto está bien, pero es otro. ¹³⁵Y basta. ¹³⁶Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser. ¹³⁷Y esto no: ¡todo antes que esto!

¹³⁸¿Que otro llenaría tan bien o mejor que yo el papel que lleno? ¹³⁹¿Que otro cumpliría mi función social? ¹⁴⁰Sí, pero no yo.

¹⁴¹«¡Yo, yo, yo, siempre yo! -dirá algún lector-; y ¿quién eres tú?» ¹⁴²Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: «para el universo nada, para mí todo»; pero no, prefiero recordarle una doctrina del hombre Kant, y es la de que debemos considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines. ¹⁴³Pues no se trata de mí tan sólo: se trata de todos y de cada uno. ¹⁴⁴Los juicios singulares tienen valor de universales, dicen los lógicos. ¹⁴⁵Lo singular no es particular, es universal.

¹⁴⁶El hombre es un fin, no un medio. ¹⁴⁷La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo. ¹⁴⁸¿O qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se llamare, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? ¹⁴⁹Porque yo me sacrifico por mis prójimos, por mis compatriotas, por mis hijos, y éstos a su vez por los suyos, y los suyos por los de ellos, y así en serie inacabable de generaciones. ¹⁵⁰¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?

¹⁵¹Los mismos que nos hablan de ese sacrificio fantástico, de esa dedicación sin objeto, suelen también hablarnos del derecho a la vida. ¹⁵²¿Y qué es el derecho a la vida? ¹⁵³Me dicen que

122-137. Todo lo que en mí conspire [...] Y esto no: ¡todo antes que esto! | ¡Si pudiese hacerme otro!... Mas ¿cómo he de hacerme otro yo, yo mismo, que soy como soy y no de otra manera? **N (82-83)**

he venido a realizar no sé qué fin social; pero yo siento que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir.

¹⁵⁴Sí, sí, lo veo; una enorme actividad social, una poderosa civilización, mucha ciencia, mucho arte, mucha industria, mucha moral, y luego, cuando hayamos llenado el mundo de maravillas industriales, de grandes fábricas, de caminos, de museos, de bibliotecas, caeremos agotados al pie de todo esto, y quedará ¿para quién? ¹⁵⁵¿Se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre?

¹⁵⁶«¡Ea! -exclamará de nuevo el mismo lector-, volvemos a aquello del catecismo. ¹⁵⁷P ¿Para quién hizo Dios el mundo? ¹⁵⁸R. Para el hombre.» ¹⁵⁹Pues bien, sí, así debe responder el hombre que sea hombre. ¹⁶⁰La hormiga, si se diese cuenta de esto, y fuera persona, consciente de sí misma contestaría que para la hormiga, y contestaría bien. ¹⁶¹El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia.

¹⁶²Una alma humana vale por todo el universo, ha dicho no sé quién, pero ha dicho egregiamente. ¹⁶³Un alma humana, ¿eh? ¹⁶⁴No una vida. ¹⁶⁵La vida ésta no. ¹⁶⁶Y sucede que a medida que se cree menos en el alma, es decir, en su inmortalidad consciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera. ¹⁶⁷De aquí arrancan todas las afeminadas sensiblerías contra la guerra. ¹⁶⁸Sí, uno no debe querer morir, pero la otra muerte. ¹⁶⁹«El que quiera salvar su vida, la perderá», dice el Evangelio; pero no dice el que quiera salvar su alma, el alma inmortal. ¹⁷⁰O que creemos y queremos que lo sea.

¹⁷¹Y todos los definidores del objetivismo no se fijan, o mejor dicho, no quieren fijarse, que al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo -fue no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre-, y al afirmar al hombre, afirma la conciencia. ¹⁷²Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre.

¹⁷³El mundo es para la conciencia. ¹⁷⁴O, mejor dicho, este para, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teológico no nace sino donde hay conciencia. ¹⁷⁵Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo.

¹⁷⁶Si el Sol tuviese conciencia, pensaría vivir para alumbrar a los mundos, sin duda; pero pensaría también, y sobre todo, que los mundos existen para que él los alumbré y se goce en alumbrarlos y así viva. ¹⁷⁷Y pensaría bien.

¹⁷⁸Y toda esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia. ¹⁷⁹Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada

más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia.

¹⁸⁰Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuanto voy diciendo, anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo otras que esa vida no tiene el valor que se le da. ¹⁸¹¿Contradicción? ¹⁸²¡Ya lo creo! ¹⁸³¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice no! ¹⁸⁴Contradicción, naturalmente. ¹⁸⁵¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio: «¡Señor, creo; ayuda a mi incredulidad!»? ¹⁸⁶¡Contradicción!, ¡naturalmente! ¹⁸⁷Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.

¹⁸⁸Se trata, como veis, de un valor afectivo, y contra los valores afectivos no valen razones. ¹⁸⁹Porque las razones no son nada más que razones, es decir, ni siquiera son verdades. ¹⁹⁰Hay definidores de esos pedantes por naturaleza y por gracia, que me hacen el efecto de aquel señor que va a consolar a un padre que acaba de perder un hijo, muerto de repente en la flor de sus años, y le dice: «¡Paciencia, amigo, que todos tenemos que morirnos!» ¹⁹¹¿Os chocaría que este padre se irritase contra semejante impertinencia? ¹⁹²Porque es una impertinencia. ¹⁹³Hasta un axioma puede llegar a ser en ciertos casos una impertinencia. ¹⁹⁴Cuántas veces no cabe decir aquello de

para pensar cual tú, sólo es preciso
no tener nada más que inteligencia.

¹⁹⁵Hay personas, en efecto, que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida. ¹⁹⁶Y las gentes que no piensan más que con el cerebro, dan en definidores; se hacen profesionales del pensamiento. ¹⁹⁷¿Y sabéis lo que es un profesional? ¹⁹⁸¿Sabéis lo que es un producto de la diferenciación del trabajo?

¹⁹⁹Aquí tenéis un profesional del boxeo. ²⁰⁰Ha aprendido a dar puñetazos con tal economía, que reconcentra sus fuerzas en el puñetazo, y apenas pone en juego sino los músculos precisos para obtener el fin inmediato y concentrado de su acción: derribar al adversario. ²⁰¹Un boleo dado por un no profesional, podrá no tener tanta eficacia objetiva inmediata, pero vitaliza mucho más al que lo da, haciéndole poner en juego casi todo su cuerpo. ²⁰²El uno es un puñetazo de boxeador, el otro de hombre. ²⁰³Y sabido es que los hércules de circo, que los atletas de feria, no suelen ser sanos. ²⁰⁴Derriban a los adversarios, levantan enormes pesas, pero se mueren, o de tisis o de dispepsia.

²⁰⁵Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. ²⁰⁶El cultivo de una ciencia cualquiera, de la química, de la física, de la geometría, de la filología, puede ser, y aun esto muy restringidamente y dentro de muy estrechos límites, obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofería, erudición seudofilosófica.

²⁰⁷Todo conocimiento tiene una finalidad. ²⁰⁸Lo de saber para saber, no es, dígame lo que se quiera, sino una tétrica petición de principio. ²⁰⁹Se aprende algo, o para un fin práctico inmediato, o para completar nuestros demás conocimientos. ²¹⁰Hasta la doctrina que nos aparezca más teórica, es decir, de menor aplicación inmediata a las necesidades no intelectuales de la vida, responde a una necesidad -que también lo es- intelectual, a una razón de economía en el pensar, a un principio de unidad y continuidad de la conciencia. ²¹¹Pero así como un conocimiento científico tiene su finalidad en los demás conocimientos, la filosofía extrínseca se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo. ²¹²Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. ²¹³Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia. ²¹⁴¿Pero afrontan todos esta contradicción?

²¹⁵Poco puede esperarse, verbigracia, de un gobernante que alguna vez, aun cuando sea por modo oscuro, no se ha preocupado del principio primero y del fin último de las cosas todas, y sobre todo de los hombres, de su primer por qué y de su último para qué.

²¹⁶Y esta suprema preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. ²¹⁷No basta pensar, hay que sentir nuestro destino. ²¹⁸Y el que, pretendiendo dirigir a sus semejantes, dice y proclama que le tienen sin cuidado las cosas de tejas arriba, no merece dirigirlos. ²¹⁹Sin que esto quiera decir, ¡claro está!, que haya de pedírsele solución alguna determinada. ²²⁰¡Solución! ²²¹¿La hay acaso?

²²²Por lo que a mí hace, jamás me entregaré de buen grado, y otorgándole mi confianza, a conductor alguno de pueblos que no esté penetrado de que, al conducir un pueblo, conduce hombres, hombres de carne y hueso, hombres que nacen, sufren, y aunque no quieran morir, mueren; hombres que son fines en sí mismos, no sólo medios; hombres que han de ser lo que son y no otros; hombres, en fin, que buscan eso que llamamos la felicidad. ²²³Es inhumano, por ejemplo, sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue, cuando no se tiene sentimiento del destino de los sacrificados. ²²⁴No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos.

²²⁵Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de una cierta eminencia cerebral. ²²⁶Porque puede uno tener un gran talento,

lo que llamamos un gran talento, y ser un estúpido del sentimiento y hasta un imbécil moral. ²²⁷Se han dado casos.

²²⁸Estos estúpidos afectivos con talento suelen decir que no sirve querer zahondar en lo inconocible ni dar coces contra el aguijón. ²²⁹Es como si se le dijera a uno a quien le han tenido que amputar una pierna, que de nada le sirve pensar en ello. ²³⁰Y a todos nos falta algo; sólo que unos lo sienten y otros no. ²³¹O hacen como que no lo sienten, y entonces son unos hipócritas.

²³²Un pedante que vio a Solón llorar la muerte de un hijo, le dijo: «¿Para qué lloras así, si eso de nada sirve?» ²³³Y el sabio le respondió: «Por eso precisamente, porque no sirve.» ²³⁴Claro está que el llorar sirve de algo, aunque no sea más que de desahogo; pero bien se ve el profundo sentido de la respuesta de Solón al impertinente. ²³⁵Y estoy convencido de que resolveríamos muchas cosas si saliendo todos a la calle, y poniendo a luz nuestras penas, que acaso resultasen una sola pena común, nos pusiéramos en común a llorarlas y a dar gritos al cielo y a llamar a Dios. ²³⁶Aunque no nos oyese, que sí nos oiría. ²³⁷Lo más santo de un templo es que es el lugar a que se va a llorar en común. ²³⁸Un *Miserere*, cantado en común por una muchedumbre, azotada del destino, vale tanto como una filosofía. ²³⁹No basta curar la peste, hay que saber llorarla. ²⁴⁰¡Sí, hay que saber llorar! ²⁴¹Y acaso esta es la sabiduría suprema. ²⁴²¿Para qué? ²⁴³Preguntádselo a Solón.

²⁴⁴Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. ²⁴⁵Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. ²⁴⁶Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo. ²⁴⁷Unas veces puede provenir de una enfermedad adventicia, de una dispepsia, verbigracia, pero otras veces es constitucional. ²⁴⁸Y no sirve hablar, como veremos, de hombres sanos e insanos. ²⁴⁹Aparte de no haber una noción normativa de la salud, nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. ²⁵⁰Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. ²⁵¹La conciencia es una enfermedad.

²⁵²Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. ²⁵³Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, *René*, *Obermann*, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard: hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia.

²⁵⁴Habrá quien crea que uno cualquiera de estos hombres adoptó su actitud -como si actitudes así cupiese adoptar, como quien adopta una postura-, para llamar la atención o tal vez para congraciarse con los poderosos, con sus jefes acaso, porque no hay nada más menguado que el hombre cuando se pone a suponer intenciones ajenas; pero *honni soit qui mal y pense*. ²⁵⁵Y esto por

no estampar ahora y aquí otro proverbio, este español, mucho más enérgico, pero que acaso raye en grosería.

²⁵⁶Y hay, creo, también pueblos que tienen el sentimiento trágico de la vida.

²⁵⁷Es lo que hemos de ver ahora, empezando por eso de la salud y la enfermedad.

CAPITULO II

EL PUNTO DE PARTIDA

¹Acaso las reflexiones que vengo haciendo puedan parecer a alguien de un cierto carácter morboso. ²¿Morboso? ³¿Pero qué es eso de la enfermedad? ⁴¿Qué es la salud?

⁵Y acaso la enfermedad misma sea la condición esencial de lo que llamamos progreso, y el progreso mismo una enfermedad.

⁶¿Quién no conoce la mítica tragedia del Paraíso? ⁷Vivían en él nuestros primeros padres en estado de perfecta salud y de perfecta inocencia, y Yavé les permitía comer del árbol de la vida, y había creado todo para ellos; pero les prohibió probar del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. ⁸Pero ellos, tentados por la serpiente, modelo de prudencia para el Cristo, probaron de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal, y quedaron sujetos a las enfermedades todas y a la que es corona y acabamiento de ellas, la muerte, y al trabajo y al progreso. ⁹Porque el progreso arranca, según esta leyenda, del pecado original. ¹⁰Y así fue cómo la curiosidad de la mujer, de Eva, de la más presa a las necesidades orgánicas y de conservación, fue la que trajo la caída y con la caída la redención, la que nos puso en el camino de Dios, de llegar a Él y ser en Él.

¹¹¿Queréis una versión de nuestro origen? ¹²Sea. ¹³Según ella, no es en rigor el hombre, sino una especie de gorila, orangután, chimpancé o cosa así, hidrocefalo o algo parecido. ¹⁴Un mono antropoide tuvo una vez un hijo enfermo, desde el punto de vista estrictamente animal o zoológico, enfermo, verdaderamente enfermo, y esa enfermedad resultó, además de una flaqueza, una ventaja para la lucha por la persistencia. ¹⁵Acabó por ponerse derecho el único mamífero vertical: el hombre. ¹⁶La posición erecta le libertó las manos de tener que apoyarse en ellas para andar, y pudo oponerse el pulgar a los otros cuatro dedos, y escoger objetos y fabricarse utensilios, y son las manos, como es sabido, grandes fraguadoras de inteligencia. ¹⁷Y esa misma posición le puso pulmones, tráquea, laringe y boca en aptitud de poder articular lenguaje, y la palabra es inteligencia. ¹⁸Y esa posición también, haciendo que la cabeza pese verticalmente sobre el tronco, permitió un mayor peso y desarrollo de aquella, en que el pensamiento se asienta. ¹⁹Pero necesitando para esto unos huesos de la pelvis más resistentes y recios que en las especies cuyo tronco y cabeza descansan sobre las cuatro extremidades, la mujer, la autora de la caída, según el Génesis, tuvo que dar salida en el parto a una criatura de mayor cabeza por entre unos huesos más duros. ²⁰Y Yavé la condenó, por haber pecado, a parir con dolor sus hijos.

²¹El gorila, el chimpancé, el orangután y sus congéneres deben de considerarse como un pobre animal enfermo al hombre, que hasta almacena sus muertos. ²²¿Para qué?

²³Y esa enfermedad primera y las enfermedades todas que le siguen, ¿no son acaso el capital elemento del progreso? ²⁴La artritis, pongamos por caso, inficiona la sangre, introduce en ella cenizas, escurrajas de una imperfecta combustión orgánica; pero esta impureza misma, ¿no hace por ventura más excitante a esa sangre? ²⁵¿No provocará acaso esa sangre impura, y precisamente por serlo, a una más aguda celebración? ²⁶El agua químicamente pura es impotable. ²⁷Y la sangre fisiológicamente pura, ¿no es acaso también inapta para el cerebro del mamífero vertical que tiene que vivir del pensamiento?

²⁸La historia de la Medicina, por otra parte, nos enseña que no consiste tanto el progreso en expulsar de nosotros los gérmenes de las enfermedades, o más bien las enfermedades mismas, cuanto en acomodarlas a nuestro organismo, enriqueciéndolo tal vez, en macerarlas en nuestra sangre. ²⁹¿Qué otra cosa significan la vacunación y los sueros todos, qué otra cosa la inmunización por el transcurso del tiempo?

³⁰Si eso de la salud no fuera una categoría abstracta, algo que en rigor no se da, podríamos decir que un hombre perfectamente sano no sería ya un hombre, sino un animal irracional. ³¹Irracional por falta de enfermedad alguna que encendiera su razón. ³²Y es una verdadera enfermedad, y trágica, la que nos da el apetito de conocer por gusto del conocimiento mismo, por el deleite de probar de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal.

³³Πάντες ἄνθρωποι τὸν εἰδέναι ὀρέγονται φύσει «todos los hombres se empeñan por naturaleza en conocer». ³⁴Así empieza Aristóteles su *Metafísica*, y desde entonces se ha repetido miles de veces que la curiosidad o deseo de saber, lo que, según el Génesis, llevó a nuestra primer madre al pecado, es el origen de la ciencia.

³⁵Más es menester distinguir aquí entre el deseo o apetito de conocer, aparentemente y a primera vista, por amor al conocimiento mismo, entre el ansia de probar del fruto del árbol de la ciencia, y la necesidad de conocer para vivir. ³⁶Esto último, que nos da el conocimiento directo e inmediato, y que en cierto sentido, si no pareciese paradójico, podría llamarse conocimiento inconsciente, es común al hombre con los animales, mientras lo que nos distingue de estos es el conocimiento reflexivo, el conocer del conocer mismo.

³⁷Mucho han disputado y mucho seguirán todavía disputando los hombres, ya que a sus disputas fue entregado el mundo, sobre el origen del conocimiento; mas dejando ahora para más adelante lo que de ello sea en las hondas entrañas de la existencia, es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer o percibir, más o menos brumoso, o que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento se nos muestra

ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo.³⁸ Es una secuela de aquella esencia misma del ser, que, según Spinoza, consiste en el conato por perseverar indefinidamente en su ser mismo.³⁹ Con términos en que la concreción raya acaso en grosería, cabe decir que el cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago.⁴⁰ En los seres que figuran en lo más abajo de la escala de los vivientes, los actos que presentan caracteres de voluntariedad, los que parecen ligados a una conciencia más o menos clara, son actos que se enderezan a procurarse subsistencia el ser que los ejecuta.

⁴¹Tal es el origen que podemos llamar histórico del conocimiento, sea cual fuere su origen en otro respecto.⁴² Los seres que parecen dotados de percepción, perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben.⁴³ Pero tal vez, atesorados estos conocimientos que empezaron siendo útiles y dejaron de serlo, han llegado a constituir un caudal que sobrepaja con mucho al necesario para la vida.

⁴⁴Hay, pues, primero la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso, que puede a su vez llegar a constituir una nueva necesidad.⁴⁵ La curiosidad, el llamado deseo innato de conocer, sólo se despierta, y obra luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir; y aunque alguna vez no sucediese así en las condiciones actuales de nuestro linaje, sino que la curiosidad se sobreponga a la necesidad y la ciencia al hombre, el hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir, y este es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad.⁴⁶ Las variaciones de la ciencia dependen de las variaciones de las necesidades humanas, y los hombres de ciencia suelen trabajar, queriéndolo o sin quererlo, a sabiendas o no, al servicio de los poderosos o al del pueblo que les pide confirmación de sus anhelos.

⁴⁷¿Pero es esto realmente un peso muerto y una grosera materia de la ciencia, o no es más bien la íntima fuente de su redención?⁴⁸ El hecho es que es ello así, y torpeza grande pretender rebelarse contra la condición misma de la vida.

⁴⁹El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal.⁵⁰ Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dándoles el alcance que tienen.⁵¹ El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar y oler para conservar su vida; la merma o la pérdida de uno cualquiera de esos sentidos aumenta los riesgos de que su vida está rodeada, y si no los aumenta tanto en el estado de sociedad en que vivimos, es porque los unos ven, oyen, tocan, gustan o huelen

por los otros. ⁵²Un ciego solo, sin lazarillo, no podría vivir mucho tiempo. ⁵³La necesidad es otro sentido, el verdadero sentido común.

⁵⁴El hombre, pues, en su estado de individuo aislado, no ve, ni oye, ni toca, ni gusta, ni huele más que lo que necesita para vivir y conservarse. ⁵⁵Si no percibe colores ni por debajo del rojo ni por encima del violeta, es acaso porque le bastan los otros para poder conservarse. ⁵⁶Y los sentidos mismos son aparatos de simplificación, que eliminan de la realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario conocer para poder usar de los objetos a fin de conservar la vida. ⁵⁷En la completa oscuridad, el animal que no perece, acaba por volverse ciego. ⁵⁸Los parásitos, que en las entrañas de otros animales viven de los jugos nutritivos por estos otros preparados ya, como no necesitan ni ver ni oír, ni ven ni oyen, sino que convertidos en una especie de saco, permanecen adheridos al ser de quien viven. ⁵⁹Para estos parásitos no deben de existir ni el mundo visual ni el mundo sonoro. ⁶⁰Basta que vean y oigan aquellos que en sus entrañas los mantienen.

⁶¹Está, pues, el conocimiento primariamente al servicio del instinto de conservación, que es más bien, como con Spinoza dijimos, su esencia misma. ⁶²Y así cabe decir que es el instinto de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible, pues del campo insondable e ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y separa lo para nosotros existente. ⁶³Existe, en efecto, para nosotros todo lo que, de una o de otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros; la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal. ⁶⁴Y nadie puede negar que no pueden existir y acaso existan aspectos de la realidad desconocidos, hoy al menos, de nosotros, y acaso inconocibles, porque en nada nos son necesarios para conservar nuestra propia existencia actual.

⁶⁵Pero el hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo, es una abstracción. ⁶⁶Sí, el átomo fuera del universo es tan abstracción como el universo aparte de los átomos. ⁶⁷Y si el individuo se mantiene es por el instinto de perpetuación de aquel. ⁶⁸Y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad, brota la razón.

⁶⁹La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social.

⁷⁰Debe su origen acaso al lenguaje. ⁷¹Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. ⁷²Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a darla forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los esfuerzos que hace para

presentarla a los demás. ⁷³El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. ⁷⁴De donde resulta que la razón es social y común. ⁷⁵Hecho preñado de consecuencias, como hemos de ver.

⁷⁶Y si hay una realidad que es en cuanto conocida obra del instinto de conservación personal y de los sentidos al servicio de este, ¿no habrá de haber otra realidad, no menos real que aquella, obra, en cuanto conocida, del instinto de perpetuación, el de la especie, y al servicio de él? ⁷⁷El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, amor en su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana. ⁷⁸Y así como el hombre conoce lo que necesita conocer para que se conserve, así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad.

⁷⁹Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y otro mundo, el ideal, que es hijo del amor. ⁸⁰Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible los hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al servicio del conocimiento del mundo ideal. ⁸¹Y por qué hemos de negar la realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? ⁸²Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente de aquellas que no son sino creaciones de nuestros sentidos? ⁸³¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo, que vive al servicio del instinto de perpetuación?

⁸⁴La sociedad humana, como tal sociedad, tiene sentidos de que el individuo, a no ser por ella, carecería, lo mismo que este individuo, el hombre, que es a su vez una especie de sociedad, tiene sentidos de que carecen las células que le componen. ⁸⁵Las células ciegas del oído, en su oscura conciencia, deben de ignorar la existencia del mundo visible, y si de él les hablasen, lo estimarían acaso creación arbitraria de las células sordas de la vista, las cuales, a su vez, habrán de estimar ilusión el mundo sonoro que aquellas crean.

⁸⁶Mentábamos antes a los parásitos que, viviendo en las entrañas de los animales superiores, de los jugos nutritivos que estos preparan, no necesitan ver ni oír, y no existe, por lo tanto, para ellos mundo visible ni sonoro. ⁸⁷Y si tuviesen cierta conciencia y se hicieran cargo de que aquel a cuyas expensas viven cree en otro mundo, juzgaríanlo acaso desvaríos de la imaginación. ⁸⁸Y así hay parásitos sociales, como hace muy bien notar Mr. Balfour, que recibiendo de la sociedad en que viven los móviles de su conducta moral, niegan que la creencia en Dios y en otra vida sean necesarias para fundamentar una buena conducta y una vida soportables, porque la sociedad les ha preparado ya los jugos espirituales de que viven. ⁸⁹Un individuo suelto puede soportar la vida y

vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios, pero es que vive vida de parásito espiritual.⁹⁰ Lo que llamamos sentimiento del honor es, aun en los no cristianos, un producto cristiano.⁹¹ Y aun digo más, y es, que si se da en un hombre la fe en Dios unida a una vida de pureza y elevación moral, no es tanto que el creer en Dios le haga bueno, cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, le hace creer en Él.⁹² La bondad es la mejor fuente de clarividencia espiritual.

⁹³No se me oculta tampoco que podrá decirseme que todo esto de que el hombre crea el mundo sensible, y el amor el ideal, todo lo de las células ciegas del oído y las sordas de la vista, lo de los parásitos espirituales, etc., son metáforas.⁹⁴ Así es, y no pretendo otra cosa sino discurrir por metáforas.⁹⁵ Y es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía e imaginación.⁹⁶ De la fantasía brota la razón.⁹⁷ Y si se toma a aquella como una facultad que fragua caprichosamente imágenes, preguntaré qué es el capricho, y en todo caso también los sentidos y la razón yerran.

⁹⁸Y hemos de ver que es esa facultad íntima social, la imaginación que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios, siendo así Dios un producto social.

⁹⁹Pero esto para más adelante.

¹⁰⁰Y ahora bien; ¿para qué se filosofa?, es decir, ¿para qué se investigan los primeros principios y los fines últimos de las cosas? ¹⁰¹¿Para qué se busca la verdad desinteresada? ¹⁰²Porque aquello de que todos los hombres tienden por naturaleza a conocer, está bien; pero ¿para qué?

¹⁰³Buscan los filósofos un punto de partida teórico o ideal a su trabajo humano, el de filosofar; pero suelen descuidar buscarle el punto de partida práctico y real, el propósito.¹⁰⁴ ¿Cuál es el propósito al hacer filosofía, al pensarla y exponerla luego a los semejantes? ¹⁰⁵¿Qué busca en ello y con ello el filósofo? ¹⁰⁶¿La verdad por la verdad misma? ¹⁰⁷¿La verdad para sujetar a ella nuestra conducta y determinar conforme a ella nuestra actitud espiritual para con la vida y el universo?

¹⁰⁸La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él.¹⁰⁹ Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo.¹¹⁰ Filosofa el hombre.

91-92. Y aun digo más [...]la mejor fuente de clarividencia espiritual. | No es tanto, Nicodemo, que sean buenos los buenos porque creen, ni los malos, malos por falta de fe, cuanto que por ser buenos creen los que lo son, y por no serlo no creen los malos. **N (225)**

¹¹¹Y no quiero emplear aquí el yo, diciendo que al filosofar filósofo yo y no el hombre, para que no se confunda este yo concreto, circunscrito, de carne y hueso, que sufre del mal de muelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal, para que no se le confunda con ese otro yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte, ni aun con el único, también teórico, de Max Stirner. ¹¹²Es mejor decir nosotros. ¹¹³Pero nosotros los circunscritos en espacios.

¹¹⁴¡Saber por saber! ¹¹⁵¡La verdad por la verdad! ¹¹⁶Eso es inhumano. ¹¹⁷Y si decimos que la filosofía teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¹¹⁸¿Es acaso un fin en sí? ¹¹⁹Bueno no es sino lo que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia. ¹²⁰El bien se endereza al hombre, al mantenimiento y perfección de la sociedad humana, que se compone de hombres. ¹²¹Y esto; ¿para qué? ¹²²«Obra de modo que tu acción pueda servir de norma a todos los hombres», nos dice Kant. ¹²³Bien ¿y para qué? ¹²⁴Hay que buscar un para qué.

¹²⁵En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. ¹²⁶El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. ¹²⁷*Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. ¹²⁸Y suele filosofar, o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego. ¹²⁹Buen ejemplo de este último, aquel terrible ironista ateniense que fue Sócrates, y de quien nos cuenta Jenofonte, en sus *Memorias*, que de tal modo le expuso a Teodota la cortesana las artes de que debía valerse para atraer a su casa amantes, que le pidió ella al filósofo que fuese su compañero de caza, συνθηρακτης, su alcahuete, en una palabra. ¹³⁰Y es que, de hecho, en arte de alcahuetería, aunque sea espiritual, suele no pocas veces convertirse la filosofía. ¹³¹Y otras en opio para adormecer pesares.

¹³²Tomo al azar un libro de metafísica, el que encuentro más a mano. ¹³³*Time and Espace. A metaphysical essay*, de Shayworth H. Hodgson; lo abro, y en el párrafo quinto del primer capítulo de su parte primera leo: «La metafísica no es, propiamente hablando, una ciencia, sino una filosofía; esto es, una ciencia cuyo fin está en sí misma, en la gratificación y educación de los espíritus que la cultivan, no en propósito alguno externo, tal como el de fundar un arte conducente al bienestar de la vida.» ¹³⁴Examinemos esto. ¹³⁵Y veremos primero que la metafísica no es, hablando con propiedad *properly speaking*-, una ciencia, «esto es», *that is*, que es una ciencia cuyo fin etcétera. ¹³⁶Y esta

111. Y no quiero emplear aquí el yo [...] ni aun con el único, también teórico, de Max Stirner. | Los ídolos, los *spuks* o trasgos que decía el demolidor Max Stirner, caen a los golpes de críticos despiadados. EMS (31)

ciencia, que no es propiamente una ciencia, tiene su fin en sí, en la gratificación y educación de los espíritus que la cultivan. ¹³⁷¿En qué, pues, quedamos? ¹³⁸¿Tiene su fin en sí, o es su fin gratificar y educar los espíritus que la cultivan? ¹³⁹¡O lo uno o lo otro! ¹⁴⁰Luego añade Hodgson que el fin de la metafísica no es propósito alguno externo, como el de fundar un arte conducente al bienestar de la vida. ¹⁴¹Pero es que la gratificación del espíritu de aquel que cultiva la filosofía, ¿no es parte del bienestar de su vida? ¹⁴²Fíjese el lector en ese pasaje del metafísico inglés, y dígame si no es un tejido de contradicciones.

¹⁴³Lo cual es inevitable, cuando se trate de fijar *humanamente* eso de una ciencia, de un conocer, cuyo fin esté en sí mismo; eso de un conocer por el conocer mismo de un alcanzar la verdad por la misma verdad. ¹⁴⁴La ciencia no existe sino en la conciencia personal, y gracias a ella; la astronomía, las matemáticas, no tienen otra realidad que la que como conocimiento tienen en las mentes de los que las aprenden y cultivan. ¹⁴⁵Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la tierra; si un día ha de volver a la nada, es decir, a la absoluta inconsciencia de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué esta? ¹⁴⁶Porque no se debe perder de vista que el problema de la inmortalidad personal del alma implica el porvenir de la especie humana toda.

¹⁴⁷Esa serie de contradicciones en que el inglés cae, al querer explicarnos lo de una ciencia cuyo fin está en sí misma, es fácilmente comprensible tratándose de un inglés que ante todo es hombre. ¹⁴⁸Tal vez un especialista alemán, un filósofo que haya hecho de la filosofía su especialidad, y en esta haya enterrado, matándola antes, su humanidad, explicara mejor eso de la ciencia, cuyo fin está en sí misma, y lo del conocer por conocer.

¹⁴⁹Tomad al hombre Spinoza, aquel judío portugués desterrado en Holanda; leed su *Ética*, como lo que es, como un desesperado poema elegíaco, y decidme si no se oye allí, por debajo de las escuetas y al parecer serenas proposiciones expuestas *more geometrico*, el eco lúgubre de los salmos proféticos. ¹⁵⁰Aquella no es la filosofía de la resignación, sino la de la desesperación. ¹⁵¹Y cuando escribía lo de que el hombre libre en todo piensa menos en la muerte, y es su sabiduría meditación no de la muerte, sino de la vida humana *-homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et eius sapientiam non mortis, sed vitae meditatio est (Ethice, pars. IV prop. LXVII)-*; cuando escribía, sentíase, como nos sentimos todos, esclavo, y pensaba en la muerte, y para libertarse, aunque en vano, de este pensamiento, lo escribía. ¹⁵²Ni al escribir la proposición XLII de la parte V de que «la felicidad no es premio de la virtud, sino la virtud misma», sentía, de seguro, lo que escribía. ¹⁵³Pues para eso suelen filosofar los hombres, para convencerse a sí mismos, sin lograrlo. ¹⁵⁴Y este querer convencerse, es decir, este querer violentar la propia naturaleza humana, suele ser el verdadero punto de partida íntimo de no pocas filosofías.

¹⁵⁵¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¹⁵⁶¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¹⁵⁷¿Qué significa esto? ¹⁵⁸Tales son las preguntas del hombre, así que se liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente. ¹⁵⁹Y si miramos bien, veremos que debajo de esas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un por qué como el de conocer el para qué; no de la causa, sino de la finalidad. ¹⁶⁰Conocida es la definición que de la filosofía daba Cicerón llamándola «ciencia de lo divino y de lo humano y de las causas en que ellos se contienen», *rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur*; pero en realidad, esas causas son para nosotros, fines. ¹⁶¹Y la Causa Suprema, Dios, ¿qué es sino el Supremo Fin? ¹⁶²Sólo nos interesa el por qué en vista del para qué; sólo queremos saber de dónde venimos para mejor poder averiguar adónde vamos.

¹⁶³Esta definición ciceroniana, que es estoica, se halla también en aquel formidable intelectualista que fue Clemente de Alejandría, por la Iglesia católica canonizado, el cual la expone en el capítulo V del primero de sus *Stromata*. ¹⁶⁴Pero este mismo filósofo cristiano -¿cristiano?- en el capítulo XXII de su cuarto *stroma* nos dice que debe bastarle al gnóstico, es decir, al intelectual, el conocimiento, la gnosis, y añade: «y me atrevería a decir que no por querer salvarse escogerá el conocimiento el que lo siga por la divina ciencia misma: el conocer tiende, mediante el ejercicio, al siempre conocer; pero el conocer siempre, hecho esencia del conocimiento por continua mezcla y hecho contemplación eterna queda sustancia viva; y si alguien por su posición propusiese al intelectual qué prefería, o el conocimiento de Dios o la salvación eterna, y se pudieran dar estas cosas separadas, siendo como son, más bien una sola, sin vacilar escogería el conocimiento de Dios». ¹⁶⁵¿Que Él, que Dios mismo, a quien anhelamos gozar y poseer eternamente, nos libre de este gnosticismo o intelectualismo clementino!

¹⁶⁶¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? ¹⁶⁷Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. ¹⁶⁸Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. ¹⁶⁹Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o esta en aquella, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha.

¹⁷⁰«Lo mejor es -dirá algún lector- dejarse de lo que no se puede conocer.» ¹⁷¹¿Es ello posible? ¹⁷²En su hermosísimo poema *El sabio antiguo (The ancient sage)*, decía Tennyson: «No puedes probar lo inefable (*The Nameless*), ¡oh hijo mío, ni puedes probar el mundo en que te mueves; no puedes probar que eres cuerpo sólo, ni puedes probar que eres sólo espíritu, ni que eres ambos en uno; no puedes probar que eres inmortal, ni tampoco que eres mortal; sí, hijo mío, no

puedes probar que yo, que contigo hablo, no eres tú que hablas contigo mismo, porque nada digno de probarse puede ser probado ni des-probado, por lo cual sé prudente, agárrate siempre a la parte más soleada de la duda y trepa a la Fe allende las formas de la Fe!»¹⁷³ Sí, acaso, como dice el sabio, nada digno de probarse puede ser probado ni des -probado.

¹⁷⁴for nothing worthy proving can be proven,
nor yet disproven;

¹⁷⁵¿Pero podemos contener a ese instinto que lleva al hombre a querer conocer y sobre todo a querer conocer aquello que a vivir, y a vivir siempre, conduzca?¹⁷⁶ A vivir siempre, no a conocer siempre como el gnóstico alejandrino.¹⁷⁷ Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital.¹⁷⁸ Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida.

¹⁷⁹Lo malo del discurso del método de Descartes no es la duda previa metódica; no que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, del Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morir, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción.¹⁸⁰ Pero el hombre real volvió y se le metió en la filosofía.

¹⁸¹«*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.*»¹⁸² Así comienza el *Discurso del Método*, y ese buen sentido le salvó.¹⁸³ Y sigue hablando de sí mismo, del hombre Descartes, diciéndonos, entre otras cosas, que estimaba mucho la elocuencia y estaba enamorado de la poesía; que se complacía sobre todo en las matemáticas, a causa de la certeza y evidencia de sus razones, y que veneraba nuestra teología, y pretendía, tanto como cualquier otro, ganar en el cielo, *et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel.*¹⁸⁴ Y esta pretensión, por lo demás creo que muy laudable, y sobre todo muy natural, fue la que le impidió sacar todas las consecuencias de la duda metódica.¹⁸⁵ El hombre Descartes pretendía, tanto como otro cualquiera, ganar el cielo; «pero habiendo sabido, como cosa muy segura, que no está su camino me nos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que a él llevan están por encima de nuestra inteligencia, no me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mi razonamiento y pensé que para emprender el examinarlos y lograrlo era menester tener alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre». ¹⁸⁶Y aquí está el hombre.¹⁸⁷ Aquí está el hombre que no se sentía, a Dios gracias, en condición que le obligase a hacer de la ciencia un oficio -*métier*-para alivio de su fortuna, y que no se hacía una profesión de despreciar, en cínico, la gloria.¹⁸⁸ Y luego nos cuenta cómo tuvo que detenerse en Alemania, y encerrado en una estufa, *poêle*, empezó a filosofar su

método. ¹⁸⁹En Alemania, ¡pero encerrado en una estufa! ¹⁹⁰Y así es, un discurso de estufa, y de estufa alemana, aunque el filósofo en ella encerrado haya sido un francés que se proponía ganar el cielo.

¹⁹¹Y llega al *cogito ergo sum*, que ya san Agustín preludiara; pero el *ego* implícito en este entimema *ego cogito, ergo ergo sum*, es un *ego*, un yo irreal, o sea ideal, y su *sum*, su existencia, algo irreal también, «pienso luego soy», no puedo querer decir sino «pienso, luego soy pensante»; ese ser del soy que se deriva de pienso no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, mas no vida. ¹⁹²Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan. ¹⁹³Aunque ese vivir no sea un vivir verdadero. ¹⁹⁴¡Qué de contradicciones, Dios mío, cuando queremos casar la vida y la razón!

¹⁹⁵La verdad es *sum, ergo cogito*: soy, luego pienso, aunque no todo lo que es piense. ¹⁹⁶La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¹⁹⁷¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¹⁹⁸¿Cabe acaso conocimiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¹⁹⁹¿No se siente acaso el pensamiento y se siente uño a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? ²⁰⁰¿No puede decir el hombre de la estufa: «siento, luego soy»; o «quiero, luego soy»? ²⁰¹Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? ²⁰²Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse? ²⁰³Lo que el triste judío de Amsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone en perseverar indefinidamente en su ser, el amor propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? ²⁰⁴¿Y no será, por lo tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?

²⁰⁵Y fue además el *cogito* el que introdujo una distinción que, aunque fecunda en verdades, lo ha sido también en confusiones, y es la distinción entre objeto, *cogito*, y sujeto, *sum*. ²⁰⁶Apenas hay distinción que no sirva también para confundir. ²⁰⁷Pero a esto volveremos.

²⁰⁸Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de la inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres. ²⁰⁹veremos cómo la solución a ese íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, es la que tiñe todo el resto de la filosofía. ²¹⁰sta debajo del llamado problema del conocimiento no hay sino el afecto ese humano, como debajo de la inquisición del por qué de la causa no hay sino la rebusca del para qué, de la finalidad. ²¹¹odo lo

demás es o engañarse o querer engañar a los demás.²¹² querer engañar a los demás para engañarse a sí mismo.

²¹³ ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida.²¹⁴ Vamos a verlo.

CAPITULO III

EL HAMBRE DE INMORTALIDAD

¹Parémonos en esto del inmortal anhelo de inmortalidad, aunque los gnósticos o intelectuales puedan decir que es retórica lo que sigue y no filosofía. ²También el divino Platón, al disertar en su *Fedón* sobre la inmortalidad del alma, dijo que conviene hacer sobre ella leyendas, μυθολογεῖν.

³Recordemos ante todo una vez más, y no será la última, aquello de Spinoza de que cada ser se esfuerza por perseverar en él, y que este esfuerzo es su esencia misma actual, e implica tiempo indefinido, y que el ánimo, en fin, ya en sus ideas distintas y claras, ya en las confusas, tiende a perseverar en su ser con duración indefinida y es sabedor de este su empeño (*Ethice*, part. III, props. VI-IX).

⁴Imposible nos es, en efecto, concebarnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconsciencia, de su propio anonadamiento. ⁵Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la inconsciencia, y lo verás. ⁶Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. ⁷No podemos concebarnos como no existiendo.

⁸El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar.

⁹Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. ¹⁰De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. ¹¹Y ser yo, es ser todos los demás. ¹²¡O todo o nada!

¹³¡O todo o nada! ¹⁴¡Y qué otro sentido puede tener el «ser o no ser»! ¹⁵*To be or no to be* shakesperiano, el de aquel mismo poeta que hizo decir a Marcio en su *Coriolano* (V, 4) que sólo necesitaba la eternidad para ser dios; *he wants nothing of a god but eternity?* ¹⁶¡Eternidad!

13-15. ¡O todo o nada! [...] *he wants nothing of a god but eternity?* | O todo ó nada. Y qué otro sentido puede tener el «ser ó no ser!» shakespeariano, del mismo que hizo decir de Marcio en su *Coriolano* (V. 4) que sólo necesitaba la eternidad para ser dios (*He wants nothing of a god but eternity*) **T (p. 38)** No consigo dar otro valor al «ser ó no ser»

¡eternidad! ¹⁷Este es el anhelo: la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. ¹⁸Lo que no es eterno tampoco es real.

¹⁹Gritos de las entrañas del alma ha arrancado a los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el «sueño de una sombra» σκιᾶς ὄναρ de Píndaro, hasta el «la vida es sueño», de Calderón y el «estamos hechos de la madera de los sueños», de Shakespeare, sentencia esta última aún más trágica que la del castellano, pues mientras en aquella sólo se declara sueño a nuestra vida, mas no a nosotros los soñadores de ella, el inglés nos hace también a nosotros sueño, sueño que sueña.

²⁰La vanidad del mundo y el cómo pasa, y el amor son las dos notas radicales y entrañadas de la verdadera poesía. ²¹Y son dos notas que no pueden sonar la una sin que la otra a la vez resuene. ²²El sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete el amor, único en que se vence lo vano y transitorio, único que rellena y eterniza la vida. ²³Al parecer al menos, que en realidad... ²⁴Y el amor, sobre todo cuando la lucha contra el destino súmenos en el sentimiento de la vanidad de este mundo de apariencias, y nos abre la vislumbre de otro en que, vencido el destino, sea ley la libertad.

²⁵¡Todo pasa! ²⁶Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal.

²⁷¡Ser, ser siempre, ser sin término, sed de ser, sed de ser más!, ¡hambre de Dios!, ¡sed de amor eternizante y eterno!, ¡ser siempre!, ¡ser Dios!

²⁸«¡Seréis como dioses!», cuenta el Génesis (111, 5) que dijo la serpiente a la primera pareja de enamorados. ²⁹⁰ ²⁹«Si en esta vida tan sólo hemos de esperar en Cristo, somos los más lastimosos

shakespeariano ^{sup}[del mismo que dijo de Marcio en su *Coriolano* (V. IV) que sólo necesitaba la eternidad para ser] ^{inf}[dios (*He wants nothing of a god but eternity*)] **AJH (p. 2v)** «Ser o no ser, este es el problema» repite el moderno Hamlet obsesionado por la sombra de su padre que le pide venganza. **EMS (51)**

19. Gritos de las entrañas del alma sueño que sueña. **STV** Gritos de las entrañas del alma ha arrancado á los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el sueño de una sombra de Píndaro hasta «la vida es sueño» de Calderón y el «estamos hechos de la madera de los sueños» de Shakespeare, sentencia esta última aun más trágica que la del castellano, pues mientras en aquello sólo se declara sueño á nuestra vida, mas no á nosotros los soñadores, el inglés nos hace también á nosotros sueño, sueño que sueña. **T (p. 39)**. Gritos de las entrañas del corazón ha arrancado á los poetas de los tiempos todos ^{sup}[The Task. I. 284 sigs Wordsworth. Ode, pag. 313] esta tremenda vista del fluir de las olas de la vida, desde el σκιᾶς ὄναρ, sueño de una sombra, de Píndaro, al «la vida es sueño» de Calderón y el «estamos hechos de la madera de los sueños» de Shakespeare. Y ved cuan más terrible es la sentencia del inglés que no la del castellano, pues mientras éste solo declara sueño á nuestra vida, mas no á nosotros que la soñamos, aquel nos hace sueño, sueño también, sueño que sueña. **AJH (p. 2v)**. Aborrecen la luz porque la luz trae la vigilia y les saca de su sonambulismo, de ese sueño en que viven queriéndose convencer de que están hechos de la sustancia misma de los sueños. **N (241)**

25-28. ¡Todo pasa! [...] a la primera pareja de enamorados. | ¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del arbol de la ciencia del bien y del mal. / Ser, ser

de los hombres», escribía el Apóstol (1 Cor., XV, 19), y toda religión arranca históricamente del culto a los muertos, es decir, a la inmortalidad.

³⁰Escribía el trágico judío portugués de Ámsterdam que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; pero ese hombre libre es un hombre muerto libre del resorte de la vida, falto de amor, esclavo de su libertad. ³¹Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. ³²Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo de vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra ¡dejarás de ser!, me roza con el ala el Ángel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad.

³³Como Pascal, no comprendo al que asegura no dársele un ardite de este asunto, y ese abandono en cosa «en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita mas que me entenece, me asombra y me espanta», y el que así siente «es para mí», como para Pascal, cuyas son las palabras señaladas, «un monstruo».

³⁴Mil veces y en mil tonos se ha dicho cómo es el culto a los muertos antepasados lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas, y cabe en rigor decir que lo que más al hombre destaca de los demás animales es lo de que guarde, de una manera o de otra, sus muertos sin entregarlos al descuido de su madre la tierra todoparidora; es un animal guardamuertos. ³⁵¿Y de qué los guarda así? ³⁶¿De qué los ampara el pobre? ³⁷La pobre conciencia huye de su propia aniquilación, y así que un espíritu animal desplazándose del mundo, se ve frente a este y como distinto de él se conoce, ha de querer tener otra vida que no la del mundo mismo. ³⁸Y así la tierra correría riesgo de convertirse en un vasto cementerio, antes que los muertos mismos se remueran.

siempre, ser sin término! sed de ser, sed de ser más! hambre de Dios! sed de amor eternizante! ser siempre y serlo todo! ser Dios! «Sereis como dioses!» cuenta el Génesis (III 5) que dijo la serpiente á la primera pareja de enamorados. **T (pp. 39-40)** Es el estribillo de los que han >sentido< bebido en la fuente de la vida, boca al chorro, es el estribillo doloroso de los que han gustado el fruto del arbol de la ciencia del bien y del mal.” **AJH, p. 3r** Quisimos ser dioses por la ciencia del bien y del mal, y esta ciencia nos ha mostrado nuestra desnudez, de que nos avergonzamos ante Dios, y esa ciencia misma nos condena al trabajo y a la muerte. **EMS (48)**

29. «Si en esta vida tan sólo hemos de esperar en Cristo, somos los más lastimosos de los hombres», escribía el Apóstol (1 Cor., XV, 19), y toda religión arranca históricamente del culto a los muertos, es decir, a la inmortalidad. | [...] y toda religión arranca historicamente del culto á los muertos (v. James 491. 506 y 507) [...] Mil veces y en mil tonos se ha dicho como es el culto á los muertos antepasado lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas [...] **T (p. 40)** Religión basada en culto á los muertos y egotismo. v. James 491, 506 y 507 (Leuba y Bender) **AJH (p. 3r)** La obsesión de la muerte fue el elemento religioso que combinándose con el económico produjo las viejas civilizaciones orientales, que, como la del típico antiguo Egipto, arrancaron de la esclavitud y del culto a los muertos antepasados. **EMS (52)** O se muere del todo o no, y «si en esta vida tan sólo esperamos en Cristo somos los más miserables de los hombres,» – exclamaba el Apóstol, añadiendo que «si los muertos no resucitan comamos y bebamos, que mañana moriremos» (I. Cor. XV 19 y 32). **EMS (64)**

³⁹Cuando no se hacían para los vivos más que chozas de tierra o cabañas de paja que la intemperie ha destruido, elevábanse túmulos para los muertos, y antes se empleó la piedra para las sepulturas que no para las habitaciones. ⁴⁰Han vencido a los siglos por su fortaleza las casas de los muertos, no las de los vivos; no las moradas de paso, sino las de queda.

⁴¹Este culto, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones. ⁴²En el delirio de la destrucción, Robespierre hace declarar a la Convención la existencia del Ser Supremo y «el principio consolador de la inmortalidad del alma», y es que el Incorruptible se aterraba ante la idea de tener que corromperse un día.

⁴³¿Enfermedad? ⁴⁴Tal vez, pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud, y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ⁴⁵¿Enfermedad? ⁴⁶Tal vez lo sea como la vida misma a que va presa, y la única salud posible la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud poderosa. ⁴⁷De lo hondo de esa congoja, del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad, se sale a la luz de otro cielo, como de lo hondo del infierno salió el Dante a volver a ver las estrellas (Inf., XXXIV, 139).

⁴⁸e quindi uscimmo a riveder le stelle.

⁴⁹Aunque al pronto nos sea congojosa esta meditación de nuestra mortalidad, nos es al cabo corroboradora. ⁵⁰Recógete, lector, en tí mismo, y figúrate un lento deshacerte de tí mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra.

⁵¹He oído contar de un pobre segador muerto en cama de hospital, que al ir el cura a ungrle en extremaunción las manos, se resistía a abrir la diestra con que apuñaba unas sucias monedas, sin percatarse de que muy pronto no sería ya suya su mano ni él de sí mismo. ⁵²Y así cerramos y apuñamos, no ya la mano, sino el corazón, queriendo apuñar en él al mundo.

⁵³Confesábame un amigo, que previendo en pleno vigor de salud física la cercanía de una muerte violenta, pensaba en concentrar la vida, viviéndola en los pocos días que de ella calculaba le quedarían para escribir un libro. ⁵⁴¡Vanidad de vanidades!

49-54. Aunque al pronto nos sea congojosa [...] ¡Vanidad de vanidades! | Aunque al pronto nos sea congojosa esta meditación de nuestra mortalidad no [*sic*] es al cabo corroboradora. Recógete, lector, en tí mismo y figúrate un lento deshacerte, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido envolviéndote en silencio, se te

⁵⁵Si al morírseme el cuerpo que me sustenta, y al que llamo mío para distinguirme de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce.

⁵⁶Y el remedio no es el de la copla que dice:

Cada vez que considero
que me tengo que morir,

derritan entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos y las ideas, se te vaya disipando en nada todo y tú disipándote también y ni aun la conciencia de la nada te quede, siquiera como fantástico asidero de una sombra. / He oído contar de un pobre segador muerto en una cama de hospital que al ir el cura á ungir en extrema unción las manos se resistía á abrir la diestra *con >en< que apuñaba unas sucias monedas, sin percatarse de que una vez muerto no sería su mano ya suya ni él de sí mismo. Y así cerramos y apuñamos no la mano, sino el corazón, queriendo apuñar en él al mundo. / Me confesaba un amigo que previendo en pleno vigor de salud física la cercanía de la muerte, pensaba en concentrar la vida viviéndola toda en los pocos días que calculaba le quedaban é imaginando escribir sobre ello un libro. **T (p. 42)** Aunque al pronto congojosa, os será, jóvenes, al cabo meditación corroboradora el que recogiendoos en vosotros mismos os figureis un lento *deshaceros >(derretiros)<, ^{sup}[deshacimiento] en que *la luz >el sol< se os apague, se os enmudezcan los sonidos, se os derritan entre las manos las cosas ^{var}[objetos] >asideras< se os *escurra >*hunde vaya* falte< el piso, se os vayan ^{var}[desvanezcan como en desmayo] los recuerdos y las ideas, se disipe en la nada todo y ni aun la conciencia de la nada misma os quede, siquiera como fantástico asidero de una sombra. / He oído contar de un pobre segador gallego muerto en una cama de hospital que al ir el cura á ungirle en extrema unción se resistía á abrir la >m< diestra en que apuñaba unas ^{sup}[sucias] monedas, sin (percatarse) de que una vez muerto no sería su mano ya suya. Y así muchos que >en vez de la mano< ^{sup}[cierran [?]] y apuñan no ya la mano, el >espíritu< corazón, queriendo apuñar en él al mundo. Me confesaba un amigo que previendo en pleno vigor de salud física la cercanía de la muerte, sólo pensaba en concentrar la vida, viviéndola toda en los pocos días que calculaba le quedaban, é imaginando escribir sobre ello un libro. **AJH (pp. 3r-3v)** Es bueno, lector, que recogiendoos en ti pienses en que el sol se te apague, se te enmudezcan los sonidos, se te desvanezcan a la vista las formas, se te licue todo en la nada y ni aun la conciencia de la nada misma te quede. / He oído contar de un pobre segador muerto en un hospital que al ir el cura a ungirle en extrema unción se resistía a abrir la mano derecha en que aferraba una moneda, sin acordarse de que una vez muerto su mano no sería suya. Así hay muchos que en vez de la mano cierran el espíritu queriendo guardar en él al mundo. Me confesaba un amigo una vez que previendo en pleno vigor de salud física una muerte muy próxima sólo pensaba en concentrar la vida viviéndola toda en los pocos días que calculaba le quedarían, e imaginaba escribir un libro: «Los últimos días de mi vida.» / ¡Vaciedad de vaciedades! ¡Triste estado de paganismo el que ha descrito Renan en uno de sus dramas! **EMS (59-63)**

55. Si al morírseme el cuerpo que me sustenta [...] y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce | Si al morirseme el cuerpo que me sustenta y al que llamo mío para distinguirlo de mí mismo, vuelve mi conciencia á la absoluta inconsciencia de que brotara, y como á la mía les pasa á las de >los demás< mis hermanos *todos >míos< en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje más que una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada á la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce. **T (pp. 42-43)** Si al morir^{sup}[seme] el cuerpo que me sustenta y al que llamo mio para distinguirlo de mí mismo, si al morírseme vuelve mi conciencia á la absoluta inconsciencia de que brotara, y como á la mía les pasa á las de mis >propi< hermanos todos en humanidad, ^{sup}[entonces] no es nuestro ^{sup}[trabajado] linaje otra cosa más que una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada á la nada y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce. **AJH (p. 3v)** ¿Que la muerte no es para la sociedad más que un accidente? ¿que si yo muero quedan otros? Sí, otros que morirán a su vez, y si todos morimos del todo no es el género humano más que una sombría procesión de fantasmas que salen de la nada para volver a ella. **EMS (65-67)** Si todos estamos condenados a volver a la nada, si la humanidad es una procesión de espectros que de la nada salen para volver a ella [...], Carta a Jiménez Ilundain del 3-I-98, **EpA (p. 45)** Si el pobre linaje humano es una procesión de conciencias que de la nada salen para volver a ella; si un día hecho polvo nuestro globo, no ha de quedar de nuestras conciencias nada, ¿para qué luchar? **CCU (p. 46)**

tiendo la capa en el suelo
y no me hartó de dormir.

⁵⁷¡No! ⁵⁸El remedio es considerarlo cara a cara, fija la mirada en la morada de la Esfinge, que es así como se deshace el maleficio de su aojamiento.

⁵⁹Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ⁶⁰¿Para qué? ⁶¹Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza.

⁶²Hay, entre los poéticos quejidos del pobre Cowper, unas líneas escritas bajo el peso del delirio y en las cuales, creyéndose blanco de la divina venganza, exclama que el infierno podrá procurar un abrigo a sus miserias.

⁶³*Hell might afford my miseries a shelter.*

⁶⁴Éste es el sentimiento puritano, la preocupación del pecado y de la predestinación; pero leed estas otras mucho más terribles palabras de Sénancour, expresivas de la desesperación católica, no ya de la protestante, cuando hace decir a su *Obermann* (carta XC): «L'homme est périssable. Il se peut; mais, périssons en résistant, et, si le neant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.» ⁶⁵Y he de confesar, en efecto, por dolorosa que la confesión sea, que nunca, en los días de la fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. ⁶⁶El que sufre vive, y el que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión le pongan el «¡Dejad toda esperanza!», y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz. ⁶⁷En el fondo, era que no podía creer en esa atrocidad de un infierno, de una eternidad de pena, ni veía más verdadero infierno que la nada y su perspectiva. ⁶⁸Y sigo creyendo que si creyésemos todos en nuestra salvación de la nada seríamos todos mejores.

⁶⁹¿Qué es arregosto de vivir, *la joie de vivre*, de que ahora nos hablan? ⁷⁰El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda. ⁷¹Es el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable, lo que más suele empujar al ansia de la muerte. ⁷²«Anonadado yo, si es que del todo me muero -nos decimos-, se me

57-61. ¡No! El remedio es considerarlo cara a cara [...] la que nos da el amor de esperanza. | No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la esfinge; el que de un modo o de otro no le resuelve, es devorado. **N (13-14)**

acabó el mundo, acabóse, ¿y por qué no ha de acabarse cuanto antes para que no vengan nuevas conciencias a padecer el pesadumbroso engaño de una existencia pasajera y aparental? ⁷³Si deshecha la ilusión de vivir, el vivir por el vivir mismo o para otros que han de morir también no nos llena el alma, ¿para qué vivir? ⁷⁴La muerte es nuestro remedio.» ⁷⁵Y así es como se endecha al reposo inacabable por miedo a él, y se le llama liberadora a la muerte.²⁹⁴

⁷⁶Ya el poeta del dolor, del aniquilamiento, aquel Leopardi que, perdido el último engaño, el de creerse eterno

*Peri l'inganno estremo
ch'eterno io mi credei,*

le hablaba a su corazón de *l'infinita vanità del tutto*, vio la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte y cómo cuando «nace en el corazón profundo un amoroso afecto, lánguido y cansado juntamente con él en el pecho, un deseo de morir se siente». A la mayor parte de los que se dan a sí mismos la muerte, es el amor el que les mueve el brazo, es el ansia suprema de vida, de más vida, de prolongar y perpetuar la vida lo que a la muerte les lleva, una vez persuadidos de la vanidad de su ansia.

72-75. «Anonadado yo, si es que del todo me muero [...] y se le llama liberadora a la muerte. | «Anonadado yo, si del todo me muero – nos decimos – se me acabó el mundo, acabose, y ¿por que no ha de acabarse cuanto antes para que nuevas conciencias no vengan á padecer el pesadumbroso engaño de una existencia pasajera y aparental? Si deshecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo no nos llena el alma, ¿para qué vivimos? La muerte es nuestro remedio.» Y así es como se endecha al reposo inacabable por miedo á él, y se le llama á la muerte liberadora, ya que >hayamos de< vivamos para haber de retornar á la nada.”, **T (p. 44)** >«Muerto yo, si< «Anonadado yo, si del todo me muero – nos decimos se ^{sup}[me] acabó el mundo, acabose, y ¿por qué no ha de acabarse cuanto antes para que nuevas conciencias no vengan á padecer el apesadumbrador ^{var}[pesadumbroso] engaño de una existencia pasajera y >de apariencia< aparental? Si, deshecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo no nos llena ¿para qué vivimos? La muerte es *nuestro >el< único remedio.» ^{sup}[De perdido, al agua!] Y así es como se endecha al reposo inacabable por >terr< miedo á él, y se le llama á la muerte liberadora ya que vivamos para retornar á la nada.”, **AJH, p. 4r.** Siguiendo por este camino se ha llegado a predicar el suicidio universal, el anonadamiento, y ha aparecido con carácter social el nihilismo teórico. «Muerto yo, si del todo me muero – se dicen muchos – se acabó el mundo ¿por qué no ha de acabarse cuanto antes para que nuevas conciencias no vengan a sufrir la pesada broma de una existencia fenoménica y pasajera? Si hemos deshecho la ilusión de vivir y el vivir por el vivir mismo no nos satisface ¿para qué vivimos? La muerte es el único remedio.» Y así es como se ha endechado al reposo inacabable por terror a él, y se ha llamado a la muerte como a liberadora ya que vivamos para volver a la nada. Los tragos amargos apurarlos pronto y de una vez; ¡volvamos cuanto antes a la nada! **EMS (34-39)**

76. Ya el poeta del dolor, del aniquilamiento, aquel Leopardi que, perdido el último engaño, el de creerse eterno / *Peri l'inganno estremo / ch'eterno io mi credei,* / le hablaba a su corazón de *l'infinita vanità del tutto*, vio la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte y cómo cuando «nace en el corazón profundo un amoroso afecto, lánguido y cansado juntamente con él en el pecho, un deseo de morir se siente». **STV** Ya el poeta del dolor, Leopardi, vió la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte [...] **T (p. 44)** Háblase a sí mismo el pobre Leopardi, pide á su cansado corazón reposo, pues pereció el extremo engaño de creerse eterno [...]. Y acaba el triste, perdido el engaño, por pedirle que desprecie ^{sup}[á] la naturaleza, al torpe poder que, oculto, para daño común impera / y la infinita vanidad del todo. **AJH (p. 3r)** ¡Qué enseñanzas tan amargas en la obra del pobre Leopardi, empapado en la enorme *noia*, en el fastidio inmenso del nihilismo y pidiendo el aniquilamiento para salir de una vez de la *infinita vanità del tutto*, del vacío de un sombrío teatro de espectros, que divierten a los niños y entenebrecen el ánimo a los maduros! **EMS (42)**

⁷⁸Trágico es el problema y de siempre, y cuanto más queramos de él huir, más vamos a dar en él. ⁷⁹Fue el sereno -¿sereno?- Platón, hace ya veinticuatro siglos, el que, en su diálogo sobre la inmortalidad del alma, dejó escapar de la suya, hablando de lo dudoso de nuestro ensueño de ser inmortales, y del *riesgo* de que no sea vano aquel profundo dicho: ¡hermoso es el riesgo! καλός γάρ ο' κίνδυνος hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del argumento famoso de la apuesta de Pascal.

⁸⁰Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. ⁸¹No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.

⁸²Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: «¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!» ⁸³¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo todo si pierde su alma? (Mat. XVI, 26). ⁸⁴¿Egoísmo decís? ⁸⁵Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. ²⁹⁷ ⁸⁶Cada hombre vale más que la humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrifiquen a cada uno. ⁸⁷Eso que llamáis egoísmo, es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario. ⁸⁸«¡Ama a tu prójimo como a ti mismo!», se nos dijo presuponiendo que cada cual se ame a sí mismo; y no se nos dijo, ¡ámate! ⁸⁹Y, sin embargo, no sabemos amarnos.

78-79. Trágico es el problema [...] de la apuesta de Pascal. | >Terri< Trágico es el problema, y eterno, y cuanto más queramos de él huir más vamos a dar en él. Fue el sereno Platón, hace ya veinticuatro siglos, el que en su diálogo sobre la inmortalidad del alma ó *Fedón* dejó escapar del alma, hablando >del riesgo< de lo dudoso de nuestros ensueños y del riesgo de que sean vanos, aquel profundo dicho ¡hermoso es el riesgo! ! καλός γάρ ο' κίνδυνος, hermoso es el riesgo que corremos de que se no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del >fam< argumento famoso de la apuesta de Pascal. **T (p. 45)** A Platón, tratando en su *Fedón* de la inmortalidad del alma se le escapó aquel profundo dicho de ¡hermoso es el riesgo καλός γάρ ο' κίνδυνος, hermoso es el riesgo que se corre de no morir^{sup}[senos] nunca el alma, germen ^{sup}[este] argumento del famoso de la apuesta de Pascal. **AJH (p. 4v)** VII / *La esperanza en Dios*. ^{sup}[Esperanza y belleza VII-XI La congoja. Esperanza de liberación de] Dios Padre. >Dios< Inmortalidad. Erostratismo. Dios y de liberación en El. Esperanza y belleza, καλός γάρ ο' κίνδυνος, ^{inf}[Se vive por la incertidumbre.] **PT (8)**

85. Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. | **STV = T (p. 46) = AJH (p. 4v)** Aparente atonía tapa un vivo hervor íntimo, así como el desvío que gran parte de la juventud muestra hacia los llamados por antonomasia *intereses generales* y su apartamiento de la ostensible vida pública puede ocultar tal vez una profunda obsesión por los eternos intereses individuales, que siendo de cada uno de los hombres, resultan al cabo los más universales de todos los intereses humanos. **EMS (4)**

87-89 Eso que llamáis egoísmo [...] Y, sin embargo, no sabemos amarnos. | Eso que llamais egoismo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario. ¡Ama á tu prójimo como á tí mismo, se nos dijo, presuponiendo que cada cual se ama á sí mismo y no se nos dijo: ámate! Y, sin embargo, no sabemos amarnos. **T (p. 46)** El egoismo es el

⁹⁰Quitad la propia persistencia, y medita lo que os dicen. ⁹¹¡Sacrificate por tus hijos! ⁹²Y te sacrificarás por ellos, porque son tuyos, parte prolongación de ti, y ellos a su vez se sacrificarán por los suyos, y estos por los de ellos, y así irá, sin término, un sacrificio estéril del que nadie se aprovecha. ⁹³Vine al mundo a hacer mi yo, y ¿qué será de nuestros yos todos? ⁹⁴¡Vive para la Verdad, el Bien, la Belleza! ⁹⁵Ya veremos la suprema vanidad, y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita.

⁹⁶«¡Eso eres tú!» -me dicen con las *Upanisadas*-. ⁹⁷Y yo les digo: sí, yo soy eso, cuando eso es yo y todo es mío y mía la totalidad de las cosas. ⁹⁸Y como mía la quiero y amo al prójimo porque vive en mí y como parte de mi conciencia, porque es como yo, es mío.

⁹⁹¡Oh, quién pudiera prolongar este dulce momento y dormirse en él y en él eternizarse!
¹⁰⁰¡Ahora y aquí, a esta luz discreta y difusa, en este remanso de quietud, cuando está aplacada la tormenta del corazón y no me llegan los ecos del mundo! ¹⁰¹Duerme el deseo insaciable y ni aun sueña; el hábito, el santo hábito reina en mi eternidad; han muerto con los recuerdos los desengaños, y con las esperanzas los temores.

¹⁰²Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños, y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, ¡y hay quien pretende darnos consuelo con esto! ¹⁰³¡Pobre consuelo! ¹⁰⁴Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son más mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. ¹⁰⁵No, no es anegarse en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. ¹⁰⁶No nos sirven engaños de monismo; queremos bulto y no sombra de inmortalidad.

¹⁰⁷¿Materialismo? ¹⁰⁸¿Materialismo decís? ¹⁰⁹Sin duda; pero es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. ¹¹⁰Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material,

principio de gravedad psíquica, el postulado necesario. Ama á tu prójimo como á tí mismo se nos dijo presuponiendo que cada cual se ama á sí mismo, y no se nos dijo: amate! **AJH (p. 4v)** Frente al llamado egoísmo cristiano y en su odio al potente y salvador sentimiento de la personalidad humana que conservó el pueblo escogido, predicó el funesto Schopenhauer el altruismo búdico, que con el nirvana por ideal, conduce a los pueblos a un género cualquiera de opio y a la estupidez por fin. **EMS (82)**

102. Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños [...] ¡y hay quien pretende darnos consuelo con esto! | Y vienen y quieren engañarnos con un engaño de engaño y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor golpecito de fuerza, y hay quien pretende buscar en esto consuelo. **T (p. 47)** Quieren engañarnos con un engaño de engaño y nos hablan de que nada se pierde, sino todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila *el menor pedacito >un (átomo)< de materia ni se desvanece inf*el menor golpecito >*empelloncito* un adarme< de fuerza, y hay quien en esto busca consuelo. **AJH (p. 5r)** «Nada se anula – nos dicen por vía de consuelo intelectual – todo se transforma; ni la materia ni la fuerza se pierden. Cuanto hacemos permanece en una u otra forma.» **EMS (73-74)**

de toda sustancia. ¹¹¹Si acaso esto merece el nombre de materialismo, y si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome con su cielo a los ojos cuando se me vayan estos a apagar para siempre. ¹¹²¿Que me engaño? ¹¹³¡No me habléis de engaño y dejadme vivir!

¹¹⁴Llaman también a esto orgullo; «hediondo orgullo» le llamó Leopardi, y nos preguntan que quiénes somos, viles gusanos de la tierra, para pretender inmortalidad; ¿en gracia a qué? ¹¹⁵¿Para qué? ¹¹⁶¿Con qué derecho? ¹¹⁷¿En gracia a qué?, preguntáis, ¿y en gracia a qué vivimos? ¹¹⁸¿Para qué?, ¿y para qué somos? ¹¹⁹¿Con qué derecho? ¹²⁰¿Y con qué derecho somos? ¹²¹Tan gratuito es existir, como seguir existiendo siempre. ¹²²No hablemos de gracia, ni de derecho, ni del para qué de nuestro anhelo que es un fin en sí, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos. ¹²³No reclamo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo que necesito para vivir.

¹²⁴¿Y quién eres tú?, me preguntas, y con Obermann te contesto: ¡para el universo nada, para mí todo! ¹²⁵¿Orgullo? ¹²⁶¿Orgullo querer ser inmortal? ¹²⁷¡Pobres hombres! ¹²⁸Trágico hado, sin duda, el tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta; pero torpeza grande condenar el anhelo por creer probado, sin probarlo, que no sea conseqüidero. ¹²⁹¿Que sueño...? ¹³⁰Dejadme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. ¹³¹Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad que es la sustancia misma de mi alma. ¹³²¿Pero de veras creo en ello...? ¹³³¿Y para qué quieres ser inmortal?, me preguntas, ¿para qué? ¹³⁴No entiendo la pregunta francamente, porque es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio. ¹³⁵Pero de estas cosas no se puede hablar.

¹³⁶Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles que a donde quiera que fuese Pablo se concitaban contra él los celosos judíos para perseguirle. ¹³⁷Apedreáronle en Iconio y en Listra, ciudades de Licaonia, a pesar de las maravillas que en la última obró; le azotaron en Filipos de Macedonia y le persiguieron sus hermanos de raza en Tesalónica y en Berea. ¹³⁸Pero llegó a Atenas, a la noble ciudad de los intelectuales, sobre la que velaba el alma excelsa de Platón, el de la hermosura del riesgo de ser inmortal, y allí disputó Pablo con epicúreos y estoicos, que decían de él, o bien: ¿qué quiere decir este charlatán (σπερμολόγος)?, o bien: ¡parece que es predicador de nuevos dioses! (Hechos, XVII, 18), y «tomándole le llevaron al Areópago, diciendo: podremos saber qué sea esta nueva doctrina que dices, porque traes a nuestros oídos cosas peregrinas, y queremos saber qué quiere decir eso» (versículos 19-20), añadiendo el libro esta maravillosa caracterización de aquellos atenienses de la decadencia, de aquellos lamineros y golosos de curiosidades, pues «entonces los atenienses todos y sus huéspedes extranjeros no se ocupaban de

otra cosa sino en decir o en oír algo de más nuevo» (v. 21).¹³⁹ ¡Rasgo maravilloso, que nos pinta a qué habían venido a parar los que aprendieron en la Odisea que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que contar!

¹⁴⁰Ya está, pues, Pablo ante los refinados atenienses, ante los *graeculos*, los hombres cultos y tolerantes que admiten toda doctrina, toda la estudian y a nadie apedrean ni azotan ni encarcelan por profesar estas o las otras; ya está donde se respeta la libertad de conciencia y se oye y se escucha todo parecer. ¹⁴¹Y alza la voz allí, en medio del Areópago, y les habla como cumplía a los cultos ciudadanos de Atenas, y todos, ansiosos de la última novedad, le oyen, mas cuando llega a hablarles de la resurrección de los muertos, se les acaba la paciencia y la tolerancia, y unos se burlan de él y otros le dicen: «¡ya oiremos otra vez de esto!», con propósito de no oírle. ¹⁴²Y una cosa parecida le ocurrió en Cesarea con el pretor romano Félix, hombre también tolerante y culto,

136-138. Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles [...] en oír algo de más nuevo» (v. 21). | Cuenta el libro de los Hechos de los apóstoles que á donde quiera que fuese Pablo se concitaban contra él los celosos judíos y le perseguían. Fué apedreado en Iconio y en Listra, ciudades de Licaonia, á pesar de las maravillas que en la última obró, le azotaron en Filipos de Macedonia y le persiguieron sus hermanos en Tesalónica y en Berea. Pero llegó á Atenas, á la noble ciudad de los intelectuales sobre que velaba el alma excelsa de Platón, y allí disputó con epicúreos y estoicos [...] **T (pp. 35-36)** Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles (cap. XVII) que llevado Pablo ^{sup}[á] Atenas disputaba con los estoicos y epicureos [...] **AJH (6v-7r)** Por donde quiera que iba Pablo el converso durante su apostolado tumultuaban al pueblo los judíos de la dispersión, en cuyas sinagogas entraba á disputar, y enojabanse con él á causa de su predicación á los gentiles y de su doctrina respecto á la circuncisión. / Fué á dar al cabo en Atenas, corazón de la gentilidad helénica, ciudad llena de recuerdos de cultura y de monumentos de la más elevada belleza humana, donde esperó á Silas y Timoteo. **SPA-bA (1-2)**^{300 23}S. Pablo comparece en el Areópago. La religión ante la ciencia. Su lenguaje. Allí es donde dice el «en El somos etc» **CSD-bB (23)**

139. ¡Rasgo maravilloso, que nos pinta [...] para que los venideros tengan algo que contar! | ¡Rasgo maravilloso que nos pinta á que habían venido á parar los que aprendieron en la Odisea que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que cantar! **T (p. 36)** Ante ese terrible misterio de la mortalidad, frente á la Esfinge, (adopta) el hombre distintas posturas, y trata >de< por varios medios de consolarse de haber nacido. Y lo que primero *se >es< le ocurre es tomarlo á juego, ponerse como espectador á presenciar la comedia, ver desfilar al olvido la historia. Es el remedio estético, y fué ya formulado en la *Odisea* con aquellas palabras: los dioses traman y cumplen la destrucción de los hombres para que los venideros tengan algo que cantar. **AJH (p. 6v)** Otros, en fin, se hacen ídólatras de la belleza, se embriagan en lo fenoménico tomándolo como sustancial y se acogen al esteticismo cuya fórmula desenmascarada dio Homero en su *Odisea* al decir que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que cantar. **EMS (98)**

140-141. Ya está, pues, Pablo ante los refinados atenienses [...] «¡ya oiremos otra vez de esto!», con propósito de no oírle. | Ya está Pablo ante los refinados atenienses [...]. Y alza la voz allí, en medio del Areópago y les habla como cumplía á los cultos ciudadanos de Atenas, y todos, ansiosos de la última novedad, le oyen, mas cuando llega á hablarles de la resurrección de los muertos se ^{sup}[les] acaban la paciencia y la tolerancia y unos se burlan y otros le dicen: te oiremos de esto otra vez! **T (pp. 36-37)** Y comenzó Pablo un admirable sermón, mas al llegar á hablarles de la resurrección de Cristo «así que oyeron la resurrección de los muertos, unos se burlaban y otros decían: te oiremos acerca de esto otra vez» (vers. 32) No toleran ^{val}[aguantan] tales palabras los estetas, es decir, los que sólo perciben por los sentidos. **AJH (p. 7r)** Mas así que oyeron hablar de la resurrección... Todos los neo-misticismos son románticos, sensualistas, intelectualistas, todos tienen por base el nihilismo. No hay verdadero sentimiento religioso, de la relación personal de cada uno con un Dios personal, cuyo corolario es la inmortalidad del alma. **CSD-bB (9-10)**²²«Te oiremos acerca de esto otra vez.» Déjanos de la resurrección porque eso obliga á pensar en vivo en la muerte. La muerte. **CSD-bB (22)**

que le alivió de la pesadumbre de su prisión, y quiso oírle y le oyó disertar de la justicia y de la continencia; mas al llegar al juicio venidero, le dijo espantado (ἐμφοβος γενομένου): «¡Ahora vete, te volveré a llamar cuando cuadre!» (Hechos, XXIV, 22-25). ¹⁴³Y cuando hablaba ante el rey Agripa, al oírle Festo, el gobernador, decir de resurrección de muertos, exclamó: «Estás loco, Pablo; las muchas letras te han vuelto loco» (Hechos, XXVI, 24). ¹⁴⁴Sea lo que fuere de la verdad del discurso de Pablo en el Areópago, y aun cuando no lo hubiere habido, es lo cierto que en este relato admirable se ve hasta dónde llega la tolerancia ática y dónde acaba la paciencia de los intelectuales. ¹⁴⁵Os oyen todos en calma, y sonrientes, y a las veces os animan diciéndoos: ¡es curioso!, o bien, ¡tiene ingenio!, o ¡es sugestivo!, o ¡qué hermosura!, o ¡lástima que no sea verdad tanta belleza!, o ¡eso hace pensar!; pero así que les habláis de resurrección y de vida allende la muerte, se les acaba la paciencia y os atajan la palabra diciéndoos: ¡dejadlo, otro día hablarás de esto!; y es de esto, mis pobres atenienses, mis intolerables intelectuales, es de esto de lo que voy a hablaros aquí.

¹⁴⁶Y aun si esa creencia fuese absurda, ¿por qué se tolera menos el que se les exponga que otras muchas más absurdas aún? ¹⁴⁷¿Por qué esa evidente hostilidad a tal creencia? ¹⁴⁸¿Es miedo? ¹⁴⁹¿Es acaso pesar de no poder compartirla?

¹⁵⁰Y vuelven los sensatos, los que no están a dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar coces contra el aguijón, pues lo que no puede ser es imposible. ¹⁵¹Lo viril, dicen, es resignarse a la suerte, y pues no somos inmortales, no queramos serlo; sojuzguémonos a la razón sin acongojarnos por lo irremediable, entenebreciendo y entristeciendo la vida. ¹⁵²Esa obsesión, añaden, es una enfermedad. ¹⁵³Enfermedad, locura, razón... ¡el estribillo de siempre! ¹⁵⁴Pues bien: ¡no! ¹⁵⁵No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros, porque si tuviéramos fe como un gramo de mostaza, diríamos a ese monte: pásate de ahí, y se pasaría, y nada nos sería imposible (Mat. XVII, 20).

¹⁵⁶Ahí tenéis a ese ladrón de energías, como él llamaba torpemente al Cristo, que quiso casar al nihilismo con la lucha por la existencia, y os habla de valor. ¹⁵⁷Su corazón le pedía el todo eterno, mientras su cabeza le enseñaba la nada, y desesperado y loco para defenderse de sí mismo, maldijo

144-145. Sea lo que fuere de la verdad del discurso de Pablo en el Areópago [...] mis intolerables intelectuales, es de esto de lo que voy a hablaros aquí. | Un fariseo, un intelectual seducido por la cultura helénica, fue aquel judío Saulo que empezó persiguiendo a los sencillos y que luego de despierto su corazón enseñó la buena nueva a los gentiles, descubriéndoles a aquel Dios desconocido al que alzaban aras vacías en Atenas, en aquella Atenas, donde, según el mismo Saulo, Pablo luego, se pasaban el tiempo en hablar de la última novedad, corriendo tras lo curioso. / También nuestros intelectuales se pasan el tiempo hablando de la última novedad y comentándola, oliendo el olor a tinta fresca del último libro llegado de París, mientras por el bien parecer refrenan los impulsos del corazón que les quede. También llega a interesarles, como curiosidad, el problema religioso; pero no se acercan a él con sencillez de espíritu, no se abandonan, porque allá, en su interior, lo temen. **N (37-39)**

de lo que más amaba. ¹⁵⁸Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo. ¹⁵⁹Henchido de sí mismo, se quiso inacabable y soñó con la vuelta eterna, mezquino remedio de la inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí, abominó de toda lástima. ¹⁶⁰¡Y hay quien dice que es la suya filosofía de hombre fuerte! ¹⁶¹No; no lo es. ¹⁶²Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme. ¹⁶³¡Esa es doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes; pero no de fuertes que lo son! ¹⁶⁴Sólo los débiles se resignan a la muerte final, y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. ¹⁶⁵En los fuertes, el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte.

¹⁶⁶Ante este terrible misterio de la inmortalidad, cara a cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido. ¹⁶⁷Y ya se le ocurre tomarla a juego, y se dice con Renán, que este universo es un espectáculo que Dios se da a sí mismo, y que debemos servir las intenciones del gran Corega, contribuyendo a hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado posible. ¹⁶⁸Y han hecho del arte una religión y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte.³⁰⁶

¹⁶⁹Y no les basta. ¹⁷⁰El que os diga que escribe, pinta, esculpe o canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente; miente si firma su escrito, pintura, estatua o canto. ¹⁷¹Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva. ¹⁷²Si la *Imitación de Cristo* es anónima, es porque su autor, buscando la eternidad del alma, no se inquietaba de la del nombre. ¹⁷³Literato que os diga que desprecia la gloria, miente como un bellaco. ¹⁷⁴De Dante, el que escribió aquellos treinta y tres vigorosísimos versos (Purg. XI, 85-117), sobre la vanidad de la gloria mundana, dice Boccaccio que gustó de los honores y las pompas más acaso de lo que correspondía a su ínclita virtud. ¹⁷⁵El deseo más ardiente de sus condenados es el de que se les recuerde aquí, en

166. Ante este terrible misterio de la inmortalidad [...] consolarse de haber nacido. | No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la esfinge; el que de un modo o de otro no le resuelve, es devorado. **N (13-14)**

167-168. Y ya se le ocurre tomarlo a juego, y se dice, con Renán [...] la monserga del arte por el arte. | Y se le ocurre tomarlo á juego y se dice ^{sup}[con Renán] que este universo es un espectáculo que Dios se da á sí mismo y que debemos servir las intenciones del gran corega >h< contribuyendo á hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado posible. Y han hecho del arte una religión y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte. **T (p. 52)** Afectan no conmovirse por nada, toman el mundo en espectáculo, como estetas, y no les oírís más que citar libros y autores y teorías, y barajar ideas secas, y disertar acerca del estilo y de las bellas formas. **N (34)** Suelen acabar los tales estetas, encharcados en el más vano literatismo, por darse al mundo en espectáculo, por cultivar un sentimentalismo adormecedor o enervante o un diletantismo inhumano, por dar cierto religiosismo de desocupados como si fuese religiosidad. De aquí ha salido ese engendro del llamado neo-misticismo, sobre que asoma la siniestra figura de aquel René corroído de orgullo. **EMS (99-100)** El instinto de la novedad, tan vivaz en la raza griega, les picó la curiosidad. Era una raza preparada por larga cultura estética. Véase, pues, para qué puede servir el esteticismo y como puede llevar a oír la palabra de Dios. [...] El mundo era para hablar de él, para espectáculo y tema de conversación. Los literatos, los diletanti [*sic*], los esteticistas de hoy son los atenienses. **D (p. 196)**

168. Y han hecho del arte una religión [...] la monserga del arte por el arte. | El vanidad de vanidades, ¿se extenderá también a ese vencimiento de la vanidad misma? ¿Será el fin de todo ello consolar al hombre de haber nacido, y la religión un arte intensificado? **N (209)**

la tierra, y se hable de ellos, y es esto lo que más ilumina las tinieblas del infierno. ¹⁷⁶Y él mismo expuso el concepto de la Monarquía, no sólo para utilidad de los demás, sino para lograr palma de gloria (lib. I, cap. 1).

¹⁷⁷¿Qué más? ¹⁷⁸Hasta de aquel santo varón, el más desprendido, al parecer, de vanidad terrena, del Pobrecito de Asís cuenta los Tres Socios que dijo: *adhuc adorabor per totum mundum!* ¡Veréis cómo soy aún adorado por todo el mundo! (11 Celano, 1, 1). ¹⁷⁹Y hasta de Dios mismo dicen los teólogos que creó el mundo para manifestación de su gloria.

¹⁸⁰Cuando las dudas invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama. ¹⁸¹Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y los venideros, esa lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida, y que da tono, color y carácter a esta nuestra sociedad, en que la fe medieval en el alma inmortal se desvanece. ¹⁸²Cada cual quiere afirmarse siquiera en apariencia.

¹⁸³Una vez satisfecha el hambre, y esta se satisface pronto, surge la vanidad, la necesidad - que lo es- de imponerse y sobrevivir en otros. ¹⁸⁴El hombre suele entregar la vida por la bolsa, pero entrega la bolsa por la vanidad. ¹⁸⁵Engriese, a falta de algo mejor, hasta de sus flaquezas y miserias, y es como el niño, que con tal de hacerse notar se pavonea con el dedo vendado. ¹⁸⁶¿Y la vanidad qué es sino ansia de sobrevivirse?

¹⁸⁷Acontécele al vanidoso lo que al avaro, que toma los medios por los fines, y olvidadizo de estos, se apega a aquéllos en los que se queda. ¹⁸⁸Al parecer algo, conducente a serlo, acaba por formar nuestro objetivo. ¹⁸⁹Necesitamos que los demás nos crean superiores a ellos para creernos nosotros tales, y basar en ello nuestra fe en la propia persistencia, por lo menos en la de la fama. ¹⁹⁰Agradecemos más el que se nos encomie el talento con que defendemos una causa, que no el que se reconozca la verdad o bondad de ella. ¹⁹¹Una furiosa manía de originalidad sopla por el mundo moderno de los espíritus, y cada cual la pone en una cosa. ¹⁹²Preferimos desbarrar con ingenio a acertar con ramplonería. ¹⁹³Ya dijo Rousseau en su *Emilio*: «Aunque estuvieran los filósofos en disposición de descubrir la verdad, ¿quién de entre ellos se interesaría en ella? ¹⁹⁴Sabe cada uno que su sistema no está mejor fundado que los otros, pero le sostiene porque es suyo. ¹⁹⁵No hay uno solo que en llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que ha hallado a la verdad descubierta por otro. ¹⁹⁶¿Dónde está el filósofo que no engañase de buen grado, por su gloria, al género humano? ¹⁹⁷¿Dónde el que en el secreto de su corazón se proponga otro objeto que distinguirse? ¹⁹⁸Con tal de elevarse por encima del vulgo, con tal de borrar el brillo de sus concurrentes, ¿qué más pide? ¹⁹⁹Lo esencial es pensar de otro modo que los demás. ²⁰⁰Entre los creyentes es ateo; entre los ateos sería creyente.» ²⁰¹¿Cuánta verdad hay en el fondo de estas tristes

confesiones de aquel hombre de sinceridad dolorosa! ²⁰²Nuestra lucha a brazo partido por la sobrevivencia del nombre se retrae al pasado, así como aspira a conquistar el porvenir; peleamos con los muertos, que son los que nos hacen sombra a los vivos. ²⁰³Sentimos celos de los genios que fueron, y cuyos nombres, como hitos de la historia, salvan las edades. ²⁰⁴El cielo de la fama no es muy grande, y cuantos más en él entren, menos toca a cada uno de ellos. ²⁰⁵Los grandes hombres del pasado nos roban lugar en él; lo que ellos ocupan en la memoria de las gentes nos lo quitarán a los que aspiramos a ocuparla. ²⁰⁶Y así nos revolvemos contra ellos, y de aquí la agrura con que cuantos buscan en las letras nombradía juzgan a los que ya la alcanzaron y de ella gozan. ²⁰⁷Si la literatura se enriquece mucho, llegará el día del cernimiento y cada cual teme quedarse entre las mallas del cedazo. ²⁰⁸El joven irreverente para con los maestros, al atacarlos, es que se defiende: el iconoclasta o rompeimágenes es un estilista que se erige a sí mismo en imagen, *en icono*. ²⁰⁹«Toda comparación es odiosa», dice un dicho decidero, y es que, en efecto, queremos ser únicos. ²¹⁰No le digáis a Fernández que es uno de los jóvenes españoles de más talento, pues mientras finge agradecérselo, moléstale el elogio; si le decís que es el español de más talento... ¡vaya!... pero aún no le basta; una de las eminencias mundiales es ya más de agradecer, pero sólo le satisface que le crean el primero en todas partes y de los siglos todos. ²¹¹Cuanto más solo, más cerca de la inmortalidad aparental, la del nombre, pues los nombres se menguan los unos a los otros.

²¹²¿Qué significa esa irritación cuando creemos que nos roban una frase, o un pensamiento, o una imagen que creíamos nuestra; cuando nos plagian? ²¹³¿Robar? ²¹⁴¿Es que acaso es nuestra, una vez que al público se la dimos? ²¹⁵Sólo por nuestra la queremos, y más encariñados vivimos de la moneda falsa que conserva nuestro cuño, que no de la pieza de oro puro de donde se ha borrado nuestra efigie y nuestra leyenda. ²¹⁶Sucede muy comúnmente que cuando no se pronuncia ya el nombre de un escritor es cuando más influye en su pueblo desparramado y enfusado su espíritu en los espíritus de los que le leyeron, mientras que se le citaba cuando sus dichos y pensamientos, por chocar con los corrientes, necesitaban garantía de nombre. ²¹⁷Lo suyo es ya de todos y él en todos vive. ²¹⁸Pero en sí mismo vive triste y lacio y se cree en derrota. ²¹⁹No oye ya los aplausos ni tampoco el latir silencioso de los corazones de los que le siguen leyendo. ²²⁰Preguntad a cualquier artista sincero qué prefiere, que se hunda su obra y sobreviva su memoria, o que hundida esta persista aquella, y veréis, si es de veras sincero, lo que os dice. ²²¹Cuando el hombre no trabaja para vivir, e irlo pasando, trabaja para sobrevivir. ²²²Obrar por la obra misma es juego y no trabajo. ²²³¿Y el juego? ²²⁴Ya hablaremos de él.

²²⁵Tremenda pasión esa de que nuestra memoria sobreviva por encima del olvido de los demás si es posible. ²²⁶De ella arranca la envidia a la que se debe, según el relato bíblico, el crimen que abrió la historia humana: el asesinato de Abel por su hermano Caín. ²²⁷No fue lucha por pan,

fue lucha por sobrevivir a Dios, en la memoria divina. ²²⁸La envidia es mil veces más terrible que el hambre, porque es hambre espiritual. ²²⁹Resuelto el que llamamos problema de la vida, el del pan, convertiríase la tierra en un infierno, por surgir con más fuerza la lucha por la sobrevivencia.

²³⁰Al nombre se sacrifica no ya la vida, la dicha. ²³¹La vida desde luego. ²³²«¡Muera yo; viva mi fama!», exclama en *Las Mocedades del Cid* Rodrigo Arias, al caer herido de muerte por don Diego de Ordóñez de Lara. ²³³Débase uno a su nombre. ²³⁴«¡Ánimo, Jerónimo, que se te recordará largo tiempo; la muerte es amarga, pero la fama eterna!», exclamó Jerónimo Olgiati, discípulo de Cola Montano y matador, conchabado con Lampugnani y Visconti, de Galeazzo Sforza, tirano de Milán. ²³⁵Hay quien anhela hasta el patíbulo para cobrar fama, aunque sea infame: *avidus malae famaе*, que dijo Tácito.

²³⁶Y este erostratismo, ¿qué es en el fondo, sino ansia de inmortalidad, ya que no de sustancia y bulto, al menos de nombre y sombra?

²³⁷Y hay en ellos sus grados. ²³⁸El que desprecia el aplauso de la muchedumbre de hoy, es que busca sobrevivir en renovadas minorías durante generaciones. ²³⁹«La posteridad es una superposición de minorías», decía Gounod. ²⁴⁰Quiere prolongarse en tiempo más que en espacio. ²⁴¹Los ídolos de las muchedumbres son pronto derribados por ellas mismas, y su estatua se deshace al pie del pedestal sin que la mire nadie, mientras que quienes ganan el corazón de los escogidos recibirán más largo tiempo fervoroso culto en una capilla siquiera recogida y pequeña, pero que salvará las avenidas del olvido. ²⁴²Sacrifica el artista la extensión de su fama a su duración; ansía más durar por siempre en un rinconcito, a no brillar un segundo en el universo todo; quiere más ser átomo eterno y consciente de sí mismo que momentánea conciencia del universo todo; sacrifica la infinidad a la eternidad.

²⁴³Y vuelven a molernos los oídos con el estribillo aquel de ¡orgullo!, ¡hediondo orgullo! ²⁴⁴¿Orgullo querer dejar nombre imborrable? ²⁴⁵¿Orgullo? ²⁴⁶Es como cuando se habla de sed de placeres, interpretando así la sed de riquezas. ²⁴⁷No, no es tanto ansia de procurarse placeres cuanto el terror a la pobreza lo que nos arrastra a los pobres hombres a buscar el dinero, como no era el deseo de gloria, sino el terror al infierno lo que arrastraba a los hombres en la Edad Media al claustro con su acedia. ²⁴⁸Ni esto es orgullo, sino terror a la nada. ²⁴⁹Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada. ²⁵⁰Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ²⁵¹¿Cuánto durará? ²⁵²A lo sumo lo que durase el linaje humano. ²⁵³¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?

²⁵⁴Todo esto que confieso son, bien lo sé, miserias; pero del fondo de estas miserias surge vida nueva, y sólo apurando las heces del dolor espiritual puede llegarse a gustar la miel del poso de la copa de la vida. ²⁵⁵La congoja nos lleva al consuelo.

²⁵⁶Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella. ²⁵⁷La institución cuyo fin primordial es proteger esa fe en la inmortalidad personal del alma es el catolicismo; pero el catolicismo ha querido racionalizar esa fe haciendo de la religión teología, queriendo dar por base a la creencia vital una filosofía y una filosofía del siglo XIII. ²⁵⁸Vamos a verlo y ver sus consecuencias.

256. Esa sed de vida eterna apáganla muchos [...] a todos es dado beber de ella. | Estudiando sin prejuicio la dulce aparición que se nos muestra llenando los siglos espirituales, sentada junto a la fuente del saber, pasásenos por un momento la idea de pedirle fe para vivir tranquilos como los sencillos, y envidiamos la paz de éstos y quisiéramos caer de hinojos y adorar. Es que allá, brotando de las honduras de nuestro estudio, si es éste sincero y serio, ofrécenos Jesús el agua viva de la fe en él y sacar de la roca de nuestra razón manantial que riegue nuestra alma. **JyS (24-25)**

CAPITULO IV

LA ESENCIA DEL CATOLICISMO

¹Vengamos ahora a la solución cristiana católica, pauliniana o atanasiana, de nuestro íntimo problema vital: el hambre de inmortalidad.

²Brotó el cristianismo de la confluencia de dos grandes corrientes espirituales, la una judaica y la otra helénica, ya de antes influidas mutuamente, y Roma acabó por darle sello práctico y permanencia social.

³Hase afirmado del cristianismo primitivo, acaso con precipitación, que fue anescatológico, que en él no aparece claramente la fe en otra vida después de la muerte, sino en un próximo fin del mundo y establecimiento del reino de Dios, en el llamado *quiliasmo*. ⁴¿Y es que no eran en el fondo una misma cosa? ⁵La fe en la inmortalidad del alma, cuya condición tal vez no se precisaba mucho, cabe decir que es una especie de *subentendido*, de supuesto tácito, en el Evangelio todo, y es la situación del espíritu de muchos de los que hoy le leen, situación opuesta a la de los cristianos de entre quienes brotó el Evangelio, lo que les impide verlo. ⁶Sin duda, que todo aquello de la segunda venida de Cristo, con gran poder, rodeado de majestad y entre nubes, para juzgar a muertos y a vivos, abrir a los unos el reino de los cielos y echar a los otros a la gehena, donde será el lloro y el crujir de dientes, cabe entenderlo quiliásticamente, y aún se hace decir al Cristo en el Evangelio (Marcos IX, 1), que había con él algunos que no gustarían de la muerte sin haber visto el reino de Dios; esto es, que vendría durante su generación; y el mismo capítulo, versículo 10, se hace decir a Jacobo, a Pedro y a Juan, que con Jesús subieron al monte de la transfiguración y le oyeron hablar de que resucitaría de entre los muertos aquello de: «y guardaron el dicho consigo, razonando unos con otros sobre qué sería eso de resucitar de entre los muertos». ⁷Y en todo caso, el Evangelio se compuso cuando esa creencia, base y razón de ser del cristianismo, se estaba formando. ⁸Véase en Mateo XXII, 29-32; en Marcos XII, 24-27; en Lucas XVI, 23-31; XX, 34-37; en Juan V, 24-29; VI, 40, 54, 58; VIII, 51; XI, 25, 26; XIV, 2, 19. ⁹Y sobre todo, aquello de Mateo XXVII, 52, de que al resucitar el Cristo «muchos cuerpos santos que dormían resucitaron».

¹⁰Y no era esta una resurrección natural, no. ¹¹La fe cristiana nació de la fe de que Jesús no permaneció muerto, sino que Dios le resucitó y que esta resurrección era un hecho; pero eso no suponía una mera inmortalidad del alma, al modo filosófico. ¹²(Véase Harnack, *Dogmengeschichte*. Prologómena, 5.4.) ¹³Para los primeros Padres de la Iglesia mismos, la inmortalidad del alma no era algo natural; bastaba para su demostración, como dice Nemesio, la enseñanza de las Divinas

Escrituras, y era, según Lactancio, un don -y como tal gratuito- de Dios. ¹⁴Pero sobre esto más adelante.

¹⁵Brotó, decíamos, el cristianismo de una confluencia de los dos grandes procesos espirituales, judaico y helénico, cada uno de los cuales había llegado por su parte, si no a la definición precisa, al preciso anhelo de otra vida. ¹⁶No fue entre los judíos ni general ni clara la fe en otra vida; pero a ella les llevó la fe en un Dios personal y vivo, cuya formación es toda su historia espiritual.

¹⁷Yavé, el dios judaico, empezó siendo un dios entre otros muchos, el dios del pueblo de Israel, revelado entre el fragor de la tormenta en el monte Sinaí. ¹⁸Pero era tan celoso, que exigía se le rindiese culto a él solo, y fue por el monocultismo como los judíos llegaron al monoteísmo. ¹⁹Era adorado como fuerza viva, no como entidad metafísica, y era el dios de las batallas. ²⁰Pero este dios, de origen social y guerrero, sobre cuya génesis hemos de volver, se hizo más íntimo y personal en los profetas, y al hacerse más íntimo y personal, más individual y más universal, por lo tanto. ²¹Es Yavé, que ama a Israel no por ser hijo suyo, sino que le toma por hijo porque le ama (Oseas XI, 1). ²²Y la fe en el Dios personal, en el Padre de los hombres, lleva consigo la fe en la eternización del hombre individual, ya que en el fariseísmo alborea, aun antes de Cristo.

²³La cultura helénica, por su parte, acabó descubriendo la muerte, y descubrir la muerte es descubrir el hambre de inmortalidad. ²⁴No aparece este anhelo en los poemas homéricos que no son algo inicial, sino final: no el arranque, sino el término de una civilización. ²⁵Ellos marcan el paso de la vieja religión de la Naturaleza, la de Zeus, a la religión más espiritual de Apolo, la de la redención. ²⁶Mas en el fondo persistía siempre la religión popular e íntima de los misterios eleusinos, el culto de las almas y de los antepasados. ²⁷«En cuanto cabe hablar de una teología délfica, hay que tomar en cuenta, entre los más importantes elementos de ella, la fe en la continuación de la vida de las almas después de la muerte en sus formas populares y en el culto a las almas de los difuntos», escribe Rhode. ²⁸Había lo titánico y lo dionisiaco, y el hombre debía, según la doctrina órfica, libertarse de los lazos del cuerpo en que estaba el alma como prisionera en una cárcel. ²⁹(Véase Rhode, *Psyche*, «Die Orphiker», 4.) ³⁰La noción nietzschiana de la vuelta eterna es una idea órfica. ³¹Pero la idea de la inmortalidad del alma no fue un principio filosófico. ³²El intento de Empédocles de hermanar un sistema hilozoístico con el espiritualismo, probó que una ciencia natural filosófica no puede llevar por sí a corroborar el axioma de la perpetuidad del alma individual; sólo podía servir de apoyo a una especulación teológica. ³³Los primeros filósofos griegos afirmaron la inmortalidad por contradicción, saliéndose de la filosofía natural y entrando en la teología, asentando un dogma dionisiaco y órfico, no apolíneo. ³⁴Pero «una inmortalidad del alma

humana como tal, en virtud de su propia naturaleza y condición como imperecedera fuerza divina en el cuerpo mortal, no ha sido jamás objeto de la fe popular helénica» (Rhode, obra citada).

³⁵Recordad el *Fedón* platónico y las elucubraciones neoplatónicas. ³⁶Allí se ve ya el ansia de inmortalidad personal, ansia que, no satisfecha del todo por la razón, produjo el pesimismo helénico. ³⁷Porque como hace muy bien notar Pflleiderer (*Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 3, Berlín, 1896), «ningún pueblo vino a la tierra tan sereno y soleado como el griego en los días juveniles de su existencia histórica..., pero ningún pueblo cambió tan por completo su noción del valor de la vida. ³⁸La greicidad que acaba en las especulaciones religiosas del neopitagorismo y el neoplatonismo, consideraba a este mundo, que tan alegre y luminoso se le apareció en un tiempo, cual morada de tinieblas y de errores, y la existencia terrena como un período de prueba que nunca se pasaba demasiado deprisa». ³⁹El nirvana es una noción helénica.

⁴⁰Así, cada uno por su lado, judíos y griegos, llegaron al verdadero descubrimiento de la muerte, que es el que hace entrar a los pueblos, como a los hombres, en la pubertad espiritual, la del sentimiento trágico de la vida, que es cuando engendra la humanidad al Dios vivo. ⁴¹El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, de Cristo, fue la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió.

⁴²Tal descubrimiento, el de la inmortalidad, preparado por los procesos religiosos, judaico y helénico, fue lo específicamente cristiano. ⁴³Y lo llevó a cabo sobre todo Pablo de Tarso, aquel judío fariseo helenizado. ⁴⁴Pablo no había conocido personalmente a Jesús, y por eso le descubrió como Cristo. ⁴⁵«Se puede decir que es, en general, la teología del Apóstol la primera teología cristiana. ⁴⁶Era para él una necesidad; sustituirle, en cierto modo, la falta de conocimiento personal de Jesús», dice Weizsäcker (*Das apostolische zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg i. B., 1892). ⁴⁷No conoció a Jesús, pero le sintió renacer en sí, y pudo decir aquello de «no vivo en mí mismo, sino en Cristo». ⁴⁸Y predicó la cruz, que era escándalo para los judíos y necesidad para los griegos (1, Cor., 1, 23), y el dogma central para el Apóstol convertido fue el de la resurrección de Cristo; lo importante para él era que el Cristo se hubiese hecho hombre y hubiese muerto y resucitado, y no lo que hizo en vida; no su obra moral y pedagógica, sino su obra religiosa y eternizadora. ⁴⁹Y fue quien escribió aquellas inmortales palabras: «Si se predica que Cristo resucitó a los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? ⁵⁰Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación y vuestra fe es vana... ⁵¹Entonces los que durmieron en Cristo se pierden. ⁵²Si en esta vida sólo esperamos en Cristo, somos los más miserables de los hombres» (1, Cor., XV, 12-19).

⁵³Y puede, a partir de esto, afirmarse que quien no cesa en esa resurrección carnal de Cristo, podrá ser filocristo, pero no específicamente cristiano. ⁵⁴Cierto que un Justino mártir pudo decir que

«son cristianos cuantos viven conforme a la razón, aunque sean tenidos por ateos, como entre los griegos Sócrates y Heráclito y otros tales»; pero este mártir, ¿es mártir, es decir, testigo del cristianismo? ⁵⁵No.

⁵⁶Y en torno al dogma, de experiencia íntima pauliniana, de la resurrección e inmortalidad del Cristo, garantía de la resurrección e inmortalidad de cada creyente, se formó la cristología toda. ⁵⁷El Dios hombre, el Verbo encarnado, fue para que el hombre, a su modo, se hiciese un Dios, esto es, inmortal. ⁵⁸Y el Dios cristiano, el Padre de Cristo, un Dios necesariamente antropomórfico, es el que, como dice el Catecismo de la doctrina cristiana que en la escuela nos hicieron aprender de memoria, ha creado el mundo para el hombre, para cada hombre. ⁵⁹Y el fin de la redención fue, a pesar de las apariencias por desviación ética del dogma propiamente religioso, salvarnos de la muerte más bien que del pecado, o de este en cuanto implica muerte. ⁶⁰Y Cristo murió, o más bien resucitó, por *mí*, por cada uno de nosotros. ⁶¹Y establecióse una cierta solidaridad entre Dios y su criatura. ⁶²Decía Malebranche que el primer hombre cayó *para que* Cristo nos redimiera, más bien que nos redimió *porque* aquel había caído.

⁶³Después de Pablo rodaron los años y las generaciones cristianas, trabajando en torno de aquel dogma central y sus consecuencias para asegurar la fe en la inmortalidad del alma individual, y vino el Niceno, y en él aquel formidable Atanasio, cuyo nombre es ya un emblema, encarnación de la fe popular. ⁶⁴Era Atanasio un hombre de pocas letras, pero de mucha fe, y sobre todo, de la fe popular, henchido de hambre de inmortalidad. ⁶⁵Y opúsose al arrianismo, que como el protestantismo unitario y soziano amenazaba, aun sin saberlo ni quererlo, la base de esa fe. ⁶⁶Para los arrianos, Cristo era ante todo un maestro, un maestro de moral, el hombre perfectísimo, y garantía, por lo tanto, de que podemos los demás llegar a la suma perfección; pero Atanasio sentía que no puede el Cristo hacernos dioses si él antes no se ha hecho Dios; si su divinidad hubiera sido por participación no podría habérmola participado. ⁶⁷«No, pues -decía-, siendo hombre se hizo después Dios, sino que siendo Dios se hizo después hombre para que mejor nos deificara (θεοποιηση) (Orat. 1, 30). ⁶⁸No era el Logos de los filósofos, el Logos cosmológico el que Atanasio conocía y adoraba. ⁶⁹Y así hizo se separasen naturaleza y revelación. ⁷⁰El Cristo atanasiano y niceno, que es el Cristo católico, no es el cosmológico ni siquiera en rigor el ético, es el eternizador, el deificador, el religioso. ⁷¹Dice Harnack de este Cristo, del Cristo de la cristología nicena o católica, que es en el fondo docético, esto es, aparential, porque el proceso de la divinización del hombre en Cristo se hizo en interés escatológico; pero ¿cuál es el Cristo real? ⁷²¿Acaso ese llamado Cristo histórico de la exégesis racionalista que se nos diluye en un mito o en un átomo social?

⁷³Este mismo Harnack, un racionalista protestante, nos dice que el arrianismo o unitarismo habría sido la muerte del cristianismo, reduciéndolo a cosmología y a moral, y que sólo sirvió de puente para llevar a los doctos al catolicismo, es decir, de la razón a la fe. ⁷⁴Parécele a este mismo docto historiador de los dogmas, indicación de perverso estado de cosas, el que el hombre Atanasio, que salvó al cristianismo como religión de la comunión viva con Dios, hubiese borrado a Jesús de Nazaret, al histórico, al que no conocieron personalmente ni Pablo ni Atanasio, ni ha conocido Harnack mismo. ⁷⁵Entre los protestantes, este Jesús histórico sufre bajo el escarpelo de la crítica mientras vive el Cristo católico, el verdaderamente histórico, el que vive en los siglos garantizando la fe en la inmortalidad y la salvación personales.

⁷⁶Y Atanasio tuvo el valor supremo de la fe, el de afirmar cosas contradictorias entre sí; «la perfecta contradicción que hay en el *ομουσιος* trajo tras de sí todo un ejército de contradicciones, y más cuanto más avanzó el pensamiento», dice Harnack. ⁷⁷Sí, así fue, y así tuvo que ser. ⁷⁸«La dogmática se despidió para siempre del pensamiento claro y de los conceptos sostenibles, y se acostumbró a lo contrarracional», añade. ⁷⁹Es que se acostó a la vida, que es contrarracional y opuesta al pensamiento claro. ⁸⁰Las determinaciones de valor, no sólo no son nunca racionalizables, son antirracionales.

⁸¹En Nicea vencieron, pues, como más adelante en el Vaticano, los idiotas -tomada esta palabra en su recto sentido primitivo y etimológico-, los ingenuos, los obispos cerriles y voluntariosos, representantes del genuino espíritu humano, del popular, del que no quiere morir, diga lo que quiera la razón; y busca garantía, lo más material posible a su deseo.

⁸²*Quid ad aeternitatem?* ⁸³He aquí la pregunta capital. ⁸⁴Y acaba el Credo con aquello de *resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*, la resurrección de los muertos y la vida venidera. ⁸⁵En el cementerio, hoy amortizado, de Mallona, en mi pueblo natal, Bilbao, hay grabada una quarteta que dice:

Aunque estamos en polvo convertidos,
en ti, Señor, nuestra esperanza fía,
que tornaremos a vivir vestidos
con la carne y la piel que nos cubría,

o como el Catecismo dice: con los mismos cuerpos y almas que tuvieron. ⁸⁶Apunto tal, que es doctrina católica ortodoxa la que la dicha de los bienaventurados no es del todo perfecta hasta que recobran sus cuerpos. ⁸⁷Quéjense en el cielo, y «aquel quejido les nace -dice nuestro fray Pedro Malón de Chaide, de la Orden de San Agustín, español y vasco- de que no están enterrados en el cielo, pues sólo está allá el alma, y aunque no pueden tener pena porque ven a Dios, en quien

inefablemente se gozan, con todo eso parece que no están del todo contentos. ⁸⁸«Estarlo han cuando se vistieren de sus propios cuerpos».

⁸⁹Y a este dogma central de la resurrección en Cristo y por Cristo, corresponde un sacramento central también, el eje de la piedad popular católica, y es el sacramento de la Eucaristía.

⁹⁰En él se administra el cuerpo de Cristo, que es pan de inmortalidad.

⁹¹Es el sacramento genuinamente realista, *dinglich*, que se diría en alemán, y que no es gran violencia traducir material, el sacramento más genuinamente *ex opere operato*, sustituido entre los protestantes con el sacramento idealista de la palabra. ⁹²Trátase, en el fondo, y lo digo con todo el posible respeto, pero sin querer sacrificar la expresividad de la frase, de comerse y beberse a Dios, el Eternizador, de alimentarse de Él. ⁹³¿Qué mucho, pues, que nos diga santa Teresa que cuando estando en la Encarnación el segundo año que tenía el priorato, octava de san Martín, comulgando, partió la Forma el padre fray Juan de la Cruz para otra hermana, pensó que no era falta de forma, sino que le quería mortificar, «porque yo le había dicho que gustaba mucho cuando eran grandes las formas, no porque no entendía no importaba para dejar de estar entero el Señor, aunque fuese muy pequeño el pedacito»? ⁹⁴Aquí la razón va por un lado, el sentimiento por otro. ⁹⁵¿Y qué importan para este sentimiento las mil y una dificultades que surgen de reflexionar racionalmente en el misterio de ese sacramento? ⁹⁶¿Qué es un cuerpo divino? ⁹⁷El cuerpo, en cuanto cuerpo de Cristo, ¿era divino? ⁹⁸¿Qué es un cuerpo inmortal e inmortalizador? ⁹⁹¿Qué es una sustancia separada de los accidentes? ¹⁰⁰¿Qué es la sustancia del cuerpo? ¹⁰¹Hoy hemos afinado mucho en esto de la materialidad y sustancialidad; pero hasta Padres de la Iglesia hay para los cuales la inmaterialidad de Dios mismo no era una cosa tan definida y clara como para nosotros. ¹⁰²Y este sacramento de la Eucaristía es el inmortalizador por excelencia y el eje, por lo tanto, de la piedad popular católica. ¹⁰³Y si cabe decirlo, el más específicamente religioso.

¹⁰⁴Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. ¹⁰⁵Esto es más bien ético. ¹⁰⁶Y es en Kant, en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no esta de aquella como en el catolicismo.

¹⁰⁷No ha sido la preocupación del pecado nunca tan angustiosa entre los católicos, o por lo menos, con tanta aparentialidad de angustia. ¹⁰⁸El sacramento de la confesión ayuda a ello. ¹⁰⁹Y tal vez es que persiste aquí más que entre ellos el fondo de la concepción primitiva judaica y pagana del pecado como de algo material e infeccioso y hereditario, que se cura con el bautismo y la absolución. ¹¹⁰En Adán pecó toda su descendencia, casi materialmente, y se transmitió su pecado como una enfermedad material se transmite. ¹¹¹Tenía, pues, razón Renán, cuya educación era católica, al resolverse contra el protestante Amiel, que le acusó de no dar la debida importancia al

pecado.¹¹²Y, en cambio, el protestantismo, absorto en eso de la justificación, tomada en un sentido más ético que otra cosa, aunque con apariencias religiosas, acaba por neutralizar y casi borrar lo escatológico, abandona la simbólica nicena, cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética, ética o cultural.¹¹³La que podríamos llamar *allendidad*, *Einseitigkeit*, se borra poco a poco detrás de la *aquendidad*, *Dieseitigkeit*.¹¹⁴Y esto, a pesar del mismo Kant, que quiso salvarla, pero arruinándola.¹¹⁵La vocación terrenal y la confianza pasiva en Dios dan su ramplonería religiosa al luteranismo, que estuvo a punto de naufragar en la edad de la Ilustración, de la *Aufklärung*, y que apenas si el pietismo, imbuyéndole alguna savia religiosa católica, logró galvanizar un poco.¹¹⁶Y así resulta muy exacto lo que Oliveira Martins decía en su espléndida *História da civilização ibérica*, libro 4.º, capítulo III; y es que «el catolicismo dio héroes y el protestantismo sociedades sensatas, felices, ricas, libres, en lo que respecta a las instituciones y a la economía externa, pero incapaces de ninguna acción grandiosa, porque la religión comenzaba por despedazar en el corazón del hombre aquello que le hace susceptible de las audacias y de los nobles sacrificios».¹¹⁷Coged una Dogmática cualquiera de las producidas por la última disolución protestante, la del nietzschiano Kaftan, por ejemplo, y ved a lo que allí queda reducida la escatología.¹¹⁸Y su maestro mismo, Albrecht Ritschl, nos dice: «El problema de la necesidad de la justificación o remisión de los pecados sólo puede derivarse del concepto de la vida eterna como directa relación de fin de aquella acción divina.¹¹⁹Pero si se ha de aplicar ese concepto no más que al estado de la vida de ultratumba, queda su contenido fuera de toda experiencia, y no puede fundar conocimiento alguno que tenga carácter científico.¹²⁰No son, por lo tanto, más claras las esperanzas y los anhelos de la más fuerte certeza subjetiva, y no contienen en sí garantía alguna de la integridad de lo que se espera y anhela.¹²¹Claridad e integridad de la representación ideal son, sin embargo, las condiciones para la comprensión, esto es, para el conocimiento de la conexión necesaria de la cosa en sí y con sus datos presupuestos.¹²²Así es que la confesión evangélica de que la justificación por la fe fundamental lleva consigo la certeza de la vida eterna es inaplicable teológicamente, mientras no se muestre en la experiencia presente posible esa relación de fin» (*Rechtfertigung und Versöhnung*, 111, capítulo VII, 52).¹²³Todo es muy racional, pero...

¹²⁴En la primera edición de los *Loci communes*, de Melancton, la de 1521, la primera obra teológica luterana, omite su autor las especulaciones trinitaria y cristológica, la base dogmática de la escatología, y el doctor Hermann, profesor en Marburgo, el autor del libro sobre el comercio del cristiano con Dios (*Der Verkehr des Christen mit Gott*), libro cuyo primer capítulo trata de la oposición entre la mística y la religión cristiana, y que es, en sentir de Harnack, el más perfecto manual luterano, nos dice en otra parte refiriéndose a esta especulación cristológica -o atanasiana-, que «el conocimiento efectivo de Dios y de Cristo en que vive la fe es algo enteramente distinto.

¹²⁵No debe hallar lugar en la doctrina cristiana nada que no pueda ayudar al hombre a reconocer sus pecados, lograr la gracia de Dios y servirle en verdad. ¹²⁶Hasta entonces (es decir, hasta Lutero) había pasado en la Iglesia como *doctrina sacra* mucho que no puede en absoluto contribuir a dar a un hombre un corazón libre y una conciencia tranquila». ¹²⁷Por mi parte, no concibo la libertad de un corazón ni la tranquilidad de una conciencia que no estén seguras de su perdurabilidad después de la muerte. ¹²⁸«El deseo de la salvación del alma -prosigue Hermann- debía llevar finalmente a los hombres a conocer y comprender la efectiva doctrina de la salvación.» ¹²⁹Y a este eminente doctor en luteranismo, en su libro sobre el comercio del cristiano con Dios, todo se le vuelve hablarnos de confianza en Dios, de paz en la conciencia y de una seguridad en la salvación, que no es precisamente y en rigor la certeza de la vida perdurable, sino más bien de la remisión de los pecados.

¹³⁰Y en un teólogo protestante, en Ernesto Troeltsch, he leído que lo más alto que el protestantismo ha producido en el orden conceptual es en el arte de la música, donde le ha dado Bach su más poderosa expresión artística. ¹³¹¡En eso se disuelve el protestantismo, en música celestial! ¹³²Y podemos decir, en cambio, que la más alta expresión artística católica, por lo menos española, es en el arte más material, tangible y permanente -pues a los sonidos se los lleva el aire- de la escultura y la pintura, en el Cristo de Velázquez, ¡en ese Cristo que está siempre muriéndose sin acabar nunca de morir, para darnos vida!

¹³³¡Y no es que el catolicismo abandone lo ético, no! ¹³⁴No hay religión moderna que pueda soslayarlo. ¹³⁵Pero esta nuestra es en su fondo, y en gran parte, aunque sus doctores protesten contra esto, un compromiso entre la escatología y la moral, aquella puesta al servicio de esta. ¹³⁶¿Qué otra cosa es sino ese horror de las penas eternas del infierno que tan mal se compadece con la apocatástasis pauliniana? ¹³⁷Atengámonos a aquello que la *Theologia deutsch*, el manual mítico que Lutero leía, hace decir a Dios y es: «Si he de recompensar tu maldad tengo que hacerlo con bien, pues ni soy ni tengo otra cosa.» ¹³⁸Y el Cristo dijo: «Padre, perdónalos, pues no saben lo que se hacen», y no hay hombre que sepa lo que se hace. ¹³⁹Pero ha sido menester convertir a la religión, a beneficio del orden social, en policía, y de ahí el infierno. ¹⁴⁰El cristianismo oriental o griego es predominantemente escatológico, predominantemente ético el protestantismo, y el catolicismo un compromiso entre ambas cosas, aunque con predominancia de lo primero. ¹⁴¹La más genuina moral católica, la ascética monástica, es moral de escatología enderezada a la salvación del alma individual más que al mantenimiento de la sociedad. ¹⁴²Y en el culto a la virginidad, ¿no habrá acaso una cierta oscura idea de que el perpetuarse en otros estorba la propia perpetuación? ¹⁴³La moral ascética es una moral negativa. ¹⁴⁴Y, en rigor, lo importante es no morir, péguese o no.

¹⁴⁵Ni hay que tomar muy a la letra, sino como una efusión lírica y más bien retórica, aquello de nuestro célebre soneto:

No me mueve, mi Dios, para quererte,
el cielo que me tienes prometido,

y lo que sigue.

¹⁴⁶El verdadero pecado, acaso el pecado contra el Espíritu Santo, que no tiene remisión, es el pecado de herejía, el de pensar por cuenta propia. ¹⁴⁷Ya se ha oído aquí, en nuestra España, que ser liberal, esto es, hereje, es peor que ser asesino, ladrón o adúltero. ¹⁴⁸El pecado más grave es no obedecer a la Iglesia, cuya infalibilidad nos defiende de la razón. ¹⁴⁹¿Y por qué ha de escandalizar la infalibilidad de un hombre, del Papa? ¹⁵⁰¿Qué más da que sea infalible un libro: la Biblia, una sociedad de hombres: la Iglesia, o un hombre solo? ¹⁵¹¿Cambia por eso la dificultad racional de esencia? ¹⁵²Y pues no siendo más racional la infalibilidad de un libro o la de una sociedad que la de un hombre solo, había que asentar este supremo escándalo para el racionalismo.

¹⁵³Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea, sirviéndose de lo racional, su enemigo, toda una construcción dogmática, y la Iglesia la defiende contra racionalismo, contra protestantismo y contra modernismo. ¹⁵⁴Defiende la vida. ¹⁵⁵Salió al paso Galileo, e hizo bien, porque su descubrimiento, en un principio, y hasta acomodarlo a la economía de los conocimientos humanos, tendía a quebrantar la creencia antropocéntrica de que el universo ha sido creado para el hombre; se opuso a Darwin, e hizo bien, porque el darwinismo tiende a quebrantar nuestra creencia de que es el hombre un animal de excepción, creado expreso para ser eternizado. ¹⁵⁶Y, por último, Pío IX, el primer pontífice declarado infalible, declaróse irreconciliable con la llamada civilización moderna. ¹⁵⁷E hizo bien.

¹⁵⁸Loisy, el ex abate católico, dijo: «Digo sencillamente que la Iglesia y la teología no han favorecido el movimiento científico, sino que lo han estorbado más bien en cuanto de ellas dependía, en ciertas ocasiones decisivas; digo, sobre todo, que la enseñanza católica no se ha asociado ni acomodado a ese movimiento. ¹⁵⁹La teología se ha comportado y se comporta todavía como si poseyese en sí misma una ciencia de la naturaleza y una ciencia de la historia con la filosofía general de estas cosas que resultan de su conocimiento científico. ¹⁶⁰Diríase que el dominio de la teología y el de la ciencia, distintos en principio y hasta por definición del concilio del Vaticano, no deben serlo en la práctica. ¹⁶¹Todo pasa poco más o menos como si la teología no tuviese nada que aprender de la ciencia moderna, natural o histórica, y que estuviese en disposición y en derecho de ejercer por sí misma una inspección directa y absoluta sobre todo el trabajo del espíritu humano» (*Autour d'un petit livre*, pags. 211-212).

¹⁶²Y así tiene que ser y así es en su lucha con el modernismo de que fue Loisy doctor y caudillo.

¹⁶³La lucha reciente contra el modernismo kantiano y fideísta es una lucha por la vida. ¹⁶⁴¿Puede acaso la vida, la vida que busca seguridad de la supervivencia, tolerar que un Loisy, sacerdote católico, afirme que la resurrección del Salvador no es un hecho de orden histórico, demostrable y demostrado por el solo testimonio de la historia? ¹⁶⁵Leed, por otra parte, en la excelente obra de E. Le Roy, *Dogme et Critique*, su exposición del dogma central, el de la resurrección de Jesús, y decidme si queda algo sólido en que apoyar nuestra esperanza. ¹⁶⁶¿No ven que más que de la vida inmortal de Cristo, reducida acaso a una vida en la conciencia colectiva cristiana, se trata de una garantía de nuestra resurrección personal, en alma y también en cuerpo? ¹⁶⁷Esa nueva apologética psicológica apela al milagro moral, y nosotros, como los judíos, queremos señales, algo que se pueda agarrar con todas las potencias del alma y con todos los sentidos del cuerpo. ¹⁶⁸Y con las manos y los pies y la boca si es posible.

¹⁶⁹Pero ¡ay! que no lo conseguimos; la razón ataca, y la fe, que no se siente sin ella segura, tiene que pactar con ella. ¹⁷⁰Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y las desgarraduras de conciencia. ¹⁷¹Necesitamos seguridad, certeza, señales, y se va a los *motiva credibilitatis*, a los motivos de credibilidad, para fundar el *rationale obsequium*, y aunque la fe precede a la razón, *fides praecedit rationem*, según san Agustín, este mismo doctor y obispo quería ir por la fe a la inteligencia, *per fidem ad intellectum*, y creer para entender *credo ut intelligam*. ¹⁷²Cuán lejos de aquella soberbia expresión de Tertuliano: *et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est!* «y sepultado resucitó: es cierto porque es imposible», y su excelso: *credo quia absurdum!*, escándalo de racionalistas. ¹⁷³¿Cuán lejos de *il faut s'abêtir*, de -Pascal, y de aquel «la razón humana ama el absurdo», de nuestro Donoso Cortés, que debió aprenderlo del gran José de Maistre!

¹⁷⁴Y buscóse como primera piedra de cimiento la autoridad de la tradición y la revelación de la palabra de Dios, y se llegó hasta aquello del consentimiento unánime. ¹⁷⁵*Quod apud multos unum invenitur non est erratum, sed traditum*, dijo Tertuliano, y Lamennais añadió, siglos más tarde, que «la certeza, principio de la vida y de la inteligencia... es, si se me permite la expresión, un producto social». ¹⁷⁶Pero aquí como en tantas otras cosas, dio la fórmula suprema aquel gran católico del catolicismo popular y vital, el conde José de Maistre, cuando escribió: «no creo que sea posible mostrar una sola opinión universalmente útil que no sea verdadera». ¹⁷⁷Esta es la fija católica; deducir la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema. ¹⁷⁸¿Y qué más útil, más soberanamente útil, que no morírseos nunca el alma? ¹⁷⁹«Como todo sea incierto, o hay que creer a todos o a ninguno», decía Lactancio; pero aquel formidable místico y asceta que fue el beato Enrique Suso, el dominicano, pidióle a la eterna Sabiduría una sola palabra de qué era el amor; y al

contestarle: «Todas las criaturas invocan lo que soy», replicó Suso, el servidor: «Ay, Señor, eso no basta para un alma anhelante.»¹⁸⁰ La fe no se siente segura ni con el consentimiento de los demás, ni con la tradición, ni bajo la autoridad.¹⁸¹ Busca el apoyo de su enemiga la razón.

¹⁸²Y así se fraguó la teología escolástica, y saliendo de ella su criada, la *ancilla theologiae*, la filosofía escolástica también, y esta criada salió respondona.¹⁸³ La escolástica, magnífica catedral con todos los problemas de mecánica arquitectónica resueltos por los siglos, pero catedral de adobe, llevó poco a poco a eso que llaman teología natural, y no es sino cristianismo despotencializado.¹⁸⁴ Buscóse apoyar hasta donde fuese posible racionalmente los dogmas; mostrar por lo menos que si bien soberracionales, no eran contrarracionales, y se les ha puesto un basamento filosófico de filosofía aristotéliconeo-platónica-estoica del siglo XII; que tal es el tomismo, recomendado por León XIII.¹⁸⁵ Y ya no se trata de hacer aceptar el dogma, sino su interpretación filosófica medieval y tomista.¹⁸⁶ No basta creer que al tomar la hostia consagrada se toma el cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo; hay que pasar por todo eso de la transustanciación, y la sustancia separada de los accidentes, rompiendo con toda la concepción racional moderna de la sustancialidad.

¹⁸⁷Pero para eso está la fe implícita, la fe del carbonero, la de los que, como santa Teresa (*Vida*, cap. XXV, 2), no quieren aprovecharse de teologías.¹⁸⁸ «Eso no me lo preguntéis a mí que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder», como se nos hizo aprender en el Catecismo.¹⁸⁹ Que para eso, entre otras cosas, se instituyó el sacerdocio, para que la Iglesia docente fuese la depositaria, depósito más que río, *reservoir instead of river* como dijo Brooks, de los secretos teológicos.¹⁹⁰ «La la bor del Niceno -dice Harnack (*Dogmengeschichte*, II, I, cap. VII, 3)- fue un triunfo del sacerdocio sobre la fe del pueblo cristiano.¹⁹¹ Ya la doctrina del Logos se había hecho ininteligible para los no teólogos.¹⁹² Con la erección de la fórmula nicenocapadocia como confesión fundamental de la Iglesia, se hizo completamente imposible a los legos católicos el adquirir un conocimiento íntimo de la fe cristiana según la norma de la doctrina eclesiástica.¹⁹³ Y arraigóse cada vez más la idea de que el cristianismo era la re velación de lo ininteligible.»¹⁹⁴ Y así es en verdad.

¹⁹⁵Y ¿por qué fue esto?¹⁹⁶ Porque la fe, esto es, la vida, no se sentía ya segura de sí misma.¹⁹⁷ No le bastaba ni el tradicionalismo ni el positivismo teológico de Duns Escoto; quería racionalizarse.¹⁹⁸ Y buscó a poner su fundamento, no ya contra la razón, que es donde está, sino sobre la razón, es decir, en la razón misma.¹⁹⁹ La posición nominalista o positivista o voluntarista de Escoto, la de que la ley y la verdad dependen, más bien que de la esencia, de la libre e inescudriñable voluntad de Dios, acentuando la irracionalidad suprema de la religión, ponía a esta en peligro entre los más de los creyentes dotados de razón adulta y no carboneros.²⁰⁰ De aquí el triunfo del racionalismo teológico tomista.²⁰¹ Y ya no basta creer en la existencia de Dios, sino que

cae anatema sobre quien, aun creyendo en ella, no cree que esa su existencia sea por razones demostrables o que hasta hoy nadie con ellas la ha demostrado irrefutablemente.²⁰² Aunque aquí acaso quepa decir lo de Pohle: «si la salvación eterna dependiera de los axiomas matemáticos, habría que contar con que la más odiosa sofistería humana habríase vuelto ya contra su validez universal con la misma fuerza con que ahora contra Dios, el alma y Cristo».

²⁰³Y es que el catolicismo oscila entre la mística, que es experiencia íntima del Dios vivo en Cristo, experiencia intransmisible, y cuyo peligro es, por otra parte, absorber en Dios la propia personalidad, lo cual no salva nuestro anhelo vital, y entre el racionalismo a que combate (véase Weizsäcker, obra citada), oscila entre ciencia religionizada y religión científicada.²⁰⁴ El entusiasmo apocalíptico fue cambiado poco a poco en misticismo neoplatónico, a que la teología hizo arredrar.²⁰⁵ Temíanse los excesos de la fantasía, que suplanta a la fe creando extravagancias gnósticas.²⁰⁶ Pero hubo que afirmar un cierto pacto con el gnosticismo y con el racionalismo otro; ni la fantasía ni la razón se dejaban vencer del todo.²⁰⁷ Y así se hizo la dogmática católica un sistema de contradicciones, mejor o peor concordadas.²⁰⁸ La Trinidad fue un cierto pacto entre el monoteísmo y el politeísmo y pactaron la humanidad y la divinidad en Cristo, la naturaleza y la gracia, esta y el libre albedrío, este con la presciencia divina, etc.²⁰⁹ Y es que acaso, como dice Hermann (*loco citato*), «en cuanto se desarrolla un pensamiento religioso en sus consecuencias lógicas, entra en conflicto con otros que pertenecen igualmente a la vida de la religión».²¹⁰ Que es lo que le da al catolicismo su profunda dialéctica vital.²¹¹ Pero ¿a qué costa?

²¹²A costa, preciso es decirlo, de oprimir las necesidades mentales de los creyentes en uso de razón adulta.²¹³ Exígeseles que crean o todo o nada, que acepten la entera totalidad de la dogmática o que se pierda todo mérito si se re chaza la mínima parte de ella.²¹⁴ Y así resulta lo que el gran predicador unitario Channing decía, y es que tenemos en Francia y España multitudes que han pasado de rechazar el papismo al absoluto ateísmo, porque «el hecho es que las doctrinas falsas y absurdas, cuando son expuestas, tienen natural tendencia a engendrar escepticismo en los que sin reflexión las reciben, y no hay quienes estén más pronto a creer demasiado (*believing too much*)».²¹⁵ Aquí está, en efecto, el terrible peligro, en creer demasiado.²¹⁶ ¡Aunque no!, el terrible peligro está en otra parte, y es en querer creer con la razón y no con la vida.

²¹⁷La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad, y, por lo tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón.²¹⁸ Y esta tiene sus exigencias, tan imperiosas como las de la vida.²¹⁹ No sirve querer forzarse a reconocer sobrracional lo que claramente se nos aparece contrarracional, ni sirve querer hacerse carbonero

el que no lo es. ²²⁰La infalibilidad, noción de origen helénico, es en el fondo una categoría racionalista.

²²¹Veamos ahora, pues, la solución, o mejor, disolución, racionalista o científica de nuestro problema.

CAPITULO V

LA DISOLUCIÓN RACIONAL

¹El gran maestro del fenomenalismo racionalista, David Hume, empieza su ensayo *Sobre la inmortalidad del alma* con estas definitivas palabras: «Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. ²Los argumentos en favor de ella se derivan comúnmente de tópicos metafísicos, morales o físicos. ³Pero es en realidad el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha traído a la luz la vida y la inmortalidad.» ⁴Lo que equivale a negar la racionalidad de la creencia de que sea inmortal el alma de cada uno de nosotros.

⁵Kant, que partió de Hume para su crítica, trató de establecer la racionalidad de ese anhelo y de la creencia que este importa, y tal es el verdadero origen, el origen íntimo de su crítica y de la razón práctica y de su imperativo categórico y de su Dios. ⁶Mas a pesar de todo ello, queda en pie la afirmación escéptica de Hume, y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. ⁷Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad.

⁸Sería, no ya excusado, sino hasta ridículo, el que nos extendiésemos aquí en exponer hasta qué punto la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo, cómo va naciendo, poco a poco, según el cerebro recibe las impresiones de fuera, cómo se interrumpe temporalmente, durante el sueño, los desmayos y otros accidentes, y cómo todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. ⁹Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. ¹⁰Esto es lo racional.

¹¹Lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia; y que ella cambia, y que lo mismo que se integra se desintegra, es cosa evidente. ¹²Para Aristóteles era la forma sustancial del cuerpo, la entelequia, pero no una sustancia. ¹³Y más de un moderno la ha llamado un epifenómeno, término absurdo. ¹⁴Basta llamarlo fenómeno.

¹⁵El racionalismo, y por este entiendo la doctrina que no se atiene sino a la razón, a la verdad objetiva, es forzosamente materialista: y no se escandalicen los idealistas.

¹⁶Es menester ponerlo todo en claro, y la verdad es que eso que llamamos materialismo no quiere decir para nosotros otra cosa que la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte.

⁷En otro sentido, cabe decir que como no sabemos más lo que sea la materia que el espíritu, y como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo. ¹⁸De hecho y para nuestro problema -el más vital, el único de veras vital-, lo mismo da decir que todo es materia como que es todo idea, o todo fuerza, o lo que se quiera. ¹⁹Todo sistema monístico se nos aparece siempre materialista. ²⁰Sólo salvan la inmortalidad del alma los sistemas dualistas, los que enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas. ²¹Y la razón es naturalmente monista. ²²Porque es obra de la razón comprender y explicar el universo, y para comprenderlo y explicarlo, para nada hace falta el alma como sustancia imperecedera. ²³Para explicarnos y comprender la vida anímica, para la psicología, no es menester la hipótesis del alma. ²⁴La que en un tiempo llamaban psicología racional, por oposición a la llamada empírica, no es psicología, sino metafísica, y muy turbia, y no racional, sino profundamente irracional o más bien contrarracional.

²⁵La doctrina pretendida racional de la sustancialidad del alma y de su espiritualidad, con todo el aparato que la acompaña, no nació sino de que los hombres sentían la necesidad de apoyar en razón su incontrastable anhelo de inmortalidad y la creencia a este subsiguiente. ²⁶Todas las sofisterías que tienden a probar que el alma es sustancia simple e incorruptible, proceden de ese origen. ²⁷Es más aún, el concepto mismo de sustancia, tal como lo dejó asentado y definido la escolástica, ese concepto que no resiste la crítica, es un concepto teológico enderezado a apoyar la fe en la inmortalidad del alma.

²⁸W. James, en la tercera de las conferencias que dedicó al pragmatismo en el Lowell Institute de Boston, en diciembre de 1906 y enero de 1907, y que es lo más débil de toda la obra del insigne pensador norteamericano -algo excesivamente débil-, dice así: «El escolasticismo ha tomado la noción de sustancia del sentido común haciéndola técnica y articulada. ²⁹Pocas cosas parecerían tener menos consecuencias pragmáticas para nosotros que las sustancias, privados como estamos de todo contacto con ellas. ³⁰Pero hay un caso en que el escolasticismo ha probado la importancia de la sustancia idea tratándola pragmáticamente. ³¹Me refiero a ciertas disputas concernientes al misterio de la Eucaristía. ³²La sustancia aparecería aquí con un gran valor pragmático. ³³Desde que los accidentes de la hostia no cambian en la consagración y se ha convertido ella, sin embargo, en el cuerpo de Cristo, el cambio no puede ser más que de la sustancia. ³⁴La sustancia del pan tiene que haberse retirado, sustituyéndola milagrosamente la divina sustancia sin alterarse las propiedades sensibles inmediatas. ³⁵Pero aun cuando estas no se alteran, ha tenido lugar una tremenda diferencia; no me nos sino el que nosotros, los que recibimos el sacramento, nos alimentamos ahora de la sustancia misma de la divinidad. ³⁶La noción de sustancia irrumpe, pues, en la vida con terrible efecto si admitís que las sustancias pueden separarse

de sus accidentes y cambiar estos últimos. ³⁷Y es esta la única aplicación pragmática de la idea de sustancia de que tenga yo conocimiento, y es obvio que sólo puede ser tratada en serio por los que creen en la *presencia real* por fundamentos independientes.»

³⁸Ahora bien; dejando de lado la cuestión de si en buena teología, y no digo en buena razón, porque todo esto cae fuera de ella, se puede confundir la sustancia del cuerpo -del cuerpo, no del alma- de Cristo con la sustancia misma de la divinidad, es decir, con Dios mismo, parece imposible que un tan ardiente anhelador de la inmortalidad del alma, un hombre como W James, cuya filosofía toda no tiende sino a establecer racionalmente esa creencia, no hubiera echado de ver que la aplicación pragmática del concepto de sustancia a la doctrina de la transustanciación eucarística no es sino una consecuencia de su aplicación anterior a la doctrina de la inmortalidad del alma. ³⁹Como en el anterior capítulo expuse, el sacramento de la Eucaristía no es sino el reflejo de la creencia en la inmortalidad; es, para el creyente, la prueba experimental mística de que es inmortal el alma y gozará eternamente de Dios. ⁴⁰Y el concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de la sustancialidad del alma, y se afirmó este para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo. ⁴¹Tal es su primera aplicación pragmática y con ella su origen. ⁴²Y luego hemos trasladado ese concepto a las cosas de fuera. ⁴³Por sentirme sustancia, es decir, permanente en medio de mis cambios, es por lo que atribuyo sustancialmente a la gente que fuera de mí, en medio de sus cambios, permanece. ⁴⁴Del mismo modo que el concepto de fuerza, en cuanto distinto del movimiento, nace de mi sensación de esfuerzo personal al poner en movimiento algo.

⁴⁵Léase con cuidado, en la primera parte de la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino, los seis artículos primeros de la cuestión LXXV, en que trata de si el alma humana es cuerpo, de si es algo subsistente, de si lo es también el alma de los brutos, de si el hombre es alma, de si esta se compone de materia y forma, y de si es incorruptible, y dígase luego si todo aquello no está sutilmente enderezado a soportar la creencia de que esa sustancialidad incorruptible le permite recibir de Dios la inmortalidad, pues claro es que como la creó al infundirla en el cuerpo, según santo Tomás, podía al separarla de él aniquilarla. ⁴⁶Y como se ha hecho cien veces la crítica de esas pruebas no es cosa de repetirla aquí.

⁴⁷¿Qué razón desprevenida puede concluir el que nuestra alma sea una sustancia del hecho de que la conciencia de nuestra identidad -y esto dentro de muy estrechos y variables límites- persista a través de los cambios de nuestro cuerpo? ⁴⁸Tanto valdría hablar del alma sustancial de un barco que sale de un puerto, pierde hoy una tabla que es sustituida por otra de igual forma y tamaño, luego pierde otra pieza y así una a una todas, y vuelve el mismo barco, con igual forma, iguales condiciones marinerías, y todos lo reconocen por el mismo. ⁴⁹¿Qué razón desprevenida puede

concluir la simplicidad del alma del hecho de que tengamos que juzgar y unificar pensamientos?⁵⁰Ni el pensamiento es uno, sino varios, ni el alma es para la razón nada más que la sucesión de estados de conciencia coordinados entre sí.

⁵¹Es lo corriente que en los libros de psicología espiritualista, al tratarse de la existencia del alma como sustancia simple y separable del cuerpo, se emplee una fórmula por este estilo: Hay en mí un principio que piensa, quiere y siente...⁵²Lo cual implica una petición de principio.⁵³Porque no es una verdad inmediata, ni mucho menos, el que haya en mí tal principio; la verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo.⁵⁴Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta.⁵⁵Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente.⁵⁶¿Cómo?⁵⁷Como sea.

⁵⁸Y pasan luego a querer fijar la sustancialidad del alma, hipostasiando los estados de conciencia, y empiezan porque esa sustancia tiene que ser simple, es decir, por oponer, al modo de dualismo cartesiano, el pensamiento a la extensión.⁵⁹Y como ha sido nuestro Balmes uno de los espiritualistas que han dado fuerza más concisa y clara al argumento de la simplicidad del alma, voy a tomarlo de él tal y como lo expone en el capítulo 1 de la *Psicología* de su *Curso de Filosofía Elemental*.⁶⁰«El alma humana es simple», dice.⁶¹Y añade: «Es simple lo que carece de partes, y el alma no las tiene.⁶²Supóngase que hay entre ellas las partes, A, B, C; pregunto: ¿Dónde reside el pensamiento?⁶³Si sólo en A, están de más B y C; y, por consiguiente, el sujeto simple A será el alma.⁶⁴Si el pensamiento reside en A, B y C, resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo.⁶⁵¿Qué serán una percepción, una comparación, un juicio, un raciocinio, distribuidos en tres sujetos?»⁶⁶Más evidente petición de principio no cabe.⁶⁷Empieza por darse como evidente que el todo, como todo, no puede juzgar.⁶⁸Prosigue Balmes: «La unidad de conciencia se opone a la división del alma; cuando pensamos, hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes.⁶⁹Del pensamiento que está en la A, nada sabrán B ni C, y recíprocamente; luego no habrá *una* conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes.»⁷⁰Sigue la petición de principio; supónese, porque sí, sin prueba alguna, que un todo como todo no puede percibir unitariamente.⁷¹Y luego, Balmes pasa a preguntar si esas partes A, B, C, son simples o compuestas y repite el argumento hasta venir a parar a que el sujeto pensante tiene que ser una parte que no sea todo, esto es, simple.⁷²El argumento se basa, como se ve, en la unidad de aperccepcion y de juicio.⁷³Y luego trata de refutar el supuesto de apelar a una comunicación de las partes entre sí.

⁷⁴Balmes, y con él los espiritualistas a priori que tratan de racionalizar la fe en la inmortalidad del alma, dejan de lado la única explicación racional: la de que la aperccepcion y el juicio son una resultante, la de que son las percepciones o las ideas mismas componentes las que se

conducen. ⁷⁵Empiezan por suponer algo fuera y distinto de los estados de conciencia que no es el cuerpo vivo que los soporta, algo que no soy yo, sino que está en mí.

⁷⁶El alma es simple, dicen otros, porque se vuelve sobre sí toda entera. ⁷⁷No, el estado de conciencia A, en que pienso en mi anterior estado de conciencia B, no es este mismo. ⁷⁸O si pienso en mi alma, pienso en una idea distinta del acto en que pienso en ella. ⁷⁹Pensar que se piensa, nada más, no es pensar.

⁸⁰El alma es el principio de la vida. ⁸¹Sí; también se ha ideado la categoría de fuerza o de energía como principio del movimiento. ⁸²Pero esos son conceptos, no fenómenos, no realidades externas. ⁸³El principio del movimiento, ¿se mueve? ⁸⁴Y sólo tiene realidad externa lo que se mueve. ⁸⁵¿El principio de la vida vive? ⁸⁶Con razón escribía Hume: «Jamás me encuentro con esta idea de mí mismo, sólo me observo deseando u obrando o sintiendo algo.» ⁸⁷La idea de algo individual, de este tintero que tengo delante, de ese caballo que está a la puerta de casa, de ellos dos y no de otros cualesquiera individuos de su clase, es el hecho, el fenómeno mismo. ⁸⁸La idea de mí mismo soy yo. ⁸⁹Todos los esfuerzos para sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión -recuérdese que Descartes oponía el pensamiento a la extensión-, no son sino sofisticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal. ⁹⁰Se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene, a aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento. ⁹¹Y la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida.

⁹²La unidad de la conciencia no es para la psicología científica -la única racional- sino una unidad fenoménica. ⁹³Nadie puede decir que sea una unidad sustancial. ⁹⁴Es más aún, nadie puede decir que sea una sustancia. ⁹⁵Porque la noción de sustancia es una categoría no fenoménica. ⁹⁶Es el número y entra, en rigor, en lo inconocible. ⁹⁷Es decir, según se le aplique. ⁹⁸Pero en su aplicación trascendente es algo en realidad inconocible y en rigor irracional. ⁹⁹Es el concepto mismo de sustancia lo que una razón desprevenida reduce a un uso que está muy lejos de aquella su aplicación pragmática a que James se refería.

¹⁰⁰Y no salva esta aplicación el tomarla idealísticamente, según el principio berkeleyano de que ser es percibido, *esse est percipi*. ¹⁰¹Decir que todo es idea o decir que todo es espíritu, es lo mismo que decir que todo es materia o que todo es fuerza, pues si siendo todo bien o todo espíritu, este diamante es idea o espíritu, lo mismo que mi conciencia; no se ve por qué no ha de persistir eternamente el diamante, si mi conciencia, por ser idea o espíritu, persiste siempre.

¹⁰²Jorge Berkeley, obispo anglicano de Cloyne y hermano en espíritu del también obispo anglicano José Butler, quería salvar como este la fe en la inmortalidad del alma. ¹⁰³Desde las primeras palabras del Prefacio de su *Tratado referente a los principios del conocimiento humano* (*A Treatise concerning the Principles of human Knowledge*), nos dice que este tratado parece útil,

especialmente para los tocados de escepticismo o que necesitan una demostración de la existencia e inmaterialidad de Dios y de la inmortalidad natural del alma. ¹⁰⁴En el capítulo CXL establece que tenemos una idea o más bien noción del espíritu, conociendo otros espíritus por medio de los nuestros, de lo cual afirma redondamente, en el párrafo siguiente, que se sigue la natural inmortalidad del alma. ¹⁰⁵Y aquí entra en una serie de confusiones basadas en la ambigüedad que al término noción da. ¹⁰⁶Y es después de haber establecido casi como *per saltum* la inmortalidad del alma porque esta no es pasiva, como los cuerpos, cuando pasa en el capítulo CXLVII a decirnos que la existencia de Dios es más evidente que la del hombre. ¹⁰⁷¡Y decir que hay quien, a pesar de esto, duda de ella!

¹⁰⁸Complicábase la cuestión porque se hacía de la conciencia una propiedad del alma, que era algo más que ella, es decir, una forma sustancial del cuerpo, originadora de las funciones orgánicas todas de este. ¹⁰⁹El alma no sólo piensa, siente y quiere, sino mueve al cuerpo y origina sus funciones vitales; en el alma humana se unen las funciones vegetativas, animal y racional. ¹¹⁰Tal es la doctrina. ¹¹¹Pero el alma separada del cuerpo no puede tener ya funciones vegetativas y animales.

¹¹²Para la razón, en fin, un conjunto de verdaderas confusiones.

¹¹³A partir del Renacimiento y la restitución del pensamiento puramente racional y emancipado de toda teología, la doctrina de la inmortalidad del alma se estableció con Alejandro Afrodisiense, Pedro Pomponazzi y otros. ¹¹⁴Y en rigor, poco o nada puede agregarse a cuanto Pomponazzi dejó escrito en su *Tractatus de immortalitate animae*. ¹¹⁵Esa es la razón y es inútil darle vueltas.

¹¹⁶No han faltado, sin embargo, quienes hayan tratado de apoyar empíricamente la fe en la inmortalidad del alma, y ahí está la obra de Frederic W. H. Myers sobre la personalidad humana y su sobrevivencia a la muerte corporal: *Human personality and its survival of bodily death*. ¹¹⁷Nadie se ha acercado con más ansia que yo a los dos gruesos volúmenes de esta obra, en que el que fue alma de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas -*Society for Psychical Research*- ha resumido el formidable material de datos, sobre todo género de corazonadas, apariciones de muertos, fenómenos de sueño, telepatía, hipnotismo, automatismo sensorial, éxtasis y todo lo que constituye el arsenal espiritista. ¹¹⁸Entré en su lectura, no sólo sin la prevención de antemano que a tales investigaciones guardan los hombres de ciencia, sino hasta prevenido favorablemente, como quien va a buscar confirmación a sus más íntimos anhelos; pero por esto la decepción fue mayor. ¹¹⁹A pesar del aparato de crítica, todo eso en nada se diferencia de las milagrerías medievales. ¹²⁰Hay en el fondo un error de método, de lógica.

¹²¹Y si la creencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. ¹²²Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir adonde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera. ¹²³Y como sabemos muy bien que Dios, el Dios personal y consciente del monoteísmo cristiano, no es sino el productor, y sobre todo el garantizador de nuestra inmortalidad, de aquí que se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. ¹²⁴Y yo creo que sin disfrazar. ¹²⁵Y tenían razón los que llamaron ateo a Spinoza, cuyo panteísmo es el más lógico, el más racional. ¹²⁶Ni salva el anhelo de inmortalidad, sino que lo disuelve y hunde, el agnosticismo o doctrina de lo inconocible, que cuando ha querido dejar a salvo los sentimientos religiosos ha procedido siempre con la más refinada hipocresía. ¹²⁷Toda la primera parte, y sobre todo su capítulo V, el titulado «Reconciliación» -entre la razón y la fe, o la religión y la ciencia se entiende- de los Primeros principios de Spencer es un modelo, a la vez que de superficialidad filosófica y de insinceridad religiosa, del más refinado canto británico. ¹²⁸Lo inconocible, si es algo más que lo meramente desconocido hasta hoy, no es sino un concepto puramente negativo, un concepto de límite. ¹²⁹Y sobre eso no se edifica sentimiento alguno.

¹³⁰La ciencia de la religión, por otra parte, de la religión como fenómeno psíquico individual y social sin entrar en la validez objetiva trascendente de las afirmaciones religiosas, es una ciencia que, al explicar el origen de la fe en que el alma es algo que puede vivir separado del cuerpo, ha destruido la racionalidad de esta creencia. ¹³¹Por más que el hombre religioso repita con Schleiermacher: «la ciencia no puede enseñarte nada, aprenda ella de ti», por dentro le queda otra.

¹³²Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. ¹³³Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida.

¹³⁴Es una cosa terrible la inteligencia. ¹³⁵Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. ¹³⁶Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. ¹³⁷La lógica tira a reducirlo todo a entidades y a género, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. ¹³⁸Y no hay nada que sea lo mismo en los momentos sucesivos de su ser. ¹³⁹Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. ¹⁴⁰La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. ¹⁴¹La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. ¹⁴²Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. ¹⁴³Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. ¹⁴⁴La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. ¹⁴⁵También los gusanos se alimentan de cadáveres. ¹⁴⁶Mis

propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¹⁴⁷¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? ¹⁴⁸Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón. ¹⁴⁹¿Y la verdad? ¹⁵⁰¿Se vive o se comprende?

¹⁵¹No hay sino leer el terrible *Parménides* de Platón, y llegar a su conclusión trágica de que «el uno existe y no existe, y él y todo lo otro existen y no existen, aparecen y no aparecen en relación a sí mismos, y unos a otros». ¹⁵²Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica.

¹⁵³Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales. ¹⁵⁴Las matemáticas son la única ciencia perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales y de bulto; en cuanto es la más formal de las ciencias. ¹⁵⁵¿Quién es capaz de extraer la raíz cúbica de este fresno?

¹⁵⁶Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. ¹⁵⁷Pensar es hablar uno consigo mismo, y el habla es social, y sociales son el pensamiento y la lógica. ¹⁵⁸Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intransmisible e intraductible? ¹⁵⁹¿Y no está aquí su fuerza?

¹⁶⁰Lo que hay es que el hombre, prisionero de la lógica, sin la cual no piensa, ha querido siempre ponerla al servicio de sus anhelos, y sobre todo del fundamental anhelo. ¹⁶¹Se quiso tener siempre a la lógica, y más en la Edad Media, al servicio de la teología y de la jurisprudencia, que partían ambas de lo establecido por la autoridad. ¹⁶²La lógica no se propuso hasta muy tarde el problema del conocimiento, el de la validez de ella misma, el examen de los fundamentos metalógicos.

¹⁶³«La teología occidental -escribe Stanley- es esencialmente lógica en su forma y se basa en la filosofía. ¹⁶⁴El teólogo latino sucedió al abogado romano; el teólogo oriental al sofista griego».

¹⁶⁵Y todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad, no son sino abogacía y sofistería.

¹⁶⁶Lo propio y característico de la abogacía, en efecto, es poner la lógica al servicio de una tesis que hay que defender, mientras el método, rigurosamente científico, parte de los hechos, de los datos que la realidad nos ofrece para llegar o no llegar a la conclusión. ¹⁶⁷Lo importante es plantear bien el problema, y de aquí que el progreso consiste, no pocas veces, en deshacer lo hecho. ¹⁶⁸La abogacía supone siempre una petición de principios, y sus argumentos todos son *ad probandum*. ¹⁶⁹Y la teología supuesta racional no es sino abogacía.

¹⁷⁰La teología parte del dogma, y dogma, δόγμα en su sentido primitivo y más directo, significa decreto, algo como el latín *placitum*, lo que ha parecido que debe ser ley a la autoridad legislativa. ¹⁷¹De este concepto jurídico parte la teología. ¹⁷²Para el teólogo, como para el abogado, el dogma, la ley es algo dado, un punto de partida que no se discute sino en cuanto a su aplicación y a su más recto sentido. ¹⁷³Y de aquí que el espíritu teológico o abogadesco sea en su principio dogmático, mientras el espíritu estrictamente científico, puramente racional, es escéptico, σκεπτικῶς esto es, investigativo. ¹⁷⁴Y añadido en su principio, porque el otro sentido del término escepticismo, el que tiene hoy más corrientemente, el de un sistema de duda, de recelo y de incertidumbre, ha nacido del empleo teológico o abogadesco de la razón, del abuso del dogmatismo. ¹⁷⁵El querer aplicar la ley de autoridad, el *placitum*, el dogma, a distintas y a las veces contrapuestas necesidades prácticas, es lo que ha engendrado el escepticismo de duda. ¹⁷⁶Es la abogacía, o lo que es igual, la teología, la que enseña a desconfiar de la razón, y no la verdadera ciencia, la ciencia investigativa, escéptica en el sentido primitivo y directo de este término, que no camina a una solución ya prevista ni procede sino a enseñar una hipótesis.

¹⁷⁷Tomad la *Summa Theologica*, de santo Tomás, el clásico monumento de la teología -esto es, de la abogacía- católica, y abridla por dondequiera. ¹⁷⁸Lo primero la tesis: *utrum...* si tal cosa es así o de otro modo; en seguida las objeciones: *sed contra est...* o *respondeo dicendum...* ¹⁷⁹Pura abogacía. ¹⁸⁰Y en el fondo de una gran parte, acaso de la mayoría de sus argumentos hallaréis una falacia lógica que puede expresarse *more scholastico* con este silogismo: Yo no comprendo este hecho sino dándole esta explicación; es así que tengo que comprenderlo, luego esta tiene que ser su explicación. ¹⁸¹O me quedo sin comprenderlo. ¹⁸²La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar y a ignorar; la abogacía ni duda ni cree que ignora. ¹⁸³Necesita de una solución.

¹⁸⁴A este estado de ánimo en que se supone, más o menos a conciencia, que tenemos que conocer una solución, acompaña aquello de las funestas consecuencias. ¹⁸⁵Coged cualquier libro apologético, es decir, de teología abogadesca, y veréis con qué frecuencia os encontrareis con epígrafes que dicen: «Funestas consecuencias de esta doctrina.» ¹⁸⁶Y las consecuencias funestas de una doctrina, probarán, a lo sumo, que esta doctrina es funesta, pero no que es falsa, porque falta probar que lo verdadero sea lo que más conviene. ¹⁸⁷La identificación de la verdad y el bien no es más que un piadoso deseo. ¹⁸⁸A. Vinet, en sus *Études sur Blaise Pascal*, dice: «De las dos necesidades que trabajan sin cesar a la naturaleza humana, la de la felicidad no es sólo la más universalmente sentida y más constantemente experimentada, sino que es también la más imperiosa. ¹⁸⁹Y esta necesidad no es sólo sensitiva; es intelectual. ¹⁹⁰No sólo para el *alma*, sino también para *el espíritu*, es una necesidad la dicha. ¹⁹¹La dicha forma parte de la verdad.» ¹⁹²Esta proposición última: *le bonheur fait partie de la vérité*, es una proposición profundamente abogadesca, pero no

científica ni de razón pura. ¹⁹³Mejor sería decir que la verdad forma parte de la dicha en un sentido tertuliano, de *credo quia absurdum*, que en rigor quiere decir: *credo quia consolans*, creo porque es cosa que me consuela.

¹⁹⁴No, para la razón, la verdad es lo que se puede demostrar que es, que existe, consuélenos o no. ¹⁹⁵Y la razón no es ciertamente una facultad consoladora. ¹⁹⁶Aquel terrible poeta latino, Lucrecio, bajo cuya aparente serenidad y ataraxia epicúrea tanta desesperación se cela, decía que la piedad consiste en poder contemplarlo todo con el alma serena, *pacata posse mente omnia tueri*. ¹⁹⁷Y fue este Lucrecio el mismo que escribió que la religión puede inducirnos a tantos males: *tantum religio potuit suadere malorum*. ¹⁹⁸Y es que la religión, y sobre todo la cristiana más tarde, fue, como dice el Apóstol, un escándalo para los judíos y una locura para los intelectuales. ¹⁹⁹Tácito llamó a la religión cristiana, a la de la inmortalidad del alma, perniciosa superstición, *exitialis superstitio*, afirmando que envolvía un odio al género humano, *odium generis humani*.

²⁰⁰Hablando de la época de estos hombres, de la época más genuinamente racionalista, escribía Flaubert a madame Roger de Genettes estas preñadas palabras: «Tiene usted razón; hay que hablar con respeto de Lucrecio; no le veo comparable sino a Byron, y Byron no tiene ni su gravedad ni la sinceridad de su tristeza. ²⁰¹La melancolía antigua me parece más profunda que la de los modernos, que sobrentienden todos más o menos la inmortalidad de más allá del *agujero negro*. ²⁰²Pero para los antiguos este agujero negro era el infinito mismo; sus ensueños se dibujan y pasan sobre un fondo de ébano inmutable. ²⁰³No existiendo ya los dioses, y no existiendo todavía Cristo, hubo, desde Cicerón a Marco Aurelio, un momento único en que el hombre estuvo solo. ²⁰⁴En ninguna parte encuentro esta grandeza; pero lo que hace a Lucrecio intolerable es su física, que da como positiva. ²⁰⁵Si es débil, es por no haber dudado bastante, ha querido explicar, ¡concluir!».

²⁰⁶Sí, Lucrecio quiso concluir, solucionar y, lo que es peor, quiso hallar en la razón consuelo. ²⁰⁷Porque hay también una abogacía antiteológica y un *odium antitheologicum*.

²⁰⁸Muchos, muchísimos hombres de ciencia, la mayoría de los que se llaman a sí mismos racionalistas, lo padecen.

²⁰⁹El racionalista se conduce racionalmente, esto es, está en su papel mientras se limita a negar que la razón satisfaga a nuestra hambre vital de inmortalidad; pero, pronto poseído de la rabia de no poder creer, cae en la irritación del *odium antitheologicum*, y dice con los fariseos: «Estos vulgares que no saben la ley, son malditos.» ²¹⁰Hay mucho de verdad en aquellas palabras de Soloviev: «Presiento la proximidad de tiempos en que los cristianos se reúnan de nuevo en las catacumbas porque se persiga la fe, acaso de una manera menos brutal que en la época de Nerón, pero con un rigor no menos refinado, por la mentira, la burla y todas las hipocresías.»

²¹¹El odio antiteológico, la rabia científicista -no digo científica- contra la fe en otra vida, es evidente. ²¹²Tomad no a los más serenos investigadores científicos, los que saben dudar, sino a los fanáticos del racionalismo, y ved con qué grosera brutalidad hablan de la fe. ²¹³A Vogt le parecía probable que los apóstoles ofreciesen en la estructura del cráneo marcados caracteres simianos; de las groserías de Haeckel, este supremo incomprensivo, no hay que hablar; tampoco de las de Büchner; Virchow mismo no se ve libre de ellas. ²¹⁴Y otros lo hacen más sutilmente. ²¹⁵Hay gentes que parece como si no se limitasen a creer que haya otra vida, o mejor dicho, a creer que no la hay, sino que les molesta y duele que otros crean en ella, o hasta que quieran que la haya. ²¹⁶Y esta posición es despreciable así como es digna de respeto la de aquel que, empeñándose en creer que la hay, porque la necesita, no logra creerlo. ²¹⁷Pero de este nobilísimo, y el más profundo, y el más humano, y el más fecundo estado de ánimo, el de la desesperación, hablaremos más adelante.

²¹⁸Y los racionalistas que no caen en la rabia antiteológica se empeñan en convencer al hombre que hay motivos para vivir y hay consuelo de haber nacido, aunque haya de llegar un tiempo, al cabo de más o menos, decenas, centenas o millones de siglos, en que toda conciencia humana haya desaparecido. ²¹⁹Y estos motivos de vivir y obrar, esto que algunos llaman humanismo, son la maravilla de la oquedad afectiva y emocional del racionalismo y de su estupenda hipocresía, empeñada en sacrificar la sinceridad a la veracidad, y en no confesar que la razón es una potencia desconsoladora y disolvente.

²²⁰¿He de volver a repetir lo que ya he dicho sobre todo eso de fraguar cultura, de progresar, de realizar el bien, la verdad y la belleza, de traer la justicia a la tierra, de hacer mejor la vida para los que nos sucedan, de servir a no sé qué destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros? ²²¹¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia... de todas estas hermosas concepciones, si al fin y al cabo dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos -que para el caso es igual-, no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia, y todo lo demás así?

²²²Muchas y muy variadas son las invenciones racionalistas -más o menos racionales- con que desde los tiempos de epicúreos y estoicos se ha tratado de buscar en la verdad racional consuelo y de convencer a los hombres, aunque los que de ello trataron no estuviesen en sí mismos convencidos de que hay motivos de obrar y alicientes de vivir, aun estando la conciencia humana destinada a desaparecer un día.

²²³La posición epicúrea, cuya forma extrema y más grosera es la de «comamos y bebamos, que mañana moriremos», o el *carpe diem* horaciano, que podría traducirse por «vive al día», no es, en el fondo, distinta de la posición estoica con su «cumple con lo que la conciencia moral te dicte, y

que sea después lo que fuere». ²²⁴Ambas posiciones tienen una base común, y lo mismo es el placer por el placer mismo que el deber por el mismo deber.

²²⁵El más lógico y consecuente de los ateos, quiero decir de los que niegan la persistencia en tiempo futuro indefinido de la conciencia individual, y el más piadoso a la vez de ellos, Spinoza, dedicó la quinta y última parte de su *Ética* a dilucidar la vía que conduce a la libertad y a fijar el concepto de la felicidad. ²²⁶¡El concepto! ²²⁷¡El concepto y no el sentimiento! ²²⁸Para Spinoza, que era un terrible intelectualista, la felicidad, la *beatitudo*, es un concepto, y el amor a Dios un amor intelectual. ²²⁹Después de establecer en la proposición 21 de esta parte quinta que «la mente no puede imaginarse nada ni acordarse de las cosas pasadas, sino mientras dura el cuerpo» -lo que equivale a negar la inmortalidad del alma, pues un alma que separada del cuerpo en que vivió no se acuerda ya de su pasado, ni es inmortal ni es alma- procede a decirnos en la proposición 23 que la «mente humana no puede destruirse en absoluto con el cuerpo, sino que queda algo de ella, que es *eterno*», y esta eternidad de la mente es cierto modo de pensar. ²³⁰Mas no os dejéis engañar; no hay tal eternidad de la mente individual. ²³¹Todo es *sub aeternitatis specie*, es decir, un puro engaño. ²³²Nada más triste, nada más desolador, nada más antivital que esta felicidad, esa *beatitudo* spinoziana, que consiste en el amor intelectual a Dios, el cual no es sino el amor mismo de Dios, el amor con que Dios se ama a sí mismo (prop. 36). ²³³Nuestra felicidad, es decir, nuestra libertad, consiste en el constante y eterno amor de Dios a los hombres. ²³⁴Así dice el escolio de esta proposición 36. ²³⁵Y todo para concluir en la proposición final de toda la *Ética*, en su coronamiento, con aquello de que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma. ²³⁶¡Lo de todos! ²³⁷O dicho en plata: que de Dios salimos y a Dios volvemos; lo que, traducido al lenguaje vital, sentimental, concreto, quiere decir que mi conciencia personal brotó de la nada, de mi inconsciencia, y a la nada volverá.

²³⁸Y esa voz tristísima y desoladora de Spinoza es la voz misma de la razón. ²³⁹Y la libertad de que nos habla es una libertad terrible. ²⁴⁰Y contra Spinoza y su doctrina de la felicidad no cabe sino un argumento incontestable: el argumento *ad hominem*. ²⁴¹¿Fue feliz él, Baruc Spinoza, mientras para acallar su íntima infelicidad disertaba sobre la felicidad misma? ²⁴²¿Fue él libre?

²⁴³En el escolio a la proposición 41 de esta misma última y más trágica parte de esa formidable tragedia de su *Ética*, nos habla el pobre judío desesperado de Amsterdam, de la persuasión común del vulgo sobre la vida eterna. ²⁴⁴Oigámosle: «Parece que creen que la piedad y la religión y todo lo que se refiere a la fortaleza de ánimo, son cargas que hay que deponer después de la muerte, y esperan recibir el precio de la servidumbre, no de la piedad y la religión. ²⁴⁵Y no sólo por esta esperanza, sino también, y más principalmente, por el miedo de ser castigados con terribles suplicios después de la muerte, se mueven a vivir conforme a la prescripción de la ley

divina en cuanto les lleva su debilidad y su ánimo impotente; y si no fuese por esta esperanza y este miedo, y creyeran, por el contrario, que las almas mueren con los cuerpos, ni les quedara el vivir más tiempo sino miserables bajo el peso *de la piedad* volverían a su índole, prefiriendo acomodarlo todo a su gusto y entregarse a la fortuna más que a sí mismos.²⁴⁶ Lo cual no parece menos absurdo que si uno, por no creer poder alimentar a su cuerpo con buenos alimentos para siempre prefiriese saturarse de venenos mortíferos, o porque ve que el alma no es eterna e inmortal, prefiera ser sin alma (*amens*) y vivir sin razón; todo lo cual es tan absurdo que apenas merece ser refutado (*quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur*).»

²⁴⁷Cuando se dice de algo que no merece siquiera refutación, tenedlo por seguro, o es una insigne necedad, y en este caso ni eso hay que decir de ella, o es algo formidable, es la clave misma del problema.²⁴⁸ Y así es en este caso.²⁴⁹ Porque sí, pobre judío portugués desterrado de Holanda, sí, que quien se convenza, sin rastro de duda, sin el más leve resquicio de incertidumbre salvadora, de que su alma no es inmortal, prefiera ser sin alma, *amens*, o irracional, o idiota, prefiera no haber nacido, no tiene nada, absolutamente nada de absurdo.²⁵⁰ Él, pobre judío intelectualista definidor del amor intelectual y de la felicidad, ¿fue feliz?²⁵¹ Porque éste y no otro es el problema.²⁵² «¿De qué te sirve saber definir la compunción, si no la sientes?», dice Kempis.²⁵³ Y, ¿de qué te sirve meterte a definir la felicidad si no logra uno con ello ser feliz?²⁵⁴ Aquí encaja aquel terrible cuento de Diderot sobre el eunuco que, para mejor poder escoger esclavas con destino al harén del sultán, su dueño, quiso recibir lecciones de estética de un marsellés.²⁵⁵ A la primera lección, fisiológica, brutal y carnalmente fisiológica, exclamó el eunuco compungido: «¡Está visto que yo nunca sabré estética!»²⁵⁶ Y así es; ni los eunucos sabrán nunca estética aplicada a la selección de mujeres hermosas, ni los puros racionalistas sabrán ética nunca, ni llegarán a definir la felicidad, que es una cosa que se vive y se siente, y no una cosa que se razona y se define.

²⁵⁷Y ahí tenemos otro racionalista, este no ya resignado y triste, como Spinoza, sino rebelde, y fingiéndose hipócritamente alegre, cuando era no menos desesperado que el otro; ahí tenéis a Nietzsche, que inventó *matemáticamente* (!!!) aquel remedio de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna, y que es la más formidable tragicomedia o comitragedia.²⁵⁸ Siendo el número de átomos o primeros elementos irreductibles finitos, en el universo eterno tiene que volver alguna vez a darse una combinación como la actual, y por lo tanto, tiene que repetirse un número eterno de veces lo que ahora pasa.²⁵⁹ Claro está, y así como volveré a vivir la vida que estoy viviendo, la he vivido ya infinitas veces, porque hay una eternidad hacia el pasado, *a parte ante*, como la habrá en el porvenir, *a parte post*.²⁶⁰ Pero se da el triste caso de que yo no me acuerdo de ninguna de mis existencias anteriores, ni es posible que me acuerde de ellas, pues dos cosas absoluta y totalmente idénticas no son sino una sola.²⁶¹ En vez de suponer que vivimos en un universo finito, de un

número finito de primeros elementos componentes irreductibles, suponer que vivamos en un universo infinito, sin límite en el espacio -la cual infinitud concreta no es menos inconcebible que la eternidad concreta, en el tiempo-, y entonces resultará que este nuestro sistema, el de la Vía Láctea, se repite infinitas veces en el infinito del espacio, y que estoy yo viviendo infinitas vidas, todas exactamente idénticas. ²⁶²Una broma, como veis, pero no menos cómica, es decir, no menos trágica que la de Nietzsche, la del león que se ríe. ²⁶³¿Y de qué se ríe el león? ²⁶⁴Yo creo que de rabia, porque no acaba de consolarle eso de que ha sido ya el mismo león antes y que volverá a serlo.

²⁶⁵Pero es que tanto Spinoza como Nietzsche eran, sí, racionalistas, cada uno de ellos a su modo; pero no eran eunucos espirituales; tenían corazón, sentimiento y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad. ²⁶⁶El eunuco corporal no siente la necesidad de reproducirse carnalmente, en cuerpo, y el eunuco espiritual tampoco siente el hambre de perpetuarse.

²⁶⁷Cierto es que hay quienes aseguran que con la razón les basta, y nos aconsejan desistamos de querer penetrar en lo impenetrable. ²⁶⁸Mas de estos que dicen no necesitar de fe alguna en vida personal eterna para encontrar alicientes de vida y móviles de acción, no sé qué pensar. ²⁶⁹También un ciego de nacimiento puede asegurarnos que no siente gran deseo de gozar del mundo de la visión, ni mucha angustia por no haberlo gozado, y hay que creerlo, pues de lo totalmente desconocido no cabe anhelo por aquello de *nihil volitum quin praecognitum*; no cabe querer sino lo de antes conocido; pero el que alguna vez en su vida o en sus mocedades o temporalmente ha llegado a abrigar la fe en la inmortalidad del alma, no puede persuadirme a creer que se aquiete sin ella. ²⁷⁰Y en este respecto apenas cabe entre nosotros la ceguera de nacimiento, como no sea por una extraña aberración. ²⁷¹Que aberración y no otra cosa es el hombre mera y exclusivamente racional.

²⁷²Más sinceros, mucho más sinceros son los que dicen: «De eso no se debe hablar, que es perder el tiempo y enervar la voluntad; cumplamos aquí nuestro deber, y sea luego lo que fuere»; pero esta sinceridad oculta una más profunda insinceridad. ²⁷³¿Es que acaso con decir: «De eso no se debe hablar», se consigue que uno no piense en ello? ²⁷⁴¿Que se enerva la voluntad?... ²⁷⁵¿Y qué? ²⁷⁶¿Que nos incapacita para una acción humana? ²⁷⁷¿Y qué? ²⁷⁸Es muy cómodo decirle al que tiene una enfermedad mortal, que le condena a corta vida y lo sabe, que no piense en ello.

²⁷⁹Meglio operando obliare, senza indagarlo,
questo enorme mistero de l'universo!

²⁸⁰«Mejor obrando olvidar, sin indagarlo, este enorme misterio del universo», escribió Carducci en su *Idilio maremmano*, el mismo Carducci que al final de su obra *Sobre el Monte Mario* nos habló de que la Tierra, madre del alma fugitiva, ha de llevar en torno al Sol gloria y dolor

hasta que bajo el Ecuador rendida,
a las llamadas del calor que huye,
la ajada prole una mujer tan sólo
tenga y un hombre,
que erguidos entre trozos de montañas,
en muertos bosques, lívidos, con ojos
vítreos te vean sobre inmenso cielo,
¡oh, sol, ponerte!

²⁸¹¿Pero es posible trabajar en algo serio y duradero, olvidando el enorme misterio del universo y sin inquirirlo? ²⁸²¿Es posible contemplarlo todo con alma serena, según la piedad lucreciana, pensando que un día no se ha de reflejar eso todo en conciencia humana alguna?

²⁸³«¿Sois felices?», pregunta Caín en el poema byroniano a Lucifer, príncipe de los intelectuales, y este le responde: «Somos poderosos»; y Caín replica: «¿Sois felices?», y entonces el gran Intelectual le dice: «No; ¿lo eres tú?» ²⁸⁴Y más adelante este mismo Luzbel dice a Adah, hermana y mujer de Caín: «Escoge entre el Amor y la Ciencia, pues no hay otra elección.» ²⁸⁵Y en este mismo estupendo poema, al decir Caín que el árbol de la ciencia del bien y del mal era un árbol mentiroso, porque «no sabemos nada, y su prometida ciencia fue al precio de la muerte», Luzbel le replica: «Puede ser que la muerte conduzca al más alto conocimiento. ²⁸⁶Es decir, a la nada.»

²⁸⁷En todos estos pasajes donde he traducido ciencia, dice lord Byron *Knowledge*, conocimiento; el francés *science* y el alemán *Wissenschaft* al que muchos enfrentan la *wisdom - sagesse* francesa y *Weisheit* alemana- la sabiduría. ²⁸⁸«La ciencia llega, pero la sabiduría se retarda, y trae un pecho cargado, lleno de triste experiencia, avanzando hacia la quietud de su descanso.»

²⁸⁹*Knowledge comes, but wisdom lingers, and he bears a laden breast.*

Full of sad experience, moving toward the stillness of his rest,

dice otro lord, Tennyson, en su *Locksley Hall*. ²⁹⁰¿Y qué es esta sabiduría, que hay que ir a buscarla principalmente en los poetas, dejando la ciencia? ²⁹¹Está bien que se diga, con Matthew Arnold -en su prólogo a los poemas de Wordsworth-, que la poesía es la realidad, y la filosofía la ilusión; la

razón es siempre la razón, y la realidad la realidad, lo que se puede probar que existe fuera de nosotros, consuélenos o desespérenos.

²⁹²No sé por qué tanta gente se escandalizó o hizo que se escandalizaba cuando Brunetiére volvió a proclamar la bancarrota de la ciencia. ²⁹³Porque la ciencia, en cuanto sustitutiva de la religión, y la razón en cuanto sustitutiva de la fe, han fracasado siempre. ²⁹⁴La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad, pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. ²⁹⁵La verdad racional y la vida están en contraposición. ²⁹⁶¿Y hay acaso otra verdad que la verdad racional?

²⁹⁷Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende. ²⁹⁸Y esos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos comprobadamente. ²⁹⁹Fuera de ellos está lo irracional, que es lo mismo que se llame soberracional que infrarracional o contrarracional; fuera de ellos está el absurdo de Tertuliano, el imposible del *certum est, quia impossibile est*. ³⁰⁰Y este absurdo no puede apoyarse sino en la más absoluta incertidumbre.

³⁰¹La disolución racional termina en disolver la razón misma, en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de los Stuart Mill, este el más consecuente y lógico de los positivistas. ³⁰²El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. ³⁰³Cuando hay una úlcera en el estómago acaba este por digerirse a sí mismo. ³⁰⁴Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad. ³⁰⁵Ambos conceptos son relativos; ni hay verdad ni hay necesidad absoluta. ³⁰⁶Llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos; verdadera a una percepción que no contradice al sistema de nuestras percepciones; verdad es coherencia. ³⁰⁷Y en cuanto al sistema

301. La disolución racional termina en disolver [...] éste el más consecuente y lógico de los positivistas. | Denomínese al fenómeno *ricorso*, reacción, oscilación, sístole, con el mote que se quiera, en el fondo es sencillísimo. Las generaciones que predicaron y arraigaron el positivismo agnostico han sido generaciones educadas en fé espiritualista y religiosa, y por debajo de sus negaciones y abstenciones intelectuales llevaban, como fondo vivificante, la oculta energía de la fe que abandonaron. (a) EMS (16-17)

302-304. El triunfo supremo de la razón [...] del concepto de verdad y del concepto de necesidad. | He llegado a conocer una enfermedad terrible semejante en el orden del espíritu a lo que en el orden de la materia sea una autofagia, un estómago ulcerado, que, destruido el epitelio, empieza a digerirse a sí mismo. N (42)

todo, al conjunto, como no hay fuera de él nada para nosotros conocido, no cabe decir que sea o no verdadero. ³⁰⁸El universo es imaginable que sea en sí, fuera de nosotros, muy de otro modo que como a nosotros se nos aparece, aunque esta sea una suposición que carezca de todo sentido racional. ³⁰⁹Y en cuanto a la necesidad, ¿la hay absoluta? ³¹⁰Necesario no es sino lo que es y en cuanto es, pues en otro sentido más trascendental, ¿qué necesidad absoluta, lógica, independiente del hecho de que el universo existe, hay de que haya universo ni cosa alguna?

³¹¹El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante.

³¹²Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. ³¹³Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base -¡terrible base!- de consuelo. ³¹⁰ ³¹⁴Vamos a verlo.

312-313. Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad [...] una base -¡terrible base!- de consuelo. | Mis estudios y meditaciones de filosofía y teología me fueron llevando poco á poco al más radical fenomenalismo, y llegué á ser, con la razón, completamente ateo. Y entonces, cuando mi alma peregrinaba por los terribles páramos del intelectualismo, sabía decir que no debemos buscar más consuelo que la ^{ren}*verdad >razon<, llamando verdad á la razón. Pero fui hundiéndome poco á poco en la íntima desesperación, en el abismo racional, en el sentimiento del vacío de todo lo existente, y del fondo mismo de la miseria surgió la verdad, el consuelo. **T (pp. 4-5)** Los que buscan hacer de la verdad consuelo se llegan un día a preguntar: el consuelo, ¿no es verdad? Vamos a estudiarlo, a descifrarlo, vamos a someter ese Jesús a los medios de nuestra investigación y al potro de nuestra crítica. ¡Hermoso problema! **JyS (13)**

CAPITULO VI

EN EL FONDO DEL ABISMO

¹*Parce unicae spei totius orbis.*

²(TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, 5.)

³Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a esta. ⁴Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. ⁵Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. ⁶El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.

⁷Tuvimos que abandonar, desengañados, la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad, y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de vida. ⁸Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacía. ⁹La una riñe con nuestra razón, la otra con nuestro sentimiento. ¹⁰La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. ¹¹Y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual.

¹²Ni cabe aquí tampoco ese expediente repugnante y grosero que han inventado los políticos, más o menos parlamentarios, y a que llaman una fórmula de concordia, de que no resulten ni vencedores ni vencidos. ¹³No hay aquí lugar para el pastero. ¹⁴Tal vez una razón degenerada y cobarde llegase a proponer tal fórmula de arreglo, porque en rigor la razón vive de fórmulas; pero la vida, que es informable; la vida, que vive y quiere vivir siempre, no acepta fórmulas. ¹⁵Su única fórmula es: o todo o nada. ¹⁶El sentimiento no transige con términos medios.

¹⁷*Initium sapientiae timor Domini*, se dijo queriendo acaso decir *timor mortis*, o tal vez *timor vitae*, que es lo mismo. ¹⁸Siempre resulta que el principio de la sabiduría es el temor.

¹⁹Y ese escepticismo salvador de que ahora voy a hablaros, ¿puede decirse que sea la duda? ²⁰Es la duda, sí, pero es mucho más que la duda. ²¹La duda es con frecuencia una cosa muy fría, muy poco vitalizadora, y, sobre todo, una cosa algo artificiosa, especialmente desde que Descartes

la rebajó al papel de método. ²²El conflicto entre la razón y la vida es algo más que una duda. ²³Porque la duda con facilidad se reduce a ser un elemento cómico.

²⁴La duda metódica de Descartes es una duda cómica, una duda puramente teórica, provisional, es decir, la duda de uno que hace como que duda sin dudar. ²⁵Y porque era una duda de estufa, el hombre que concluyó que existía de que pensaba, no aprobaba «esos humores turbulentos (*brouillons*) e inquietos que, no siendo llamados ni por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre en idea alguna nueva reforma», y se dolía de que pudiera haber algo de esto en su escrito. ²⁶No; él, Descartes, no se propuso sino «reformular sus propios pensamientos y edificar sobre un cimiento suyo propio». ²⁷Y se propuso no recibir por verdadero nada que no conociese evidentemente ser tal, y destruir todos los prejuicios e ideas recibidas para construirse de nuevo su morada intelectual. ²⁸Pero «como no basta, antes de comenzar a reconstruir la casa en que se mora, abatirla y hacer provisión de materiales y arquitectos, o ejercitarse uno mismo en la arquitectura... sino que es menester haberse provisto de otra en que pueda uno alojarse cómodamente mientras trabaja», se formó una moral provisional - *une morale de provision*-, cuya primera ley era obedecer a las costumbres de su país, y retener constantemente la religión en que Dios le hizo la gracia de que se hubiese instruido desde su infancia, gobernándose en todo según las opiniones más moderadas. ²⁹Vemos, sí, una religión provisional, y hasta un Dios provisional. ³⁰Y escogía las opiniones más moderadas, por ser «las más cómodas para la práctica». ³¹Pero más vale no seguir.

³²Esta duda cartesiana, metódica o teórica, esta duda filosófica de estufa, no es la duda, no es el escepticismo, no es la incertidumbre de que aquí os hablo, ¡no! ³³Esta otra duda es una duda de pasión, es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica. ³⁴Porque la ciencia destruye el concepto de personalidad, reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momento, es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que, sin rendirse, se resuelve contra la razón.

³⁵Y esta duda no puede valerse de moral alguna de provisión, sino que tiene que fundar su moral, como veremos, sobre el conflicto mismo, una moral de batalla, y tiene que fundar sobre sí misma la religión. ³⁶Y habita una casa que está destruyendo de continuo y a la que de continuo hay que restablecer. ³⁷De continuo la voluntad, quiero decir, la voluntad de no morir nunca, la irresignación a la muerte, fragua la morada de la vida, y de continuo la razón la está abatiendo con vendavales y chaparrones.

³⁸Aún hay más, y es que en el problema concreto vital que nos interesa, la razón no toma posición alguna. ³⁹En rigor, hace algo peor aún que negar la inmortalidad del alma, lo cual sería una solución, y es que desconoce el problema como el deseo vital nos lo presenta. ⁴⁰En el sentido

racional y lógico del término problema, no hay tal problema. ⁴¹Esto de la inmortalidad del alma, de la persistencia de la conciencia individual, no es racional, cae fuera de la razón. ⁴²Es como problema, y aparte de la solución que se le dé, irracional. ⁴³Racionalmente carece de sentido hasta el plantearlo. ⁴⁴Tan inconcebible es la inmortalidad del alma, como es, en rigor, su mortalidad absoluta. ⁴⁵Para explicarnos el mundo y la existencia -y tal es la obra de la razón-, no es menester supongamos ni que es mortal ni inmortal nuestra alma. ⁴⁶Es, pues, una irracionalidad el solo planteamiento del supuesto problema.

⁴⁷Oigamos al hermano Kierkegaard, que nos dice: «Donde precisamente se muestra el riesgo de la abstracción, es respecto al problema de la existencia cuya dificultad resuelve soslayándola, jactándose luego de haberlo explicado todo. ⁴⁸Explica la inmortalidad en general, y lo hace egregiamente, identificándola con la eternidad; con la eternidad, que es esencialmente el medio del pensamiento. ⁴⁹Pero que cada hombre singularmente existente sea inmortal, que es precisamente la dificultad, de esto no se preocupa la abstracción, no le interesa; pero la dificultad de la existencia es el interés de lo existente: al que existe le interesa infinitamente existir. ⁵⁰El pensamiento abstracto no le sirve a mi inmortalidad sino para matarme en cuanto individuo singularmente existente, y así hacerme inmortal, poco más o menos a la manera de aquel doctor de Holberg, que con su medicina quitaba la vida al paciente, pero le quitaba también la fiebre. ⁵¹Cuando se considera un pensador abstracto que no quiere poner en claro y confesar la relación que hay entre su pensamiento abstracto y el hecho de que él sea existente, nos produce, por excelente y distinguido que sea, una impresión cómica, porque corre el riesgo de dejar de ser hombre. ⁵²Mientras un hombre efectivo, compuesto de infinitud y de finitud, tiene su efectividad precisamente en mantener juntas esas dos y se interesa infinitamente en existir, un semejante pensador abstracto es un ser doble, un ser fantástico que vive en el puro ser de la abstracción, y a las veces la triste figura de un profesor que deja a un lado aquella esencia abstracta como deja el bastón. ⁵³Cuando se lee la vida de un pensador así -cuyos escritos pueden ser excelentes-, tiembla uno ante la idea de lo que es ser hombre. ⁵⁴Y cuando se lee en sus escritos que el pensar y el ser son una misma cosa, se piensa, pensando en su vida, que ese ser que es idéntico al pensar, no es precisamente ser hombre» (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, capítulo 3).

⁵⁵¡Qué intensa pasión, es decir, qué verdad encierra esta amarga invectiva contra Hegel, prototipo del racionalista, que nos quita la fiebre quitándonos la vida, y nos promete, en vez de una inmortalidad concreta, una inmortalidad abstracta, y no concreta, el hambre de ella que nos consume! ⁵⁶Podrá decirse, sí, que muerto el perro se acabó la rabia, y que después que me muera no me atormentará ya esta hambre de no morir, y que el miedo a la muerte, o mejor dicho, a la nada, es

un miedo irracional, pero... ⁵⁷Sí, pero... ⁵⁸*E pur si muove!* ⁵⁹Y seguirá moviéndose. ⁶⁰¡Como que es la fuente de todo movimiento!

⁶¹Mas no creo esté del todo en lo cierto el hermano Kierkegaard, porque el mismo pensador abstracto, o pensador de abstracciones, piensa *para* existir, para no dejar de existir, o tal vez piensa para olvidar que tendrá que dejar de existir. ⁶²Tal es el fondo de la pasión del pensamiento abstracto. ⁶³Y acaso Hegel se interesaba tan infinitamente como Kierkegaard en su propia, concreta y singular existencia, aunque para mantener el decoro profesional del filósofo del Estado lo ocultase. ⁶⁴Exigencias del cargo.

⁶⁵La fe en la inmortalidad es irracional. ⁶⁶Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente. ⁶⁷Ese anhelo vital no es propiamente problema, no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre. ⁶⁸Tampoco un lobo que se echa sobre su presa para devorarla, o sobre la loba para fecundarla, puede plantearse racionalmente y como problema lógico su empuje. ⁶⁹Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. ⁷⁰Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. ⁷¹Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. ⁷²Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.

⁷³En el mundo de los vivientes, la lucha por la vida, *the struggle for life*, establece una asociación, y estrechísima, no ya entre los que se unen para combatir a otro, sino entre los que se combaten mutuamente. ⁷⁴¿Y hay, acaso, asociación más íntima que la que se traba entre el animal que se come a otro y este que es por él comido, entre el devorador y el devorado? ⁷⁵Y si esto se ve claro en la lucha de los individuos entre sí, más claro se ve en la de los pueblos. ⁷⁶La guerra ha sido siempre el más completo factor de progreso, más aún que el comercio. ⁷⁷Por la guerra es como aprenden a conocerse y, como consecuencia de ello, a quererse vencedores y vencidos.

⁷⁸Al cristianismo, a la locura de la cruz, a la fe irracional en que el Cristo había resucitado para resucitarnos, le salvó la cultura helénica racionalista, y a esta el cristianismo. ⁷⁹Sin este, sin el cristianismo, habría sido imposible el Renacimiento; sin el Evangelio, sin san Pablo, los pueblos que habían atravesado la Edad Media no habrían comprendido ni a Platón ni a Aristóteles. ⁸⁰Una tradición puramente religiosa. ⁸¹Suele discutirse si la Reforma nació como dije, del Renacimiento, o en protesta a este, y cabe decir que las dos cosas, porque el hijo nace siempre en protesta contra el padre. ⁸²Dícese también que fueron los clásicos griegos redivivos los que volvieron a hombres como Erasmo, a san Pablo y al cristianismo primitivo, el más irracional; pero cabe retrucar diciendo que fue san Pablo, que fue la irracionalidad cristiana que sustentaba su teología católica, lo que les volvió a los clásicos. ⁸³«El cristianismo es lo que ha llegado a ser -se dice- sólo por su alianza con la Antigüedad, mientras entre los coptos y etíopes no es sino bufonada. ⁸⁴El Islam se desarrolló bajo

el influjo de la cultura persa y griega, y bajo el de los turcos se ha convertido en destructora incultura».

⁸⁵Salimos de la Edad Media y de su fe tan ardiente como en el fondo desesperada y no sin íntimas y hondas incertidumbres, y entramos en la edad del racionalismo, no tampoco sin sus incertidumbres. ⁸⁶La fe en la razón está expuesta a la misma insostenibilidad racional que toda otra fe. ⁸⁷Y cabe decir con Roberto Browning, que «todo lo que hemos ganado con nuestra incredulidad es una vida de duda diversificada por la fe, en vez de una fe diversificada por la duda».

⁸⁸*All we have gained then by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith,
For once of faith diversified by doubt.*

⁸⁹(BISHOP BLOUGRAM'S APOLOGY.)

⁹⁰Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisible -y ante todo transmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y consciente-, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que esta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir. ⁹¹Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.

⁹²La voluntad y la inteligencia se necesitan, y a aquel viejo aforismo de *nihil volitum quin praecognitum*, no se quiere nada que no se haya conocido antes, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucarlo diciendo *nihil cognitum quin praevolitum*, no se conoce nada que no se haya antes querido. ⁹³«El conocimiento mismo del espíritu como tal -escribe Vinet en su estudio sobre el libro de Cousin acerca de los *Pensamientos* de Pascal-, necesita del corazón. ⁹⁴Sin el deseo de ver, no se ve; es una gran materialización de la vida y del pensamiento, no se cree en las cosas del espíritu.» ⁹⁵Ya veremos que creer es, en primera instancia, querer creer.

92. La voluntad y la inteligencia se necesitan [...] no se conoce nada que no se haya antes querido. **STV** Una cosa es el amor y otra el conocimiento de Dios, aunque en realidad no quepa amar sin conocer ni conocer sin amar. El viejo aforismo de que nada puede quererse sin haberlo antes conocido debe completarse diciendo que no puede conocerse sin haberlo ^{tras}querido antes, antes de conocerlo. Y es que el amor y el conocimiento se engendran el uno al otro. Hay que amar para conocer y hay que conocer para amar. / Y cual es el mejor camino? empezar por el conocimiento para ir al amor ó empezar por el amor para ir al conocimiento? El primer camino, por lo que hace á Dios, ha llevado á los hombres al endurecimiento de la desesperación. **T (p. 1)**³¹¹ = **AJH (19r)** II *Que es amor*. Hay que amar para conocer y conocer para amar. ^{sup}[El que conoce por dentro, sus-] ^{inf}[tancialmente, compadece.] *Nihil cognitum quin praevolitum.* ^{tras}[Amar es compadecer El hombre quiere ser compadecido. El pobre. No dolor como mi dolor Amar es desesperarse. Amor y muerte. Amor sexual, perpetuar el dolor.] Conoc. sin amor, lógico, pasivo. **PT (3)**

95. Ya veremos que creer es, en primera instancia, querer creer. | ¡Quiero creer!, he aquí el principio del creer. **JyS (50)**

⁹⁶La voluntad y la inteligencia buscan cosas opuestas: aquella, absorber al mundo en nosotros, apropiárnoslo; y esta, que seamos absorbidos en el mundo. ⁹⁷¿Opuestas? ⁹⁸¿No son más bien una misma cosa? ⁹⁹No, no lo son, aunque lo parezca. ¹⁰⁰La inteligencia es monista o panteísta, la voluntad es monoteísta o egotista. ¹⁰¹La inteligencia no necesita algo de ella en que ejercerse; se funde con las ideas mismas, mientras que la voluntad necesita materia. ¹⁰²Conocer algo, es hacerme aquello que conozco, pero para servirme de ello, para dominarlo, ha de permanecer distinto a mí.

¹⁰³Filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra. ¹⁰⁴Ni hay religión sin alguna base filosófica ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. ¹⁰⁵La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión. ¹⁰⁶Y los ataques que a la religión se dirigen desde un punto de vista presunto científico o filosófico, no son sino ataques desde otro adverso punto de vista religioso. ¹⁰⁷«La colisión que ocurre entre la ciencia natural y la religión cristiana no lo es, en realidad, sino entre el instinto de la religión natural, fundido en la observación natural científica, y el valor de la concepción cristiana del universo, que asegura al espíritu su preeminencia en el mundo natural todo», dice Ritschl (*Rechtfertigung and Versoehnung*, III, capítulo 4.º, § 28). ¹⁰⁸Ahora, que ese instinto es el instinto mismo de racionalidad. ¹⁰⁹Y el idealismo crítico de Kant es de origen religioso, y para salvar a la religión es para lo que franqueó Kant los límites de la razón después de haberla en cierto modo disuelto en escepticismo. ¹¹⁰El sistema de antítesis, contradicciones y antinomias sobre que construyó Hegel su idealismo absoluto, tiene su raíz y germen en Kant mismo, y esa raíz es una raíz irracional.

¹¹¹Ya veremos más adelante, al tratar de la fe, cómo esta no es en su esencia sino cosa de voluntad, no de razón, como creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya. ¹¹²Y así, creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pasa sobre ella. ¹¹³Mas no sin represalia.

¹¹⁴El instinto de conocer y el de vivir, o más bien de sobrevivir, entran en lucha. ¹¹⁵El doctor E. Mach, en su obra sobre *El análisis de las sensaciones y la relación de lo físico a lo psíquico* (*Die Analyse der Empfindungen and das Verhtitniss des Physischen zum Psychischen*), nos dice en una nota (1. L., § 12), que también el investigador, el sabio, *der Forscher*, lucha en la batalla por la existencia, que también los caminos de la ciencia llevan a la boca, y que no es todavía sino un ideal en nuestras actuales conDicioNes sociales el pURO iNSTinTO De cOnOceR, *der ReInE*

111. Ya veremos más adelante, al tratar de la fe, cómo [...] y sobre todo es querer que le haya.³¹³ ¡Quiero creer!, he aquí el principio del creer. **JyS (50)**

ErkenNTNISstrieb. ¹¹⁶Y así será siempre, *primum vivere, deinde philosophari*, o mejor acaso *primum supervivere o superesse*.

¹¹⁷Toda posición de acuerdo y de armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. ¹¹⁸Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino de una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a esta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y esta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. ¹¹⁹Y esta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión.

¹²⁰El sentimiento del mundo, de la realidad objetiva, es necesariamente subjetivo, humano, antropomórfico. ¹²¹Y siempre se levantará frente al racionalismo el vitalismo, siempre la voluntad se erguirá frente a la razón. ¹²²De donde el ritmo de la historia de la filosofía y la sucesión de períodos en que se impone la vida produciendo formas espiritualistas, y otros en que la razón se impone produciendo formas materializadas, aunque a una y otra clase de formas de creer se las disfrace con otros nombres. ¹²³Ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca. ¹²⁴Mas sobre esto volveremos en el próximo capítulo.

¹²⁵La consecuencia vital del racionalismo sería el suicidio. ¹²⁶Lo dice muy bien Kierkegaard: «El suicidio es la consecuencia de la existencia del pensamiento puro... ¹²⁷No elogiamos el suicidio, pero sí la pasión. ¹²⁸El pensador, por el contrario, es un curioso animal, que es muy inteligente a ciertos ratos del día; pero que por lo demás, nada tiene en común con el hombre» (*Afsluttende uvidenskabelig Ebterskrigt*, cap. 3, § 1).

¹²⁹Como el pensador no deja, a pesar de todo, de ser hombre, pone la razón al servicio de la vida, sépalo o no. ¹³⁰La vida engaña a la razón; y esta a aquella. ¹³¹La filosofía escolástico-aristotélica al servicio de la vida, fraguó un sistema teológico-evolucionista de metafísica, al parecer racional, que sirviese de apoyo a nuestro anhelo vital. ¹³²Esa filosofía, base del sobrenaturalismo ortodoxo cristiano, sea católico o sea protestante, no era, en el fondo, sino una astucia de la vida para obligar a la razón a que la apoyase. ¹³³Pero tanto la apoyó esta que acabó por pulverizarla.

¹³⁴He leído que el ex carmelita Jacinto Loyson decía poder presentarse a Dios tranquilo, pues estaba en paz con su conciencia y con su razón. ¹³⁵¿Con qué conciencia? ¹³⁶¿Con la religiosa? ¹³⁷Entonces no lo comprendo. ¹³⁸Y es que no cabe servir a dos señores, y menos cuando estos dos señores, aunque firmen treguas y armisticios y componendas, son enemigos por ser opuestos sus intereses.

¹³⁹No faltará a todo esto quien diga que la vida debe someterse a la razón, a lo que contestaremos que nadie debe lo que no puede, y la vida no puede someterse a la razón. ¹⁴⁰«Debe,

luego puede», replicará algún kantiano. ¹⁴¹Y le contrarreplicaremos: «No puede, luego no debe.» ¹⁴²Y no lo puede porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender.

¹⁴³Ni ha faltado quien haya hablado del deber religioso de resignarse a la mortalidad. ¹⁴⁴Es ya el colmo de la aberración y de la insinceridad. ¹⁴⁵Y a esto de la sinceridad vendrá alguien oponiéndonos la veracidad. ¹⁴⁶Sea, mas ambas cosas pueden muy bien conciliarse. ¹⁴⁷La veracidad, el respeto a lo que creo ser lo racional, lo que lógicamente llamamos verdad, me mueve a afirmar también que no me resigno a esa otra afirmación y que protesto contra su validez. ¹⁴⁸Lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra -yo creo que más verdad aún-, y la sinceridad me obliga a no ocultar mis sentimientos.

¹⁴⁹Y la vida que se defiende, busca el flaco de la razón y lo demuestra en el escepticismo, y se agarra de él y trata de salvarse asida a tal agarradero. ¹⁵⁰Necesita de la debilidad de su adversaria.

¹⁵¹Nada es seguro; todo está en el aire. ¹⁵²Y exclama, henchido de pasión, Lamennais (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, III partie, chap. 67): «Qué, ¿iremos a hundirnos, perdida toda esperanza y a ojos ciegos, en las mudas honduras de un escepticismo universal? ¹⁵³¿Dudaremos si pensamos, si sentimos, si somos? ¹⁵⁴No nos lo deja la naturaleza; obliganos a creer hasta cuando nuestra razón no está convencida. ¹⁵⁵La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. ¹⁵⁶Flotamos en un medio vago entre dos extremos, como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre. ¹⁵⁷Pero no le es dado anonadarse; hay en él algo que resiste invenciblemente la destrucción, yo no sé qué fe vital, indomable hasta para su voluntad misma. ¹⁵⁸Quiéralo o no, es menester que crea, porque tiene que obrar, porque tiene que conservarse. ¹⁵⁹Su razón, si no escuchase más que a ella, enseñándole a dudar de todo y de sí misma, la reduciría a un estado de inacción absoluta; perecería aun antes de haberse podido probar a sí mismo que existe.»

¹⁶⁰No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no! ¹⁶¹La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. ¹⁶²El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. ¹⁶³Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.

¹⁶⁴La certeza absoluta completa, de que la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal, una certeza de ello como estamos ciertos de que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, o la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte en estas o las otras condiciones haciendo sobre todo entrar en ello la extraña y adventicia añadidura del premio o del castigo eternos, ambas certezas nos

harían igualmente imposible la vida. ¹⁶⁵En un escondrijo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso el mismo que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria, en aquel escondrijo le queda una sombra, una vaga sombra de sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: «ea, ¡a vivir esta vida pasajera, que no hay otra!», el silencio de aquel escondrijo le dice: «¡quién sabe!...». ¹⁶⁶Cree acaso no oírlo, pero lo oye. ¹⁶⁷Y en un repliegue también del alma del creyente que guarde más fe en la vida futura, hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: «¡quién sabe!...». ¹⁶⁸Son estas voces acaso como el zumbido de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta, nos llega al oírlo. ¹⁶⁹¿Cómo podríamos vivir, si no, sin esa incertidumbre?

¹⁷⁰El «¿y si hay?» y el «¿y si no hay?» son las bases de nuestra vida íntima. ¹⁷¹Acaso haya racionalista que nunca haya vacilado en su convicción de la mortalidad del alma, y vitalista que no haya vacilado en su fe en la inmortalidad; pero eso sólo querrá decir, a lo sumo, que así como hay monstruos, hay también estúpidos afectivos o de sentimiento, por mucha inteligencia que tengan, y estúpidos intelectuales por mucha que su virtud sea. ¹⁷²Mas en lo normal no puedo creer a los que me aseguren que nunca, ni en un parpadeo el más fugaz, ni en las horas de mayor soledad y tribulación se les ha aflorado a la conciencia ese rumor de la incertidumbre. ¹⁷³No comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta; y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí.

¹⁷⁴En el capítulo IX del Evangelio, según Marcos, se nos cuenta cómo llevó uno a Jesús a ver a su hijo preso de un espíritu mudo, que dondequiera le cogiese le despedazaba, haciéndole echar espumarajos, crujir los dientes e irse secando, por lo cual quería presentárselo para que lo curara. ¹⁷⁵Y el Maestro, impaciente de aquellos hombres que no querían sino milagros y señales, exclamó: «¡Oh, generación infiel! ¹⁷⁶¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¹⁷⁷¿Hasta cuándo os tengo de sufrir? ¹⁷⁸¡Traédmele!» (v. 19), y se lo trajeron; le vio el Maestro revolcarse por tierra, preguntó a su padre cuánto tiempo hacía de aquello, contestóle este que desde que era su hijo niño, y Jesús le dijo: «Si puedes creer, al que cree todo es posible» (v. 23). ¹⁷⁹Y entonces el padre del epiléptico o endemoniado contestó con estas preñadas y eternas palabras: «¡Creo, Señor, ayuda mi incredulidad!» Πιστεύω, Κύριε, βοήθει, τή ἀπιστία μου (v. 24).

¹⁸⁰¡Creo, Señor: socorre a mi incredulidad! ¹⁸¹Esto podrá parecer una contradicción, pues si cree, si confía, ¿cómo es que pide al Señor que venga en socorro de su falta de confianza? ¹⁸²Y, sin embargo, esa contradicción es lo que da todo su más hondo valor humano a ese grito de las entrañas del padre del endemoniado. ¹⁸³Su fe es una fe a base de incertidumbre. ¹⁸⁴Porque creer, es decir,

porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación puede hacerse.¹⁸⁵ Tal es la fe humana; tal fue la heroica fe que Sancho Panza tuvo en su amo el caballero Don Quijote de la Mancha, según creo haberlo mostrado en mi *Vida de Don Quijote y Sancho*, una fe a base de incertidumbre, de duda.¹⁸⁶ Y es que Sancho Panza era hombre, hombre entero y verdadero y no era estúpido, pues sólo siéndolo hubiese creído, sin sombra de duda, en las locuras de su amo.¹⁸⁷ Que a su vez tampoco creía en ellas de ese modo, pues tampoco, aunque loco, era estúpido.¹⁸⁸ Era, en el fondo, un desesperado, como en esa mi susomentada obra creo haber mostrado.¹⁸⁹ Y por ser un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal.¹⁹⁰ Nuestro señor Don Quijote es el ejemplar del vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalismo que duda de su razón.

¹⁹¹Atormentado Augusto Hermann Francke por torturadoras dudas, decidió invocar a Dios, a un Dios en que no creía ya, o en quien más bien creía no creer, para que tuviese piedad de él, del pobre pietista Francke, si es que existía.¹⁹² Y un estado análogo de ánimo es el que me inspiró aquel soneto titulado «La oración del ateo», que en mi *Rosario de sonetos líricos* figura y termina así:

Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si tú existieras
existiría yo también de veras.

¹⁹³Sí, si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras.¹⁹⁴ ¡Y si no, no!

¹⁹⁵Aquel terrible secreto, aquella voluntad oculta de Dios que se traduce en la predestinación, aquella idea que dictó a Lutero su *servum arbitrium* y da su trágico sentido al calvinismo, aquella duda en la propia salvación, no es en el fondo sino la incertidumbre, que aliada a la desesperación forma base de la fe.¹⁹⁶ La fe -dicen algunos- es no pensar en ello; entregarse confiadamente a los brazos de Dios, los secretos de cuya providencia son inescudriñables.¹⁹⁷ Sí, pero también la infidelidad es no pensar en ello.¹⁹⁸ Esa fe absurda, esa fe sin sombra de incertidumbre, esa fe de estúpidos carboneros, se une a la incredulidad absurda, a la incredulidad sin sombra de incertidumbre, a la incredulidad de los intelectuales atacados de estupidez afectiva, para no pensar en ello.

¹⁹⁹¿Y qué sino la incertidumbre, la duda, la voz de la razón era el abismo, el *gouffre* terrible ante que temblaba Pascal?²⁰⁰ Y ello fue lo que le llevó a formular su terrible sentencia: *il faut s'abétir*, ¡hay que entontecerse!

²⁰¹Todo el jansenismo, adaptación católica del calvinismo, lleva este mismo sello. ²⁰²Aquel Port Royal que se debía a un vasco, el abate de Saint-Cyram, vasco como Iñigo de Loyola, y como el que estas líneas traza, lleva siempre en su fondo un sedimento de desesperación religiosa, de suicidio de la razón. ²⁰³También Iñigo la mató en la obediencia.

²⁰⁴Por desesperación se afirma, por desesperación se niega, y por ella se abstiene uno de afirmar y de negar. ²⁰⁵Observad a los más de nuestros ateos, y veréis lo que son por rabia, por rabia de no poder creer que haya Dios. ²⁰⁶Son enemigos personales de Dios. ²⁰⁷Han sustantivado y personalizado la Nada, y su no Dios es un Antidiós.

²⁰⁸Y nada hemos de decir de aquella frase abyecta e innoble de «si no hubiera Dios habría que inventarlo». ²⁰⁹Esta es la expresión del inmundo escepticismo de los conservadores, de los que estiman que la religión es un resorte de gobierno, y cuyo interés es que haya en la otra vida infierno para los que aquí se oponen a sus intereses mundanos. ²¹⁰Esa repugnante frase de saduceo es digna del incrédulo adulator de poderosos a quien se atribuye.

²¹¹No, no es ese el hondo sentido vital. ²¹²No se trata de una policía trascendente, no de asegurar el orden -¡vaya un orden!- en la tierra con amenazas de castigos y halagos de premios eternos después de la muerte. ²¹³Todo esto es muy bajo, es decir, no más que política, o si se quiere ética. ²¹⁴Se trata de vivir.

²¹⁵Y la más fuerte base de la incertidumbre, lo que más hace vacilar nuestro deseo vital, lo que más eficacia da a la obra disolvente de la razón, es el ponernos a considerar lo que podría ser una vida del alma después de la muerte. ²¹⁶Porque aun venciendo, por un poderoso esfuerzo de fe, a la razón que nos dice y enseña que el alma no es sino una función del cuerpo organizado, queda luego el imaginar nos que pueda ser una vida inmortal y eterna del alma. ²¹⁷En esta imaginación las contradicciones y los absurdos se multiplican y se llega, acaso, a la conclusión de Kierkegaard, y es que si es terrible la mortalidad del alma, no menos terrible es su inmortalidad.

²¹⁸Pero vencida la primera dificultad, la única verdadera, vencido el obstáculo de la razón, ganada la fe, por dolorosa y envuelta en incertidumbre que esta sea, de que ha de persistir nuestra conciencia personal después de la muerte, ¿qué dificultad, qué obstáculo hay en que nos imaginemos esa persistencia a medida de nuestros deseos? ²¹⁹Sí, podemos imaginárnosla como un eterno rejuvenecimiento, como un eterno acrecentarnos e ir hacia Dios, hacia la Conciencia Universal, sin alcanzarle nunca, podemos imaginárnosla... ²²⁰¿Quién pone trabas a la imaginación, una vez ha roto la cadena de lo racional?

²²¹Ya sé que me pongo pesado, molesto, tal vez tedioso; pero todo es menester. ²²²Y he de repetir una vez más que no se trata ni de policía trascendente, ni de hacer de Dios una gran juez o guardia civil; es decir, no se trata de cielo y de infierno para apuntalar nuestra pobre moral

mundana, ni se trata de nada egoísta y personal. ²²³No soy yo, es el linaje humano todo el que entra en juego; es la finalidad última de nuestra cultura toda. ²²⁴Yo soy uno, pero todos son yo.

²²⁵¿Recordáis el fin de aquel *Cántico del gallo salvaje*, que en prosa escribiera el desesperado Leopardi, el víctima de la razón, que no logró llegar a creer? ²²⁶«Tiempo llegará -dicen que este Universo y la Naturaleza misma se habrán extinguido. ²²⁷Y al modo de grandísimos reinos e imperios humanos y sus maravillosas acciones que fueron en otra edad famosísimas, no queda hoy ni señal ni fama alguna, así igualmente del mundo entero y de las infinitas vicisitudes y calamidades de las cosas creadas no quedará ni un solo vestigio, sino un silencio desnudo y una quietud profundísima llenarán el espacio inmenso. ²²⁸Así este arcano admirable y espantoso de la existencia universal, antes de haberse declarado o dado a entender, se extinguirá y perderá.» ²²⁹A lo cual llaman ahora, como un término científico y muy racionalista, la *entropía*. ²³⁰Muy bonito, ¿no? ²³¹Spencer inventó aquello del homogéneo primitivo, del cual no se sabe cómo pudo brotar heterogeneidad alguna. ²³²Pues bien; esto de la *entropía* es una especie de homogéneo último, de estado de perfecto equilibrio. ²³³Para una alma ansiosa de vida, lo más parecido a la nada que puede darse.

*

²³⁴He traído aquí al lector que ha tenido la paciencia de leerme al través de una serie de dolorosas reflexiones, y procurando siempre dar a la razón su parte y dar también su parte al sentimiento. ²³⁵No he querido callar lo que callan otros; he querido poner al desnudo, no ya mi alma, sino el alma humana, sea ella lo que fuere y esté o no destinada a desaparecer. ²³⁶Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. ²³⁷Y llegado aquí os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él. ²³⁸Ahora me queda el exponeros cómo, a mi sentir y hasta a mi pensar, esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica. ²³⁹Pero en lo que va a seguir habrá tanto de fantasía como de raciocinio; es decir, mucho más.

²⁴⁰No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso. ²⁴¹El divino Platón, después que en su diálogo Fedón discutió la inmortalidad del alma -una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa- lanzóse a exponer los mitos sobre la otra vida, diciendo que se debe también mitologizar.

²⁴²Vamos, pues, a mitologizar. ²⁴³El que busque razones, lo que estrictamente llamamos tales, argumentos científicos, consideraciones técnicamente lógicas, puede renunciar a seguirme. ²⁴⁴En lo que de estas reflexiones sobre el sentimiento trágico resta, voy a pescar la atención del

lector a anzuelo desnudo, sin cebo; el que quiera picar que pique, mas yo a nadie engaño. ²⁴⁵Sólo al final pienso recogerlo todo y sostener que esta desesperación religiosa que os decía, y que no es sino el sentimiento mismo trágico de la vida, es, más o menos velada, el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día, es decir, de aquellos individuos y de aquellos pueblos que no padecen ni de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental.

²⁴⁶Y es ese sentimiento la fuente de las hazañas heroicas.

²⁴⁷Si en lo que va a seguir os encontráis con apotegmas arbitrarios, con transiciones bruscas, con soluciones de continuidad, con verdaderos saltos mortales del pensamiento, no os llaméis a engaño. ²⁴⁸Vamos a entrar si es que queréis acompañarme en un campo de contradicciones entre el sentimiento y el raciocinio, y teniendo que servirnos del uno y del otro. ²⁴⁹Lo que va a seguir no me ha salido de la razón, sino de la vida, aunque para transmitirlo tengo en cierto modo que racionalizarlo. ²⁵⁰Lo más de ello no puede reducirse a teoría o sistema lógico, pero como Walt Whitman, el enorme poeta yanqui, os encargo que no se funde escuela o teoría sobre mí.

²⁵¹*I charge that there be no theory or school founded out of me.*

²⁵²(MYSELF AND MINE.)

²⁵³Ni son las fantasías que han de seguir más, ¡no! ²⁵⁴Son también de otros hombres, no precisamente de otros pensadores, que me han precedido en este valle de lágrimas y han sacado fuera su vida y la han expresado. ²⁵⁵Su vida, digo, y no su pensamiento sino en cuanto era pensamiento de vida; pensamiento a base irracional.

²⁵⁶¿Quiere esto decir que cuanto vamos a ver, los esfuerzos de lo irracional por expresarse, carece de toda racionalidad, -de todo valor objetivo? ²⁵⁷No; lo absoluto, lo irrevocablemente irracional e inexpresable, es intransmitible. ²⁵⁸Pero lo contrarracional, no. ²⁵⁹Acaso no hay modo de racionalizar lo irracional; pero lo hay de racionalizar lo contrarracional y es tratando de exponerlo. ²⁶⁰Como sólo es inteligible, de veras inteligible, lo racional; como lo absurdo está condenado, careciendo como carece de sentido, a ser intransmitible, veréis que cuando algo que parece irracional o absurdo logra uno expresarlo y que se lo entiendan, se resuelve en algo racional siempre, aunque sea en la negación de lo que se afirma.

²⁶¹Los más locos ensueños de la fantasía tienen algún fondo de razón, y quién sabe si todo cuanto puede imaginarse un hombre no ha sucedido, sucede o sucederá alguna vez en uno o en otro mundo. ²⁶²Las combinaciones posibles son acaso infinitas. ²⁶³Sólo falta saber si todo lo imaginable es posible.

²⁶⁴Se podrá también decir, y con justicia, que mucho de lo que voy a exponer es repetición de ideas, cien veces expuestas antes y otras cien refutadas; pero cuando una idea vuelve a repetirse, es que, en rigor, no fue de veras refutada. ²⁶⁵No pretendo la novedad de las más de estas fantasías, como no pretendo tampoco, ¡claro está!, el que no hayan resonado antes que la mía voces dando al viento las mismas quejas. ²⁶⁶Pero el que pueda volver la misma eterna queja, saliendo de otra boca, sólo quiere decir que el dolor persiste.

²⁶⁷Y conviene repetir una vez más las mismas eternas lamentaciones, las que eran ya viejas en tiempo de Job y del Eclesiastés, y aunque sea repetirlas con las mismas palabras, para que vean los progresistas que eso es algo que nunca muere. ²⁶⁸El que, haciéndose propio el vanidad de vanidades de Eclesiastés, o las quejas de Job, las repite aun al pie de la letra, cumple una obra de advertencia. ²⁶⁹Hay que estar repitiendo de continuo el *memento mori*.

²⁷⁰¿Para qué? -diréis -. Aunque sólo sea para que se irriten algunos y vean que eso no ha muerto, que eso, mientras haya hombres, no puede morir; para que se convenzan de que subsisten hoy, en el siglo XX, todos los siglos pasados y todos ellos vivos. ²⁷¹Cuando hasta un supuesto error vuelve, es, créedme, que no ha dejado de ser verdad en parte, como cuando uno reaparece es que no murió del todo.

²⁷²Sí, ya sé que otros han sentido antes que yo lo que yo siento y expreso; que otros muchos lo sienten hoy, aunque se lo callan. ²⁷³¿Por qué no lo callo también? ²⁷⁴Pues porque lo callan los más de los que lo sienten; pero aun callándolo, obedecen en silencio a esa voz de las entrañas. ²⁷⁵Y no lo callo porque es para muchos lo que no debe decirse, lo infando -*infandum*-, y creo que es menester decir una y otra vez lo que no debe decirse. ²⁷⁶¿Que a nada conduce? ²⁷⁷Aunque sólo condujese a irritar a los progresistas, a los que creen que la verdad es consuelo, conduciría a no poco. ²⁷⁸A irritarles y a que digan: ¡lástima de hombre!, ¡si emplease mejor su inteligencia!... ²⁷⁹A lo que alguien acaso añada que no sé lo que digo, y yo le responderé que acaso tenga razón -¡y tener razón es tan poco!-, pero siento lo que digo y sé lo que siento, y me basta. ²⁸⁰Y es mejor que le falte a uno razón que no que le sobre.

²⁸¹Y el que me siga leyendo verá también cómo de este abismo de desesperación puede surgir esperanza, y cómo puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, y de solidaridad y hasta de progreso, esta posición crítica. ²⁸²El lector que siga leyéndome verá su justificación pragmática. ²⁸³Y verá cómo para obrar, y obrar eficaz y moralmente, no hace falta ninguna de las dos opuestas certezas, ni la de la fe ni la de la razón, ni menos aún -esto en ningún caso- esquivar el problema de la inmortalidad del alma o deformarlo idealísticamente, es decir, hipócritamente. ²⁸⁴El lector verá cómo esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento de moral.

²⁸⁵Y con esto de ser base de acción y cimiento de moral el sentimiento de la incertidumbre y la lucha íntima entre la razón y la fe y el apasionado anhelo de vida eterna, quedaría, según un pragmatista, justificado tal sentimiento. ²⁸⁶Mas debe constatar que no le busco esta consecuencia práctica para justificarlo, sino porque la encuentro por experiencia íntima. ²⁸⁷Ni quiero ni debo buscar justificación a ese estado de lucha interior y de incertidumbre y de anhelo; es un hecho, y basta. ²⁸⁸Y si alguien encontrándose en él, en el fondo del abismo, no encuentra allí mismo móviles e incentivos de acción y de vida, y por ende se suicida corporal o espiritualmente -o bien matándose o bien renunciando a toda labor de solidaridad humana-, no seré yo quien se lo censure. ²⁸⁹Y aparte de que las malas consecuencias de una doctrina, es decir, lo que llamamos malas, sólo prueban, repito, que la doctrina es para nuestros deseos mala, pero no que sea falsa, las consecuencias dependen, más aún que la doctrina, de quien las saca. ²⁹⁰Un mismo principio sirve a uno para obrar y a otro para abstenerse de obrar; a este para obrar en tal sentido y a aquel para obrar en sentido contrario. ²⁹¹Y es que nuestras doctrinas no suelen ser sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta, o el modo como tratamos de explicárnosla para nosotros mismos.

²⁹²El hombre, en efecto, no se aviene a ignorar los móviles de su conducta propia, y así como uno a quien habiéndosele hipnotizado y sugerido tal o cual acto, inventa luego razones que lo justifiquen y hagan lógico a sus propios ojos y a los de los demás, ignorando, en realidad, la verdadera causa de su acto, así todo otro hombre, que es un hipnotizado también, pues que la vida es sueño, busca razones de su conducta. ²⁹³Y si las piezas del ajedrez tuviesen conciencia es fácil que se atribuyeran albedrío en sus movimientos, es decir, la racionalidad finalista de ellos. ²⁹⁴Y así resulta, que toda teoría filosófica sirve para explicar y justificar una ética, una doctrina de conducta que surge en realidad del íntimo sentimiento moral del autor de ella. ²⁹⁵Pero de la verdadera razón o causa de este sentimiento, acaso no tiene clara conciencia el mismo que lo abriga.

²⁹⁶Consiguientemente a esto creo poder suponer que si mi razón, que es en cierto modo parte de la razón de mis hermanos en humanidad, en tiempo y en espacio, me enseña ese absoluto escepticismo por lo que al anhelo de vida inacabable se refiere, mi sentimiento de la vida, que es la esencia de la vida misma, mi vitalidad, mi apetito desenfrenado de vivir y mi repugnancia a morirme, esta mi irresignación a la muerte, es lo que me sugiere las doctrinas con que trato de contrarrestar la obra de la razón. ²⁹⁷¿Estas doctrinas tienen un valor objetivo? -me preguntará alguien-; y yo responderé que no entiendo qué es eso del valor objetivo de una doctrina. ²⁹⁸Yo no diré que sean las doctrinas más o menos poéticas o infilosóficas que voy a exponer las que me hacen vivir; pero me atrevo a decir que es mi anhelo de vivir y de vivir por siempre el que me inspira esas doctrinas. ²⁹⁹Y si con ellas logro corroborar y sostener en otro ese mismo anhelo, acaso desfalleciente, habré hecho obra humana, y sobre todo, habré vivido. ³⁰⁰En una palabra, que con

razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. ³⁰¹Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. ³⁰²Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella.

³⁰³Y nada tampoco se adelanta con sacar a relucir las ambiguas palabras de pesimismo y optimismo, que con frecuencia nos dicen lo contrario que quien las emplea quiso decirnos. ³⁰⁴Poner a una doctrina el mote de pesimista, no es condenar su validez, ni los llamados optimistas son más eficaces en la acción. ³⁰⁵Creo, por el contrario, que muchos de los más grandes héroes, acaso los mayores, han sido desesperados, y que por desesperación acabaron sus hazañas. ³⁰⁶Y que aparte esto y aceptando, ambiguas y todo como son, esas denominaciones de optimismo y pesimismo, cabe un cierto pesimismo trascendente engendrador de un optimismo temporal y terrenal; es cosa que me propongo desarrollar en lo sucesivo de este tratado.

³⁰⁷Muy otra es, bien sé, la posición de nuestros progresistas, los de la *corriente central del pensamiento europeo contemporáneo*; pero no puedo hacerme a la idea de que estos sujetos no cierran voluntariamente los ojos al gran problema y viven, en el fondo de una mentira, tratando de ahogar el sentimiento trágico de la vida.

³⁰⁸Y hechas estas consideraciones, que son a modo de resumen práctico de la crítica desarrollada en los seis primeros capítulos de este tratado, una manera de dejar asentada la posición práctica a que la tal crítica puede llevar al que no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón, y tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma, ya sabe el lector que en adelante me siga, que voy a llevarle a un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento. ³⁰⁹Y en cuanto a su verdad, la verdad verdadera, lo que es independientemente de nosotros, fuera de nuestra lógica y nuestra cardíaca, de eso, ¿quién sabe?

CAPITULO VII

AMOR, DOLOR, COMPASIÓN Y PERSONALIDAD

¹*Cain*: Let me, or happy or unhappy, learn.

To anticipate my immortality.

Lucifer. Thou didst before I came upon thee.

Cain. How?

Lucifer. By suffering.

(LORD BYRON: *Cain*, act. II, scene 1.)

²Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana.

³*Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte*

Ingeneró la sorte,

como cantó Leopardi.

⁴El amor busca con furia a través del amado algo que está allende este, y como no lo halla, se desespera.

⁵Siempre que hablamos de amor tenemos presente a la memoria el amor sexual, el amor entre hombre y mujer para perpetuar el linaje humano sobre la tierra. ⁶Y esto es lo que hace que no se consiga reducir el amor, ni a lo puramente intelectual, ni a lo puramente volitivo, dejando lo sentimental o, si se quiere, sensitivo de él. ⁷Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición: es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu. ⁸Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu.

⁹El amor sexual es el tipo generador de todo otro amor. ¹⁰En el amor y por él buscamos perpetuarnos, y sólo nos perpetuamos sobre la tierra a condición de morir, de entregar a otro nuestra vida. ¹¹Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos se multiplican dividiéndose, partiéndose, dejando de ser el uno que antes eran.

¹²Pero agotada al fin la vitalidad de ser que así se multiplica dividiéndose de la especie, tiene de vez en cuando que renovar el manantial de la vida mediante uniones de dos individuos decadentes, mediante lo que se llama conjugación en los protozoarios. ¹³Únense para volver con más brío a dividirse. ¹⁴Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial. ¹⁵Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir. ¹⁶Acaso el supremo deleite del engendrar no es sino un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital. ¹⁷Nos unimos a otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento. ¹⁸En su fondo, el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otros podemos resucitar para perpetuarnos.

¹⁹Hay sin duda, algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva animal se nos presenta, en el invencible instinto que empuja a un macho y una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia. ²⁰Lo mismo que les confunde los cuerpos, les separa, en cierto respecto, las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman, y sobre todo luchan, luchan por un tercero aún sin vida. ²¹El amor es una lucha, y especies animales hay en que al unirse el macho a la hembra la maltrata, y otras en que la hembra devora al macho luego que este la hubo fecundado.

²²Hase dicho del amor que es un egoísmo mutuo. ²³Y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante él, sin entonces pensarlo ni proponérselo, su propia perpetuación, que es el fin, ¿qué es sino avaricia? ²⁴Y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad. ²⁵Y para perpetuar algo más humano que la carne.

²⁶Porque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne de dolor, es el dolor, es la muerte. ²⁷El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre y su hija. ²⁸Y así es que hay en la hondura del amor una hondura de eterno desesperarse, de la cual brotan la esperanza y el consuelo.

²⁹Porque de este amor carnal y primitivo de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos, que es el origen animal de la sociedad humana, de este enamoramiento surge el amor espiritual y doloroso.

³⁰Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos. ³¹Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejiéndolos en un mismo almirez de pena. ³²El amor sensual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas, manteníalas extrañas una a otra; mas de ese amor tuvieron un fruto de

carne, un hijo. ³³Y este hijo engendrado en muerte, enfermó acaso y se murió. ³⁴Y sucedió que sobre el fruto de su fusión carnal y separación o mutuo extrañamiento espiritual, separados y fríos de dolor sus cuerpos, pero confundidas en dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación y nació entonces de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual. ³⁵O bien, roto el lazo de la carne que les unía, respiraron con suspiro de liberación. ³⁶Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. ³⁷Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. ³⁸Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena.

³⁹Todo lo cual se siente más clara y más frecuentemente aún cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores trágicos que tienen que luchar contra las diamantinas leyes del Destino, uno de esos amores que nacen a destiempo o desazón, antes o después del momento o fuera de la norma en que el mundo, que es costumbre, los hubiera recibido. ⁴⁰Cuanto más murallas pongan el Destino y el mundo y su ley entre los amantes, con tanta más fuerza se sienten empujados el uno al otro, y la dicha de quererse se les amarga, y se les acrecienta el dolor de no poder quererse a las claras y libremente, y se compadecen desde las raíces del corazón el uno del otro, y esta común compasión, que es su común miseria y su fidelidad común, da fuego y pábulo a su vez a su amor. ⁴¹Y sufren su gozo gozando su sufrimiento. ⁴²Y ponen su amor fuera del mundo, y la fuerza de ese pobre amor sufriente bajo el yugo del Destino les hace intuir otro mundo en que no hay más ley que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque no hay carne. ⁴³Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias.

⁴⁴Y el amor maternal, ¿qué es, sino compasión al débil, al desvalido, al pobre niño inerme que necesita de la leche y del regazo de la madre? ⁴⁵Y en la mujer todo amor es maternal.

⁴⁶Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. ⁴⁷Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de sus naderías, y volviendo luego sus ojos así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron.

⁴⁸El hombre ansía ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido. ⁴⁹El hombre quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores. ⁵⁰Hay algo más que una artimaña para obtener limosna en eso de los mendigos que a la vera del camino muestran al viandante su llaga o su gangrenoso muñón. ⁵¹La limosna, más bien que socorro para sobrellevar los trabajos de la vida,

es compasión. ⁵²No agradece el pordiosero la limosna al que se la da volviéndole la cara por no verle y para quitárselo de al lado, sino que agradece mejor que se le compadezca no socorriéndole a no que socorriéndole no se le compadezca, aunque por otra parte prefiera esto. ⁵³Ved, si no, con qué complacencia cuenta sus cuitas al que se conmueve oyéndoselas. ⁵⁴Quiere ser compadecido, amado.

⁵⁵El amor de la mujer, sobre todo, decía que es siempre en su fondo compasivo, es maternal. ⁵⁶La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. ⁵⁷Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francisca a Pablo. ⁵⁸La mujer parece decir: «¡Ven, pobrecito, y no sufras tanto por mi causa!» ⁵⁹Y por eso es su amor más amoroso y más puro que el del hombre y más valiente y más largo.

⁶⁰La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. ⁶¹El amor compadece y compadece más cuanto más ama.

⁶²Invirtiendo el *nihil volitum quin praecognitum*, os dije que *nihil cognitum quin praevolitum*, que no se conoce nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca.

⁶³Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo que va compadeciendo todo. ⁶⁴Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada. ⁶⁵Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud ni menos a tu propia eternidad, te compadeces y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma.

⁶⁶El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. ⁶⁷Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparentialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. ⁶⁸Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus convivientes, vas a compadecer

66-67. El amor espiritual a sí mismo [...] en las infinitas y eternas tinieblas. | Arrancan de refinado *egotismo* o *egocentrismo*, posiciones que encubren un groserísimo egoísmo estilizado, para emplear este término que se aplica a las hojas de planta ornamentales en arquitectura con relación a las hojas naturales, como en el acanto, y arrancando de ese egoísmo ornamental acaban en el fango de la crápula exquisita, crápula declarada cuando menos *amoral* e irresponsable, y no pocas veces heroica, santa y hasta divina. **EMS (101)**

a todos los que viven y hasta a lo que acaso no vive pero existe. ⁶⁹Aquella lejana estrella que brilla allí arriba durante la noche se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. ⁷⁰Y como ella, el cielo todo estrellado. ⁷¹¡Pobre cielo!

⁷²Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo.

⁷³Si miras al universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en ti mismo; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio de la existencia, al pozo de vanidad de vanidades. ⁷⁴Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal.

⁷⁵Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas todo dentro de ti mismo, que lo personalices todo. ⁷⁶Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. ⁷⁷Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante y en cuanto nos lo es y tanto más cuanto más se nos asemeja, y así crece nuestra compasión, y con ella nuestro amor a las cosas a medida que descubrimos las semejanzas que con nosotros tienen. ⁷⁸O más bien es el amor mismo, que de suyo tiende a crecer, el que nos revela las semejanzas esas. ⁷⁹Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque el amor, la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella y por tener que dejarlo de ser un día. ⁸⁰Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor.

⁸¹Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es com-padecer.

⁸²El amor personaliza cuanto ama. ⁸³Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. ⁸⁴Y cuando el amor es tan grande y tan vivo y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. ⁸⁵Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. ⁸⁶Y así el alma compadece a Dios y se siente por Él compadecida, le ama y se siente por Él amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es al eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma.

⁸⁷Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella. ⁸⁸Personalizamos al Todo para salvarnos de la nada, y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor.

⁸⁹El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. ⁹⁰Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. ⁹¹La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. ⁹²Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, y desde dónde no soy.

⁹³¿Y cómo saber que se existe no sufriendo poco o mucho? ⁹⁴¿Cómo volver sobre sí, lograr conciencia refleja, no siendo por el dolor? ⁹⁵Cuando se goza olvidase uno de sí mismo, de que existe, pasa a otro, a lo ajeno, se enajena. ⁹⁶Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él en el dolor.

⁹⁷Nessun maggior dolore
che ricordarsi del tempo felice
nella miseria,

hace decir el Dante a Francesca de Rimini (Inferno, V 121-123); pero si no hay dolor más grande que el de acordarse del tiempo feliz en la desgracia, no hay placer, en cambio, en acordarse de la desgracia en el tiempo de prosperidad.

⁹⁸«El más acerbo dolor entre los hombres es el de aspirar mucho y no poder nada» (πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν) como según Heródoto (lib. IX, cap. 16), según dijo un persa a un tebano en un banquete. ⁹⁹Y así es. ¹⁰⁰Podemos abarcarlo todo o casi todo con el conocimiento y el deseo, nada o casi nada con la voluntad. ¹⁰¹Y no es la felicidad contemplación, ¡no!, si esa contemplación significa impotencia. ¹⁰²Y de este choque entre nuestro conocer y nuestro poder surge la compasión.

¹⁰³Compadecemos a lo semejante a nosotros, y tanto más lo compadecemos cuanto más y mejor sentimos su semejanza con nosotros. ¹⁰⁴Y si esta semejanza podemos decir que provoca nuestra compasión, cabe sostener también que nuestro repuesto de compasión, pronto a derramarse sobre todo, es lo que nos hace descubrir la semejanza de las cosas con nosotros, el lazo común que nos une con ellas en el dolor.

¹⁰⁵Nuestra propia lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia, nos hace descubrir en los forcejeos y movimientos y revoluciones de las cosas todas una lucha por cobrar, conservar o acrecentar conciencia, a la que todo tiende. ¹⁰⁶Bajo los actos de mis más próximos semejantes, los demás hombres, siento -o consiento más bien- un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. ¹⁰⁷Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta

y grita en el fondo de mi conciencia. ¹⁰⁸Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior.

¹⁰⁹Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro y en que el sentirse se identifica con el ser, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven. ¹¹⁰Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose.

¹¹¹Y este proceso de personalización o de subjetivación de todo lo externo, fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de esta contra aquella. ¹¹²Ya lo indicamos en nuestro anterior capítulo, y aquí lo hemos de confirmar desarrollándolo más.

¹¹³Juan Bautista Vico, con su profunda penetración estética en el alma de la Antigüedad, vio que la filosofía espontánea del hombre era hacerse regla del universo guiado por *instinto d'animazione*. ¹¹⁴El lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopéico, engendra el pensamiento. ¹¹⁵«La sabiduría poética, que fue la primera sabiduría de la gentilidad -nos dice en su *Scienza Nuova*-, debió de comenzar por una metafísica no razonada y abstracta, cual es la de los hoy adoctrinados, sino sentida e imaginada, cual debió ser la de los primeros hombres... ¹¹⁶Esta fue su propia poesía, que les era una facultad connatural, porque estaban naturalmente provistos de tales sentidos y tales fantasías, nacida de ignorancia de las causas, que fue para ellos madre de maravillas en todo, pues ignorantes de todo, admiraban fuertemente. ¹¹⁷Tal poesía comenzó divina en ellos, porque al mismo tiempo que imaginaban las causas de las cosas, que sentían y admiraban sin ser dioses... ¹¹⁸De tal manera, los primeros hombres de las naciones gentiles, como niños del naciente género humano, creaban de sus ideas las cosas... ¹¹⁹De esta naturaleza de cosas humanas quedó la eterna propiedad explicada con noble expresión por Tácito al decir no vanamente que los hombres aterrados *fingunt simul creduntque*.»

¹²⁰Y luego Vico pasa a mostrarnos la era de la razón, no ya de la fantasía, esta edad nuestra en que nuestra mente está demasiado retirada de los sentidos, hasta en el vulgo, «con tantas abstracciones como están llenas las lenguas», y nos está «naturalmente negado poder formar la vasta imagen de una tal dama a que se llama Naturaleza simpatética, pues mientras con la boca se la llama así, no hay nada de eso en la mente, porque la mente está en lo falso, en la nada». ¹²¹«Ahora -añade Vico- nos está naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos

primeros hombres.» ¹²²Mas ¿es cierto? ¹²³¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?

¹²⁴En vano Comte declaró que el pensamiento humano salió ya de la edad teológica y está saliendo de la metafísica para entrar en la positiva; las tres edades coexisten y se apoyan, aun oponiéndose, unas en otras. ¹²⁵El flamante positivismo no es sino metafísico cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre, en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal.

¹²⁶El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopéico. ¹²⁷Cuando alboreó con Tales de Mileto el racionalismo, dejó este filósofo al Océano y Tetis, dioses y padres de dioses, para poner al agua como principio de las cosas, pero esta agua era un dios disfrazado. ¹²⁸Debajo de la naturaleza, φύσις, y del mundo κόσμος, palpitaban creaciones míticas, antropomórficas. ¹²⁹La lengua misma lo llevaba consigo. ¹³⁰Sócrates distinguía en los fenómenos, según Jenofonte nos cuenta (Memorabilia, i. I. 6-9), aquellos al alcance del estudio humano y aquellos otros que se han reservado los dioses, y execraba de que Anaxágoras quisiera explicarlo todo racionalmente. ¹³¹Hipócrates, su coetáneo, estimaba ser divinas las enfermedades todas, y Platón creía que el Sol y las estrellas son dioses animados, con sus almas (Phileb. c. 16. Leyes X), y sólo permitía la investigación astronómica hasta que no se blasfemara contra esos dioses. ¹³²Y Aristóteles en su *Física*, nos dice que llueve Zeus, no para que el trigo crezca, sino por necesidad, ἐξἀνάγκης. ¹³³Intentaron mecanizar o racionalizar a Dios, pero Dios se les rebelaba.

¹³⁴Y el concepto de Dios, siempre redivivo, pues brota del eterno sentimiento de Dios en el hombre, ¿qué es sino la eterna protesta de la vida contra la razón, el nunca vencido instinto de personalización? ¹³⁵¿Y qué es la noción misma de sustancia, sino objetivación de lo más subjetivo, que es la voluntad o la conciencia? ¹³⁶Porque la conciencia, aun antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir. ¹³⁷De aquí ese ritmo de que hablábamos en la historia del pensamiento. ¹³⁸El positivismo nos trajo una época de racionalismo, es decir, de materialismo, mecanicismo y moralismo; y he aquí que el vitalismo, el espiritualismo vuelve. ¹³⁹¿Qué han sido los esfuerzos del pragmatismo sino esfuerzos por restaurar la fe en la finalidad humana del Universo? ¹⁴⁰¿Qué son los esfuerzos de un Bergson, verbigracia, sobre todo en su obra sobre la evolución creadora, sino forcejeos por restaurar al Dios personal y la conciencia eterna? ¹⁴¹Y es que la vida no se rinde.

138-141. El positivismo nos trajo una época de racionalismo [...] Y es que la vida no se rinde. | ¿Que no tiene fin alguno el universo? Pues démosle, y no será tal donación, si la obtenemos, más que el descubrimiento de su finalidad velada. N (15-16)

¹⁴²Y de nada sirve querer suprimir ese proceso mitopéico o antropomórfico y racionalizar nuestro pensamiento, como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir. ¹⁴³La lengua misma, con la que pensamos, nos lo impide. ¹⁴⁴La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica. ¹⁴⁵Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas o crear una lengua -una lengua inhumana, es decir, inapta para las necesidades de la vida- para ella, como lo intentó el doctor Ricardo Avenarius, profesor de filosofía en Zurich, en su *Crítica de la experiencia pura (Kritik der reinen Erfahrung)*, para evitar los preconceptos. ¹⁴⁶Y este vigoroso esfuerzo de Avenarius, el caudillo de los empiriocriticistas, termina en rigor en puro escepticismo. ¹⁴⁷Él mismo nos lo dice al final del prólogo de la susomentada obra: «Ha tiempo que desapareció la infantil confianza de que nos sea dado hallar la verdad; mientras avanzamos, nos damos cuenta de sus dificultades, y con ello del límite de nuestras fuerzas. ¹⁴⁸¿Y el fin?... ¹⁴⁹¡Con tal de que lleguemos a ver claro en nosotros mismos!»

¹⁵⁰¡Ver claro!... ¡ver claro! ¹⁵¹Sólo vería claro un puro pensador, que en vez de lenguaje usara álgebra, y que pudiese libertarse de su propia humanidad, es decir, un ser insustancial meramente objetivo, un no ser, en fin. ¹⁵²Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento.

¹⁵³Esa animación, esa personificación va entrañada en nuestro mismo conocer. ¹⁵⁴«¿Quién llueve?», «¿quién truena?», pregunta el viejo Estrepsiades a Sócrates en *Las nubes*, de Aristófanes, y el filósofo le contesta: «No Zeus, sino las nubes.» ¹⁵⁵Y Estrepsiades: «pero ¿quién sino Zeus las obliga a marchar?», a lo que Sócrates: «Nada de eso, sino el Torbellino etéreo.» ¹⁵⁶«¿El Torbellino? -agrega Estrepsiades -, no lo sabía... ¹⁵⁷No es, pues, Zeus, sino el Torbellino el que en vez de él rige ahora.» ¹⁵⁸Y sigue el pobre viejo personificando y animando al Torbellino, que reina ahora como un rey no sin conciencia de su realeza. ¹⁵⁹Y todos, al pasar de un Zeus cualquiera a un cualquier torbellino, de Dios a la materia, verbigracia, hacemos lo mismo. ¹⁶⁰Y es porque la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. ¹⁶¹Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. ¹⁶²Nos lo dan hecho.

¹⁶³El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el Universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. ¹⁶⁴Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al Universo todo. ¹⁶⁵Y por eso y para eso han descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados. ¹⁶⁶Por ser

conscientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que sabernos existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo.

¹⁶⁷El más consecuente, aunque más incongruente y vacilante idealismo, el de Berkeley, que negaba la existencia de la materia, de algo inerte y extenso y pasivo que sea la causa de nuestras sensaciones y el sustrato de los fenómenos externos, no es en el fondo más que un absoluto espiritualismo o dinamismo, la suposición de que toda sensación nos viene, como la causa, de otro espíritu, esto es, de otra conciencia. ¹⁶⁸Y se da su doctrina en cierto modo la mano con las de Schopenhauer y Hartmann. ¹⁶⁹La doctrina de la Voluntad del primero de estos dos y la de lo Inconsciente del otro, están ya en potencia en la doctrina berkeleyana, de que ser es ser percibido. ¹⁷⁰A lo que hay que añadir: y hacer que otro perciba al que es. ¹⁷¹Y así el viejo adagio de que *operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra.

¹⁷²Y por lo que a Schopenhauer hace no es menester esforzarse en mostrar cómo la voluntad que pone como esencia de las cosas, procede de la conciencia. ¹⁷³Y basta leer su libro sobre la voluntad en la naturaleza, para ver cómo atribuía un cierto espíritu y hasta una cierta personalidad a las plantas mismas. ¹⁷⁴Y esa su doctrina le llevó lógicamente al pesimismo, porque lo más propio y más íntimo de la voluntad es sufrir. ¹⁷⁵La voluntad es una fuerza que se siente, esto es, que sufre. ¹⁷⁶Y que goza, añadirá alguien. ¹⁷⁷Pero es que no cabe poder gozar sin poder sufrir, y la facultad de goce es la misma que la del dolor. ¹⁷⁸El que no sufre tampoco goza, como no siente calor el que no siente frío.

¹⁷⁹Y es muy lógico también que Schopenhauer, el que de la doctrina voluntarista o de personalización de todo, sacó el pesimismo, sacara de ambas que el fundamento de la moral es la compasión. ¹⁸⁰Sólo que su falta de sentido social e histórico, el no sentir a la humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personificar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo.

¹⁸¹Compréndese, por otra parte, su aversión a las doctrinas evolucionistas o transformistas puramente empíricas, y tal como alcanzó a ver expuestas por Lamarck y Darwin, cuya teoría, juzgándola sólo por un extenso extracto del *Times*, calificó de «ramplón empirismo» (*platter Empirismus*), en una de sus cartas a Adán Luis von Doss (de 1 marzo 1860). ¹⁸²Para un voluntario como Schopenhauer, en efecto, en teoría tan sana y cautelosamente empírica y racional como la de Darwin, quedaba fuera de cuenta el íntimo resorte, el motivo esencial de la evolución. ¹⁸³Porque ¿cuál es, en efecto, la fuerza oculta, el último agente del perpetuarse los organismos y pugnar por persistir y propagarse? ¹⁸⁴La selección, la adaptación, la herencia, no son sino condiciones externas. ¹⁸⁵A esa fuerza íntima esencial, se le ha llamado voluntad por suponer nosotros que sea en los

demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. ¹⁸⁶Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre.

¹⁸⁷Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo. ¹⁸⁸Mueve y agita a los más menudos seres vivientes, mueve y agita acaso a las células mismas de nuestro propio organismo corporal, que es una federación más o menos unitaria de vivientes; mueve a los glóbulos mismos de nuestra sangre. ¹⁸⁹De vidas se compone nuestra vida, de aspiraciones, acaso en el limbo de la subconciencia, nuestra aspiración vital. ¹⁹⁰No es un sueño más absurdo que tantos sueños que pasan por teorías valederas el de creer que nuestras células, nuestros glóbulos, tengan algo así como una conciencia o base de ella rudimentaria, celular, globular. ¹⁹¹O que puedan llegar a tenerla. ¹⁹²Y ya puestos en la vía de las fantasías, podemos fantasear el que estas células se comunicaran entre sí, y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal. ¹⁹³Fantasia que se ha producido más de una vez en la historia del sentimiento humano al suponer alguien, filósofo o poeta, que somos los hombres a modo de glóbulos de la sangre de un Ser Supremo que tiene su conciencia colectiva personal, la conciencia del Universo.

¹⁹⁴Tal vez la inmensa Vía Láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese enorme anillo de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del Universo, Cuerpo de Dios. ¹⁹⁵Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al Universo, y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. ¹⁹⁶Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, esta, es decir, Dios, es todo.

¹⁹⁷En nosotros nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida. ¹⁹⁸Y cuando mueren bruscamente, en choque, hacen nuestro dolor. ¹⁹⁹Así en el seno de Dios nacen y mueren -¿mueren?- conciencias, constituyendo sus nacimientos y sus muertes su vida.

²⁰⁰Si hay una Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella, y ¿puede en ella apagarse del todo idea alguna? ²⁰¹Después que yo haya muerto, Dios seguirá recordándome, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la Conciencia Suprema ¿no es acaso ser?

²⁰²Y si alguien dijese que Dios ha hecho el Universo, se le puede retrucar que también nuestra alma ha hecho nuestro cuerpo tanto más que ha sido por él hecha. ²⁰³Si es que hay alma.

²⁰⁴Cuando la compasión, el amor, nos revela al Universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez, sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del Universo todo con nosotros, que es humano, y que nos hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos carne; el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte.

²⁰⁵En el fondo lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios. ²⁰⁶Y la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. ²⁰⁷Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independientemente del Universo, que es su estado de conciencia *ad extra*.

²⁰⁸Claro es que vendrán los lógicos, y nos pondrán todas las evidentes dificultades racionales que de esto nacen; pero ya dijimos que, aunque bajo formas racionales, el contenido de todo esto no es, en rigor, racional. ²⁰⁹Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria. ²¹⁰La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros. ²¹¹La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir.

²¹²Pero más adelante, más sobre esto de que la fe en Dios sea la personalización del Universo.

²¹³Y recordando lo que en otra parte de esta obra dijimos, podemos decir que las cosas materiales en cuanto conocidas, brotan al conocimiento desde el hambre, y del hambre brota el Universo sensible o material en que las conglobamos, y las cosas ideales brotan del amor, y del amor brota Dios en quien esas cosas ideales conglobamos, como en Conciencia del Universo. ²¹⁴Es la conciencia social, hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo, a ver en todo sociedad, y nos muestra, por último, cuán de veras es una Sociedad infinita la Naturaleza toda. ²¹⁵Y por lo que a mí hace he sentido que la Naturaleza es sociedad, cientos de veces, al pasearme en un bosque y tener el sentimiento de solidaridad con las encinas que de alguna oscura manera se daban sentido de mi presencia.

²¹⁶La fantasía que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aun lo humana. ²¹⁷Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin. ²¹⁸La razón, por su parte, mecaniza o materializa.

²¹⁹Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo -que es, en cierto modo, sociedad- y la sociedad -que es también un individuo-, inseparables el uno del otro, y sin que

nos quepa decir dónde empieza el uno para acabar el otro, siendo más bien aspectos de una misma esencia, así se dan en uno el espíritu, el elemento social que al relacionarnos con los demás, nos hace conscientes, y la materia o elemento individual e individuante, y se dan en uno fecundándose mutuamente la razón, la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el Universo y Dios.

*

²²⁰¿Es esto todo verdad? ²²¹¿Y qué es verdad? -preguntaré a mi vez como preguntó Pilato.
²²²Pero no para volver a lavarme las manos sin esperar respuesta.

²²³¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ²²⁴¿Es sólo verdadero lo racional? ²²⁵¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ²²⁶¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?

²²⁷Nuestro deseo de vivir, nuestra necesidad de vida quisiera que fuese verdadero lo que nos hace conservarnos y perpetuarnos, lo que mantiene al hombre y a la sociedad; que fuese verdadera agua el líquido que bebido apaga la sed y porque la apaga, y pan verdadero lo que nos quita el hambre porque nos la quita.

²²⁸Los sentidos están al servicio del instinto de conservación, y cuanto nos satisfaga a esta necesidad de conservarnos, aun sin pasar por los sentidos, es a modo de una penetración íntima de la realidad en nosotros. ²²⁹¿Es acaso menos real el proces o de asimilación del alimento que el proceso de conocimiento de la cosa alimenticia? ²³⁰Se dirá que comerse un pan no es lo mismo que verlo, tocarlo o gustarlo; que de un modo entra en nuestro cuerpo, mas no por eso en nuestra conciencia. ²³¹¿Es verdad esto? ²³²¿El pan que he hecho carne y sangre mía no entra más en mi conciencia de aquel otro al que viendo y tocando digo: «Esto es mío»? ²³³Y a ese pan así convertido en mi carne y sangre y hecho mío, ¿he de negarle la realidad objetiva cuando sólo lo toco?

²³⁴Hay quien vive del aire sin conocerlo. ²³⁵Y así vivimos de Dios y en Dios acaso, en Dios espíritu y conciencia de la sociedad y del Universo todo, en cuanto este también es sociedad.

220-226. ¿Es esto todo verdad? ¿Y qué es verdad? [...] ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos? | Qué es la verdad? preguntó Pilato y sin esperar respuesta se volvió a lavarse las manos para así sincersarse [*sic*] de la muerte de Jesús, Nuestro Señor. Y así preguntan muchos que es verdad sin ánimo alguno de >que< recibir respuesta y sólo para volverse a lavarse las manos del crimen de haber contribuido á matar á Dios en la >conci< propia conciencia ó en las conciencias ajenas. **T (pp. 20-21)** Pero qué es la verdad? preguntamos. Y no hagamos lo de Pilato que hecha la pregunta esta volvió la espalda á Jesús, sin esperar la respuesta. **AJH (p. 16v)** ¡La verdad! Y «¿qué es verdad?» preguntó Pilatos a Cristo, volviéndole la espalda enseguida sin esperar respuesta. ¿Qué es verdad? pregunta igualmente todo intelectualismo, que en rigor sólo conoce y acata la inteligencia, como si para relacionarnos con la eterna realidad viva no tuviésemos más que mera inteligencia pura. **EMS (115-116)**

²³⁶Dios no es sentido sino en cuanto es vivido, y no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Él (Mat. IV, 4. Deut. VIII, 3).

²³⁷Y esta personalización del todo, del Universo, a que nos lleva el amor, la compasión, es la de una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen.

²³⁸Es el único modo de dar al Universo finalidad dándole conciencia. ²³⁹Porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad que supone un propósito. ²⁴⁰Y la fe en Dios no estriba como veremos, sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. ²⁴¹No para comprender el *por qué*, sino para sentir y sustentar el *para qué* último, necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo.

²⁴²Y tampoco debe extrañar que se diga que esa conciencia del universo esté compuesta e integrada por las conciencias de los seres que el Universo forman, por la conciencia personal distinta de las que la componen. ²⁴³Sólo así se comprende lo de que en Dios seamos, nos movamos y vivamos. ²⁴⁴Aquel gran visionario que fue Manuel Swedenborg, vio o entrevió esto cuando en su libro sobre el cielo y el infierno (*De Coelo et Inferno*, 52) nos dice que: «Una entera sociedad angélica aparece a las veces en forma de un solo ángel, como el Señor me ha permitido ver. ²⁴⁵Cuando el Señor mismo aparece en medio de los ángeles, no lo hace acompañado de una multitud, sino como un solo ser en forma angélica. ²⁴⁶De aquí que en la Palabra se le llama al Señor un ángel, y que así es llamada una sociedad entera: Miguel, Gabriel y Rafael no son sino sociedades angélicas así llamadas por las funciones que llenan.»

²⁴⁷¿No es que acaso vivimos y amamos, esto es, sufrimos y compadecemos en esa Gran Persona envolvente a todos, las personas todas que sufrimos y compadecemos y los seres todos que luchan por personalizarse, por adquirir conciencia de su dolor y de su limitación? ²⁴⁸¿Y no somos acaso ideas de esa Gran Conciencia total que al pensarnos existentes nos da la existencia? ²⁴⁹¿No es nuestro existir ser por Dios percibidos y sentidos? ²⁵⁰Y más adelante nos dice este mismo visionario, a su manera imaginativa, que cada ángel, cada sociedad de ángeles y el cielo todo contemplado de consuno, se presentan en forma humana, y que por virtud de esta su humana forma, lo rige el Señor como a un solo hombre.

²⁵¹«Dios no piensa, crea; no existe, es eterno», escribió Kierkegaard (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*); pero es acaso más exacto decir con Mazzini, el místico de la ciudad italiana, que «Dios es grande porque piensa obrando» (*Ai giovani d'Italia*), porque en Él pensar es crear y hacer existir a aquello que piensa existente con sólo pensarlo, y es lo imposible lo

237-239. Y esta personalización del todo, del Universo [...] no hay tampoco finalidad que supone un propósito. | ¿Que no tiene fin alguno el universo? Pues démosle, y no será tal donación, si la obtenemos, más que el descubrimiento de su finalidad velada. N (15-16)

impensable por Dios. ²⁵²¿No se dice en la Escritura que Dios crea con su palabra, es decir, con su pensamiento, y que por este, por su Verbo, se hizo cuanto existe? ²⁵³¿Y olvida Dios lo que una vez hubo pensado? ²⁵⁴¿No subsisten acaso en la Suprema Conciencia los pensamientos todos que por ella pasan una vez? ²⁵⁵En Él, que es eterno, ¿no se eterniza toda existencia?

²⁵⁶Es tal nuestro anhelo de salvar a la conciencia, de dar finalidad personal y humana al Universo y a la existencia, que hasta en un supremo, dolorosísimo y desgarrador sacrificio llegaríamos a oír que se nos dijese que si nuestra conciencia se desvanece es para ir a enriquecer la Conciencia infinita y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al Alma Universal. ²⁵⁷Enriquezco, si, a Dios, porque antes de yo existir no me pensaba como existente porque soy uno más, uno más aunque sea entre infinitos, que como habiendo vivido y sufrido y amado realmente, quedo en su seno. ²⁵⁸Es el furioso anhelo de dar invalidez al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ²⁵⁹¡A crearle, sí! ²⁶⁰Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. ²⁶¹Porque creer en Dios es en cierto modo crearlo; aunque Él nos cree antes. ²⁶²Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo.

²⁶³Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia. ²⁶⁴Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. ²⁶⁵Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. ²⁶⁶El amor es un contrasentido si no hay Dios.

²⁶⁷Veamos ahora eso de Dios, lo del Dios lógico o Razón Suprema, y lo del Dios biótico o cordial, esto es, el Amor Supremo.

267. Veamos ahora eso de Dios, lo del Dios lógico o Razón Suprema, y lo del Dios biótico o cordial, esto es, el Amor Supremo. | Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial. **EMS (23-27)**

CAPITULO VIII

DE DIOS A DIOS

¹No creo que sea violentar la verdad decir que el sentimiento religioso es sentimiento de divinidad y que sólo con violencia del corriente lenguaje humano puede hablarse de religión atea. ²Aunque es claro que todo dependerá del concepto que de Dios nos formemos. ³Concepto que depende a su vez del de divinidad.

⁴Conviene, en efecto, comenzar por el sentimiento de divinidad, antes de mayuscular el concepto de esta cualidad, y articulándola, convertirla en la Divinidad, esto es, en Dios. ⁵Porque el hombre ha ido a Dios por lo divino más bien que ha deducido lo divino de Dios.

⁶Ya antes, en el curso de estas algo errabundas y a la par insistentes reflexiones sobre el sentimiento trágico de la vida, recordé el *timor fecit deos* de Estacio para corregirlo y limitarlo. ⁷Ni es cosa de trazar una vez más el proceso histórico por que los pueblos han llegado al sentimiento y al concepto de un Dios personal como el del cristianismo. ⁸Y digo los pueblos y no los individuos aislados, porque si hay sentimiento y concepto colectivo, social, es el de Dios, aunque el individuo lo individualice luego. ⁹La filosofía puede tener, y de hecho tiene, un origen individual; la teología es necesariamente colectiva.

¹⁰La doctrina de Schleiermacher que pone el origen, o más bien la esencia del sentimiento religioso, en el inmediato y sencillo sentimiento de dependencia, parece ser la explicación más profunda y exacta. ¹¹El hombre primitivo, viviendo en sociedad, se siente depender de misteriosas potencias que invisiblemente le rodean, se siente en comunión social, no sólo con sus semejantes, los demás hombres, sino con la Naturaleza toda animada e inanimada, lo que no quiere decir otra cosa sino que lo personaliza todo. ¹²No sólo tiene él conciencia del mundo, sino que se imagina que el mundo tiene también conciencia como él. ¹³Lo mismo que un niño habla a su perro o a su muñeco, cual si le entendiesen, cree el salvaje que lo oye su fetiche o que la nube tormentosa se acuerda de él y le persigue. ¹⁴Y es que el espíritu del hombre natural, primitivo, no se ha desplacitado todavía de la Naturaleza, ni ha marcado el lindero entre el sueño y la vigilia, entre la realidad y la imaginación.

¹⁵No fue, pues, lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo. ¹⁶El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera. ¹⁷Ni cabe en rigor decir fuera y dentro, objetivo y subjetivo, cuando tal

distinción no era sentida, y siendo como es, de esa distinción de donde el sentimiento y el concepto de divinidad proceden. ¹⁸Cuanto más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de divinidad en nosotros.

¹⁹Hase dicho, y al parecer con entera razón, que el paganismo helénico es, más bien que politeísta, panteísta. ²⁰La creencia en muchos dioses tomando el concepto de Dios como hoy le tomamos, no sé que haya existido en cabeza humana. ²¹Y si por panteísmo se entiende la doctrina no de que todo y cada cosa es Dios -proposición para mí indispensable-, sino de que todo es divino, sin gran violencia cabe decir que el paganismo era politeísta. ²²Los dioses, no sólo se mezclaban entre los hombres, sino que se mezclaban con ellos; engendraban los dioses en mujeres mortales, y los hombres mortales engendraban en las diosas a semidioses. ²³Y si hay semidioses, esto es, semihombres, es tan sólo porque lo divino y lo humano eran caras de una misma realidad. ²⁴La divinización de todo no era sino su humanización. ²⁵Y decir que el Sol era un dios equivalía a decir que era un hombre, una conciencia humana más o menos agrandada y sublimada. ²⁶Y esto vale desde el fetichismo hasta el paganismo helénico.

²⁷En lo que propiamente se distinguían los dioses de los hombres era en que aquellos eran inmortales. ²⁸Un dios venía a ser un hombre inmortal, y divinizar a un hombre, considerarle como a un Dios, era estimar que, en rigor, al morir no había muerto. ²⁹De ciertos héroes se creía que fueron vivos al reino de los muertos. ³⁰Y este es un punto importantísimo para estimar el valor de lo divino.

³¹En aquellas repúblicas de dioses había siempre algún dios máximo, algún verdadero monarca. ³²La monarquía divina fue la que, por el monocultismo, llevó a los pueblos al monoteísmo. ³³Monarquía y monoteísmo son, pues, cosas gemelas. ³⁴Zeus, Júpiter, iba en camino de convertirse en dios único, como en dios único, primero del pueblo de Israel, después de la humanidad y, por último, del Universo todo, se convirtió Yavé, que empezó siendo uno de entre tantos dioses.

³⁵Como la monarquía, tuvo el monoteísmo un origen guerrero. ³⁶«Es en la marcha y en tiempo de guerra dice Robertson Smith, *The Prophets of Israel*, lect. I- cuando un pueblo nómada siente la instantánea necesidad de una autoridad central, y así ocurrió que en los primeros comienzos de la organización nacional en torno al santuario del arca, Israel se creyó la hueste de Jehová. ³⁷El nombre mismo de Israel es marcial y significa *Dios pelea*, y Jehová es en el Viejo Testamento *Iahwé Zebahât*, el Jehová de los ejércitos de Israel. ³⁸Era en el campo de batalla donde se sentía más claramente la presencia de Jehová; pero en las naciones primitivas, el caudillo de tiempo de guerra es también juez natural en tiempo de paz.»

³⁹Dios, el Dios único, surgió, pues, del sentimiento de divinidad en el hombre como Dios guerrero monárquico y social. ⁴⁰Se reveló al pueblo, no a cada individuo. ⁴¹Fue el Dios de un pueblo y exigía celoso se le rindiese culto a él solo, y de este monocultismo se pasó al monoteísmo, en gran parte por la acción individual, más filosófica acaso que teológica, de los profetas. ⁴²Fue, en efecto, la actividad individual de los profetas lo que individualizó la divinidad. ⁴³Sobre todo al hacerla ética.

⁴⁴Y de este Dios surgido así en la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea. ⁴⁵Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento inconmensurable o irracional, de su fondo vital. ⁴⁶Y el Dios sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió en la idea de Dios.

⁴⁷El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *viae negationis*, *eminentiae*, *causalitatis* no es más que una idea de Dios, algo muerto. ⁴⁸Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son, en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia; porque como hacía muy bien notar Vinet, la existencia se saca de la esencia; y decir que Dios existe, sin decir qué es Dios y cómo es, equivale a no decir nada.

⁴⁹Y este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser un Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal podemos decir que no es nada, como ya definió Escoto Eriugena: *Deus propter excellentiam non inmerito nihil vocatur*. ⁵⁰O con frase del falso Dionisio Areopagita, en su epístola 5: «La divina tiniebla es la luz inaccesible en la que se dice habita Dios.» ⁵¹El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificándose de atributos humanos, y como tales finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo o del panteísmo.

⁵²Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiriéndose todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios.

⁵³Era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando en cierto libro, de cuyo autor no quiero acordarme, leí esto: «Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira.» ⁵⁴Y escribí al margen: «De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios, por lo tanto, sobra.» ⁵⁵Y respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia. ⁵⁶Atribúyese a Laplace la frase de que no había necesitado de la hipótesis de Dios para construir su sistema del

origen del Universo, y así es muy cierto. ⁵⁷La idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo.

⁵⁸No es más concebible el que haya un Ser Supremo infinito, absoluto y eterno, cuya esencia desconocemos, que haya creado el Universo, que el que la base material del Universo mismo, su materia, sea eterna e infinita y absoluta. ⁵⁹En nada comprendemos mejor la existencia del mundo con decirnos que lo creó Dios. ⁶⁰Es una petición de principio o una solución meramente verbal para encubrir nuestra ignorancia. ⁶¹En rigor deducimos la existencia del Creador del hecho de que lo creado existe, y no se justifica racionalmente la existencia de Aquel; de un hecho no se saca una necesidad o es necesario todo.

⁶²Y si del modo de ser del Universo pasamos a lo que se llama orden y que se supone necesita un ordenador, cabe decir que orden es lo que hay y no concebimos otro. ⁶³La prueba esa del orden del Universo implica un paso del orden ideal al real, un proyectar nuestra mente fuera, un suponer que la explicación racional de una cosa produce la cosa misma. ⁶⁴El arte humano, aleccionado por la Naturaleza, tiene un hacer consciente con que comprende el modo de hacer, y luego trasladamos este hacer artístico y consciente a una conciencia de un artista, que no se sabe de qué naturaleza aprendió su arte.

⁶⁵La comparación ya clásica con el reloj y el relojero, es inaplicable a un Ser absoluto, infinito y eterno. ⁶⁶Es, además, otro modo de no explicar nada. ⁶⁷Porque decir que el mundo es como es y no de otro modo porque Dios así lo hizo, mientras no sepamos por qué razón lo hizo así, es no decir nada. ⁶⁸Y si sabemos la razón de haberlo así hecho Dios, este sobra, y la razón basta. ⁶⁹Si todo fuera matemáticas, si no hubiese elemento irracional, no se habría acudido a esa explicación de un Sumo Ordenador, que no es sino la razón de lo irracional y otra tapadera de nuestra ignorancia. ⁷⁰Y no hablemos de aquella ridícula ocurrencia de que, echando al azar caracteres de imprenta, no puede salir compuesto el *Quijote*. ⁷¹Saldría compuesta cualquier otra cosa que llegaría a ser un *Quijote* para los que a ella tuviesen que atenerse y en ella se formasen y formaran parte de ella.

⁷²Esa ya clásica supuesta prueba redúcese, en el fondo, a hipostatizar o sustantivar la explicación o razón de un fenómeno, a decir que la Mecánica hace el movimiento, la Biología la vida, la Filología el lenguaje, la Química los cuerpos sin más que mayuscular la ciencia y convertirla en una potencia distinta de los fenómenos de que la extraemos y distinta de nuestra mente que la extrae. ⁷³Pero a ese Dios así obtenido, y que no es sino la razón hipostatizada y proyectada al infinito, no hay manera de sentirlo como algo vivo y real y ni aun de concebirlo sino como una mera idea que con nosotros morirá.

⁷⁴Pregúntase, por otra parte, si una cosa cualquiera imaginada pero no existente, no existe porque Dios no lo quiere, o no lo quiere Dios porque no existe y respecto a lo imposible si es que no puede ser porque Dios así lo quiere, o no lo quiere Dios porque ello en sí y por su absurdo mismo no puede ser. ⁷⁵Dios tiene que someterse a la ley lógica de contradicción, y no puede hacer, según los teólogos que dos más dos hagan más o menos que cuatro. ⁷⁶La ley de la necesidad está sobre Él o es Él mismo. ⁷⁷Y en el orden moral se pregunta si la mentira, o el homicidio, o el adulterio, son malos porque así lo estableció o si lo estableció así porque ello es malo. ⁷⁸Si lo primero, Dios o es un Dios caprichoso y absurdo que establece una ley pudiendo haber establecido otra, u obedece a una naturaleza y esencia intrínseca de las cosas mismas independiente de Él, es decir, de su voluntad soberana; y si es así, si obedece a una razón de ser de las cosas, esta razón, si la conociésemos, nos bastaría sin necesidad alguna de más Dios, y no conociéndola ni Dios tampoco nos aclara nada. ⁷⁹Esa razón estaría sobre Dios. ⁸⁰Ni vale decir que esa razón es Dios mismo, razón suprema de las cosas. ⁸¹Una razón así, necesaria, no es algo personal. ⁸²La personalidad la da la voluntad. ⁸³Y es este problema de las relaciones entre la razón necesariamente necesaria, de Dios y su voluntad, necesariamente libre, lo que hará siempre del Dios lógico o aristotélico un Dios contradictorio.

⁸⁴Los teólogos escolásticos no han sabido nunca desenredarse de las dificultades en que se veían metidos al tratar de conciliar la libertad humana con la presencia divina y el conocimiento que Dios tiene de lo futuro contingente y libre; y es porque, en rigor, el Dios racional es completamente inaplicable a lo contingente, pues que la noción de contingencia no es, en el fondo, sino la noción de irracionalidad. ⁸⁵El dios racional es forzosamente necesario en su ser y en su obrar, no puede hacer en cada caso sino lo mejor, y no cabe que haya varias cosas igualmente mejores, pues entre infinitas posibilidades sólo hay una que sea la más acomodada a su fin, como entre las infinitas líneas que pueden trazarse de un punto a otro sólo hay una recta. ⁸⁶Y el Dios racional, el Dios de la razón, no puede menos sino seguir en cada caso la línea recta, la más conducente al fin que se propone, fin necesario como es necesaria la única recta dirección que a él conduce. ⁸⁷Y así la divinidad de Dios es sustituida por su necesidad. ⁸⁸Y en la necesidad de Dios parece su voluntad libre, es decir, su personalidad consciente. ⁸⁹El Dios que anhelamos, el Dios que ha de salvar nuestra alma de la nada, el Dios inmortalizador, tiene que ser un Dios arbitrario.

80. Ni vale decir que esa razón es Dios mismo, razón suprema de las cosas. | Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial. **EMS (23-27)**

⁹⁰Y es que Dios no puede ser Dios porque piensa, sino porque obra, porque crea; no es un Dios contemplativo, sino activo. ⁹¹Un Dios Razón, un Dios teórico o contemplativo, como es el Dios este del racionalismo teológico, es un Dios que se diluye en su propia contemplación. ⁹²A este Dios corresponde, como veremos, la visión beatífica como expresión suprema de la felicidad eterna. ⁹³Un Dios quietista, en fin, como es quietista por su esencia misma la razón.

⁹⁴Queda la otra famosa prueba, la del consentimiento, supuestamente unánime, de los pueblos todos en creer en un Dios. ⁹⁵Pero esta prueba no es en rigor racional ni a favor del Dios racional que explica el Universo, sino del Dios cordial que nos hace vivir. ⁹⁶Sólo podríamos llamarla racional en el caso de que creyésemos que la razón es el consentimiento, más o menos unánime, de los pueblos, el sufragio universal, en el caso de que hiciésemos razón a la *vox populi* que se dice *vox Dei*.

⁹⁷Así lo creía aquel trágico y ardiente Lamennais, el que dijo que la vida y la verdad no son sino una sola y misma cosa -¡ojalá!-, y que declaró a la razón una, universal; perpetua y santa (*Essai sur l'indifférence*, IV partie, chap. XIII). ⁹⁸Y glosó el «o hay que creer a todos o a ninguno» -*aut omnibus credendum est aut nemini*-, de Lactancio, y aquello de Heráclito de que toda opinión individual es falible, y lo de Aristóteles de que la más fuerte prueba es el consentimiento de los hombres todos, y sobre todo lo de Plinio (en *Paneg. Trajani* LXII) de que ni engaña uno a todos ni todos a uno -*nemo omnes, neminem, omnes fefellerunt*-. ⁹⁹¡Ojalá! ¹⁰⁰Y así se acaba en lo de Cicerón (*De natura deorum*, lib. III, capítulo 11, 5 y 6) de que hay que creer a nuestros mayores, aun sin que nos den razones, *maioribus autem nostris, etiam nulla ratione reddita credere*.

¹⁰¹Sí, supongamos que es universal y constante esa opinión de los antiguos que nos dice que lo divino penetra a la Naturaleza toda, y que sea un dogma paternal, *πάτριος δόξα*, como dice Aristóteles (*Metaphysica*, lib. VII, cap. VII); eso probaría sólo que hay un motivo que lleva a los pueblos y los individuos -sean todos o casi todos o muchos -a creer en un Dios. ¹⁰²Pero ¿no es que hay acaso ilusiones y falacias que se fundan en la naturaleza misma humana? ¹⁰³¿No empiezan los pueblos todos por creer que el Sol gira en torno de ellos? ¹⁰⁴¿Y no es natural que propendamos todos a creer lo que satisface nuestro anhelo? ¹⁰⁵¿Diremos con W. Hermann (véase *Christliche systematische Dogmatik*, en el tomo *Systematische christliche Religion*, de la colección *Die Kultur der Gegenwart*, editada por P. Hinneberg), «que si hay un Dios, no se ha dejado sin indicársenos de algún modo, y quiere ser hallado por nosotros»?

¹⁰⁶Piadoso deseo, sin duda, pero no razón en su estricto sentido, como no le apliquemos la sentencia agustiniana, que tampoco es razón de «pues que me buscas, es que me encontraste», creyendo que es Dios quien hace que le busquemos.

¹⁰⁷Este famoso argumento del consentimiento supuesto unánime de los pueblos, que es el que con un seguro instinto más emplearon los antiguos, no es, en el fondo y trasladado de la colectividad al individuo, sino la llamada prueba moral la que Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, empleó, la que se saca de nuestra conciencia -o más bien de nuestro sentimiento de la divinidad- y que no es una prueba estricta y específicamente racional, sino vital, y que no puede ser aplicada al Dios lógico, al *ens summum*, al Ser simplicísimo y abstractísimo, al primer motor inmóvil e impasible, al Dios Razón, en fin, que ni sufre ni anhela, sino al Dios biótico, al ser complejísimo y concretísimo, al Dios paciente que sufre y anhela en nosotros y con nosotros, al Padre de Cristo, al que no se puede ir sino por el Hombre, por su Hijo (véase Juan, XIV, 6), y cuya revelación es histórica, o si se quiere, anecdótica, pero no filosófica, ni categórica.

¹⁰⁸El consentimiento unánime -¡supongámosle así!- de los pueblos, o sea el universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la conciencia de su humanidad que quiere ser fin y sentido del Universo, ese anhelo, que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente y porque no se rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo y que no es el *ens summum*, el *primum movens*, ni el creador del Universo, no es la Idea-Dios. ¹⁰⁹Es un Dios vivo, subjetivo -pues que no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada-, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad. ¹¹⁰Dios es Amor, esto es, Voluntad. ¹¹¹La razón, el Verbo, deriva de Él; pero Él, el Padre, es, ante todo, Voluntad.

¹¹²«No cabe duda alguna -escribe Ritschl (*Rechtfertigung und Versöhnung*, III, cap. V) -que la personalidad espiritual de Dios es estimada muy imperfectamente en la antigua teología al limitarla a las funciones de conocer y querer. ¹¹³La concepción religiosa no puede menos de aplicar a Dios también el atributo del sentimiento espiritual. ¹¹⁴Pero la antigua teología ateníase a la impresión de que el sentimiento y el afecto son notas de una personalidad limitada y creada, y transformaba la concepción de la felicidad de Dios, verbigracia, en el eterno conocerse a sí mismo, y la del odio en el habitual propósito de castigar el pecado.» ¹¹⁵Sí, aquel Dios lógico, obtenido *via negationis*, era un Dios que, en rigor, ni amaba ni odiaba, porque ni gozaba ni sufría, un Dios sin pena ni gloria, inhumano, y su justicia una justicia racional o matemática, esto es, una injusticia.

¹¹⁶Los atributos del Dios vivo, del Padre de Cristo, hay que deducirlos de su revelación histórica en el Evangelio y en la conciencia de cada uno de los creyentes cristianos, y no de razonamientos metafísicos que sólo llevan al Dios-Nada de Escoto Eriugena, al Dios racional o panteístico, al Dios ateo, en fin, a la Divinidad despersonalizada.

¹¹⁷Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. ¹¹⁸La razón nos aparta más bien de Él. ¹¹⁹No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. ¹²⁰El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. ¹²¹Porque Dios es indefinible. ¹²²Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente; matarlo. ¹²³En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada.

¹²⁴La idea de Dios de la pretendida teodicea racional, no es más que una hipótesis, como, por ejemplo, la idea del éter.

¹²⁵Éste, el éter, en efecto, no es sino una entidad supuesta, y que no tiene valor sino en cuanto explica lo que por ella tratamos de explicarnos; la luz, o la electricidad o la gravitación universal, y sólo en cuanto no se pueda explicar estos hechos de otro modo. ¹²⁶Y así, la idea de Dios es una hipótesis también, que sólo tiene valor en cuanto con ella nos explicamos lo que tratamos con ella de explicarnos: la existencia y esencia del Universo, y mientras no se expliquen mejor de otro modo. ¹²⁷Y como en realidad no nos explicamos ni mejor ni peor con esa idea que sin ella, la idea de Dios, suprema petición de principio, marra.

¹²⁸Pero si el éter no es sino una hipótesis para explicar la luz, el aire, en cambio es una cosa inmediatamente sentida; y aunque con él no nos explicásemos el sonido, tendríamos siempre su sensación directa, sobre todo la de su falta, en momentos de ahogo, de hambre de aire. ¹²⁹Y de la misma manera, Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida, y aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. ¹³⁰Y este sentimiento -obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda la vida-, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. ¹³¹Crear en Dios es en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él.

¹³²Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle, porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. ¹³³Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. ¹³⁴Y quise que haya Dios, que exista Dios. ¹³⁵Y Dios no existe, sino que más bien sobreexiste, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos.

¹³⁶Dios, que es el Amor, el Padre del Amor, es hijo del amor en nosotros. ¹³⁷Hay hombres ligeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir

que lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar, los muy livianos, que si esto segundo es, como realmente es, así, se debe a que no es menos verdad lo primero. ¹³⁸Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios. ¹³⁹Dios se hizo a sí mismo, *Deus ipse se fecit*, dijo Lactancio (*Divinarum institutionum*, 11, 8), y podemos decir que se está haciendo, y en el hombre y por el hombre. ¹⁴⁰Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida; y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. ¹⁴¹Porque Dios es y se revela en la colectividad. ¹⁴²Y es Dios la más rica y más personal concepción humana.

¹⁴³Nos dijo el Maestro de divinidad que seamos perfectos, como es perfecto nuestro Padre que está en los cielos (Mat., V, 48), y en el orden del sentir y el pensar nuestra perfección consiste en ahincarnos porque nuestra imaginación llegue a la total imaginación de la humanidad de que formamos, en Dios, parte.

¹⁴⁴Conocida es la doctrina lógica de la contraposición entre la extensión y la comprensión de un concepto, y cómo a medida que la una crece, la otra mengua. ¹⁴⁵El concepto más extenso y a la par menos comprensivo, es el de ente o cosa que abarca todo lo existente y no tiene más nota que la de ser, y el concepto más comprensivo y el menos extenso es el del Universo, que sólo a sí mismo se aplica y comprende todas las notas existentes. ¹⁴⁶Y el Dios lógico o racional, el Dios obtenido por vía de negación, el ente sumo, se sume, como realidad, en la nada, pues el ser puro y la pura nada, según enseñaba Hegel, se indentifican. ¹⁴⁷Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la conciencia del Universo.

¹⁴⁸Un Dios universal y personal, muy otro que el Dios individual del rígido monoteísmo metafísico.

¹⁴⁹Debo aquí advertir una vez más cómo opongo la individualidad a la personalidad, aunque se necesiten la una a la otra. ¹⁵⁰La individualidad es, si puedo así expresarme, el continente, y la personalidad el contenido, o podría también decir, en un cierto sentido, que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí -y que es de una cierta manera todo el Universo-, y mi individualidad es mi extensión; lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi finito. ¹⁵¹Cien tinajas de fuerte casco de barro están vigorosamente individualizadas, pero pueden ser iguales y vacías, a lo sumo llenas del mismo líquido homogéneo, mientras que dos vejigas de membrana sutilísima, a través de la cual se verifica activa ósmosis y exósmosis pueden diferenciarse fuertemente y estar llenas de líquidos muy complejos. ¹⁵²Y así puede uno destacarse fuertemente de otros, en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual, y ser pobrísimo de contenido diferencial. ¹⁵³Y

sucede más aún, y es que cuanto más personalidad tiene uno, cuanto mayor riqueza interior, cuanto más sociedad es en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás.¹⁵⁴Y de la misma manera, el rígido Dios del deísmo, del monoteísmo aristotélico, el *ens summum*, es un ser en quien la individualidad, o más bien, la simplicidad, ahoga a la personalidad.¹⁵⁵La definición le mata, porque definir es poner fines, es limitar, y no cabe definir lo absolutamente indefinible.¹⁵⁶Carece ese Dios de riqueza interior; no es sociedad en sí mismo.¹⁵⁷Y a esto obvió la revelación vital con la creencia en la Trinidad que hace de Dios una sociedad, y hasta una familia en sí, y no ya un puro individuo.¹⁵⁸El Dios de la fe es personal; es personal, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada.¹⁵⁹Una persona aislada deja de serlo.¹⁶⁰¿A quién, en efecto, amaría?¹⁶¹Y si no ama, no es persona.¹⁶²Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por el amor.

¹⁶³Fue el sentir a Dios como al Padre lo que trajo consigo la fe en la Trinidad.¹⁶⁴Porque un Dios Padre no puede ser un Dios soltero, esto es, solitario.¹⁶⁵Un padre es siempre padre de familia.¹⁶⁶Y el sentir a Dios como padre, ha sido una perenne sugestión a concebirlo, no ya antropomórficamente, es decir, como a hombre *ánthropos*-, sino andromórficamente, como a varón *-anér*-.¹⁶⁷A Dios Padre, en efecto, concíbelo la imaginación popular cristiana como a un varón.¹⁶⁸Y es porque el hombre, homo, *άνθρωπος*, no se nos presenta sino como varón, vir, *άνήρ* o como mujer, mulier, *γυνή*.¹⁶⁹A lo que puede añadirse el niño, que es neutro.¹⁷⁰Y de aquí, para completar con la imaginación la necesidad sentimental de un dios hombre perfecto, esto es, familia, el culto al Dios Madre, a la Virgen María, y el culto al niño Jesús.

¹⁷¹El culto a la Virgen, en efecto, la mariolatría, que ha ido poco a poco elevando en dignidad lo divino de la Virgen, hasta casi deificarla, no responde sino a la necesidad sentimental de que Dios sea hombre perfecto, de que entre la feminidad en Dios.¹⁷²Desde la expresión de Madre de Dios, *θεοτόκος*, *deípara*, ha sido la piedad católica exaltando a la Virgen María hasta declararla corredentora y proclamar dogmática su concepción sin mancha de pecado original, lo que la pone ya entre la Humanidad y la Divinidad y más cerca de esta que de aquella.¹⁷³Y alguien ha manifestado sus sospechas de que, con el tiempo, acaso se llegue a hacer de ella algo así como una persona divina más.

¹⁷⁴Y tal vez no por esto la Trinidad se convirtiese en Cuaternidad.¹⁷⁵Si *πνεῦμα*, espíritu en griego, en vez de ser neutro fuese femenino, ¿quién sabe si no se hubiese hecho ya de la Virgen María una encarnación o humanización del Espíritu Santo?¹⁷⁶El texto del Evangelio, según Lucas en el versículo 35 del capítulo I, donde se narra la Anunciación por el ángel Gabriel que le dice: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti», *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε*; habría bastado para una encendida piedad que sabe siempre plegar a sus deseos la especulación teológica.¹⁷⁷Y habríase

hecho un trabajo dogmático paralelo al de la divinización de Jesús, el Hijo, y su identificación con el Verbo.

¹⁷⁸De todos modos, el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, a la maternidad divina, acude a completar la personalización de Dios haciéndole familia.

¹⁷⁹En uno de mis libros (*Vida de Don Quijote y Sancho*, segunda parte, cap. LXVII) he dicho que «Dios era y es en nuestras mentes masculino. ¹⁸⁰Su modo de juzgar y condenar a los hombres, modo de varón, no de persona humana por encima de sexo; modo de Padre. ¹⁸¹Y para compensarlo hacía falta la Madre, la madre que perdona siempre, la madre que abre siempre los brazos al hijo cuando huye este de la mano levantada o del ceño fruncido del irritado padre; la madre en cuyo regazo se busca como consuelo una oscura remembranza de aquella tibia paz de la inconsciencia que dentro de él fue el alba que precedió a nuestro nacimiento y un dejo de aquella dulce leche que embalsamó nuestros sueños de inocencia; la madre que no conoce más justicia que el perdón ni más ley que el amor. ¹⁸²Nuestra pobre e imperfecta concepción de un Dios con largas barbas y voz de trueno, de un Dios que impone preceptos y pronuncia sentencias, de un Dios Amo de casa, *Pater familias* a la romana, necesitaba compensarse y completarse; y como en el fondo no podemos concebir al Dios personal y vivo, no ya por encima de rasgos humanos; mas ni aun por encima de rasgos varoniles, y menos un Dios neutro o hermafrodita, acudimos a darle un Dios femenino, y junto al Dios Padre hemos puesto a la Diosa Madre, a la que perdona siempre, porque como mira con amor ciego, ve siempre el fondo de la culpa y en ese fondo la justicia única del perdón... »

¹⁸³A lo que debo ahora añadir que no sólo no podemos concebir al Dios vivo y entero como solamente varón, sino que no le podemos concebir como solamente individuo, como proyección de un yo solitario, fuera de sociedad, de un yo en realidad abstracto. ¹⁸⁴Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos; procedo de una muchedumbre de abuelos y en mí lo llevo en extracto, y llevo a la vez en mí en potencia una muchedumbre de nietos, y Dios, proyección de mi yo al infinito -o más bien, yo proyección de Dios a lo infinito- es también muchedumbre. ¹⁸⁵Y de aquí, para salvar la personalidad de Dios, es decir, para salvar al Dios vivo, la necesidad de fe -esto es, sentimental e imaginativa- de concebirle y sentirle con una cierta multiplicidad interna.

¹⁸⁶El sentimiento pagano de divinidad viva obvió a esto con el politeísmo. ¹⁸⁷Es el conjunto de sus dioses, la república de estos lo que constituye realmente su Divinidad. ¹⁸⁸El verdadero Dios del paganismo helénico es más bien que Zeus Padre (*Júpiter*), la sociedad toda de los dioses y semidioses. ¹⁸⁹Y de aquí la solemnidad de la invocación de Demóstenes cuando invocaba a los dioses todos, a todas las diosas: τοῖς θεοῖς εὐχόμεαι πᾶσι καὶ πάσις. ¹⁹⁰Y cuando los razonadores

sustantivaron el término dios, θεός, que es propiamente un adjetivo, una cualidad predicada de cada uno de los dioses, y le añadieron un artículo, forjaron *el dios* -ο θεός - abstracto o muerto del racionalismo filosófico, una cualidad sustantivada y falta de personalidad por lo tanto. ¹⁹¹Porque el dios no es más que lo divino. ¹⁹²Y es que de sentir la divinidad en todo no puede pasarse, sin riesgo para el sentimiento, a sustantivarla y hacer de la Divinidad Dios. ¹⁹³Y el Dios aristotélico, el de las pruebas lógicas, no es más que la Divinidad, un concepto y no una persona viva a que se pueda sentir y con la que pueda por el amor comunicarse el hombre. ¹⁹⁴Ese Dios que no es sino un adjetivo sustantivado, es un dios constitucional que reina, pero no gobierna; la Ciencia es su carta constitucional.

¹⁹⁵Y en el propio paganismo grecolatino, la tendencia al monoteísmo vivo se ve en concebir y sentir a Zeus como padre, πατήρ que le llama Homero, *Iu-piter*, o sea *Iu-pater* entre los latinos, y padre de toda una dilatada familia de dioses y diosas que con él constituyen la Divinidad.

¹⁹⁶De la conjunción del politeísmo pagano con el monoteísmo judaico, que había tratado por otros medios de salvar la personalidad de Dios, resultó el sentimiento del Dios católico, que es sociedad, como era sociedad ese Dios pagano de que dije, y es uno como el Dios de Israel acabó siéndolo. ¹⁹⁷Y tal es la Trinidad, cuyo más hondo sentido rara vez ha logrado comprender el deísmo racionalista, más o menos impregnado de cristianismo, pero siempre unitario o sociniano.

¹⁹⁸Y es que sentimos a Dios, más bien que como una conciencia sobrehumana, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva de todo el linaje, y aún más como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infrahumanas, humanas y acaso sobrehumanas. ¹⁹⁹La divinidad que hay en todo, desde la más baja, es decir, desde la menos consciente forma viva, hasta la más alta, pasando por nuestra conciencia humana, la sentimos personalizada, consciente de sí misma en Dios. ²⁰⁰Y a esa gradación de conciencias, sintiendo el salto de la nuestra humana a la plenamente divina, a la universal, responde la creencia en los ángeles con sus diversas jerarquías, como intermedios entre nuestra conciencia humana y la de Dios. ²⁰¹Gradaciones que una fe coherente consigo misma ha de creer infinitas, pues sólo por infinito número de grados puede pasarse de lo finito a lo infinito.

²⁰²El racionalismo deísta concibe a Dios como Razón del Universo, pero su lógica le lleva a concebirlo como una razón impersonal, es decir, como una idea, mientras el vitalismo deísta siente e imagina a Dios como Conciencia y, por lo tanto, como persona o más bien como sociedad de

personas.²⁰³ La conciencia de cada uno de nosotros, en efecto, es una sociedad de personas; en mí viven varios yos, y hasta los yos de aquellos con quien vivo.

²⁰⁴El Dios del racionalismo deísta, en efecto, el Dios de las pruebas lógicas de su existencia, el *ens realissimum* y primer motor inmóvil, no es más que una Razón suprema, pero en el mismo sentido en que podemos llamar razón de la caída de los cuerpos a la ley de la gravitación universal, que es su explicación. ²⁰⁵Pero dirá alguien que esa que llamamos ley de la gravitación universal, u otra cualquiera ley o un principio matemático, es una realidad propia e independiente, es un ángel, es algo que tiene conciencia de sí y de los demás, ¿que es persona? ²⁰⁶No, no es más que una idea sin realidad fuera de la mente del que la concibe. ²⁰⁷Y así ese Dios Razón o tiene conciencia de sí o carece de realidad fuera de la mente de quien lo concibe. ²⁰⁸Y si tiene conciencia de sí, es ya una razón personal, y entonces todo el valor de aquellas pruebas se desvanece, porque las tales pruebas sólo probaban una razón, pero no una conciencia suprema. ²⁰⁹Las matemáticas prueban un orden, una constancia, una razón en la serie de los fenómenos mecánicos, pero no prueban que esa razón sea consciente en sí. ²¹⁰Es una necesidad lógica, pero la necesidad lógica no prueba la necesidad teológica o finalista. ²¹¹Y donde no hay finalidad no hay personalidad tampoco, no hay conciencia.

²¹²El Dios, pues, racional, es decir, el Dios que no es sino Razón del Universo, se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y sólo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona viva, como Conciencia, y no ya sólo como Razón impersonal y objetiva del Universo. ²¹³Para explicarnos racionalmente la construcción de una máquina nos basta conocer la ciencia mecánica del que la construyó; pero para comprender que la tal máquina exista, pues que la Naturaleza no las hace y sí los hombres, tenemos que suponer un ser consciente constructor. ²¹⁴Pero esta segunda parte del razonamiento no es aplicable a Dios, aunque se diga que en Él la ciencia mecánica y el mecanismo constructores de la máquina son una sola y misma cosa. ²¹⁵Esta identificación no es racional-, mente sino una petición de principio. ²¹⁶Y así es como la razón destruye a esa Razón Suprema en cuanto persona.

²¹⁷No es la razón humana, en efecto, razón que a su vez tampoco se sustenta, sino sobre lo irracional, sobre la conciencia vital toda, sobre la voluntad y el sentimiento; no: es esa nuestra razón la que puede probarnos la existencia de una Razón Suprema, que tendría a su vez que sustentarse sobre lo Supremo Irracional, sobre la Conciencia Universal. ²¹⁸Y la revelación sentimental e

202. El racionalismo deísta concibe a Dios [...] como persona o más bien como sociedad de personas. | Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial. EMS (23-27)

imaginativa, por amor, por fe, por obra de personalización, de esa Conciencia Suprema, es la que nos lleva a creer en el Dios vivo.

²¹⁹Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. ²²⁰Y está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer. ²²¹Y es el Dios de los humildes, porque Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar a los sabios, y lo flaco para avergonzar a lo fuerte, según el Apóstol (I Con, I, 27). ²²²Y es Dios en cada uno según cada uno lo siente y según le ama. ²²³«Si de dos hombres -dice Kierkegaard reza el uno al verdadero Dios con insinceridad personal, y el otro con la pasión toda de la infinitud reza a un ídolo, es el primero el que en realidad ora a un ídolo, mientras que el segundo ora en verdad a Dios.» ²²⁴Mejor es decir que es Dios verdadero Aquel a quien se reza y se anhela de verdad. ²²⁵Y hasta la superstición misma puede ser más reveladora que la teología. ²²⁶El viejo Padre de luengas barbas y melenas blancas, que aparece entre nubes llevando la bola del mundo en la mano, es más vivo y más verdadero que el *ens realissimum* de la teodicea.

²²⁷La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando dejando de obrar sobre la forma de las intuiciones, ya sean del instinto individual de conservación, ya del instinto social de perpetuación, obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas. ²²⁸La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparential, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora. ²²⁹Y el mismo terrible oficio cumple cuando sacándola del suyo propio la llevamos a escudriñar las intuiciones imaginativas que nos dan el mundo espiritual. ²³⁰Porque la razón aniquila y la imaginación *entera*, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la que la vida. ²³¹Si bien es cierto que la imaginación por sí sola, al darnos vida sin límites nos lleva a confundirnos con todo, y en cuanto individuos, nos mata también, nos mata por exceso de vida.

217-218. No es la razón humana, en efecto [...] es la que nos lleva a creer en el Dios vivo. | Por Cristo, por el Cristo oculto en las almas, se sube al Dios Padre, al Dios vivo del Amor, pero del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia. Sólo conoce al Padre el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo revele. El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo, al Dios que es Amor y Amor paternal, en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial. **EMS (23-27)**

219. Y este Dios, el Dios vivo [...] nos movemos y somos en El. | [...] y creen y esperan que el postrer enemigo, la muerte, será deshecho, para que acabadas de sujetarse al Hijo las cosas todas se sujete él mismo a Aquél que le sometió todo, (1. Cor. XV, 26-28), y así sea todo en todos Dios, en quien vivimos y nos movemos y somos (Hechos de los apóstoles. XVII, 28). **EMS (123)**

227-229. La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente [...] las intuiciones imaginativas que nos dan el mundo espiritual. **STV** ¡Vida, vida, vida! ¡vida y no ciencia! ¡sabiduría de vida y no ciencia de conocer! **JyS (40)**

²³²La razón, la cabeza, nos dice: ¡nada!; la imaginación, el corazón, nos dice: ¡todo!, y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada. ²³³La razón repite: ¡vanidad de vanidades, y todo vanidad! ²³⁴Y la imaginación replica: ¡plenitud de plenitudes, y todo plenitud! ²³⁵Y así vivimos la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad.

²³⁶Y tan de las entrañas del hombre arranca esta necesidad vital de vivir un mundo ilógico, irracional, personal o divino, que cuantos no creen en Dios o creen no creer en Él, creen en cualquier diosecillo, o siquiera en un demoniejo, o en un agujero, o en una herradura que encontraron por acaso al azar de los caminos, y que guardan sobre su corazón para que les traiga buena suerte y les defienda de esa misma razón de que se imaginan ser fieles servidores y devotos.

²³⁷El Dios de que tenemos hambre es el Dios a que oramos, el Dios del *Pater noster*, de la oración dominical; el Dios a quien pedimos, ante todo y sobre todo, démonos o no de esto cuenta, que nos infunda fe, fe en Él mismo, que haga que creamos en Él, que se haga Él en nosotros, el Dios a quien pedimos que sea santificado su nombre y que se haga su voluntad -su voluntad, no su razón-, así en la tierra como en el cielo; mas sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente.

²³⁸Y tal es el Dios del amor, sin que sirva el que nos pregunten cómo sea, sino que cada cual consulte a su corazón y deje a su fantasía que se lo pinte en las lontananzas del Universo, mirándole por sus millones de ojos, que son los luceros del cielo de la noche. ²³⁹Ese en que crees, lector, ese es tu Dios, el que ha vivido contigo en ti, y nació contigo y fue niño cuando tú eras niño, y fue haciéndose hombre según tú te hacías hombre, y que se te disipa cuando te disipas, y que es tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de la solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo y que es como tú, persona. ²⁴⁰Y si crees en Dios, Dios cree en ti, y creyendo en ti te crea de continuo. ²⁴¹Porque tú no eres en el fondo sino la idea que de ti tiene Dios; pero una idea viva, como de Dios vivo y consciente de sí, como de Dios Conciencia, y fuera de lo que eres en la sociedad no eres nada.

²⁴²¿Definir a Dios? ²⁴³Sí, ese es nuestro anhelo; ese era el anhelo del hombre Jacob, cuando luchando la noche, toda, hasta el rayar del alba, con aquella fuerza divina, decía: «¡Dime, te lo ruego, tu nombre!» (Gén., XXXII, 29). ²⁴⁴Y oíd lo que aquel gran predicador cristiano, Federico Guillermo Robertson, predicaba en la capilla de la Trinidad, de Brighton, el 10 de junio de 1849, diciendo: «Y esta es nuestra lucha -la lucha-. ²⁴⁵Que baje un hombre veraz a las profundidades de

233-235 La razón repite: ¡vanidad de vanidades, y todo vanidad! [...] o la plenitud de la vanidad. | El fin de la ciencia humana es el salmónico ¡vanidad de vanidades! estribillo eterno de la filosofía. EMS (43)

su propio ser y nos responda: ¿cuál es el grito que le llega de la parte más real de su naturaleza?²⁴⁶ ¿Es pidiendo el pan de cada día? ²⁴⁷Jacob pidió en su *primera* comunión con Dios esto; pidió seguridad, conservación. ²⁴⁸ ¿Es acaso el que se nos perdonen nuestros pecados? ²⁴⁹Jacob tenía un pecado por perdonar; mas en éste, el más solemne momento de su existencia, no pronunció una sílaba respecto a él. ²⁵⁰ ¿O es acaso esto: "santificado sea tu nombre"? ²⁵¹No, hermanos míos. ²⁵²De nuestra frágil, aunque humilde humanidad, la petición que surja en las horas más terrenales de nuestra religión puede ser esta de: ¡Salva mi alma!; pero en los momentos menos terrenales es esta otra: ¡Dime tu nombre!

²⁵³»Nos movemos por un mundo misterioso, y la más profunda cuestión es la de cuál es el ser que nos está cerca siempre, a las veces sentido, jamás visto -que es lo que nos ha obsesionado desde la niñez con un sueño de algo soberanamente hermoso y que jamás se nos aclara-, que es lo que a las veces pasa por el alma como una desolación, como el soplo de las alas del Ángel de la Muerte, dejándonos aterrados y silenciosos en nuestra soledad -lo que nos ha tocado en lo más vivo y la carne se ha estremecido de agonía, y nuestros afectos morales se han contraído de dolor-, que es lo que nos viene en aspiraciones de nobleza y concepciones de sobrehumana excelencia. ²⁵⁴ ¿Hemos de llamarle Ello o Él? ²⁵⁵(*It or He?*) ²⁵⁶ ¿Qué es Ello? ²⁵⁷ ¿Quiénes Él? ²⁵⁸ Estos presentimientos de inmortalidad y de Dios, ¿qué son? ²⁵⁹ ¿Son meras ansias de mi propio corazón no tomadas por algo vivo fuera de mí? ²⁶⁰ ¿Son el sonido de mis propios anhelos que resuenan por el vasto vacío de la nada? ²⁶¹ ¿O he de llamarlas Dios, Padre, Espíritu, Amor? ²⁶² ¿Un ser vivo dentro o fuera de mí? ²⁶³ Dime tu nombre, tú, ¡terrible misterio del amor! ²⁶⁴ Tal es la lucha de toda mi vida sería.»

²⁶⁵ Así Robertson. ²⁶⁶ A lo que he de hacer notar que: ¡dime tu nombre!, no es en el fondo otra cosa que: ¡salva mi alma! ²⁶⁷ Le pedimos su nombre para que salve nuestra alma, para que salve el alma humana, para que salve la finalidad humana del Universo. ²⁶⁸ Y si nos dicen que se llama Él, que es o *ens realissimum* o Ser Supremo o cualquier otro nombre metafísico, no nos conformamos, pues sabemos que todo su nombre metafísico es equis, y seguimos pidiéndole su nombre. ²⁶⁹ Y sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús, Dios es el amor que salva.

²⁷⁰*For the loving worm within its clod,
Were diviner than a loveless God
Amid his worlds, I will dare to say.*

²⁷¹«Me atreveré a decir que el gusano que ama en su terrón sería más divino que un dios sin amor entre sus mundos», dice Roberto Browning (*Christmaseve and Easterday*). ²⁷²Lo divino es el amor, la voluntad personalizadora y eternizadora, la que siente hambre de eternidad y de infinitud.

²⁷³Es a nosotros mismos, es nuestra eternidad lo que buscamos en Dios, es que nos divinice.

²⁷⁴Fue ese mismo Browning el que dijo (*Saul en Dramatic Lyrics*):

*«This the weakness in strength, that I cry for! my flesh that I seek
In the Godhead!»*

²⁷⁵«¿Es la debilidad en la fuerza por lo que clamo; mi carne lo que busco en la Divinidad!»

²⁷⁶Pero este Dios que nos salva, este Dios personal, Conciencia del universo que envuelve y sostiene nuestras conciencias, este Dios que da finalidad humana a la creación toda, ¿existe?

²⁷⁷¿Tenemos prueba de su existencia?

²⁷⁸Lo primero que aquí se nos presenta es el sentido de la noción esta de existencia. ²⁷⁹¿Qué es existir y cómo son las cosas de que decimos que no existen?

²⁸⁰Existir en la fuerza etimológica de su significado es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente: *ex-sistere*. ²⁸¹¿Pero es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia que abarca a lo conocido todo? ²⁸²Sin duda que lo hay. ²⁸³La materia del conocimiento nos viene de fuera. ²⁸⁴¿Y cómo es esa materia? ²⁸⁵Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe. ²⁸⁶Valdría tanto como tener ordenado el caos.

²⁸⁷Este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia de la *ex-sistencia* y no de la *in-sistencia* de la conciencia, el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo. ²⁸⁸Crear en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe para el hombre. ²⁸⁹Para el hombre o para una conciencia en el orden de la humana, de su misma naturaleza, aunque sublimada, de una conciencia que nos conozca, y en cuyo seno viva nuestro recuerdo para siempre.

²⁹⁰Acaso en un supremo y desesperado esfuerzo de resignación llegáramos a hacer, ya lo he dicho, el sacrificio de nuestra personalidad si supiéramos que al morir iba a enriquecer una Personalidad, una Conciencia Suprema, si supiéramos que el Alma Universal se alimenta de nuestras almas y de ellas necesita. ²⁹¹Podríamos tal vez morir en una desesperada resignación o en una desesperación resignada entregando nuestra alma al alma de la humanidad, legando nuestra

labor, la labor que lleva el sello de nuestra persona, si esa humanidad hubiera de legar a su vez su alma a otra alma cuando al cabo se extinga la conciencia sobre esta Tierra de dolor de ansias.

²⁹²¿Pero y si no ocurre así?

²⁹³Y si el alma de la humanidad es eterna, si es eterna la conciencia colectiva humana, si hay una Conciencia del Universo y esta es eterna, ¿por qué nuestra propia conciencia individual, la tuya, lector, la mía, no ha de serlo?

²⁹⁴En todo el vasto Universo, ¿habría de ser esto de la conciencia que se conoce, se quiere y se siente, una excepción unida a un organismo que no puede vivir sino entre tales y cuales grados de calor, un pasajero fenómeno? ²⁹⁵No es, no, una mera curiosidad lo de querer saber si están o no los astros habitados por organismos vivos animados, por conciencias hermanas de las nuestras, y hay un profundo anhelo en el ensueño de la transmigración de nuestras almas por los astros que pueblan las vastas lontananzas del cielo. ²⁹⁶El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo. ²⁹⁷Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. ²⁹⁸Y para esto Dios. ²⁹⁹Tal es su finalidad sentida.

³⁰⁰¿Qué sería un Universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese? ³⁰¹¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? ³⁰²Para nosotros lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella.

³⁰³Si tal supuesto llega a ser realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido.

³⁰⁴No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. ³⁰⁵Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. ³⁰⁶Y es querer salvar la finalidad humana del Universo. ³⁰⁷Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una Conciencia se funda nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del Universo.

³⁰⁸«Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios.» ³⁰⁹Y así es en verdad. ³¹⁰Porque un justo puede decirse en su cabeza: ¡Dios no existe! ³¹¹Pero en el corazón sólo puede decirselo el malvado. ³¹²No querer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda otra monstruosidad moral. ³¹³Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo.

³¹⁴Y ahora viene de nuevo la pregunta racional esfíngica -la Esfinge, en efecto, es la razón- de: ¿existe Dios? ³¹⁵Esa persona eterna y eternizadora que da sentido -y no añadiré humano, porque no hay otro - al Universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo?

314. Y ahora viene de nuevo la pregunta racional esfíngica -la Esfinge, en efecto, es la razón- de: ¿existe Dios? | No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la esfinge; el que de un modo o de otro no le resuelve, es devorado. **N (13-14)**

³¹⁶He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea. ³¹⁷Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia.

³¹⁸Creer en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. ³¹⁹De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de esta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad.

³²⁰Veámoslo.

CAPITULO IX

FE, ESPERANZA Y CARIDAD

¹*Sanctiusque ne reverentius visum de actis deorum credere quam scire.*

(TÁCITO, *Germania*, 34.)

²A este Dios cordial o vivo se llega, y se vuelve a Él cuando por el Dios lógico o muerto se le ha dejado, por el camino de la fe y no de convicción racional o matemática.

³¿Y qué cosa es fe?

⁴Así pregunta el catecismo de la doctrina cristiana que se nos enseñó en la escuela, y contesta así: creer lo que no vimos.

⁵A lo que hace ya una docena de años corregí en un ensayo diciendo: «¡Crear lo que no vimos!, ¡no!, sino crear lo que no vemos.» ⁶Y antes os he dicho que creer en Dios es, en primera instancia al menos, querer que le haya, anhelar la existencia de Dios.

⁷La virtud teologal de la fe es, según el apóstol Pablo, cuya definición sirve de base a las tradicionales disquisiciones cristianas sobre ella, «la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de lo que no se ve»: ἐλπίζομένων πόστασις, πραγμάτων ἐλεγχος ου βλεπομένων (Hebreos, XI, T).

⁸La sustancia o más bien el sustento o base de la esperanza, la garantía de ella. ⁹Lo cual conexas, y más que conexas subordina, la fe a la esperanza. ¹⁰Y de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. ¹¹Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia la que nos lleva a creer en Él.

¹²Pero la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento conocido, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. ¹³Y de aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera. ¹⁴La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. ¹⁵Ni

3-5. ¿Y qué cosa es fe? [...] «¡Crear lo que no vimos!, ¡no!, sino crear lo que no vemos.» | Porque no consiste tanto la fe, señores, en crear lo que no vimos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea. **N (18-19)**

con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. ¹⁶La fe necesita una materia en que ejercerse.

¹⁷El creer es una forma de conocer, siquiera no fuese otra cosa que conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo. ¹⁸Sólo que el término creer tiene en nuestro lenguaje corriente una doble y hasta contradictoria significación, queriendo decir por una parte el mayor grado de adhesión de la mente a un conocimiento como verdadero, de otra parte una débil y vacilante adhesión. ¹⁹Pues si en un sentido creer algo es el mayor asentimiento que cabe dar, la expresión «creo que sea así, aunque no estoy de ello seguro», es corriente y vulgar.

²⁰Lo cual responde a lo que respecto a la incertidumbre, como base de la fe, dijimos. ²¹La fe más robusta, en cuanto distinta de todo otro conocimiento que no sea *pístico* o de fe -fiel como si dijéramos-, se basa en incertidumbre. ²²Y es porque la fe, la garantía de lo que se espera, es, más que adhesión racional a un principio teórico, confianza en la persona que nos asegura algo. ²³La fe supone un elemento personal objetivo. ²⁴Más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. ²⁵Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona y personalización del Universo.

²⁶Este elemento personal o religioso, en la fe es evidente. ²⁷La fe, suele decirse, no es en sí ni un conocimiento teórico o adhesión racional a una verdad, ni se explica tampoco suficientemente en esencia por la confianza en Dios. ²⁸«La fe es la sumisión íntima o la autoridad espiritual de Dios, la obediencia inmediata. ²⁹Y en cuanto esta obediencia es el medio de alcanzar un principio racional es la fe una convicción personal.» ³⁰Así dice Seeberg.

³¹La fe que definió san Pablo, la *πίστις*, *pistis* griega, se traduce mejor por confianza. ³²La voz *pistis*, en efecto, procede del verbo *πειθω*, *peitho*, que si en su voz activa significa persuadir, en la media equivale a confiar en uno, hacerle caso, fiarse de él, obedecer. ³³Y fiarse, *fidare se*, procede del tema *fid* -de donde *fides*, fe, y de donde también confianza-. ³⁴Y el tema griego *πιθ* -*pith*- y el latino *fid* parecen hermanos. ³⁵Y en resolución, que la voz misma fe lleva en su origen implícito el sentido de confianza, de rendimiento a una voluntad ajena, a una persona. ³⁶Sólo se confía en las personas. ³⁷Confíase en la Providencia, que concebimos como algo personal y consciente, no en el Hado, que es algo impersonal. ³⁸Y así se cree en quien nos dice la verdad, en quien nos da la esperanza; no en la verdad misma directa o inmediatamente, no en la esperanza misma.

12-16. Pero la fe, que es al fin y al cabo [...] La fe necesita una materia en que ejercerse. | Pero los que de entre ellos se hunden en otro mundo, y rompiendo la costra de la letra descienden al espíritu, quebrantando el dogma van a la fe pura, a éstos sí que puedo preguntarles cómo se hace aquello. **N (182)**

³⁹Y este sentido personal o más bien personificante de la fe, se delata en sus formas más bajas, pues es el que produce la fe en la ciencia infusa, en la inspiración, en el milagro. ⁴⁰Conocido es, en efecto, el caso de aquel médico parisiense que al ver que en su barrio le quitaba un curandero la clientela, trasladóse a otro, al más distante, donde por nadie era conocido, anunciándose como curandero y conduciéndose como tal. ⁴¹Y al denunciarle por ejercicio ilegal de la medicina, exhibió su título, viniendo a decir poco más o menos esto: «Soy médico, pero si como tal me hubiese anunciado, no habría obtenido la clientela que como curandero tengo; mas ahora, al saber mis clientes que he estudiado medicina y poseo título de médico, huirán de mí a un curandero que les ofrezca la garantía de no haber estudiado, de curar por inspiración.» ⁴²Y es que se desacredita al médico a quien se le prueba que no posee título ni hizo estudios, y se desacredita al curandero a quien se le prueba que los hizo y que es médico titulado. ⁴³Porque unos creen en la ciencia, en el estudio, y otros creen en la persona, en la inspiración y hasta en la ignorancia.

⁴⁴«Hay una distinción en la geografía del mundo que se nos presenta cuando establecemos los diferentes pensamientos y deseos de los hombres respecto a su religión. ⁴⁵Recordemos cómo el mundo todo está en general dividido en dos hemisferios por lo que a esto hace. ⁴⁶Una mitad del mundo, el gran Oriente oscuro, es místico. ⁴⁷Insiste en no ver cosa alguna demasiado clara. ⁴⁸Poned distinta y clara una cualquiera de las grandes ideas de la vida, e inmediatamente le parece al oriental que no es verdadera. ⁴⁹Tiene un instinto que le dice que los más vastos pensamientos son demasiado vastos para la humana mente, y que si se presentan en forma de expresión que la mente humana puede comprender, se violenta su naturaleza y se pierde su fuerza. ⁵⁰Y por otra parte, el Occidente exige claridad y se impacienta con el misterio. ⁵¹Le gusta una proposición definida tanto como a su hermano del Oriente le desagrade. ⁵²Insiste en saber lo que significan para su vida personal las fuerzas eternas e infinitas, cómo han de hacerle personalmente más feliz y mejor y casi cómo han de construir la casa que le abrigue y cocerle la cena en el fogón... ⁵³Sin duda hay excepciones; místicos en Boston y San Luis, hombres atentos a los hechos en Bombay y Calcuta. ⁵⁴Ambas disposiciones de ánimo no pueden estar separadas una de la otra por un océano o una cordillera. ⁵⁵En ciertas naciones y tierras, como, por ejemplo, entre los judíos y en nuestra propia Inglaterra, se mezclan mucho. ⁵⁶Pero en general, dividen así el mundo. ⁵⁷El Oriente cree en la luz de luna del misterio; el Occidente, en el mediodía del hecho científico. ⁵⁸El Oriente pide al Eterno vagos impulsos; el Occidente coge el presente con ligera mano y no quiere soltarlo hasta que le dé motivos razonables, inteligibles. ⁵⁹Cada uno de ellos entiende mal al otro, desconfía de él, y hasta en gran parte le desprecia. ⁶⁰Pero ambos hemisferios juntos, y no uno de ellos por sí forman el mundo todo.» ⁶¹Así dijo en uno de sus sermones el reverendo Philips Brooks, obispo que fue de

Massachusetts, el gran predicador unitariano (Ver *The Mystery of Iniquity and Other Sermons*, sermón XII).

⁶²Podríamos más bien decir que en el mundo todo, lo mismo en Oriente que en Occidente, los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona. ⁶³Los unos estudian el Universo para arrancarle sus secretos; los otros rezan a la Conciencia del Universo, tratan de ponerse en relación inmediata con el Alma del mundo, con Dios, para encontrar garantía o sustancia a lo que esperan, que es no morir, y demostración de lo que no ven.

⁶⁴Y como la persona es una voluntad, y la voluntad se refiere siempre al porvenir, el que cree, cree en lo que vendrá, esto es, en lo que espera. ⁶⁵No se cree, en rigor lo que es y lo que fue, sino como garantía, como sustancia de lo que será. ⁶⁶Creer el cristiano en la resurrección de Cristo, es decir, creer a la tradición y al Evangelio -y ambas potencias son personales - que le dicen que el Cristo resucitó, es creer que resucitará él un día por la gracia de Cristo. ⁶⁷Y hasta la fe científica, pues la hay, se refiere al porvenir y es acto de confianza. ⁶⁸El hombre de ciencia cree que en tal día venidero se verificará un eclipse de sol, cree que las leyes que hasta hoy han regido al mundo seguirán rigiéndolo.

⁶⁹Creer, vuelvo a decir, es dar crédito a uno, y se refiere a persona. ⁷⁰Digo que sé que hay un animal llamado caballo, y que tiene estos y aquellos caracteres, porque lo he visto, y que creo en la existencia del llamado jirafa u ornitorrinco, y que sea de este o del otro modo, porque creo a los que aseguran haberlo visto. ⁷¹Y he aquí el elemento de incertidumbre que la fe lleva consigo, pues una persona puede engañarse o engañarnos.

⁷²Más, por otra parte, este elemento personal de la creencia le da un carácter afectivo, amoroso y sobre todo, en la fe religiosa, el referirse a lo que se espera. ⁷³Apenas hay quien sacrificara la vida por mantener que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, pues tal verdad no necesita del sacrificio de nuestra vida; mas, en cambio, muchos han perdido la vida por mantener su fe religiosa, y es que los mártires hacen la fe más aún que la fe los mártires. ⁷⁴Pues la fe no es la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida.

⁷⁵La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso. ⁷⁶Un espíritu singularmente equilibrado y muy nutrido de ciencia, el del matemático Cournot, dijo ya que es la tendencia a lo sobrenatural y lo maravilloso lo que da vida, y que a falta de eso, todas las especulaciones de la

razón, no vienen a parar sino a la aflicción de espíritu (*Traité de d'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 329). ⁷⁷Y es que queremos vivir.

⁷⁸Mas, aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. ⁷⁹Tendríamos, pues, el sentir, el conocer; el querer y el creer, o sea crear. ⁸⁰Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre la materia dada ya, sobre materia dada por la fe. ⁸¹La fe es el poder creador del hombre. ⁸²Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva. ⁸³Adviértase, sin embargo, cómo querer creer, es decir, querer crear, no es precisamente creer o crear, aunque sí es comienzo de ello.

⁸⁴La fe es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio crear. ⁸⁵La fe crea, en cierto modo, su objeto. ⁸⁶Y la fe en Dios consiste en crear a Dios y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. ⁸⁷Por lo que dijo san Agustín: «Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en Ti. ⁸⁸Te invoca, Señor, mi fe, la fe que me dice, que me inspiraste con la humanidad de tu Hijo, por el misterio de tu predicador» (*Confesiones*, lib. I, cap. I). ⁸⁹El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza.

⁹⁰Y se crea a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor. ⁹¹Creer en Dios es amarle y tenerle con amor, y se empieza por amarle aun antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo.

⁹²Los que dicen creer en Dios, y ni le aman ni le temen, no creen en Él, sino en aquellos que les han enseñado que Dios existe, los cuales, a su vez con harta frecuencia, tampoco creen en Él. ⁹³Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo, creen creeren Dios, no creen sino en la idea de Dios, mas no en Dios mismo. ⁹⁴Y así como se cree en Él por amor, puede también creerse por temor, y hasta por odio, como creía en Él aquel ladrón Vanni Fucci, a quien el Dante hace insultarle con torpes gestos desde el Infierno (*Inf.*, XXV, I, 3). ⁹⁵Que también los demonios creen en Dios y muchos ateos.

⁹⁶¿No es acaso una manera de creer en Él esa furia con que le niegan y hasta le insultan los que no quieren que le haya, ya que no logran creer en Él? ⁹⁷Quieren que exista como lo quieren los creyentes; pero siendo hombres débiles y pasivos o malvados, en quienes la razón puede más que la

84-86. La fe es, pues, si no potencia creativa [...] es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. | Porque no consiste tanto la fe, señores, en crear lo que no vimos, cuanto en crear lo que no vemos. Sólo la fe crea. N (18-19)

voluntad, se sienten arrastrados por aquella, bien a su íntimo pesar, y se desesperan y niegan por desesperación, y al negar, afirman y creen lo que niegan, y Dios se revela en ellos, afirmándose por la negación de sí mismo.

⁹⁸Mas a todo esto se me dirá que enseñar que el tal objeto no lo es sino para la fe, que carece de realidad objetiva fuera de la fe misma; como por otra parte, sostener que le hace falta la fe para contener o para consolar al pueblo, es declarar ilusorio el objetivo de la fe. ⁹⁹Y lo cierto es que creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista.

¹⁰⁰Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera. ¹⁰¹Y por este cambio de querer su existencia, y obrar conforme a tal deseo, es como creamos a Dios, esto es, como Dios se crea en nosotros, como se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros. ¹⁰²Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor, y se hurta de quien le inquiere por fría razón, no amoroso. ¹⁰³Quiere Dios que el corazón descansa, pero que no descansa la cabeza, ya que en la vida física duerme y descansa a veces la cabeza, y vela y trabaja arreo el corazón. ¹⁰⁴Y así, la ciencia sin amor nos aparta de Dios, y el amor, aun sin ciencia y acaso mejor sin ella, nos lleva a Dios; y por Dios a la sabiduría. ¹⁰⁵¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios!

¹⁰⁶Y si se me preguntara cómo creo en Dios, es decir, cómo Dios se crea en mí mismo y se me revela, tendré acaso que hacer sonreír, reír o escandalizarse tal vez al que se lo diga.

¹⁰⁷Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traba mi propio destino. ¹⁰⁸Y el concepto de la ley -¡concepto al cabo!- nada me dice ni me enseña.

¹⁰⁹Una y otra vez durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo; una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abría un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demás, pues que los caminos de la vida son irreversibles, y una vez y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza consciente soberana y amorosa. ¹¹⁰Y ábresele a uno la senda del Señor.

¹¹¹Puede uno sentir que el Universo le llama y le guía como una persona a otra, oír en su interior su voz sin palabras que le dice: ¡Ve y predica a los pueblos todos! ¹¹²¿Cómo sabéis que un hombre que se os está delante tiene una conciencia como vosotros, y que también la tiene, más o menos oscura un animal y no una piedra? ¹¹³Por la manera como el hombre, a modo de hombre, a vuestra semejanza, se conduce con vosotros, y la manera como la piedra no se conduce para con vosotros, sino que sufre vuestra conducta. ¹¹⁴Pues así es como creo que el Universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve.

¹¹⁵Ahí está una masa informe; parece una especie de animal, no se le distinguen miembros; sólo veo dos ojos, y ojos que me miran con mirada humana, de semejante, mirada que me pide compasión, y oigo que respira. ¹¹⁶Y concluyo que en aquella masa informe hay una conciencia. ¹¹⁷Y así, y no de otro modo, mira al creyente el cielo estrellado, con mirada sobrehumana, divina, que le pide suprema compasión y amor supremo y oye en la noche serena la respiración de Dios que le toca el cogollo del corazón, y se revela a él. ¹¹⁸Es el Universo que vive, ama y pide amor.

¹¹⁹De amar estas cosillas de tomo que se nos van como se nos vinieron sin tenernos apego alguno, pasamos a amar las cosas más permanentes y que no pueden agarrarse con las manos; de amar los bienes pasamos a amar el Bien; de las cosas bellas, a la Belleza; de lo verdadero, a la Verdad; de amar los goces, a amar la Felicidad, y, por último, a amar al Amor. ¹²⁰Se sale uno de sí mismo para adentrarse más en su Yo supremo; la conciencia individual se nos sale a sumergirse en la Conciencia total de que forma parte, pero sin disolverse en ella. ¹²¹Y Dios no es sino el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia.

¹²²Aun esto, se dirá, es moverse en un cerco de hierro, y tal Dios no es objetivo. ¹²³Y aquí convendría darle a la razón su parte y examinar qué sea eso de que algo existe, es objetivo.

¹²⁴¿Qué es, en efecto, existir, y cuándo decimos que una cosa existe? ¹²⁵Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos. ¹²⁶¿Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? ¹²⁷¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? ¹²⁸Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia. ¹²⁹No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar.

¹³⁰Y aquí volverá a decirse que no es Dios, sino la idea de Dios, la que obra en nosotros. ¹³¹Y diremos que Dios por su idea, y más bien muchas veces por sí mismo. ¹³²Y volverán a redargüimos pidiéndonos pruebas de la verdad objetiva de la existencia de Dios, pues que pedimos señales. ¹³³Y tendremos que preguntar por Pilato: ¿qué es la verdad?

¹³⁴Así preguntó, en efecto, y sin esperar respuesta, volvió a lavarse las manos para sincerarse de haber dejado condenar a muerte al Cristo. ¹³⁵Y así preguntan muchos ¿qué es verdad?, sin ánimo alguno de recibir respuesta, y sólo para volver a lavarse las manos del crimen de haber contribuido a matar a Dios de la propia conciencia o de las conciencias ajenas.

133-135. Y tendremos que preguntar por Pilato [...] de la propia conciencia o de las conciencias ajenas. | Qué es la verdad? preguntó Pilato y sin esperar respuesta se volvió á lavarse las manos para así sincerarse [*sic*] de la muerte de Jesús, Nuestro Señor. Y así preguntan muchos que es verdad sin ánimo alguno de >que< recibir respuesta y sólo para volverse á lavarse las manos del crimen de haber contribuido á matar á Dios en la >conci< propia conciencia ó en las conciencias ajenas. **T (pp. 20-21)** Pero qué es la verdad? preguntamos. Y no hagamos lo de Pilato que hecha la pregunta esta volvió la espalda á Jesús, sin esperar la respuesta. **AJH (p. 16v)** ¡La verdad! Y «¿qué es verdad?» preguntó Pilatos a Cristo, volviéndole la espalda enseguida sin esperar respuesta. **EMS (115)**

¹³⁶¿Qué es verdad? ¹³⁷Dos clases hay de verdad, la lógica u objetiva, cuyo contrario es el error, y la moral o subjetiva a que se opone la mentira. ¹³⁸Y ya en otro Ensayo he tratado De demostrar cómo el error es hijo de la mentira.

¹³⁹La verdad moral, camino para llegar a la otra, también moral, nos enseña a cultivar la ciencia, que es ante todo y sobre todo una escuela de sinceridad y de humildad. ¹⁴⁰La ciencia nos enseña, en efecto, a someter nuestra razón a la verdad y a conocer y juzgar las cosas como ellas son; es decir, como ellas quieren ser, y no como nosotros queremos que ellas sean. ¹⁴¹En una investigación religiosamente científica, son los datos misos de la realidad, son las percepciones que del mundo recibimos las que en nuestra mente llegan a formularse en ley, y no somos nosotros los que en nosotros hacen matemáticas. ¹⁴²Y es la ciencia la más recogida escuela de resignación y de humildad, pues nos enseña a doblegarnos ante el hecho, al parecer, más menudo. ¹⁴³Y es pórtico de la religión: pero dentro de esta, su función acaba.

¹⁴⁴Y es que así como hay verdad lógica a que se opone el error y verdad moral a que se opone la mentira, hay también verdad estética o verosimilitud a que se opone el disparate, y verdad religiosa, o de esperanza, a que se opone la inquietud de la desesperanza absoluta. ¹⁴⁵Pues ni la verosimilitud estética, la de lo que cabe expresar con sentido, es la verdad lógica, la de lo que se demuestra con razones, ni la verdad religiosa, la de la fe, la sustancia de lo que se espera, equivale a la verdad moral, sino que se le sobrepone. ¹⁴⁶El que afirma su fe a base de incertidumbre, no miente ni puede mentir.

¹⁴⁷Y no sólo no se cree con la razón ni aún sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. ¹⁴⁸La fe religiosa, habrá que decirlo una vez más, no es ya tan sólo irracional, es contrarracional. ¹⁴⁹«La poesía es la ilusión antes del conocimiento; la religiosidad, la ilusión después del conocimiento. ¹⁵⁰La poesía y la religiosidad suprimen al *vaudeville* de la mundana sabiduría del vivir. ¹⁵¹Todo individuo que no vive o poéticamente o religiosamente es tonto.» ¹⁵²Así nos dice Kierkegaard (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, cap. 4 secc. 11, A § 2), el mismo que nos dice también que el cristianismo es una salida desesperada. ¹⁵³Y así es, pero sólo mediante la desesperación de esta salida podemos llegar a la esperanza, a esa esperanza cuya ilusión vitalizadora sobrepuja a todo conocimiento racional, diciéndonos que hay siempre algo irreductible a la razón. ¹⁵⁴Y de esta, de la razón, puede decirse lo que del Cristo, y es que quien no está con ella, está contra ella. ¹⁵⁵Lo que no es racional, es contrarracional. ¹⁵⁶Y así es la esperanza.

¹⁵⁷Por todo este camino llegamos siempre a la esperanza.

¹⁵⁸El misterio del amor, que lo es de dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo.

¹⁵⁹Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el

esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. ¹⁶⁰El ahora, es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo.

¹⁶¹Cuanto ha sido no puede ser ya sino como fue, y cuanto es no puede ser sino como es; lo posible queda siempre relegado a lo venidero, único reino de libertad y en que la imaginación, potencia creadora y libertadora, carne de la fe, se mueve a sus anchas.

¹⁶²El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del amor, el esperar, y sólo de esperanzas se mantiene. ¹⁶³Y así que el amor ve realizado su anhelo, se entristece y descubre al punto que no es su fin propio aquello a que tendía, y que no se lo puso Dios sino como señuelo para moverle a la obra; que su fin está más allá, y emprende de nuevo tras él su afanosa carrera de engaños y desengaños por la vida. ¹⁶⁴Y va haciendo recuerdos de sus esperanzas fallidas, y saca de esos recuerdos nuevas esperanzas. ¹⁶⁵La cantera de las divisiones de nuestro porvenir está en los soterraños de nuestra memoria; con recuerdos nos fragua la imaginación esperanzas. ¹⁶⁶Y es la humanidad como una moza henchida de anhelos, hambrienta de vida y sedienta de amor, que teje sus días con ensueños, y espera, espera siempre, espera sin cesar al amador eterno, que por estarle destinado desde antes de antes, desde mucho más atrás de sus remotos recuerdos, desde allende la cuna hacia el pasado, ha de vivir con ella y para ella, después de después, hasta mucho más allá de sus remotas esperanzas, hasta allende la tumba, hacia el porvenir. ¹⁶⁷Y el deseo más caritativo para con esta pobre enamorada es, como para con la moza que espera siempre a su amado, que las dulces esperanzas de la primavera de su vida se le conviertan, en el invierno de ella, en recuerdos más dulces todavía y recuerdos engendrados de esperanzas nuevas. ¹⁶⁸¡Qué jugo de apacible felicidad, de resignación al destino debe dar en los días de nuestro sol más breve el recordar esperanzas que no se han realizado aún, y que por no haberse realizado conservan su pureza!

¹⁶⁹El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, esante todo, esperanza en Él. ¹⁷⁰Porque Dios no muere, y quien espera en Dios, vivirá siempre. ¹⁷¹Y es nuestra esperanza fundamental, la raíz, y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna.

¹⁷²Y si es la fe la sustancia de la esperanza, esta es a su vez la forma de la fe. ¹⁷³La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial; no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. ¹⁷⁴Mas hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. ¹⁷⁵Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir. ¹⁷⁶Crear lo que no vimos es creer lo que veremos. ¹⁷⁷La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos.

¹⁷⁸El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea.

¹⁷⁹La fe es nuestro anhelo a lo eterno, a Dios, y la esperanza es el anhelo de Dios, de lo eterno, de nuestra divinidad, que viene al encuentro de aquella y nos eleva. ¹⁸⁰El hombre aspira a Dios por la fe, y le dice: «Creo, ¡dame, señor, en qué creer!» ¹⁸¹Y Dios, su divinidad, le manda la esperanza en otra vida para que crea en ella. ¹⁸²La esperanza es el premio a la fe. Sólo el que cree espera la verdad, y sólo el que de la verdad espera, cree. ¹⁸³No creemos sino lo que esperamos, ni esperamos lo que creemos.

¹⁸⁴Fue la esperanza la que llamó a Dios Padre, y es ella la que sigue dándole ese nombre preñado de consuelo y de misterio. ¹⁸⁵El padre nos dio la vida y nos da el pan para mantenerla, y al padre pedimos que nos la conserve. ¹⁸⁶Y si el Cristo fue el que a corazón más lleno y a boca más pura llamó Padre a su Padre y nuestro, si el sentimiento cristiano se encumbra en el sentimiento de la paternidad de Dios, es porque en el Cristo sublimó el linaje humano su hambre de eternidad.

¹⁸⁷Se dirá tal vez que este anhelo de la fe, que esta esperanza es, más que otra cosa, un sentimiento estético. ¹⁸⁸Lo informa también acaso, pero sin satisfacerle del todo.

¹⁸⁹En el arte, en efecto, buscamos un remedo de eternización. ¹⁹⁰Si en lo bello se aquieta un momento el espíritu, y descansa y se alivia, ya que no se le cura la congoja, es por ser lo bello revelación de lo eterno, de lo divino de las cosas, y la belleza no es sino la perpetuación de la momentaneidad. ¹⁹¹Que así como la verdad es el fin del conocimiento racional, así la belleza es el fin de la esperanza, acaso irracional en su fondo.

¹⁹²Nada se pierde, nada pasa del todo, pues que todo se perpetúa de una manera o de otra, y todo, luego de pasar por el tiempo, vuelve a la eternidad. ¹⁹³Tiene el mundo temporal raíces en la eternidad, y allí está junto al ayer con el hoy y el mañana. ¹⁹⁴Ante nosotros pasan las escenas como en un cinematógrafo, pero la cinta permanece una y entera más allá del tiempo.

¹⁹⁵Dicen los físicos que no se pierde un solo pedacito de materia ni un solo golpecito de fuerza, sino que uno y otro se transforman y transmiten persistiendo. ¹⁹⁶¿Y es que se pierde acaso forma alguna, por huidera que sea? ¹⁹⁷Hay que creer -¡creerlo y esperarlo!- que tampoco, que en alguna parte quede archivada y perpetuada, que hay un espejo de eternidad en que se suman, sin perderse unas en otras, las imágenes todas que desfilan por el tiempo. ¹⁹⁸Toda impresión que me llegue queda en mi cerebro almacenada, aunque sea tan hondo o con tan poca fuerza que se hunda en lo profundo de mi subconsciencia; pero desde allí anima mi vida, y si mi espíritu todo, si el contenido total de mi alma se me hiciera consciente, resurgirían todas las fugitivas impresiones olvidadas no bien percibidas, y aun las que se me pasaron inadvertidas. ¹⁹⁹Llevo dentro de mí todo cuanto ante mí desfiló y conmigo lo perpetúo, y acaso va todo ello en mis gérmenes, y viven en mis

antepasados todos por entero, y vivirán, juntamente conmigo, en mis descendientes. ²⁰⁰Y voy yo tal vez, todo yo, con todo este mi universo, en cada una de mis obras, o por los menos va en ellas lo esencial de mí, lo que me hace ser yo, mi esencia individual.

²⁰¹Y esta esencia individual de cada cosa, esto que la hace ser ella y no otra, ¿cómo se nos revela sino como belleza? ²⁰²¿Qué es la belleza de algo sino es su fondo eterno, lo que une su pasado con su porvenir, lo que de ello reposa y queda en las entrañas de la eternidad? ²⁰³¿O qué es más bien sino la revelación de su divinidad?

²⁰⁴Y esta belleza, que es la raíz de eternidad, se nos revela por el amor, y es la más grande revelación del amor de Dios y la señal de que hemos de vencer al tiempo. ²⁰⁵El amor es quien nos revela lo eterno nuestro y de nuestros prójimos.

²⁰⁶¿Es lo bello, lo eterno de las cosas, lo que despierta y enciende nuestro amor a ellas, o es nuestro amor a las cosas lo que nos revela lo bello, lo eterno de ellas? ²⁰⁷¿No es acaso la belleza una creación del amor, lo mismo que el mundo sensible lo es del instinto de conservación y el supersensible del de perpetuación y en el mismo sentido? ²⁰⁸¿No es la belleza, y la eternidad con ella, una creación del amor? ²⁰⁹«Nuestro hombre exterior -escribe el Apóstol, 11 Cor., IV, 16- se va desgastando, pero el interior se renueva de día en día.» ²¹⁰El hombre de las apariencias que pasan se desgasta, y con ellas pasa; pero el hombre de la realidad queda y crece. ²¹¹«Porque lo que al presente es momentáneo y leve en nuestra tribulación, nos da un peso de gloria sobremanera alto y eterno» (vers. 17). ²¹²Nuestro dolor nos da congoja, y la congoja, al estallar de la plenitud de sí misma, nos parece consuelo. ²¹³«No mirando nosotros a las cosas que se ven, sino a las que no se ven; porque las cosas que se ven son temporales, mas las que no se ven son eternas» (vers. 18).

²¹⁴Este dolor da esperanzas, que es lo bello de la vida, la suprema belleza, o sea, el supremo consuelo. ²¹⁵Y como el amor es dolor, es compasión y no es sino el consuelo temporal que esta se busca. ²¹⁶Trágico consuelo. ²¹⁷Y la suprema belleza es la de la tragedia. ²¹⁸Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso.

²¹⁹Y esta hermosura así revelada, esta perpetuación de la momentaneidad, sólo se realiza prácticamente, sólo vive por obra de la caridad. ²²⁰La esperanza en la acción es la caridad, así como la belleza en acción es el bien.

*

²²¹La raíz de la caridad que eterniza cuanto ama y nos saca la belleza en ello oculta, dándonos el bien, es el amor a Dios, o si se quiere, la caridad hacia Dios, la compasión a Dios. ²²²El

amor, la compasión, lo personaliza todo, dijimos; al descubrir el sufrimiento en todo y personalizándolo todo, personaliza también el Universo mismo, que también sufre, y nos descubre a Dios. ²²³Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita.

²²⁴Éste fue el escándalo del cristianismo entre judíos y helenos, entre fariseos y estoicos, y este, que fue su escándalo, el escándalo de la cruz, sigue siéndolo y lo seguirá aún entre cristianos; el de un Dios que se hace hombre para padecer y morir y resucitar por haber padecido y muerto, el de un Dios que sufre y muere. ²²⁵Y esta verdad de que Dios padece, ante la que se sienten aterrados los hombres, es la revelación de las entrañas mismas del Universo y de su misterio, la que nos reveló al enviar a su Hijo a que nos redimiese sufriendo y muriendo. ²²⁶Fue la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre.

²²⁷Y los hombres hicieron dios al Cristo, que padeció, y descubrieron por él la eterna esencia de un Dios vivo, humano, esto es, que sufre -sólo no sufre lo muerto, lo inhumano-, que ama, que tiene sed de amor, de compasión, que es persona. ²²⁸Quien no conozca al Hijo jamás conocerá al Padre, y al Padre sólo por el Hijo se le conoce; quien no conozca al Hijo del hombre, que sufre congojas de sangre y desgarramientos del corazón, que vive con el alma triste hasta la muerte, que sufre dolor que mata y resucita, no conocerá al Padre ni sabrá del Dios paciente.

²²⁹El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado *ens realissimum*, es el *primum movens*, es esa entidad impasible y por impasible no más que pura idea. ²³⁰La categoría no sufre, pero tampoco vive ni existe como persona. ²³¹¿Y cómo va a fluir y vivir el mundo desde una idea impasible? ²³²No sería sino idea del mundo mismo. ²³³Pero el mundo sufre, y el sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata.

²³⁴El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. ²³⁵Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. ²³⁶Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?

²³⁷Y tiene el dolor sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias, hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta el consuelo; desde aquel dolor físico que nos hace retroceder el cuerpo hasta la congoja religiosa, que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas.

²³⁸La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor. ²³⁹Suele uno sentirse acongojado hasta en medio de eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, a la que no se resigna y ante la cual tiembla. ²⁴⁰Los hombres felices que se resignan a su aparente

dicha, a una dicha pasajera, creeríase que son hombres sin sustancia, o, por lo menos, que no la han descubierto en sí, que no se la han tocado. ²⁴¹Tales hombres suelen ser impotentes para amar y ser amados, y viven, en su fondo, sin pena ni gloria.

²⁴²No hay verdadero amor sino en el dolor, y en este mundo hay que escoger o el amor, que es el dolor, o la dicha. ²⁴³Y el amor no nos lleva a otra dicha que a las del amor mismo, y su trágico consuelo de esperanza incierta. ²⁴⁴Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor. ²⁴⁵Los satisfechos, los felices, no aman; aduérmense en la costumbre, rayana en el anonadamiento. ²⁴⁶Acostumbrarse es ya empezar a no ser. ²⁴⁷El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene.

²⁴⁸Al venir al mundo, dásenos a escoger entre el amor y la dicha, y queremos -¡pobrecillos!- uno y otra: la dicha de amar y el amor de la dicha. ²⁴⁹Pero debemos pedir que se nos dé amor y no dicha, que no se nos deje adormecernos en la costumbre, pues podríamos dormirnos del todo, y, sin despertar, perder conciencia para no recobrarla. ²⁵⁰Hay que pedir a Dios que se sienta uno en sí mismo, en su dolor.

²⁵¹¿Qué es el Hado, qué la Fatalidad, sino la hermandad del amor y el dolor, y ese terrible misterio de que, tendiendo el amor a la dicha, así que la toca se muere, y se muere la verdadera dicha con él? ²⁵²El amor y el dolor se engendran mutuamente, y el amor es caridad y compasión, y amor que no es caritativo no es tal amor. ²⁵³Es el amor, en fin, la desesperación resignada.

²⁵⁴Eso que llaman los matemáticos un problema de máximos y mínimos, lo que también se llama ley de economía, es la fórmula de todo movimiento existencial, esto es, pasional. ²⁵⁵En mecánica material y en la social, en industria y economía política, todo el problema se reduce a lograr el mayor resultado útil posible con el menor posible esfuerzo, lo más de ingresos con lo menos de gastos, lo más de placeres con lo menos de dolores. ²⁵⁶Y la fórmula, terrible, trágica, de la vida íntima espiritual, es: o lograr lo más de dicha con lo menos de amor o lo más de amor con lo menos de dicha. ²⁵⁷Y hay que escoger entre una y otra cosa. ²⁵⁸Y estar seguro de que quien se acerque al infinito del amor, al amor infinito, se acerca al cero de la dicha, a la suprema congoja. ²⁵⁹Y en tocando a este cero, se está fuera de la miseria que mata. ²⁶⁰«No seas y podrás más que todo lo que es», dice el maestro fray Juan de los Ángeles en uno de sus *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (Diál. III, 8).

²⁶¹Y hay algo más congojoso que el sufrir.

²⁶²Esperaba aquel hombre, al recibir el temido golpe, haber de sufrir tan reciamente como hasta sucumbir al sufrimiento, y el golpe le vino encima y apenas si sintió dolor; pero luego, vuelto

en sí, al sentirse insensible, se sobrecogió de espanto, de un trágico espanto, del más espantoso, y gritó ahogándose en angustia: «¡Es que no existo!»²⁶³ ¿Qué te aterrará más: sentir un dolor que te privase de sentido al atravesarte las entrañas con un hierro candente, o ver que te las atravesaban así, sin sentir dolor alguno?²⁶⁴ ¿No has sentido nunca el espanto, el horrendo espanto, de sentirte sin lágrimas y sin dolor?²⁶⁵ El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos.²⁶⁶ La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle.

²⁶⁷ Creer en Dios es amarle, y amarle es sentirle sufriente, compadecerle.

²⁶⁸ Acaso parezca blasfemia esto de que Dios sufre, pues el sufrimiento implica limitación.²⁶⁹ Y, sin embargo, Dios, la conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconsciente, de que trata de libertarse y de libertarnos.²⁷⁰ Y nosotros, a nuestra vez, debemos de tratar de libertarle de ella.²⁷¹ Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presa de la materia pasajera, y todos sufrimos en Él.²⁷² La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, y que yo sufro en Él.

²⁷³ El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre.²⁷⁴ La esencia de no ser no es sólo un empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además el empeño por universalizarse; es el hambre y sed de eternidad y de infinitud.²⁷⁵ Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y además a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos.²⁷⁶ No quiere romper sus muros y dejarlos todos en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos.²⁷⁷ Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios.

²⁷⁸ Y ese vasto yo dentro del cual quiere cada yo meter al Universo, ¿qué es sino Dios?²⁷⁹ Y por aspirar a Él le amo, y esa mi aspiración a Dios es mi amor a Él, y como yo sufro por ser Él, también Él sufre por ser yo y cada uno de nosotros.

²⁸⁰ Bien sé que a pesar de mi advertencia, de que se trata aquí de dar forma lógica a un sistema de sentimientos alógicos, seguirá más de un lector escandalizándose de que le hable de un Dios paciente, que sufre, y de que aplique a Dios mismo en cuanto a Dios, la pasión de Cristo.²⁸¹ El Dios de la teología llamada racional excluye, en efecto, todo sufrimiento.²⁸² Y el lector pensará que esto del sufrimiento no puede tener sino un valor metafórico aplicado a Dios, como le tiene, dicen, cuando el Antiguo Testamento nos habla de pasiones humanas del Dios de Israel.²⁸³ Pues no caben cólera, ira y venganza sin sufrimiento.²⁸⁴ Y por lo que hace que sufra atado a la materia, se me diría,

con Plotino (*Eneada segunda*, IX, 7), que el alma del todo no puede estar atada, por aquello mismo -que son los cuerpos o la materia- que está por ella atado.

²⁸⁵En esto va incluso el problema todo del origen del mal, tanto del mal de culpa como del mal de pena, pues si Dios no sufre, hace sufrir, y si no es su vida, pues que Dios vive, un ir haciéndose conciencia total cada vez más llena, es decir, cada vez más Dios, es un ir llevando las cosas todas hacia sí, un ir dándose a todo, un hacer que la conciencia del todo que es Él mismo, hasta llegar a ser Él todo en todos πάντα ἐν πᾶσι según la expresión de san Pablo, el primer místico cristiano. ²⁸⁶Mas de esto, en el próximo ensayo sobre la apocatástasis o unión beatífica.

²⁸⁷Por ahora, digamos que una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez. ²⁸⁸En Dios vivetodo, y en su padecimiento padece todo, y al amar a Dios amamos en Él a las criaturas, así como al amar a las criaturas y compadecerles, amamos en ellas y compadecemos a Dios. ²⁸⁹El alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma.

²⁹⁰Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. ²⁹¹Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia, compadezco a mis prójimos. ²⁹²La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal.

²⁹³Y la caridad, ¿qué es sino un desbordamiento de compasión? ²⁹⁴¿Qué es sino dolor reflejado, que sobrepasa y se vierte a compadecer los males ajenos y ejercer caridad?

²⁹⁵Cuando el colmo de nuestro compadecimiento nos trae a la conciencia de Dios en nosotros, nos llena tan grande congoja por la miseria divina derramada en todo, que tenemos que verterla fuera, y lo hacemos en forma de caridad. ²⁹⁶Y al así verterla, sentimos alivio y la dulzura dolorosa del bien. ²⁹⁷Es lo que llamó «dolor sabroso» la mística doctora Teresa de Jesús, que de amores dolorosos sabía. ²⁹⁸Es como el que contempla algo hermoso y siente la necesidad de hacer partícipes de ello a los demás. ²⁹⁹Porque el impulso a la producción, en que consiste la caridad, es obra de amor doloroso.

³⁰⁰Sentimos, en efecto, una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra, cuando estamos henchidos de compasión, y estamos henchidos de ella cuando Dios, lle nándonos el alma, nos da la dolorosa sensación de la vida universal, del universal anhelo a la divinización eterna. ³⁰¹Y es que no estamos en el mundo puestos nada más junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y sentimos

nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocerla.³⁰² Son el dolor, y la compasión que de él nace, los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos consciente existe.³⁰³ «Hermano lobo», llamaba san Francisco de Asís al pobre lobo que siente dolorosa hambre de ovejas, y acaso el dolor de tener que devorarlas, y esa hermandad nos revela la paternidad de dios, que Dios es Padre y existe.³⁰⁴ Y como Padre ampara nuestra común miseria.

³⁰⁵Es, pues, la caridad el impulso a libertarse y a libertar a todos mis prójimos del dolor y a libertar a Dios que nos abarca a todos.

³⁰⁶Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia, que acaso no se nos dio el cuerpo sino para dar ocasión a que el dolor se manifestase.³⁰⁷ Quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí.³⁰⁸ El primer llanto del hombre al nacer es cuando entrándole el aire en el pecho y limitándole, parece como que le dice: ¡tienes que respirarme para poder vivir!

³⁰⁹El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea.³¹⁰ La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo.³¹¹ En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse -pues serse es conocerse-, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella quede preso.³¹² Sólo puede verse uno la cara retratada en un espejo, pero del espejo en que se ve queda preso para verse, y se ve en él tal y como el espejo le deforma, y si el espejo se le rompe, rómpesele su imagen, y si se le empaña, empañasele.

³¹³Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, de la misma manera que está el pensamiento limitado por la palabra, que es su cuerpo social.³¹⁴ Sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu limitándolo.³¹⁵ Y no es el dolor, sino el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de la conciencia con lo inconciente.

³¹⁶Es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia, al espíritu; es la resistencia a la voluntad, el límite que el Universo visible pone a Dios, es el muro con que toca la conciencia al querer ensancharse a costa de la inconciencia, es la resistencia que esta última pone a concientizarse.

³¹⁷Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones mientras no nos duelen, oprimen o angustian.³¹⁸ Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos

revela la existencia de nuestras propias entrañas. ³¹⁹Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que esta nos duele.

³²⁰Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. ³²¹El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. ³²²Piensa, pero no piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. ³²³Ni él es tampoco de sí mismo. ³²⁴Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano.

³²⁵El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas, y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento a las entrañas de nuestras entrañas temporales, a Dios, a quien en la congoja espiritual respiramos y aprendemos a amar.

³²⁶Es así como hay que creer con la fe, enséñenos lo que nos enseñare la razón.

³²⁷El origen del mal no es, como ya de antiguo lo han visto muchos, sino eso que por otro nombre se llama inercia de la materia, y en el espíritu pereza. ³²⁸Y por algo se dijo que la pereza es la madre de todos los vicios. ³²⁹Sin olvidar que la suprema pereza es la de no anhelar locamente la inmortalidad.

³³⁰La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella, quiere ser Dios. ³³¹Y la materia, la conciencia, tiende a ser menos, cada vez menos; a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo. ³³²El espíritu dice: ¡quiero ser!, y la materia le responde: ¡no lo quiero!

³³³Y en el orden de la vida humana el individuo, movido por el mero instinto de conservación, creador del mundo material, tendería a la destrucción, a la nada, si no fuese por la sociedad que, dándole el instinto de perpetuación, creador del mundo espiritual, le lleva y empuja al todo, a inmortalizarse. ³³⁴Y todo lo que el hombre hace como mero individuo, frente a la sociedad, por conservarse aunque sea a costa de ella, es malo, y es bueno cuanto hace como persona social, por la sociedad en que él se incluye, por perpetuarse en ella y perpetuarla. ³³⁵Y muchos que parecen grandes egoístas y que todo lo atropellan por llevar a cabo su obra, no son sino almas encendidas de caridad y rebosantes de ella, porque su yo mezquino lo someten y soyugan al yo social que tiene una misión que cumplir.

³³⁶El que ata la obra del amor, de la espiritualización de la liberación, a formas transitorias e individuales, crucifica a Dios en la materia; crucifica a Dios en la materia todo el que hace servir el ideal a sus intereses temporales o a su gloria mundana. ³³⁷Y el tal es un deicida.

³³⁸La obra de la caridad, del amor a Dios, es tratar de libertarle de la materia bruta, tratar de espiritualizarlo, concientizarlo, o universalizarlo todo; es soñar en que lleguen a hablar las rocas y obrar conforme a ese ensueño; que se haga todo lo existente consciente, que resucite el Verbo.

³³⁹No hay sino verlo en el símbolo eucarístico. ³⁴⁰Han apresado al Verbo en un pedazo de pan material, y lo han apresado en él para que nos lo comamos, y al comérselo nos lo hagamos nuestro, de que nuestro cuerpo en que el espíritu habita, y que se agite en nuestro corazón y piense en nuestro cerebro y sea conciencia. ³⁴¹Lo han apresado en ese pan para que enterrándolo en nuestro cuerpo, resucite en nuestro espíritu.

³⁴²Y es que hay que espiritualizarlo todo. ³⁴³Y esto se consigue dando a todos y a todo mi espíritu que más se acrecienta cuanto más lo reparto. ³⁴⁴Y dar mi espíritu es invadir el de los otros y adueñarme de ellos.

³⁴⁵En todo esto hay que creer con la fe, enséñenos lo que nos enseñare la razón...

*

³⁴⁶Y ahora vamos a ver las consecuencias prácticas de todas estas más o menos fantásticas doctrinas, a la lógica, a la estética, a la ética sobre todo, su concreción religiosa. ³⁴⁷Y acaso entonces podrá hallarlas más justificadas quienquiera que a pesar de mis advertencias, haya buscado aquí el desarrollo científico o siquiera filosófico de un sistema irracional.

³⁴⁸No creo excusado remitir al lector una vez más a cuanto dije al final del sexto capítulo, aquel titulado «En el fondo del abismo»; pero ahora nos acercamos a la parte práctica o pragmática de todo este tratado. ³⁴⁹Mas antes nos falta ver cómo puede concretarse el sentimiento religioso en la visión esperanzosa de otra vida.

CAPITOLO X

RELIGIÓN, MITOLOGÍA DE ULTRATUMBA Y APOCATÁSTASIS

¹καὶ γὰρ ἴσως καὶ μάλιστα τρέπει
μέλλοντα ἐκείσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ,
μυθολογεῖν περὶ τῆς ποδημίας ἐκεῖ,
ποῖαν τινα αὐτὴν οἴομεθα εἶναι.

²(PLATÓN, *Fedón*.)

³El sentimiento de divinidad y de Dios, y la fe, la esperanza y la caridad en él fundadas, fundan a su vez la religión. ⁴De la fe en Dios nace la fe en los hombres, de la esperanza en Él la esperanza en estos, y de la caridad o piedad hacia Dios -pues como Cicerón, *De natura deorum*, libro 1, capítulo XII, dijo, *est enim pietas iustitia adversum deos*- la caridad para con los hombres. ⁵En Dios se cifra no ya sólo la Humanidad, sino el Universo todo, y éste espiritualizado e intimado ya que la fe cristiana dice que Dios acabará siendo todo en todos. ⁶Santa Teresa dijo, y con más áspero y desesperado sentido lo repitió Miguel de Molinos, que el alma debe hacerse cuenta que no hay sino ella y Dios.

⁷Y a la relación con Dios, a la unión más o menos íntima con Él, es a lo que llamamos religión.

⁸¿Qué es la religión? ⁹¿En qué se diferencia de la religiosidad y qué relaciones median entre ambas? ¹⁰Cada cual define la religión según la sienta en sí más aún que según en los demás la observe, ni cabe definirla sin de un modo o de otro sentirla. ¹¹Decía Tácito (*Hist.*, V, 4) hablando de los judíos, que era para estos profano todo lo que para ellos, para los romanos, era sagrado, y a la contraria entre los judíos lo que para los romanos impuro: *profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum conversa apud illos quae nobis incesta*. ¹²Y de aquí que llame él, el romano, a los judíos (V 13), gente sometida a la superstición y contraria a la religión: *gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*, y que al fijarse en el cristianismo, que conocía muy mal y apenas si distinguía del judaísmo, lo reputa una perniciosa superstición, *existialis superstitio*, debida a odio al género

humano, *odium generis humani* (*Ab. excessu Aug.*, XV, 44). ¹³Así Tácito y así muchos con él. ¹⁴Pero ¿dónde acaba la religión y la superstición?, o tal vez: ¿dónde acaba esta para empezar aquella?, ¿cuál es el criterio para discernirlas?

¹⁵A poco nos conduciría recorrer aquí, siquiera someramente, las principales definiciones que de la religión, según el sentimiento de cada definidor, han sido dadas. ¹⁶La religión, más que se define se describe, y más que se describe se siente. ¹⁷Pero si alguna de esas definiciones alcanzó recientemente boga, ha sido la de Schleiermacher, de que es el sencillo sentimiento de una relación de dependencia con algo superior a nosotros y el deseo de entablar relaciones con esa misteriosa potencia. ¹⁸Ni está mal aquello de W. Hermann (en la obra ya citada), de que el anhelo religioso del hombre es el deseo de la verdad de su existencia humana. ¹⁹Y para acabar con testimonios ajenos citaré el del ponderado y clarividente Cournot, al decir que «las manifestaciones religiosas son la consecuencia necesaria de la inclinación del hombre a creer en la existencia de un mundo invisible, sobrenatural y maravilloso, inclinación que ha podido mirarse, ya como reminiscencia de un estado anterior ya como el presentimiento de un destino futuro» (*Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 396). ²⁰Y estamos ya en lo del destino futuro, la vida eterna, o sea la finalidad humana del Universo, o bien de Dios. ²¹A ella se llega por todos los caminos religiosos, pues que es la esencia misma de toda religión.

²²La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca, en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios, para lo cual hay que atribuirle conciencia de sí y de su fin, por lo tanto. ²³Y cabe decir que no es la religión, sino la unión con Dios, sintiendo a este como cada cual le sienta. ²⁴Dios da sentido y finalidad trascendentes a la vida; pero se la da en relación con cada uno de nosotros que en Él creemos. ²⁵Y así Dios es para el hombre tanto como el hombre es para Dios, ya que se dio al hombre haciéndose hombre, humanizándose, por amor a él.

²⁶Y este religioso anhelo de unirse con Dios no es ni por ciencia ni por arte, es por vida. ²⁷«Quien posee ciencia y arte, tiene religión; quien no posee ni una ni otra, tenga religión», decía en uno de sus muy frecuentes accesos de paganismo Goethe. ²⁸Y, sin embargo, de lo que decía, ¿él, Goethe...?

²⁹Y desear unirse con Dios no es perdernos y anegarnos en Él; que perderse y anegarse es siempre ir a deshacerse en el sueño sin ensueños del nirvana; es poseerlo, más bien que ser por Él poseídos. ³⁰Cuando, en vista de la imposibilidad humana de entrar un rico en el reino de los cielos, le preguntaban a Jesús sus discípulos quién podrá salvarse, respondiéndoles el Maestro que para con los hombres era ello imposible, mas no para con Dios, Pedro le dijo: «He aquí que nosotros lo

hemos dejado todo siguiéndote, ¿qué, pues, tendremos?»³¹ Y Jesús les contestó, no que se anegarían en el Padre sino que se sentarían en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mat., XIX, 23-28).

³²Fue un español, y muy español, Miguel de Molinos, el que en su *Guía espiritual que desembaraça al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, dijo (§ 175): «que se ha de despegar y negar de cinco cosas el que ha de llegar a la ciencia mística: la primera, de las criaturas; la segunda, de las cosas temporales; la tercera, de los mismos dones del Espíritu Santo; la cuarta, de sí misma; y la quinta se ha de despegar del mismo Dios». ³³Y añade que «esta última es la más perfecta, porque el alma que así se sabe despegar es la que se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder es la que se acierta a hallar». ³⁴Muy español Molinos, sí, y no menos española esta paradójica expresión de quietismo o más bien nihilismo -ya que él mismo habla de aniquilación en otra parte-, pero no menos, sino acaso más españoles los jesuitas que le combatieron volviendo por los fueros del todo contra nada. ³⁵Porque la religión no es anhelo de aniquilarse, sino de totalizarse, es anhelo de vida y no de muerte. ³⁶La «eterna religión de las entrañas del hombre..., el ensueño individual del corazón, es el culto de su ser, es la adoración de la vida», como sentía el atormentado Flaubert (*Par les champs et par les grèves*, VII).

³⁷Cuando a los comienzos de la llamada Edad Moderna, con el Renacimiento, resucita el sentimiento religioso pagano, toma esta forma concreta en el ideal caballeresco con sus códigos del amor y del honor. ³⁸Pero es un paganismo cristianizado, bautizado. ³⁹«La mujer, la dama –la *donna*– era la divinidad de aquellos rudos pechos. ⁴⁰Quien busque en las memorias de la primera edad ha de hallar éste ideal de la mujer en su pureza y en su omnipotencia: el Universo es la mujer. ⁴¹Y tal fue en los comienzos de la Edad Moderna en Alemania, en Francia, en Provenza, en España, en Italia. ⁴²Hízose la historia a esta imagen; figurábanse a troyanos y romanos como caballeros andantes, y así los árabes sarracenos, turcos, el soldán y Saladino... ⁴³En esta fraternidad universal se hallan los ángeles, los santos, los milagros, el paraíso, en extraña mezcolanza con lo fantástico y lo voluptuoso del mundo oriental, bautizado todo bajo el nombre de *caballería*.» ⁴⁴Así, Francesco de Sanctis (*Storia della letteratura italiana*, II), quien poco antes nos dice que para aquellos hombres, «en el mismo paraíso el goce del amante es contemplar a su dama -*Madonna*-y sin su dama *ni querría ir allá*». ⁴⁵¿Qué era, en efecto, la caballería que luego depuró y cristianizó Cervantes en Don Quijote, al querer acabar con ella por la risa, sino una verdadera monstruosa religión híbrida de paganismo y cristianismo, cuyo Evangelio fue acaso la leyenda de Tristán e Iseo? ⁴⁶¿Y la misma religión cristiana de los místicos -estos caballeros andantes a lo divino -, no culminó acaso en el culto a la

mujer divinizada, a la Virgen Madre? ⁴⁷¿Qué es la mariolatría de un san Buenaventura, el trovador de María? ⁴⁸Y ello era el amor a la fuente de la vida, a la que nos salva de la muerte.

⁴⁹Mas avanzando el Renacimiento, de esta religión de la mujer se pasó a la religión de la ciencia; la concupiscencia terminó en lo que era ya en su fondo, en curiosidad, en ansia de probar del fruto del árbol del bien y del mal. ⁵⁰Europa corría a aprender a la Universidad de Bolonia. ⁵¹A la caballería sucedió el platonismo. ⁵²Queríase descubrir el misterio del mundo y de la vida. ⁵³Pero era en el fondo para salvar la vida, que con el culto a la mujer quiso salvarse. ⁵⁴Quería la conciencia humana penetrar en la Conciencia Universal, pero era, supiéralo o no, para salvarse.

⁵⁵Y es que no sentimos e imaginamos la Conciencia Universal -y este sentimiento e imaginación con la religiosidad- sino para salvar nuestras sendas conciencias. ⁵⁶¿Y cómo?

⁵⁷Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal en individual, es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. ⁵⁸No se da el uno sin el otro, y es porque en el fondo los dos son una sola y misma cosa. ⁵⁹Mas desde el momento en que tratamos de concretar y racionalizar aquel primer anhelo, de definirnoslo a nosotros mismos, surgen más dificultades aún que surgieron al tratar de racionalizar a Dios.

⁶⁰Para justificar ante nuestra propia pobre razón el in mortal anhelo de inmortalidad, hase apelado también a lo del consenso humano: *Permanere animos arbitratur consensu nationum omnium*, decía, con los antiguos, Cicerón (*Tuscul. Quaest.*, XVI, 36); pero este mismo compilador de sus sentimientos confesaba que mientras leía en el Fedón platónico los razonamientos en pro de la inmortalidad del alma, asentía a ellos; mas así que dejaba el libro y empezaba a resolver en su mente el problema, todo aquel asentimiento se le escapaba, *assentio omnis illa illabitur* (cap. XI, 25). ⁶¹Y lo que a Cicerón, nos ocurre a los demás, y le ocurría a Swedenborg, el más intrépido visionario de otro mundo, al confesar que quien habla de la vida ultramundana sin doctas cavilaciones respecto al alma o a su modo de unión con el cuerpo, cree, que después de muerto, vivirá en goce y en visión espléndidas, como un hombre entre ángeles; mas en cuanto se pone a pensar en la doctrina de la unión del alma con el cuerpo, o en hipótesis respecto a aquella, súrgenle dudas de si es el alma así o asá, y en cuanto esto surge, la idea anterior desaparece (*De coelo et inferno*, § 183). ⁶²Y, sin embargo, «lo que me toca, lo que me inquieta, lo que me consuela, lo que me lleva a la abnegación y al sacrificio, es el destino que me aguarda a *mí* o a *mi persona*, sean cuales fueren el origen, la naturaleza, la esencia del lazo inasequible, sin el cual place a los filósofos decidir que mi persona se desvanecería», como dice Cournot (*Traité...*, § 297).

⁶³¿Hemos de aceptar la pura y desnuda fe en una vida eterna sin tratar de representárnosla? ⁶⁴Esto es imposible; no nos es hacedero hacernos a ello. ⁶⁵Y hay, sin embargo, quienes se dicen

cristianos y tienen poco menos que dejada de lado esa representación. ⁶⁶Tomad un libro cualquiera del protestantismo más ilustrado, es decir, del más racionalista, del más cultural, la *Dogmatik*, del doctor Julio Kaftan, verbigracia, y de las 668 páginas de que consta su sexta edición, la de 1909, sólo una, la última, dedica a este problema. ⁶⁷Y en esa página, después de asentar que Cristo es así como principio y medio, así también fin de la Historia, y que quienes en Cristo son alcanzarán la vida de plenitud, la eterna vida de los que son en Cristo, ni una sola palabra siquiera sobre lo que esa vida puede ser. ⁶⁸A lo más cuatro palabras sobre la muerte eterna, esto es, el infierno, «porque lo exige el carácter moral de la fe y de la esperanza cristiana». ⁶⁹Su carácter moral, ¿eh?, no su carácter religioso, pues este no sé que exija tal cosa. ⁷⁰Y todo ello de una prudente parsimonia agnóstica.

⁷¹Sí, lo prudente, lo racional, y alguien dirá que lo piadoso, es no querer penetrar en misterios que están a nuestro conocimiento vedados, no empeñarnos en lograr una representación plástica de la gloria eterna como la de una *Divina Comedia*. ⁷²La verdadera fe, la verdadera piedad cristiana, se nos dirá, consiste en reposar en la confianza de que Dios, por la gracia de Cristo, nos hará, de una o de otra manera, vivir en Este, su Hijo; que, como está en sus todopoderosas manos nuestro destino, nos abandonemos a ellas seguros de que Él hará de nosotros lo que mejor sea, para el fin último de la vida, del espíritu y del Universo. ⁷³Tal es la lección que ha atravesado muchos siglos, y, sobre todo, lo que va de Lutero hasta Kant.

⁷⁴Y, sin embargo, los hombres no han dejado de tratar de representarse el cómo puede ser esa vida eterna, ni dejarán nunca, mientras sean hombres y no máquinas de pensar, de intentarlo. ⁷⁵Hay libros de teología -o de lo que ello fuere- llenos de disquisiciones sobre la condición en que vivan los bienaventurados, sobre la manera de goce, sobre las propiedades del cuerpo glorioso, ya que sin algún cuerpo no se concibe el alma.

⁷⁶Y a esta misma necesidad, verdadera necesidad de formarnos una representación concreta de lo que pueda esa otra vida ser, responde en gran parte la indestructible vitalidad de doctrinas como las del espiritismo, la metempsícosis, la transmigración de las almas a través de los astros, y otras análogas doctrinas que cuantas veces se las declara vencidas ya y muertas, otras tantas renacen en una u otra forma más o menos nueva. ⁷⁷Y es insigne torpeza querer en absoluto prescindir de ellas y no buscar un meollo permanente. ⁷⁸Jamás se avendrá el hombre al renunciamiento de concretar en representación esa otra vida.

⁷⁹¿Pero es acaso pensable una vida eterna y sin fin después de la muerte? ⁸⁰¿Qué puede ser la vida de un espíritu desencarnado? ⁸¹¿Qué puede ser un espíritu así? ⁸²¿Qué puede ser una conciencia pura, sin organismo corporal? ⁸³Descartes dividió el mundo entre el pensamiento y la extensión, dualismo que le impuso el dogma cristiano de la inmortalidad del alma. ⁸⁴¿Pero es la

extensión, la materia, la que piensa o se espiritualiza, o es el pensamiento el que se extiende y materializa? ⁸⁵Las más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente -y por ello adquieren su valor dejando de ser ociosas discusiones de curiosidad inútil al querer darnos cuenta de la posibilidad de nuestra inmortalidad. ⁸⁶Y es que la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse ese nuestro anhelo vital. ⁸⁷Y así es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto perenne una con otra, partiendo la una de la noción de causa, de la sustancia la otra.

⁸⁸Y aun imaginada una inmortalidad personal, ¿no cabe que la sintamos como algo tan terrible como su negación? ⁸⁹«Calipso no podía consolarse de la marcha de Ulises; en su dolor, hallábase desolada de ser inmortal», nos dice el dulce Fenelón, el místico, al comienzo de su *Telémaco*. ⁹⁰¿No llegó a ser la condena de los antiguos dioses, como la de los demonios, el que no les era dado suicidarse?

⁹¹Cuando Jesús, habiendo llevado a Pedro, Jacobo y Juan a un alto monte, se transfiguró ante ellos volviéndosele como la nieve de blanco resplandeciente los vestidos, y se le aparecieron Moisés y Elías que con él hablaban, le dijo Pedro al Maestro: «Maestro, estaría bien que nos quedásemos aquí haciendo tres pabellones, para ti uno y otros dos para Moisés y Elías», porque quería eternizar aquel momento. ⁹²Y al bajar del monte les mandó Jesús que a nadie dijiesen lo que habían visto sino cuando el Hijo del Hombre hubiese resucitado de los muertos. ⁹³Y ellos, reteniendo este dicho, altercaban sobre qué sería aquello de resucitar de los muertos, como quienes no lo entendían. ⁹⁴Y fue después de esto cuando encontró Jesús al padre del chico presa de espíritu mudo, el que le dijo: «Creo, ¡ayuda mi incredulidad!» (Marcos, IX, 24).

⁹⁵Aquellos tres apóstoles no entendían qué sea eso de resucitar a los muertos. ⁹⁶Ni tampoco aquellos saduceos que le preguntaron al Maestro de quién será mujer en la resurrección la que en esta vida hubiese tenido varios maridos (Mat., XXII, 23-32), que es cuando él dijo que Dios no es Dios de muertos, sino de vivos. ⁹⁷Y no es, en efecto, pensable otra vida sino en las formas mismas de esta terrena y pasajera. ⁹⁸Ni aclara nada el misterio todo aquello del grano y el trigo que de él sale con que el apóstol Pablo se contesta a la pregunta de: «¿cómo resucitarán los muertos?, ¿con qué cuerpo vendrán?» (1 Cor., XV, 35).

⁹⁹¿Cómo puede vivir y gozar de Dios eternamente un alma humana sin perder su personalidad individual, es decir, sin perderse? ¹⁰⁰¿Qué es gozar de Dios? ¹⁰¹¿Qué es la eternidad por oposición a tiempo? ¹⁰²¿Cambia el alma o no cambia en la otra vida? ¹⁰³Si no cambia, ¿cómo vive? ¹⁰⁴Y si cambia, ¿cómo conserva su individualidad en tan largo tiempo? ¹⁰⁵Y la otra vida puede excluir el espacio, pero no puede excluir el tiempo, como hace notar Cournot, ya citado.

¹⁰⁶Si hay vida en el cielo hay cambio, y Swedenborg hacía notar que los ángeles cambian, porque el deleite de la vida celestial perdería poco a poco su valor si gozaran siempre de él en plenitud y porque los ángeles, lo mismo que los hombres, se aman a sí mismos, y el que a sí mismo se ama, experimenta alteraciones de estado, y añade que a las veces los ángeles se entristecen, y que él, Swedenborg, habló con algunos de ellos cuando estaban tristes (*De coelo et inferno*, § 158, 160), en todo caso, nos es imposible concebir vida sin cambio, cambio de crecimiento o de mengua, de tristeza o de alegría, de amor o de odio.

¹⁰⁷Es que una vida eterna es impensable y más impensable aún una vida eterna de absoluta felicidad, de visión beatífica.

¹⁰⁸¿Y qué es esto de la visión beatífica? ¹⁰⁹Vemos en primer lugar que se llama visión y no acción, suponiendo algo pasivo. ¹¹⁰Y esta visión beatífica, ¿no supone pérdida de la propia conciencia? ¹¹¹Un santo en el cielo es, dice Bossuet, un ser que apenas se siente a sí mismo, tan poseído está de Dios y tan abismado de su gloria... ¹¹²No puede uno detenerse en él porque se le encuentra fuera de sí mismo, y sujeto por un amor inmutable a la fuente de su ser, y de su dicha (*Du culte qui est dû á Dieu*). ¹¹³Y esto lo dice Bossuet el antiquietista. ¹¹⁴Esa visión amorosa de Dios supone una absorción en Él. ¹¹⁵Un bienaventurado que goza plenamente de Dios no debe pensar en sí mismo, no acordarse de sí, ni tener de sí conciencia, sino que ha de estar en perpetuo éxtasis - ἔκστασις- fuera de sí, en enajenamiento. ¹¹⁶Y un preludio de esa visión nos describen los místicos en el éxtasis.

¹¹⁷El que ve a Dios se muere, dice la Escritura (Jueces, XIII, 22); y la visión eterna de Dios, ¿no es acaso una eterna muerte, desfallecimiento de la personalidad? ¹¹⁸Pero santa Teresa, en el capítulo XX de su *Vida*, al descubrimos el último grado de oración, el arrobamiento, arrebatamiento, vuelo o éxtasis del alma, nos dice que es esta levantada como por una nube o águila caudalosa, pero «veisos llevar y no sabéis dónde», y es «con deleite», y «si no se resiste, no se pierde el sentido, al menos estaba de manera en mí que podía entender era llevada», es decir, sin pérdida de conciencia. ¹¹⁹Y Dios «no parece se contenta con llevar tan de veras el alma a sí, sino que quiere el cuerpo aun siendo tan mortal y de tierra tan sucia». ¹²⁰«Muchas veces se engolfa el alma, o la engolfa el Señor en sí, por mejor decir, y teniéndola en sí un poco, quédase con sola la voluntad», no con sola la inteligencia. ¹²¹No es, pues, como se ve, visión, sino unión volutiva, y entretanto «el entendimiento y memoria divertidos... como una persona que ha mucho dormido y soñado y aún no acaba de despertar». ¹²²Es «vuelo suave, es vuelo deleitoso, vuelo sin ruido». ¹²³Y es vuelo deleitoso, es con conciencia de sí, sabiéndose distinto de Dios con quien se une uno. ¹²⁴Y a este arrobamiento se sube, según la mística doctora española, por la contemplación de la Humanidad de Cristo, es decir, de algo concreto y humano; es la visión del Dios vivo, no de la idea

de Dios. ¹²⁵Y en el capítulo XXVIII nos dice que «cuando otra cosa no hubiere para deleitar la vista en el cielo, sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo Señor nuestro»... ¹²⁶«Esta visión -añade-, aunque es imaginaria nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma.»

¹²⁷Y resulta que en el cielo no se ve sólo a Dios, sino todo en Dios; mejor dicho, se ve todo Dios, pues que Él lo abarca todo. ¹²⁸Y esta idea la recalca más Jacobo Boehme. ¹²⁹La santa, por su parte, nos dice en las *Moradas séptimas*, capítulo II, que «pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios». ¹³⁰Y luego que «queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios...»; y es «como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedar en dos velas o el pábilo de la cera». ¹³¹Pero hay otra más íntima unión, que es «como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río o la que cayó del cielo; o como si un arroyito pequeño entra en la mar, que no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace toda una luz». ¹³²¿Y qué diferencia va de esto a aquel silencio interno y místico de Miguel de Molinos, cuyo tercer grado y perfectísimo es el silencio del pensamiento? (*Guía*, cap. XVII, § 129). ¹³³¿No estamos cerca de aquello de que es la nada el camino para llegar a aquel estado del ánimo reforzado? (cap. XX, § 186). ¹³⁴¿Y qué extraño es que Amiel usara hasta por dos veces de la palabra española nada en su *Diario íntimo*, sin duda por no encontrar en otra lengua alguna otra más expresiva? ¹³⁵Y, sin embargo, si se lee con cuidado a nuestra mística doctora, se verá que nunca queda fuera el elemento sensitivo, el del deleite, es decir, el de la propia conciencia. ¹³⁶Se deja el alma absorber de Dios para absorberlo, para cobrar conciencia de su propia divinidad.

¹³⁷Una visión beatífica, una contemplación amorosa en que esté el alma absorta en Dios y como perdida en Él aparece, o como un aniquilamiento propio o como un tedio prolongado a nuestro modo natural de sentir. ¹³⁸Y de aquí ese sentimiento que observamos con frecuencia y que se ha expresado más de una vez en expresiones satíricas no exentas de irreverencia y acaso de impiedad, de que el cielo de la gloria eterna es una morada de eterno aburrimiento. ¹³⁹Sin que sirva querer desdeñar estos sentimientos así, tan espontáneos y naturales, o pretender denigrarlos.

¹⁴⁰Claro está que sienten así los que no aciertan a darse cuenta de que el supremo placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia. ¹⁴¹No precisamente el de conocer, sino el de aprender. ¹⁴²En conociendo una cosa, se tiende a olvidarla, a hacer su conocimiento inconsciente, si cabe decir así. ¹⁴³El placer, el deleite más puro del hombre, va unido al acto de aprender, de enterarse: de adquirir conocimiento, esto es, a una diferenciación. ¹⁴⁴Y de aquí el dicho famoso de Lessing, ya

citado. ¹⁴⁵Conocido es el caso de aquel anciano español que acompañaba a Vasco Núñez de Balboa, cuando al llegar a la cumbre del Darién, dieron vista a los dos océanos, y es que cayendo de rodillas exclamó: «Gracias, Dios mío, porque no me has dejado morir sin haber visto tal maravilla.» ¹⁴⁶Pero si este hombre se hubiese quedado allí, pronto la maravilla habría dejado de serlo, y con ella, el placer. ¹⁴⁷Su goce fue el del descubrimiento, y acaso el goce de la visión beatífica sea, no precisamente el de la contemplación de la Verdad suma, entera y toda, que a esto no resistiría el alma, sino el de un continuo descubrimiento de ella, el de un incesante aprender mediante un esfuerzo que mantenga siempre el sentimiento de la propia conciencia activa.

¹⁴⁸Una visión beatífica de quietud mental, de conocimiento pleno y no de aprensión gradual, no es difícil concebir como otra cosa que como un nirvana, una difusión espiritual, una disipación de la energía en el seno de Dios, una vuelta a la inconsciencia por falta de choque, de diferencia, o sea de actividad.

¹⁴⁹¿No es acaso que la condición misma que hace pensable nuestra eterna unión con Dios, destruye nuestro anhelo? ¹⁵⁰¿Qué diferencia va de ser absorbido por Dios a absorberle uno en sí? ¹⁵¹¿Es el arroyito el que se pierde en el mar o el mar en el arroyito? ¹⁵²Lo mismo da.

¹⁵³El fondo sentimental es nuestro anhelo de no perder el sentido de la continuidad de nuestra conciencia, de no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos, el sentimiento de nuestra propia identidad personal concreta, aunque acaso vayamos poco a poco absorbiéndonos en Él, enriqueciéndole. ¹⁵⁴¿Quién a los ochenta años se acuerda del que a los ocho fue, aunque sienta el encadenamiento entre ambos? ¹⁵⁵Y podría decirse que el problema sentimental se reduce a si hay un Dios, una finalidad humana al Universo. ¹⁵⁶Pero ¿qué es finalidad? ¹⁵⁷Porque así como siempre cabe preguntar por un por qué de todo por qué, así cabe preguntar también siempre por un para qué de todo para qué. ¹⁵⁸Supuesto que haya un Dios, ¿para qué Dios? ¹⁵⁹Para sí mismo, se dirá. ¹⁶⁰Y no faltará quien replique: ¿y qué más da esta conciencia de la no conciencia? ¹⁶¹Mas siempre resultará lo que ya dijo Plotino (*Enn.*, II, IX, 8), que el por qué hizo el mundo, es lo mismo que el por qué hay alma. ¹⁶²O mejor aún que el por qué, διὰ τι, el para qué.

¹⁶³Para el que se coloca fuera de sí mismo en una hipotética posición objetiva -lo que vale decir inhumano-, el último para qué es tan inasequible y en rigor tan absurdo, como el último por qué. ¹⁶⁴¿Que más da, en efecto, que no haya finalidad alguna? ¹⁶⁵¿Qué contradicción lógica hay en que el Universo no esté destinado a finalidad alguna, ni humana ni sobrehumana? ¹⁶⁶¿En qué se opone a la razón que todo esto no tenga más objeto que existir, pasando como existe y pasa? ¹⁶⁷Esto, para el que se coloca fuera de sí, pero para el que vive y sufre y anhela dentro de sí... para este es ello cuestión de vida o muerte.

¹⁶⁸¡Búscate, pues, a ti mismo! ¹⁶⁹Pero al encontrarse, ¿no es que se encuentra uno con su propia nada? ¹⁷⁰«Habiéndose hecho el hombre pecador buscándose a sí mismo, se ha hecho desgraciado al encontrarse», dijo Bossuet (*Traité de la concupiscente*, cap. XI). ¹⁷¹«¡Búscate a ti mismo!», empieza por «¡conócete a ti mismo!». ¹⁷²A lo que replica Carlyle (*Past and present*, book III; chap. XI): «El último evangelio de este mundo es: ¡conócete tu obra y cúmplela! ¹⁷³¡Conócete a ti mismo!... ¹⁷⁴Largo tiempo ha que este mismo tuyo te ha atormentado; jamás llegarás a conocerlo, me parece. ¹⁷⁵No creas que es tu tarea la de conocerte, eres un individuo inconocible, conoce lo que puedes hacer y hazlo como un Hércules. ¹⁷⁶Esto será lo mejor.» ¹⁷⁷Sí; pero eso que yo haga, ¿no se perderá también al cabo? ¹⁷⁸Y si se pierde, ¿para qué hacerlo? ¹⁷⁹Sí, sí; el llevar a cabo mi obra -¿y cuál es mi obra?- sin pensar en mí, sea acaso amar a Dios. ¹⁸⁰¿Y qué es amar a Dios?

¹⁸¹Y por otra parte, el amar a Dios en mí, ¿no es que me amo más que a Dios, que me amo en Dios a mí mismo?

¹⁸²Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte. ¹⁸³Es lo que expresó Séneca, el español, en su *Consolación a Marcia* (XXVI); es lo que quería, volver a vivir esta vida: *ista moliri*. ¹⁸⁴Y es lo que pedía Job (XIX, 25-27), ver a Dios en carne, no en espíritu. ¹⁸⁵¿Y qué otra cosa significa aquella cómica ocurrencia de la *vuelta eterna* que brotó de las trágicas entrañas del pobre Nietzsche, hambriento de inmortalidad correcta y temporal?

¹⁸⁶Esa visión beatífica que se nos presenta como primera solución católica, ¿cómo puede cumplirse, repito, sin anegar la conciencia de sí? ¹⁸⁷¿No será como en el sueño en que soñamos sin saber lo que soñamos? ¹⁸⁸¿Quién apetecería una vida eterna así? ¹⁸⁹Pensar sin saber lo que se piensa, no es sentirse a sí mismo, no es serse. ¹⁹⁰Y la vida eterna, ¿no es acaso conciencia eterna; no sólo ver a Dios, sino ver que se le ve, viéndose uno a sí mismo a la vez y como distinto de Él? ¹⁹¹El que duerme, vive, pero no tiene conciencia de sí; ¿y apetecerá nadie su sueño así eterno? ¹⁹²Cuando Circe recomienda a Ulises que baje a la morada de los muertos, a consultar al adivino Tiresias, dícele que este es allí, entre las sombras de los muertos, el único que tiene sentido, pues los demás se agitan como sombras (*Odisea*, X, 487-495). ¹⁹³Y es que los otros, aparte de Tiresias, ¿vencieron a la muerte? ¹⁹⁴¿Es vencerla acaso errar así como sombras sin sentido?

¹⁹⁵Por otra parte, ¿no cabe acaso imaginar que sea esta nuestra vida eterna respecto a la otra como es aquí el sueño para con la vigilia? ¹⁹⁶¿No será ensueño nuestra vida toda, y la muerte un despertar? ¹⁹⁷¿Pero despertar a qué? ¹⁹⁸¿Y si todo esto no fuese sino un sueño de Dios, y Dios despertara un día? ¹⁹⁹¿Recordará su ensueño?

²⁰⁰Aristóteles, el racionalista, nos habla en su *Ética* de la superior felicidad de la vida contemplativa -βίος θεωρητικός-, y es corriente en los racionalistas todos poner la dicha en el

conocimiento. ²⁰¹Y la concepción de la felicidad eterna, del goce de Dios, como visión beatífica, como conocimiento y comprensión de Dios, es algo de origen racionalista, es la clase de felicidad que corresponde al Dios idea del aristotelismo. ²⁰²Pero es que para la felicidad se requiere, además de la visión, la delectación, y esta es muy poco racional y sólo conseguidera sintiéndose uno distinto de Dios.

²⁰³Nuestro teólogo católico aristotélico, el que trató de racionalizar el sentimiento católico, santo Tomás de Aquino, dícenos en su *Summa (primae, secundae partis, quaestio IV, art. 1.º)* que «la delectación se requiere concomitante». ²⁰⁴Pero ¿qué delectación es la del que descansa? ²⁰⁵Descansar, *requiescere*, ¿no es dormir y no tener siquiera conciencia de que se descansa? ²⁰⁶«De la misma visión de Dios, se origina la delectación», añade el teólogo. ²⁰⁷Pero el alma, ¿se siente a sí misma como distinta de Dios? ²⁰⁸«La delectación que acompaña a la operación del intelecto no impide esta, sino más bien la conforta», dice luego. ²⁰⁹¡Claro está! Si no, ¿qué dicha es esa? ²¹⁰Y para salvar la delectación, el deleite, el placer que tiene siempre, como el dolor, algo de material, y que no concebimos sino en un alma encarnada en cuerpo, hubo de imaginar que el alma bienaventurada esté unida a su cuerpo. ²¹¹Sin alguna especie de cuerpo, ¿cómo el deleite? ²¹²La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera. ²¹³Y en el fondo, el anhelo de prolongar esta vida, esta y no otra, esta de carne y de dolor, esta de que maldecimos a las veces tan sólo porque se acaba. ²¹⁴Los más de los suicidas no se quitarían la vida si tuviesen la seguridad de no morir nunca sobre la tierra. ²¹⁵El que se mata, se mata por no esperar a morir.

²¹⁶Cuando el Dante llega a contarnos en el canto XXXIII del *Paradiso* cómo llegó a la visión de Dios, nos dice que como aquel que ve soñando y después del sueño le queda la pasión impresa, y no otra cosa, en la mente, así a él, que casi cesa toda su visión y aún le destila en el corazón lo dulce que nació de ella.

²¹⁷*Cotal son io, che quasi tutta cesa
mia visione, ed ancor mi distilla
nel cuor lo dulce che nacque da essa,*

no de otro modo que la nieve se descuaja al sol

Così la neve al Sol si disigilla.

²¹⁸Esto es, que se le va la visión, lo intelectual, y le queda el deleite; la *passione impressa*, lo emotivo, lo irracional, lo corporal, en fin.

²¹⁹Una felicidad corporal, de deleite, no sólo espiritual, no sólo visión, es lo que apetecemos.

²²⁰Esa otra felicidad, esa *beatitud* racionalista, la de anegarse en la comprensión, sólo puede... no digo satisfacer ni engañar, porque creo que ni le satisfizo ni le engañó a un Spinoza. ²²¹El cual, al fin de su *Ética*, en las proposiciones XXXV y XXXVI de la parte quinta, establece que Dios se ama a sí mismo con infinito amor intelectual; que el amor intelectual de la mente de Dios es el mismo amor de Dios con que Dios se ama a sí mismo; no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia de la mente humana considerada en respecto de eternidad, esto es, que el amor intelectual de la mente hacia Dios es parte del infinito amor con que Dios a sí mismo se ama.

²²²Y después de estas trágicas, de estas desoladoras proposiciones, la última del libro todo, la que cierra y corona esa tremenda tragedia de la *Ética*, nos dice que la felicidad no es premio de la virtud, sino la virtud misma, y que no nos gozamos en ella por comprimir los apetitos, sino que por gozar de ella podemos comprimirlos. ²²³¡Amor intelectual!, ¡amor intelectual! ²²⁴¿Qué es eso de amor intelectual? ²²⁵Algo así como un sabor rojo, o un sonido amargo, o un color aromático o más bien, algo así como un triángulo enamorado o una elipse encolerizada, una pura metáfora, pero una metáfora trágica. ²²⁶Y una metáfora que corresponde trágicamente a aquello de que también el corazón tiene sus razones. ²²⁷¡Razones de corazón!, ¡amores de cabeza!, ¡deleite intelectual!

²²⁸¡Intelección deleitosa!, ¡tragedia, tragedia y tragedia!

²²⁹Y, sin embargo, hay algo que se puede llamar amor intelectual y que es el amor de entender, la vida misma contemplativa de Aristóteles, porque el comprender es algo activo y amoroso, y la visión beatífica es la visión de la verdad total. ²³⁰¿No hay acaso en el fondo de toda pasión la curiosidad? ²³¹¿No cayeron, según el relato bíblico, nuestros primeros padres por el ansia de probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, y ser como dioses, conocedores de esa ciencia? ²³²La visión de Dios, es decir, del Universo mismo en su alma, en su íntima esencia, ¿no apagaría todo nuestro anhelo? ²³³Y esta perspectiva sólo no puede satisfacer a los hombres groseros que no penetran el que el mayor goce de un hombre es ser más hombre, esto es, más dios, y que es más dios cuanta más conciencia tiene.

²³⁴Y ese amor intelectual, que no es sino el llamado amor platónico, es un medio de dominar y de poseer. ²³⁵No hay, en efecto, más perfecto dominio que el conocimiento; el que conoce algo, lo posee. ²³⁶El conocimiento une al que conoce con lo conocido. ²³⁷«Yo te contemplo y te hago mía al contemplarte»; tal es la fórmula. ²³⁸Y conocer a Dios, ¿qué ha de ser sino poseerlo? ²³⁹El que a Dios conoce, es ya Dios él.

²⁴⁰Cuenta B. Brunhes (*La Dégradation de l'Energie*, IV^e partee, chap. XVIII, E. 2) haberle contado M. Sarrau, que lo tenía del padre Gratry, que este se paseaba por los jardines de Luxemburgo departiendo con el gran matemático y católico Cauchy, respecto a la dicha que

tendrían los elegidos en conocer, al fin, sin restricción ni velo, las verdades largo tiempo perseguidas trabajosamente en el mundo.²⁴¹ Y aludiendo el padre Gratry a los estudios de Cauchy sobre la teoría mecánica de la reflexión de la luz, emitió la idea de que uno de los más grandes goces intelectuales del ilustre geómetra sería penetrar en el secreto de la luz, a lo que replicó Cauchy que no le parecía posible saber en esto más que ya sabía, ni concebía que la inteligencia más perfecta pudiese comprender el misterio de la reflexión mejor que él lo había expuesto, ya que había dado una teoría mecánica del fenómeno.²⁴² «Su piedad -añade Brunhes-, no llegaba hasta creer que fuese posible hacer otra cosa ni hacerla mejor.»

²⁴³Hay en este relato dos partes que nos interesan. ²⁴⁴La primera es la expresión de lo que sea la contemplación, el amor intelectual o la visión beatífica para hombres superiores, que hacen del conocimiento su pasión central, y otra la fe en la explicación mecanicista del mundo.

²⁴⁵A esta disposición mecanicista del intelecto va unida la ya célebre fórmula de «nada se crea, nada se pierde, todo se transforma», con que se ha querido interpretar el ambiguo principio de la conservación de la energía, olvidando que para nosotros, para los hombres, prácticamente energía es la energía utilizable, y que esta se pierde de continuo, se disipa por la difusión del calor, se degrada, tendiendo a la nivelación y a lo homogéneo.²⁴⁶ Lo valedero para nosotros, más aún, lo real para nosotros, es lo diferencial, que es lo cualitativo; la cantidad pura, sin diferencia, es como si para nosotros no existiese, pues que no obra.²⁴⁷ Y el Universo material, el cuerpo del Universo, parece camina poco a poco, y sin que sirva la acción retardadora de los organismos vivos y más aún la acción consciente del hombre, a un estado de perfecta estabilidad, de homogeneidad (véase Brunhes, obra citada).²⁴⁸ Que si el espíritu tiende a concentrarse, la energía material tiende a difundirse.

²⁴⁹¿Y no tiene esto acaso una íntima relación con nuestro problema? ²⁵⁰¿No habrá una relación entre esta conclusión de la filosofía científica respecto a un estado final de esta estabilidad y homogeneidad y el ensueño místico de la apocatástasis? ²⁵¹¿Esa muerte del cuerpo del Universo no será el triunfo final de su espíritu de Dios?

²⁵²Es evidente la relación íntima que media entre la exigencia religiosa de una vida eterna después de la muerte, y las conclusiones -siempre provisionales- a que la filosofía científica llega respecto al probable porvenir del Universo material o sensitivo.²⁵³ Y el hecho es que así como hay teólogos de Dios y de la inmortalidad del alma, hay también los que Brunhes (obra citada, cap. XXVI, § 2) llama teólogos del monismo, a los que estaría mejor llamar ateólogos, gentes que persisten en el espíritu de afirmación *a priori*; y que se hacen insoportables -añade cuando abrigan la pretensión de desdeñar la teología.²⁵⁴ Un ejemplar de estos señores es Haeckel, ¡que ha logrado disipar los enigmas de la Naturaleza!

²⁵⁵Estos ateólogos se han apoderado de la conservación de la energía, del «nada se crea y nada se pierde, todo se transforma», que es de origen teológico ya en Descartes, y se han servido de él para dispensarnos de Dios. ²⁵⁶«El mundo construido para durar -escribe Brunhes-, que no se gasta, o más bien repara por sí mismo las grietas que aparecen en él; ¡qué hermoso tema de ampliaciones oratorias!; pero estas mismas ampliaciones, después de haber servido en el siglo XVII para probar la sabiduría del Creador, han servido en nuestros días de argumentos para los que pretenden pasarse sin él.» ²⁵⁷Es lo de siempre: la mala filosofía científica, de origen y de inspiración teológica o religiosa en su fondo, yendo a dar en una ateología o irreligión, que no es otra cosa que teología y religión. ²⁵⁸Recordemos aquello de Ritschl, ya citado en estos ensayos.

²⁵⁹Ahora la última palabra de la ciencia, más bien aún que de la filosofía científica, parece ser que el mundo material, sensible, camina por la degradación de la energía, por la predominancia de los fenómenos irreversibles, a una nivelación última, a una especie de homogéneo final. ²⁶⁰Y este nos recuerda aquel hipotético homogéneo primitivo de que tanto usó y abusó Spencer, y aquella fantástica inestabilidad de lo homogéneo. ²⁶¹Inestabilidad de que necesitaba el agnosticismo ateológico de Spencer para explicar el inexplicable paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. ²⁶²Porque ¿cómo puede surgir heterogeneidad alguna, sin acción externa, del perfecto y absoluto homogéneo? ²⁶³Mas había que descartar todo género de creación, y para ello el ingeniero desocupado, metido a metafísico, como lo llamó Papini, inventó la inestabilidad de lo homogéneo, que es más... ¿cómo lo diré?, más místico y hasta más mitológico, si se quiere, que la acción creadora de Dios.

²⁶⁴Acertado anduvo aquel positivista italiano, Roberto Ardigó, que, objetando a Spencer, le decía que lo más natural era suponer que siempre fue como hoy, que siempre hubo mundos en formación, en nebulosa, mundos formados y mundos que se deshacían; que la heterogeneidad es eterna. ²⁶⁵Otro modo, como se ve, de no resolver.

²⁶⁶¿Será esta la solución? ²⁶⁷Mas en tal caso, el Universo sería infinito, y en realidad no cabe concebir un Universo eterno y limitado como el que sirvió de base a Nietzsche para lo de la vuelta eterna. ²⁶⁸Si el Universo ha de ser eterno, si han de seguirse en él, para cada uno de sus mundos, períodos de homogeneización, de degradación de energía, y otros de heterogeneización, es menester que sea infinito; que haya lugar siempre y en cada mundo para una acción de fuera. ²⁶⁹Y de hecho, el cuerpo de Dios no puede ser sino eterno e infinito.

²⁷⁰Mas para nuestro mundo parece probada su gradual nivelación, o si queremos, su muerte. ²⁷¹¿Y cuál ha de ser la suerte de nuestro espíritu en este proceso? ²⁷²¿Menguará con la degradación de la energía de nuestro mundo y volverá a la inconsciencia, o crecerá más bien a medida que la energía utilizable mengua y por los esfuerzos mismos para retardarlo y dominar a la Naturaleza, que

es lo que constituye la vida del espíritu? ²⁷³¿Serán la conciencia y su soporte extenso dos poderes en contraposición tal que el uno crezca a expensas del otro?

²⁷⁴El hecho es que lo mejor de nuestra labor científica, que lo mejor de nuestra industria, es decir, lo que en ella no conspira a destrucción -que es mucho-, se endereza a retardar ese fatal proceso de degradación de la energía. ²⁷⁵Ya la vida misma orgánica, sostén de la conciencia, es un esfuerzo por evitar en lo posible ese término fatídico, por irlo alargando.

²⁷⁶De nada sirve querernos engañar con himnos paganos a la Naturaleza, a aquella a que con más profundo sentido llamó Leopardi, este ateo cristiano, «madre en el parto, en el querer madrastra», en aquel su estupendo canto a la retama (*La Ginestra*). ²⁷⁷Contra ella se ordenó en un principio la humana compañía; fue horror contra la limpia Naturaleza lo que anudó primero a los hombres en cadena social. ²⁷⁸Es la sociedad humana, en efecto, madre de la conciencia refleja y del ansia de inmortalidad, la que inaugura el estado de gracia sobre el de Naturaleza, y es el hombre el que, humanizando, espiritualizando a la Naturaleza con su industria, la sobrenaturaliza.

²⁷⁹El trágico poeta portugués, Antero de Quental, soñó, en dos estupendos sonetos a que tituló *Redención*, que hay un espíritu preso, no ya en los átomos o en los iones o en los cristales, sino -como a un poeta corresponde en el mar, en los árboles, en la selva, en la montaña, en el viento, en las individualidades y formas todas materiales, y que un día, todas esas almas, en el limbo de la existencia, despertarán en la conciencia, y cerniéndose como puro pensamiento, verán a las formas, hijas de la ilusión, caer deshechas como un sueño vano. ²⁸⁰Es el ensueño grandioso de la concientización de todo.

²⁸¹¿No es acaso que empezó el Universo, este nuestro Universo -¿quién sabe si hay otros?-, con un cero de espíritu -y cero no es lo mismo que nada- y un infinito de materia, y marcha a acabar en un infinito de espíritu con un cero de materia? ²⁸²¡Ensueños!

²⁸³¿No es acaso que todo tiene su alma, y que esa alma pide liberación? ²⁸⁴«¡Oh tierras de Alvargonzález / en el corazón de España, / tierras pobres, tierras tristes, /tan tristes que tienen alma!», canta nuestro poeta Antonio Machado (*Campos de Castilla*). ²⁸⁵La tristeza de los campos, ¿está en ellos o en nosotros que los contemplamos? ²⁸⁶¿No es que sufren? ²⁸⁷Pero ¿qué puede ser una alma individual en un mundo de la materia? ²⁸⁸¿Es individuo una roca o una montaña? ²⁸⁹¿Lo es un árbol?

²⁹⁰Y siempre resulta, sin embargo, que luchan el espíritu y la materia. ²⁹¹Ya lo dijo Espronceda al decir que:

Aquí, para vivir en santa calma,
o sobra la materia o sobra el alma.

²⁹²¿Y no hay en la historia del pensamiento, o si queréis, de la imaginación humana, algo que corresponda a ese proceso de reducción de lo material, en el sentido de una reducción de todo a conciencia?

²⁹³Sí, la hay, y es del primer místico cristiano, de san Pablo de Éfeso, del apóstol de los gentiles, de aquel que por no haber visto con los ojos carnales de la cara al Cristo carnal y mortal, al ético, le creó en sí inmortal y religioso, de aquel que fue arrebatado al tercer cielo donde vio secretos inefables (II, Cor., XIII). ²⁹⁴Y este primer místico cristiano soñó también en un triunfo final del espíritu, de la conciencia, y es lo que se llama técnicamente en teología la apocatástasis o reconstitución.

²⁹⁵Es en los versículos 26 al 28 del capítulo XV de su primera epístola a los Corintios donde nos dice que el último enemigo que ha de ser dominado será la muerte, pues Dios puso todo bajo sus pies; pero cuando diga que todo le está sometido, es claro que excluyendo al que hizo que todo se le sometiese, y cuando le haya sometido todo, entonces también Él, el Hijo, se someterá al que le sometió todo para que Dios sea en todos: ἵνα ἡ ὁ θεός παντα ἐν πασι. ²⁹⁶Es decir, que el fin es que Dios la Conciencia, acabe siéndolo todo en todo.

²⁹⁷Doctrina que se completa con cuanto el mismo apóstol expone respecto al fin de la historia toda del mundo en su Epístola a los efesios. ²⁹⁸Preséntanos en ella, como es sabido, a Cristo -que es por quien fueron hechas las cosas todas del cielo y de la tierra, visibles e invisibles (Col., I, 16)-, como cabeza del todo (EL, I, 22), y en él, en esta cabeza, hemos de resucitar todos para vivir en comunión de santos y comprender con todos los santos cuál sea la anchura, la largura, la profundidad y la altura, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento (EL, III, 18, 19). ²⁹⁹Y a este recogernos en Cristo, cabeza de la Humanidad, y como resumen de ella, es a lo que el Apóstol llama recaudarse, recapitularse o recogerse todo en Cristo, ἀνακεφαλαιωσασθαι, τα πάντα ἐν Χριστῷ. ³⁰⁰Y esta recapitulación ἀνακεφαλαιώσις, *anacefaleosis*-, fin de la historia del mundo y del linaje humano, no es sino otro aspecto de la apocatástasis. ³⁰¹Esta, la apocatástasis, el que llegue a ser Dios todo en todos, reduce, pues, a la anacefaleosis, a que todo se recoja en Cristo, en la Humanidad, siendo por lo tanto la Humanidad el fin de la creación. ³⁰²Y esta apocatástasis, esta humanación o divinización de todo, ¿no suprime la materia? ³⁰³¿Pero es que suprimida la materia, que es el principio de la individuación *principium individuationis*, según la Escuela, no vuelve todo a una conciencia pura, que en pura pureza, ni se conoce así, ni es cosa alguna concebible y sensible? ³⁰⁴Y suprimida toda materia, ¿en qué se apoya el espíritu?

³⁰⁵Las mismas dificultades, las mismas impensabilidades, se nos vienen por otro camino.

³⁰⁶Alguien podría decir por otra parte, que la apocatástasis, el que Dios llegue a ser todo en todos, supone que no lo era antes. ³⁰⁷El que los seres todos lleguen a gozar de Dios, supone que

Dios llegue a gozar de los seres todos, pues la visión beatífica es mutua, y Dios se perfecciona con ser mejor conocido, y de almas se alimenta y con ellas se enriquece.

³⁰⁸Podría en ese camino de locos ensueños imaginarse un Dios inconsciente, dormitando en la materia, y que va a un Dios consciente de todo, consciente de su divinidad; que el Universo todo se haga consciente de sí como todo y de cada una de las conciencias que le integran, que se haga Dios. ³⁰⁹Mas, en tal caso, ¿cómo empezó ese Dios inconsciente? ³¹⁰¿No es la materia misma? ³¹¹Dios no sería así el principio, sino el fin del Universo; pero ¿puede ser fin lo que no fue principio? ³¹²¿O es que hay fuera del tiempo, en la eternidad, diferencia entre el principio y el fin? ³¹³«El alma de todo no estaría atada por aquello mismo (esto es: la materia) que está por ella atado», dice Plotino. (*Enn.*, H, IX, 7.) ³¹⁴¿O no es más bien la Conciencia del Todo que se esfuerza por hacerse de cada parte, y en que cada conciencia parcial tenga de ella, de la total conciencia? ³¹⁵¿No es un Dios monoteísta o solitario que camina a hacerse panteísta? ³¹⁶Y si no es así, si la materia y el dolor son extraños a Dios, se preguntará uno: ¿para qué creó Dios el mundo? ³¹⁷¿Para qué hizo la materia e introdujo el dolor? ³¹⁸¿No era mejor que no hubiese hecho nada? ³¹⁹¿Qué gloria le añade al crear ángeles u hombres que caigan y a los que tenga que condenar a tormento eterno? ³²⁰¿Hizo acaso el mal para curarlo? ³²¹¿O fue la redención, y la redención total y absoluta, de todo y de todos, su designio? ³²²Porque no es esta hipótesis ni más racional ni más piadosa que la otra.

³²³En cuanto tratamos de representarnos la felicidad eterna, preséntasenos una serie de preguntas sin respuesta alguna satisfactoria, esto es, racional, sea que partamos de una suposición monoteísta o de una panteísta o siquiera panenteísta.

³²⁴Volvamos a la apocatástais pauliniana.

³²⁵Al hacerse Dios todo en todos, ¿no es acaso que se completa, que acaba de ser Dios, conciencia infinita que abarca las conciencias todas? ³²⁶¿Y qué es una conciencia infinita? ³²⁷Suponiendo, como supone, la conciencia, límite, o siendo más bien la conciencia conciencia de límite, de distinción, ¿no excluye por lo mismo la infinitud? ³²⁸¿Qué valor tiene la noción de infinitud aplicada a la conciencia? ³²⁹¿Qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ³³⁰¿De qué es conciencia la conciencia en tal caso? ³³¹¿De su contenido? ³³²¿O no será más bien que nos acercamos a la apocatástasis o apoteosis final sin llegar nunca a ella a partir de un caos, de una absoluta inconsciencia, en lo eterno del pasado?

³³³¿No será más bien eso de la apocatástasis, de la vuelta de todo a Dios, un término ideal a que sin cesar nos acercamos sin haber nunca de llegar a él, y unos a más ligera marcha que otros? ³³⁴¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? ³³⁵¿Se puede ser feliz sin esperanza? ³³⁶Y no cabe esperar ya una vez realizada la posesión, porque esta mata la esperanza, el ansia. ³³⁷¿No será, digo, que todas las almas crezcan sin cesar, unas en

mayor proporción que otras, pero habiendo todas de pasar alguna vez por un mismo grado cualquiera de crecimiento y sin llegar nunca al infinito, a Dios, a quien de continuo se acercan?³³⁸ ¿No es la eterna felicidad, una eterna esperanza, con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada?

³³⁹ Siguen las preguntas sin respuesta.

³⁴⁰ «Será todo en todos», dice el Apóstol. ³⁴¹ ¿Pero lo será de distinta manera en cada uno o de la misma en todos? ³⁴² ¿No será Dios todo en un condenado? ³⁴³ ¿No está en su alma? ³⁴⁴ ¿No está en el llamado infierno? ³⁴⁵ ¿Y cómo está en él?

³⁴⁶ De donde surgen nuevos problemas, y son los referentes a la oposición entre cielo e infierno, entre felicidad e infelicidad eternas.

³⁴⁷ ¿No es que al cabo se salvan todos, incluso Caín y Judas, y Satanás mismo, como desarrollando la apocatástais pauliniana quería Orígenes?

³⁴⁸ Cuando nuestros teólogos católicos quieren justificar racionalmente -o sea éticamente- el dogma de la eternidad de las penas del infierno, dan unas razones tan especiosas, ridículas e infantiles que parece mentira hayan logrado curso. ³⁴⁹ Porque decir que siendo Dios infinito la ofensa a Él inferida es infinita también, y exige, por lo tanto, un castigo eterno, es, aparte de lo inconcebible de una ofensa infinita, desconocer que en moral y no en policía humanas la gravedad de la ofensa se mide, más que por la dignidad del ofendido, por la intención del ofensor, y que una intención culpable infinita es un desatino, y nada más. ³⁵⁰ Lo que aquí cabría aplicar son aquellas palabras del Cristo, dirigiéndose a su Padre: «¡Padre, perdónales, porque no saben lo que se hacen!», y no hay hombre que al ofender a Dios o a su prójimo sepa lo que se hace. ³⁵¹ En ética humana, o si se quiere en policía humana -eso que llaman Derecho penal, y que es todo menos derecho- una pena eterna es un desatino.

³⁵² «Dios es justo, y se nos castiga; he aquí cuanto es indispensable sepamos; lo demás no es para nosotros sino pura curiosidad.» ³⁵³ Así, Lamennais (*Essai*, parte IV cap. VII), y así otros con él. ³⁵⁴ Y así también Calvino. ³⁵⁵ ¿Pero hay quien se contente con eso? ³⁵⁶ ¡Pura curiosidad! ³⁵⁷ ¡Llamar pura curiosidad a lo que más estruja el corazón!

³⁵⁸ ¿No será acaso que el malo se aniquila porque deseó aniquilarse o que no deseó lo bastante eternizarse por ser malo? ³⁵⁹ ¿No podremos decir que no es el creer en otra vida lo que le hace a uno bueno, sino por ser bueno cree en ella? ³⁶⁰ ¿Y qué es ser bueno y ser malo? ³⁶¹ Esto es ya del dominio de la ética, no de la religión. ³⁶² O más bien, ¿no es de ética el hacer el bien, aun siendo malo, y de la religión el ser bueno, aun haciendo mal?

³⁶³ ¿No se nos podrá acaso decir, por otra parte, que si el pecador sufre un castigo eterno es porque sin cesar peca, porque los condenados no cesan de pecar? ³⁶⁴ Lo cual no resuelve el

problema, cuyo absurdo todo proviene de haber concebido el castigo como vindicta o venganza, no como corrección; de haberlo concebido a la manera de los pueblos bárbaros.³⁶⁵ Y así un infierno policiaco, para meter miedo en este mundo.³⁶⁶ Siendo lo peor que ya no amedrenta, por lo cual habrá que cerrarlo.

³⁶⁷Mas, por otra parte, en concepción religiosa y dentro del misterio, ¿por qué no una eternidad de dolor, aunque esto subleve nuestros sentimientos? ³⁶⁸¿Por qué no un Dios que se alimenta de nuestro dolor? ³⁶⁹¿Es acaso nuestra dicha el fin del Universo? ³⁷⁰¿O no alimentamos con nuestro dolor alguna dicha ajena? ³⁷¹Volvamos a leer las *Euménides* del formidable trágico Esquilo, aquellos coros de las Furias, porque los dioses nuevos, destruyendo las antiguas leyes, les arrebatában a Orestes de las manos: aquellas encendidas invectivas contra la redención apolínea.³⁷² ¿No es que la redención arranca de las manos de los dioses a los hombres, su presa y su juguete, con cuyos dolores juegan y se gozan como los chiquillos atormentando a un escarabajo, según la sentencia del trágico? ³⁷³Y recordemos aquello de: «¡Dios mío! ¡Dios mío!, ¿porqué me has abandonado?»

³⁷⁴Sí, ¿por qué no una eternidad de dolor? ³⁷⁵El infierno es una eternización del alma, aunque sea en pena. ³⁷⁶¿No es la pena esencial a la vida?

³⁷⁷Los hombres andan inventando teorías para explicarse eso que llaman el origen del mal.³⁷⁸ ¿Y por qué no el origen del bien? ³⁷⁹¿Por qué suponer que es el bien lo positivo y originario, y el mal lo negativo y derivado? ³⁸⁰«Todo lo que es en cuanto es, es bueno», sentenció san Agustín; pero ¿por qué?, ¿qué quiere decir ser bueno? ³⁸¹Lo bueno es bueno para algo, conducente a un fin, y decir que todo es bueno, vale decir que todo va a su fin. ³⁸²Pero ¿cuál es su fin? ³⁸³Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin, y malo a cuanto tiende a amenguarnos o destruirnos la conciencia. ³⁸⁴Suponemos que la conciencia humana es fin y no medio para otra cosa que no sea conciencia, ya humana, ya sobrehumana.

³⁸⁵Todo optimismo metafísico, como el de Leibniz, o pesimismo de igual orden, como el de Schopenhauer, no tienen otro fundamento. ³⁸⁶Para Leibniz este mundo es el mejor, porque conspira a perpetuar la conciencia y con ella la voluntad, porque la inteligencia acrecienta la voluntad y la perfecciona, porque el fin del hombre es la contemplación de Dios, y para Schopenhauer es este mundo el peor de los posibles, porque conspira a destruir la voluntad, porque la inteligencia, la representación, anula a la voluntad, su madre. ³⁸⁷Y así Franklin, que creía en otra vida, aseguraba que volvería a vivir esta, la vida que vivió, de cabo a rabo, *from its beginning to the end*, y Leopardi, que no creía en otra, aseguraba que nadie aceptaría volver a vivir la vida que vivió. ³⁸⁸Ambas doctrinas, no ya éticas, sino religiosas, y el sentimiento del bien moral, en cuanto valor teológico, de origen religioso también.

³⁸⁹Y vuelve uno a preguntarse: ¿no se salvan, no se eternizan, y no ya en dolor, sino en dicha, todos, lo mismo los que llamamos buenos que los llamados malos?

³⁹⁰¿En esto de bueno y de malo no entra la malicia del que juzga? ³⁹¹¿La maldad está en la intención del que ejecuta el acto o no está más bien en la del que lo juzga malo? ³⁹²¡Pero es lo terrible que el hombre se juzga a sí mismo, se hace juez de sí propio!

³⁹³¿Quiénes se salvan? ³⁹⁴Ahora otra imaginación -ni más ni menos racional que cuantas van interrogativamente expuestas -, y es que sólo se salven los que anhelaron salvarse, que sólo se eternicen los que vivieron aquejados del terrible hambre de eternidad y de eternización. ³⁹⁵El que anhela no morir nunca, y cree no haberse nunca de morir en espíritu, es porque lo merece, o más bien, sólo anhela la eternidad personal el que la lleva ya dentro. ³⁹⁶No deja de anhelar con pasión su propia inmortalidad, y con pasión avasalladora de toda razón, sino aquel que no la merece y porque no la merece no la anhela. ³⁹⁷Y no es injusticia no darle lo que no sabe desear, porque pedid y se os dará. ³⁹⁸Acaso se le dé a cada uno lo que deseó. ³⁹⁹Y acaso el pecado aquel contra el Espíritu Santo, para el que no hay, según el Evangelio, remisión, no sea otro que no desear a Dios, no anhelar eternizarse.

⁴⁰⁰«Según es vuestro espíritu, así es vuestra rebusca; hallaréis lo que deseéis, y esto es ser cristiano», *as is your sort of mind / so is your sort of search; you'll find / what you desire, and thats to be a Christian*, decía R. Browning (*Christmaseve and Easterday*, VII).

⁴⁰¹El Dante condena en su infierno a los epicúreos, a los que no creyeron en otra vida a algo más terrible que no tenerla, y es a la conciencia de que no la tienen, y esto en forma plástica, haciendo que permanezcan durante la eternidad toda encerrados dentro de sus tumbas, sin luz, sin aire, sin fuego, sin movimiento, sin vida (*Inferno*, X; 10-15).

⁴⁰²¿Qué crueldad hay en negar a uno lo que no deseó o no pudo desear? ⁴⁰³Virgilio el dulce, en el canto VI de su *Eneida* (426-429), nos hace oír las voces y vagidos quejumbrosos de los niños que lloran a la entrada del infierno.

⁴⁰⁴*continuo auditaē voces, vagitus et ingens
infantumque animae flentes in limine primo,*

desdichados que apenas entraron en la vida ni conocieron sus dulzuras, y a quienes un negro día les arrebató de los pechos maternos para sumergirlos en acerbo luto.

⁴⁰⁵*quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos
abstulit atra dies et funere mersit acerbo.*

⁴⁰⁶¿Pero qué vida perdieron, si no la conocían ni la anhelaban? ⁴⁰⁷¿O es que en realidad no la anhelaron?

⁴⁰⁸Aquí podrá decirse que la anhelaron otros por ellos, que sus padres les quisieron eternos, para con ellos recrearse luego en la gloria. ⁴⁰⁹Y así entramos en un nuevo campo de imaginaciones, y es el de la solidaridad y representatividad de la salvación eterna.

⁴¹⁰Son muchos, en efecto, los que se imaginan al linaje humano como un ser, un individuo colectivo y solidario, y en que cada miembro representa o puede llegar a representar a la colectividad toda y se imaginan la salvación como algo colectivo también. ⁴¹¹Como algo colectivo el mérito, como algo colectivo también la culpa; y la redención. ⁴¹²O se salvan todos o no se salva nadie, según este -nodo de sentir y de imaginar; la redención es total y es mutua; cada hombre un Cristo de su prójimo.

⁴¹³¿Y no hay acaso como una vislumbre de esto en la creencia popular católica de las benditas ánimas del Purgatorio y de los sufragios que por ellas, por sus muertos, rinden los vivos y los méritos que les aplican? ⁴¹⁴Es corriente en la piedad popular católica este sentimiento de transmisión de méritos, ya a vivos, ya a muertos.

⁴¹⁵No hay tampoco que olvidar el que muchas veces se ha presentado ya en la historia del pensamiento religioso humano la idea de la inmortalidad restringida a un número de elegidos, de espíritus representativos de los demás, y que en cierto modo los incluyen en sí, idea de abolengo pagano -pues tales eran los héroes y semidioses- que se abroquela a las veces en aquello de que son muchos los llamados y pocos los elegidos.

⁴¹⁶En estos días mismos en que me ocupaba en preparar este ensayo, llegó a mis manos la tercera edición del *Dialogue sur la vie et sur la mort*, de Charles Bonnefon, libro en que imaginaciones análogas a las que vengo exponiendo hallan expresión concentrada y sugestiva. ⁴¹⁷Ni el alma puede vivir sin el cuerpo, ni este sin aquella, nos dice Bonnefon, y así no existen en realidad ni la muerte ni el nacimiento, ni hay en rigor, ni cuerpo, ni alma, ni nacimiento, ni muerte, todo lo cual son abstracciones o apariencias, sino tan sólo una vida pensante, de que formamos parte, y que no puede ni nacer ni morir. ⁴¹⁸Lo que le lleva a negar la individualidad humana, afirmando que nadie puede decir: «yo soy», sino más bien «nosotros somos», o mejor aún: «es en nosotros». ⁴¹⁹Es la humanidad, la especie, la que piensa y ama en nosotros. ⁴²⁰Y como se transmiten los cuerpos se transmiten las almas. ⁴²¹«El pensamiento vivo o la vida presente que somos, volverá a encontrarse inmediatamente bajo una forma análoga a la que fue nuestro origen y correspondiente a nuestro ser en el seno de una mujer fecundado.» ⁴²²Cada uno de nosotros, pues, ha vivido ya y volverá a vivir, aunque lo ignore. ⁴²³«Si la humanidad se eleva gradualmente por encima de sí misma, ¿quién nos dice que al momento de morir el último hombre, que contendrá en sí a todos los demás, no haya

llegado a la humanidad superior tal como existe en cualquier otra parte, en el cielo?...⁴²⁴ Solidarios todos, recogeremos todos poco a poco los frutos de nuestros esfuerzos.»⁴²⁵ Según este modo de imaginar y de sentir, como nadie nace, nadie muere, sino que cada alma no ha cesado de luchar y varias veces hase sumergido en medio de la pelea humana, «desde que el tipo de embrión correspondiente a la misma conciencia se representaba en la sucesión de los fenómenos humanos».⁴²⁶ Claro es que como Bonnefon empieza por negar la individualidad personal, deja fuera nuestro verdadero anhelo, que es el de salvarla; mas como, por otra parte, él, Bonnefon, es individuo personal y siente ese anhelo, acude a la distinción entre llamados y elegidos, y a la noción de espíritus representativos, y concede a un número de hombres esa inmortalidad representativa.⁴²⁷ De estos elegidos dice que «serán un poco más necesarios a Dios que nosotros mismos».⁴²⁸ Y termina este grandioso ensueño en que «de ascensión en ascensión no es imposible que llegemos a la dicha suprema, y que nuestra vida se funda en la Vida perfecta como la gota de agua en el mar.⁴²⁹ Comprenderemos entonces -prosigue diciendo- que todo era necesario, que cada filosofía o cada religión tuvo su hora de verdad, que a través de nuestros rodeos y errores y en los momentos más sombríos de nuestra historia, hemos columbrado el faro y que estábamos todos predestinados a participar de la Luz Eterna.⁴³⁰ Y si el Dios que volveremos a encontrar posee un cuerpo -y no podemos concebir Dios vivo que no le tenga-, seremos una de sus células conscientes a la vez que las miríadas de razas brotadas en las miríadas de soles.⁴³¹ Si este ensueño se cumpliera, un océano de amor batiría nuestras playas, y el fin de toda vida sería añadir una gota de agua a su infinito».⁴³² ¿Y qué es este sueño cósmico de Bonnefon sino la forma plástica de la apocatástasis pauliniana?

⁴³³ Sí, este tal ensueño, de viejo abolengo cristiano, no es otra cosa, en el fondo, que la anacefaleosis pauliniana, la fusión de los hombres todos en el Hombre, en la Humanidad toda hecha Persona, que es Cristo, y con los hombres todos, y la sujeción luego de todo ello a Dios, para que Dios, la Conciencia, lo sea todo en todos.⁴³⁴ Lo cual supone una redención colectiva y una sociedad de ultratumba.

⁴³⁵ A mediados del siglo XVIII dos pietistas de origen protestante, Juan Jacobo Moser y Federico Cristóbal Oetinger, volvieron a dar fuerza y valor a la anacefaleosis pauliniana.⁴³⁶ Moser declaraba que su religión no consistía en tener por verdaderas ciertas doctrinas y vivir virtuosamente conforme a ellas, sino en unirse de nuevo con Dios por Cristo; a lo que corresponde el conocimiento, creciente hasta el fin de la vida, de los propios pecados y de la misericordia y paciencia de Dios, la alteración del sentido natural todo, la adquisición de la reconciliación fundada en la muerte de Cristo, el goce de la paz con Dios en el testimonio permanente del Espíritu Santo, respecto a la remisión de los pecados; el conducirse según el modelo de Cristo, lo cual sólo brota de la fe, el acercarse a Dios y tratar con Él, y la disposición de morir en gracia y la esperanza del juicio

que otorga la bienaventuranza en el próximo goce de Dios y en *trato con todos los santos* (C. Ritschl, *Geschichte der Pietismus*, III, § 43).⁴³⁷ El trato con todos los santos, es decir, considera la felicidad eterna, no como la visión de Dios en su infinitud, sino basándose en la Epístola a los efesios, como la contemplación de Dios en la armonía de la criatura con Cristo.⁴³⁸ El trato con todos los santos era, según él, esencial contenido de la felicidad eterna.⁴³⁹ Era la realización del reino de Dios, que resulta así ser el reino del Hombre.⁴⁴⁰ Y al exponer estas doctrinas de los dos pietistas confiesa Ritschl (obra citada, III, § 46) que ambos testigos adquirieron para el protestantismo con ellas algo de tanto valor como el método teológico de Spencer, otro pietista.

⁴⁴¹Vese, pues, cómo el íntimo anhelo místico cristiano, desde san Pablo, ha sido dar finalidad humana, o sea divina, al Universo, salvar la conciencia humana y salvarla haciendo una persona de la humanidad toda.⁴⁴² A ello responde la anacefaleosis, la recapitulación de todo, todo lo de la tierra y el cielo, lo visible y lo invisible, en Cristo, y la apocatástais, la vuelta del todo a Dios, a la conciencia, para que Dios sea todo en todo.⁴⁴³ ¿Y ser Dios todo en todo no es acaso el que cobre todo conciencia y resucite en esta todo lo que pasó, y que se eternice todo cuanto en el tiempo fue?⁴⁴⁴ Y entre ellos todas las conciencias individuales, las que han sido, las que son y las que serán, y tal como se dieron, se dan y se darán en sociedad y solidaridad.

⁴⁴⁵Mas este resucitar a conciencia todo lo que alguna vez fue, ¿no trae necesariamente consigo una fusión de lo idéntico, una amalgama de lo semejante?⁴⁴⁶ Al hacerse el linaje humano verdadera sociedad en Cristo, comunión de santos, reino de Dios, ¿no es que las engañosas y hasta pecaminosas diferencias individuales se borran, y quede sólo de cada hombre que fue lo esencial de él en la sociedad perfecta?⁴⁴⁷ ¿No resultaría tal vez, según la suposición de Bonnefon, que esta conciencia que vivió en el siglo XX en este rincón de esta tierra se sintiese la misma que tales otras que vivieron en otros siglos y acaso en otras tierras?

⁴⁴⁸¿Y qué no puede ser una efectiva y real unión, una unión sustancial e íntima, alma a alma, de todos los que han sido!⁴⁴⁹ «Si dos criaturas cualesquiera se hicieran una, harían más que ha hecho el mundo.»

*If any two creatures grew into one
They would do more than the world has done.*

sentenció Browning (*The flight of the Duchess*), y el Cristo nos dejó dicho que donde se reúnan dos en su nombre allí está Él.

⁴⁵⁰La gloria es, pues, según muchos, sociedad, más perfecta sociedad que la de este mundo: es la sociedad humana hecha persona.⁴⁵¹ Y no falta quien crea que el progreso humano todo conspira a hacer de nuestra especie un ser colectivo con verdadera conciencia -¿no es acaso un

organismo humano individual una especie de federación de células?- y que cuando la haya adquirido plena, resucitarán en ella cuantos fueron.

⁴⁵²La gloria, piensan muchos, es sociedad. ⁴⁵³Como nadie vive aislado, nadie puede sobrevivir aislado tampoco. ⁴⁵⁴No puede gozar de Dios en el cielo quien vea que su hermano sufre en el infierno, porque fueron comunes la culpa y el mérito. ⁴⁵⁵Pensamos con los pensamientos de los demás y con sus sentimientos sentimos. ⁴⁵⁶Ver a Dios, cuando Dios sea todo en todos, es verlo todo en Dios y vivir en Dios con todo.

⁴⁵⁷Este grandioso ensueño de la solidaridad final humana es la anacefaleosis y la apocatástasis paulinianas. ⁴⁵⁸Somos los cristianos, decía el Apóstol (1 Cor., XII, 27), el cuerpo de Cristo, miembros de él, carne de su carne y hueso de sus huesos (Efesios, V 30), sarmientos de la vid.

⁴⁵⁹Pero en esta final solidarización, en esta verdadera y suprema *cristinación* de las criaturas todas, ¿qué es de cada conciencia individual?, ¿qué es de mí, de este pobre yo frágil, de este yo esclavo del tiempo y del espacio, de este yo que la razón me dice ser un mero accidente pasajero, pero por salvar al cual, vivo y sufro y espero y creo? ⁴⁶⁰Salvada la finalidad humana del Universo, si al fin se salva; salvada la conciencia, ¿me resignaría a hacer el sacrificio de este mi pobre yo, por el cual y sólo por el cual conozco esa finalidad y esa conciencia?

⁴⁶¹Y henos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo, en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso: el de la propia conciencia individual en aras de la conciencia humana perfecta, de la Conciencia Divina.

⁴⁶²Pero ¿hay tal tragedia? ⁴⁶³Si llegáramos a ver claro esa anacefaleosis; si llegáramos a comprender y sentir que vamos a enriquecer a Cristo, ¿vacilaríamos un momento en entregarnos del todo a Él? ⁴⁶⁴El arroyico que entra en el mar y siente en la dulzura de sus aguas el amargor de la sal oceánica, ¿retrocedería hacia su fuente?, ¿querría volver a la nube que nació de mar?, ¿no es un gozo sentirse absorbido?

⁴⁶⁵Y, sin embargo...

⁴⁶⁶Sí, a pesar de todo, la tragedia culmina aquí.

⁴⁶⁷Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. ⁴⁶⁸Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno. ⁴⁶⁹Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo. ⁴⁷⁰No pongáis a la puerta de la Gloria, como a la del Infierno puso el Dante, el *Lasciate ogni speranza!* ⁴⁷¹¡No matéis el tiempo! ⁴⁷²Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a su vez a la esperanza. ⁴⁷³¡Dejadnos vivir! ⁴⁷⁴La eternidad, como

un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte.⁴⁷⁵ Así son las ideas, pero así no viven los hombres.⁴⁷⁶ Así son las ideas en el Dios-Idea; pero no pueden vivir así los hombres en el Dios vivo, en el Dios-Hombre.

⁴⁷⁷Un eterno Purgatorio, pues, más que una Gloria; una ascensión eterna.⁴⁷⁸ Si desaparece todo dolor, por puro y espiritualizado que lo supongamos, toda ansia, ¿qué hace vivir a los bienaventurados?⁴⁷⁹ Si no sufren allí por Dios, ¿cómo le aman?⁴⁸⁰ Y si aun allí, en la Gloria, viendo a Dios poco a poco y cada vez de más cerca sin llegar a Él del todo nunca, no les queda siempre algo por conocer y anhelar, no les queda siempre un poco de incertidumbre, ¿cómo no se aduermen?

⁴⁸¹O en resolución, si allí no queda algo de la tragedia íntima del alma, ¿qué vida es esa?⁴⁸² ¿Hay acaso goce mayor que acordarse de la miseria -y acordarse de ella es sentirla-en el tiempo de la felicidad?⁴⁸³ ¿No añora la cárcel quien se libertó de ella?⁴⁸⁴ ¿No echa de menos aquellos sus anhelos de libertad?

*

⁴⁸⁵¿Ensueños mitológicos!, se dirá.⁴⁸⁶ Ni como otra cosa los hemos presentado.⁴⁸⁷ Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad?⁴⁸⁸ ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?

⁴⁸⁹¿Mitología!⁴⁹⁰ Acaso; pero hay que mitologizar respecto a la otra vida como en tiempos de Platón.⁴⁹¹ Acabamos de ver que cuando tratamos de dar forma concreta, concebible, es decir, racional, a nuestro anhelo primario, primordial y fundamental de vida eterna consciente de sí y de su individualidad personal, los absurdos estéticos, lógicos y éticos se multiplican y no hay modo de concebir sin contradicciones y despropósitos la visión beatífica y la apocatástasis.

⁴⁹²¿Y sin embargo!

⁴⁹³Sin embargo, sí, hay que anhelarla, por absurda que nos parezca; es más, hay que creer en ella, de una manera o de otra, para vivir.⁴⁹⁴ Para vivir, ¿eh?, no para comprender el Universo.⁴⁹⁵ Hay que creer en ella, y creer en ella es religioso.⁴⁹⁶ El cristianismo, la única religión que nosotros, los europeos del siglo XX, podemos de veras sentir, es, como decía Kierkegaard, una salida desesperada (*Afsluttende uvidenskabelig Efferskrift*, II, cap. 1), salida que sólo se logra mediante el martirio de la fe, que es la crucifixión de la razón, según el mismo trágico pensador.

⁴⁹⁷No sin razón quedó dicho por quien pudo decirlo aquello de la locura de la cruz.⁴⁹⁸ Locura, sin duda, locura.⁴⁹⁹ Y no andaba del todo descaminado el humorista yanqui -Oliver

Wendell Holmes- al hacer decir a uno de los personajes de sus ingeniosas conversaciones, que se formaba mejor idea de los que estaban encerrados en un manicomio por monomanía religiosa que no de los que, profesando los mismos principios religiosos, andaban sueltos y sin enloquecer. ⁵⁰⁰Pero ¿es que realmente no viven estos también, gracias a Dios, enloquecidos? ⁵⁰¹¿Es que no hay locuras mansas, que no sólo nos permiten convivir con nuestros prójimos sin detrimento de la sociedad, sino que más bien nos ayudan a ello, dándonos como nos dan sentido y finalidad a la vida y a la sociedad misma?

⁵⁰²Y después de todo, ¿qué es la locura y cómo distinguirla de la razón no poniéndose fuera de una y de otra, lo cual nos es imposible?

⁵⁰³Locura tal vez, y locura grande, querer penetrar en el misterio de ultratumba; locura querer sobreponer nuestras imaginaciones, preñadas de contradicción íntima, por encima de lo que una sana razón nos dicta. ⁵⁰⁴Y una sana razón nos dice que no se debe fundar nada sin cimientos, y que es labor, más que ociosa, destructiva, la de llenar con fantasías el hueco de lo desconocido. ⁵⁰⁵Y sin embargo...

⁵⁰⁶Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y invalidad. ⁵⁰⁷Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón y, si fuere menester, hasta contra ella.

⁵⁰⁸Y hay, sobre todo, que sentir y conducirse como si nos estuviese reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte; y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia, según la frase de *Obermann*.

⁵⁰⁹Lo que nos trae como de la mano a examinar el aspecto práctico o ético de nuestro único problema.

CAPITULO XI

EL PROBLEMA PRÁCTICO

¹*L'homme est périssable. -Il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.*

²(SÉNANCOUR: *Obermann*, lettre XC.)

³Varias veces, en el errabundo curso de estos ensayos, he definido, a pesar de mi horror a las definiciones, mi propia posición frente al problema que vengo examinando; pero sé que no faltará nunca el lector, insatisfecho, educado en un dogmatismo cualquiera, que se dirá: «Este hombre no se decide, vacila; ahora parece afirmar una cosa, y luego la contraria: está lleno de contradicciones; no le puedo encasillar; ¿qué es?» ⁴Pues eso, uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. ⁵Más claro, ni el agua que sale de la nieve de las cumbres.

⁶Se me dirá que ésta es una posición insostenible, que hace falta un cimiento en que cimentar nuestra acción y nuestras obras, que no cabe vivir en contradicciones, que la unidad y la claridad son condiciones esenciales de la vida y del pensamiento, y que se hace preciso unificar este. ⁷Y seguimos siempre en lo mismo. ⁸Porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida, le da razón práctica de ser.

⁹O más bien es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar.

¹⁰Pensamos para vivir, he dicho; pero acaso fuera más acertado decir que pensamos porque vivimos, y que la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida. ¹¹Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas, en general, no suelen ser sino la justificación a posteriori de nuestra conducta, de nuestros actos. ¹²Nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar. ¹³Y nótese que no sólo a los demás, sino a nosotros mismos. ¹⁴El hombre, que no sabe en rigor por qué hace lo que hace y no otra cosa, siente la necesidad de darse cuenta de su razón de obrar, y la forja. Los que creemos móviles de nuestra conducta no suelen ser sino pretextos. ¹⁵La misma razón

que uno cree que le impulsa a cuidarse para prologar su vida, es la que en la creencia de otro le lleva a este a pegarse un tiro.

¹⁶No puede, sin embargo, negarse que los razonamientos, las ideas, no influyan en los actos humanos, y aun a las veces los determinen por un proceso análogo al de la sugestión en un hipnotizado, y es por la tendencia que toda idea -que no es sino un acto incoado o abortado- tiene a resolverse en acción. ¹⁷Esta noción es la que llevó a Fouillée a lo de las ideas-fuerzas. ¹⁸Pero son de ordinario fuerzas que acomodamos a otras más íntimas y mucho menos conscientes.

¹⁹Mas dejando por ahora todo esto, quiero establecer la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral.

²⁰El que basa o cree basar su conducta -interna o externa, de sentimiento o de acción- en un dogma o principio teórico que estima incontrovertible, corre riesgo de hacerse un fanático, y, además, el día en que se le quebrante o afloje ese dogma, su moral se relaja. ²¹Si la tierra que cree firme vacila, él, ante el terremoto, tiembla, porque no todos somos el estoico ideal a quien le hieren impávido las ruinas del orbe hecho pedazos. ²²Afortunadamente, le salvará lo que hay debajo de sus ideas. ²³Pues al que os diga que si no estafa y pone cuernos a su más íntimo amigo, es porque teme al infierno, podéis asegurar que, si dejase de creer en este, tampoco lo haría, inventando entonces otra explicación cualquiera. ²⁴Y esto en honra del género humano.

²⁵Pero al que cree que navega, tal vez sin rumbo en balsa movible y anegable, no ha de inmutarle el que la balsa se le mueva bajo los pies y amenace hundirse. ²⁶Este tal cree obrar, no porque estime su principio de acción verdadero, sino para hacerlo tal, para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual.

²⁷Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo; y si no acabo de convencerme, dentro de la última o irremediable incertidumbre, de la verdad de lo que espero, es que mi conducta no es bastante pura. ²⁸No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino este en aquella, y es el mártir el que hace la fe más que la fe al mártir. ²⁹No hay seguridad y descanso - los que se pueden lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa- sino en una conducta apasionadamente buena.

³⁰Es la conducta, la práctica, la que sirve de prueba a la doctrina, a la teoría. ³¹«El que quiera hacer la voluntad de Él -Aquel que me envió, dice Jesús- conocerá si es la doctrina de Dios o si hablo por mí mismo» (Juan, VII, 17); y es conocido aquello de Pascal de: empieza por tomar agua bendita y acabarás creyendo. ³²En esta misma línea pensaba Juan Jacobo Moser, el pietista, que ningún ateo o naturalista tiene derecho a considerar infundada la religión cristiana mientras no haya

hecho la prueba de cumplir con sus prescripciones y mandamientos (véase Ritschl, *Geschichte der Pietismus*, libro VII, 43).

³³¿Cuál es nuestra verdad cordial y antirracional? ³⁴La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo. ³⁵¿Y cuál su prueba moral? ³⁶Podemos formularla así: obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. ³⁷O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte. ³⁸El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo; descubrir la que tenga -si es que la tiene- y descubrirla obrando.

³⁹Hace ya más de un siglo, en 1804, el más hondo y más intenso de los hijos espirituales del patriarca Rousseau, el más trágico de los sentidores franceses, sin excluir a Pascal, Sénancour, en la carta XC de las que constituyen aquella inmensa monodia de su *Obermann*, escribió las palabras que van como lema a la cabeza de este capítulo: «El hombre es perecedero. ⁴⁰Puede ser, más perezcamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservado, no hagamos que sea esto justicia.» ⁴¹Cambiad esta sentencia de su forma negativa en la positiva diciendo: «Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto», y tendréis la más firme base de acción para quien no pueda o no quiera ser un dogmático.

⁴²Lo irreligioso, lo demoniaco, lo que incapacita para la acción o nos deja sin defensa ideal contra nuestras malas tendencias, es el pesimismo aquel que pone Goethe en boca de Mefistófeles cuando le hace decir: «Todo lo que nace merece hundirse» (*denn alles was entsteht ist wert dass es zugrunde geht*). ⁴³Este es el pesimismo que los hombres llamamos malo, y no aquel otro que ante el temor de que todo al cabo se aniquile, consiste en deplorar y en luchar contra ese temor. ⁴⁴Mefistófeles afirma que todo lo que nace merece hundirse, aniquilarse, pero no que se hunda o se aniquile, y nosotros afirmamos que todo cuanto nace merece elevarse, eternizarse, aunque nada de ello lo consiga. ⁴⁵La posición moral es la contraria.

⁴⁶Sí, merece eternizarse todo, absolutamente todo, hasta lo malo mismo, pues lo que llamamos malo, al eternizarse perdería su maleza, perdiendo su temporalidad. ⁴⁷Que la esencia del mal está en su temporalidad, en que no se enderece a fin último y permanente.

⁴⁸Y no estaría acaso de más decir aquí algo de esa distinción, una de las más profundas que hay, entre lo que suele llamarse pesimismo y el optimismo, confusión no menor que la que reina al distinguir el individualismo del socialismo. ⁴⁹Apenas cabe ya darse cuenta de qué sea eso del pesimismo. ⁵⁰Hoy precisamente acabo de leer en *The Nation* (número de julio 6, 1912) un editorial titulado «Un infierno dramático» (*A dramatic Inferno*), referente a una traducción inglesa de obras de Strindberg, y en él se empieza con estas juiciosas observaciones: «Si hubiera en el mundo un

pesimismo sincero y total, sería por necesidad silencioso. ⁵¹La desesperación que encuentra voz es un modo social, es el grito de angustia que un hermano lanza a otro cuando van ambos tropezando por un valle de sombras que está poblado de camaradas. ⁵²En su angustia atestigua que hay algo bueno en la vida, porque presume simpatía... ⁵³La congoja real, la desesperación sincera, es muda y ciega; no escribe libros ni siente impulso alguno a cargar a un universo intolerable con un monumento más duradero que el bronce.» ⁵⁴En este juicio hay, sin duda, un sofisma, porque el hombre a quien de veras le duele, llora y hasta grita, aunque esté solo y nadie le oiga, para desahogarse, si bien esto acaso provenga de hábitos sociales. ⁵⁵Pero el león aislado en el desierto, ¿no ruge si le duele una muela? ⁵⁶Mas aparte esto, no cabe negar el fondo de verdad de esas reflexiones. ⁵⁷El pesimismo que protesta y se defiende, no puede decirse que sea tal pesimismo. ⁵⁸Y desde luego no lo es, en rigor, el que reconoce que nada debe hundirse aunque se hunda todo, y lo es el que declara que se debe hundir todo aunque no se hunda nada. ⁵⁹El pesimismo, además, adquiere varios valores. ⁶⁰Hay un pesimismo eudemonístico o económico, y es el que niega la dicha; le hay ético, y es el que niega el triunfo del bien moral; y le hay religioso, que es el que desespera de la finalidad humana del Universo, de que el alma individual se salve para la eternidad.

⁶¹Todos merecen salvarse, pero merece ante todo y sobre todo la inmortalidad, como en mi anterior capítulo dejé dicho, el que apasionadamente y hasta contra razón la desea. ⁶²Un escritor inglés que se dedica a profeta -lo que no es raro en su tierra-, Wells, en su libro *Anticipations*, nos dice que «los hombres activos y capaces, de toda clase de confesiones religiosas de hoy en día, tienden en la práctica a no tener para nada en cuenta (*to disregard... altogether*) la cuestión de la inmortalidad». ⁶³Y es por lo que las confesiones religiosas de esos hombres activos y capaces a que Wells se refiere, no suelen pasar de ser una mentira, y una mentira sus vidas si quieren basarlas sobre religión. ⁶⁴Mas acaso en el fondo no sea eso que afirma Wells tan verdadero como él y otros se figuran. ⁶⁵Esos hombres activos y capaces viven en el seno de una sociedad empapada en principios cristianos, bajo unas instituciones y unos sentimientos sociales que el cristianismo fraguó, y la fe en la inmortalidad del alma es en sus almas como un río soterráneo, al que ni se ve ni se oye, pero cuyas aguas riegan las raíces de las acciones y de los propósitos de esos hombres.

⁶⁶Hay que confesar que no hay, en rigor, fundamento más sólido para la moralidad que el fundamento de la moral católica. ⁶⁷El fin del hombre es la felicidad eterna, que consiste en la visión y goce de Dios por los siglos de los siglos. ⁶⁸Ahora, en lo que marra es en la busca de los medios conducentes a ese fin; porque hacer depender la consecución de la felicidad eterna de que se crea o no que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y no sólo de Aquél, o de que Jesús fue Dios y todo lo de que la unión hipostática, o hasta siquiera de que haya Dios, resulta, a poco que se piense en ello, una monstruosidad. ⁶⁹Un Dios humano -el único que podemos concebir- no rechazaría

nunca al que no pudiese creer en Él con la cabeza, y no en su cabeza, sino en su corazón, dice el impío que no hay Dios, es decir, que no quiere que le haya. ⁷⁰Si a alguna creencia pudiera estar ligada la consecución de la felicidad eterna, sería a la creencia en esa misma felicidad y en que sea posible.

⁷¹¿Y qué diremos de aquello otro del emperador de los pedantes, de aquello de que no hemos venido al mundo a ser felices, sino a cumplir nuestro deber? ⁷²(*Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun.*) ⁷³Si estamos en el mundo para algo - *um etwas*-, ¿de dónde puede sacarse ese para, sino del fondo mismo de nuestra voluntad, que pide felicidad y no deber como fin último? ⁷⁴Y si a ese para se le quiere dar otro valor, un valor objetivo que diría cualquier pedante saduceo, entonces hay que reconocer que la realidad objetiva, la que quedaría aunque la humanidad desapareciese, es tan indiferente a nuestro deber como a nuestra dicha; se le da tan poco de nuestra moralidad como de nuestra felicidad. ⁷⁵No sé que Júpiter, Urano o Sirio se dejen alterar en su curso porque cumplamos o no con nuestro deber, más que porque seamos o no felices.

⁷⁶Consideraciones estas que habrán de parecer de una ridícula vulgaridad y superficialidad de *dilettante*, a los pedantes esos. ⁷⁷(El mundo intelectual se divide en dos clases: *dilettantes* de un lado y pedantes de otro.) ⁷⁸¿Qué le hemos de hacer! ⁷⁹El hombre moderno es el que se resigna a la verdad y a ignorar el conjunto de la cultura, y si no, véase lo que al respecto dice Windelband en su estudio sobre el sino de Hölderlin (*Praeludien*, I). ⁸⁰Sí, esos hombres culturales se resignan, pero quedamos unos cuantos pobrecitos salvajes que no nos podemos resignar. ⁸¹No nos resignamos a la idea de haber de desaparecer un día, y la crítica del gran Pedante no nos consuela.

⁸²Lo sensato, a lo sumo, es aquello de Galileo Galilei, cuando decía: «Dirá alguien acaso que es acerbísimo el dolor de la pérdida de la vida, mas yo diré que es menor que los otros; pues quien se despoja de la vida, prívase al mismo tiempo de poder quejarse no ya de esa, mas de cualquier otra pérdida.» ⁸³Sentencia de un humorismo, no sé si consciente o inconsciente en Galileo, pero trágico.

⁸⁴Y volviendo atrás, digo que si a alguna creencia pudiera estar ligada la consecución de la felicidad eterna, sería a la creencia de la posibilidad de su realización. ⁸⁵Mas en rigor, ni aun esto. El hombre razonable le dice a su cabeza: «No hay otra vida después de esta», pero sólo el impío lo dice en su corazón. ⁸⁶Mas aun a este mismo impío, que no es acaso sino un desesperado, ¿va un Dios humano a condenarle por su desesperación? ⁸⁷Harta desgracia tiene con ella.

⁸⁸Pero de todos modos, tomemos el lema calderoniano en su *La vida es sueño*:

que estoy soñando y que quiero

obrar bien, pues no se pierde
el hacer bien aun en sueños.

⁸⁹¿De veras no se pierde? ⁹⁰¿Lo sabía Calderón? ⁹¹Y añadía:

Acudamos a lo eterno
que es la fama vividora,
donde ni duermen las dichas
ni las grandezas reposan.

⁹²¿De veras lo sabía Calderón?

⁹³Calderón tenía fe, robusta fe católica; pero al que no puede tenerla, al que no puede creer en lo que don Pedro Calderón de la Barca creía, le queda siempre lo de Obermann. ⁹⁴Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanzas de victoria; peleemos contra él quijotesicamente.

⁹⁵Y no sólo se pelea contra él anhelando lo irracional, sino obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra; obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos, dándonos a ellos, para eternizarnos en lo posible.

⁹⁶Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico -si es que esto de hecho teórico no envuelve una contradicción *in adiecto*- de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no pueda llenar otro el hueco que dejamos al morirnos.

⁹⁷Cada hombre es, en efecto, único e insustituible; otro yo no puede darse; cada uno de nosotros -nuestra alma, no nuestra vida- vale por el Universo todo. ⁹⁸Y digo el espíritu y no la vida, porque el valor, ridículamente excesivo, que conceden a la vida humana los que no creyendo en realidad en el espíritu, es decir, en su inmortalidad personal, peroran contra la guerra y contra la pena de muerte, verbigracia, es un valor que se lo conceden precisamente por no creer de veras en el espíritu, a cuyo servicio está la vida. ⁹⁹Porque sólo sirve la vida en cuanto a su dueño y señor, el espíritu, sirve, y si el dueño perece con la sierva, ni uno ni otra valen gran cosa.

¹⁰⁰Y el obrar de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros hermanos, hijos y los hijos de nuestros hermanos y sus hijos, reconozcan que no debimos haber muerto, es algo que está al alcance de todos.

¹⁰¹El fondo de la doctrina de la redención cristiana, es que sufrió pasión y muerte el único hombre, esto es, el Hombre, el Hijo del Hombre, o sea el Hijo de Dios, que no mereció por su inocencia haberse muerto, y que esta divina víctima propiciatoria se murió para resucitar y

resucitarnos, para librarnos de la muerte aplicándonos sus méritos y enseñándonos el camino de la vida. ¹⁰²Y el Cristo que se dio todo a sus hermanos en humanidad sin reservarse nada, es el modelo de acción.

¹⁰³Todos, es decir, cada uno puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aun de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos. ¹⁰⁴Y cada cual en su oficio, en su vocación civil. ¹⁰⁵La palabra oficio, *officium*, significa obligación, deber, pero en concreto, y esto debe significar siempre en la práctica. ¹⁰⁶Sin que se deba tratar acaso tanto de buscar aquella vocación que más crea uno que se le acomoda y cuadra, cuanto de hacer vocación del menester en que la suerte o la Providencia, no nuestra voluntad, nos han puesto.

¹⁰⁷El más grande servicio acaso que Lutero ha rendido a la civilización cristiana, es el de haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil, quebrantando la noción monástica medieval de la vocación religiosa, noción envuelta en nieblas pasionales e imaginativas y engendradoras de terribles tragedias de vida. ¹⁰⁸¿Si se entrara por los claustros a inquirir qué sea eso de la vocación de pobres hombres a quienes el egoísmo de sus padres les encerró de pequeños en la celda de un noviciado, y de repente despiertan a la vida del mundo, si es que despiertan alguna vez! ¹⁰⁹O los que en un trabajo de propia sugestión se engañaron. ¹¹⁰Y Lutero que lo vio de cerca y lo sufrió, pudo entender y sentía el valor religioso de la profesión civil que a nadie liga por votos perpetuos.

¹¹¹Cuanto respecto a las vocaciones de los cristianos, nos dice el Apóstol en el capítulo IV de su Epístola a los efesios, hay que trasladarlo a la vida civil, ya que hoy entre nosotros el cristiano -sépallo o no y quiéralo o no es el ciudadano, y en el caso en que él, el Apóstol, exclamó: «¡soy ciudadano romano!», exclamaríamos cada uno de nosotros, aun los ateos: ¡soy cristiano! ¹¹²Y ello exige *civilizar* el cristianismo, esto es, hacerlo civil deseclesiastizándolo, que fue la labor de Lutero, aunque luego él, por su parte, hiciese iglesia.

¹¹³*The right man in the right place*, dice una sentencia inglesa: el hombre que conviene en el puesto que le conviene. ¹¹⁴A lo que cabe replicar: ¡zapatero a tus zapatos! ¹¹⁵¿Quién sabe el puesto que mejor conviene a cada uno y para el que está más apto? ¹¹⁶¿Lo sabe él mejor que los demás? ¹¹⁷¿Lo saben los demás mejor que él? ¹¹⁸¿Quién mide capacidades y aptitudes? ¹¹⁹Lo religioso es, sin duda, tratar de hacer que sea nuestra vocación el puesto en que nos encontramos, y, en último caso, cambiarlo por otro.

¹²⁰Este de la propia vocación es acaso el más grave y más hondo problema social, el que está en la base de todos ellos. ¹²¹La llamada por antonomasia cuestión social, es acaso más que un problema de reparto de riquezas, de productos del trabajo, un problema de reparto de vocaciones, de

modos de producir. ¹²²No por la aptitud -casi imposible de averiguar sin ponerla antes a prueba, y no bien especificada en cada hombre, ya que para la mayoría de los oficios el hombre no nace, sino que se hace-, no por la aptitud especial, sino por razones sociales, políticas, rituales, se ha venido determinando el oficio de cada uno. ¹²³En unos tiempos y países las castas religiosas y la herencia: en otros las gildas (*gildas*) y gremios; luego, la máquina, la necesidad casi siempre, la libertad casi nunca. ¹²⁴Y llega lo trágico de ello a esos oficios de lenocinio en que se gana la vida vendiendo el alma, en que el obrero trabaja a conciencia no ya de la inutilidad, sino de la perversidad social de su trabajo, fabricando el veneno que ha de ir matándole, el arma acaso con que asesinarán a sus hijos. ¹²⁵Éste, y no el del salario, es el problema más grave.

¹²⁶En mi vida olvidaré un espectáculo que pude presenciar en la ría de Bilbao, mi pueblo natal. ¹²⁷Martillaba a sus orillas no sé qué cosa, en un astillero, un obrero, y hacía a desgana, como quien no tiene fuerzas o no va sino a pretextar su salario, cuando de pronto se oye un grito de una mujer: «¡Socorro!» ¹²⁸Y era que un niño cayó a la ría. ¹²⁹Y aquel hombre se transformó en un momento, y con una energía, presteza y sangre fría admirables, se aligeró la ropa y se echó al agua a salvar al pequeñuelo.

¹³⁰Lo que da acaso su menor ferocidad al movimiento socialista agrario es que el gañán del campo, aunque no gane más ni viva mejor que el obrero industrial o minero, tiene una más clara conciencia del valor social de su trabajo. ¹³¹No es lo mismo sembrar trigo que sacar diamantes de la tierra.

¹³²Y acaso el mayor progreso consista en una cierta indiferenciación del trabajo, en la facilidad de dejar uno para tomar otro, no ya acaso más lucrativo, sino más noble -porque hay trabajos más y menos nobles -. ¹³³Mas suele suceder con triste frecuencia, que ni el que ocupa una profesión y no la abandona suele preocuparse de hacer vocación religiosa de ella, ni el que la abandona y va en busca de otra lo hace con religiosidad de propósitos.

¹³⁴Y, ¿no conocéis, acaso, casos en que uno, fundado en que el organismo profesional a que pertenece y en que trabaja está mal organizado y no funciona como debiera, se hurta al cumplimiento estricto de su deber, a pretexto de otro deber más alto? ¹³⁵¿No llaman a este cumplimiento ordenancismo y no hablan de burocracia y de fariseísmo de funcionarios? ¹³⁶Y ello suele ser a las veces como si un militar inteligente y muy estudioso que se ha dado cuenta de las deficiencias de la organización bélica de su patria, y se las ha denunciado a sus superiores y tal vez al público -cumpliendo con ello su deber-, se negara a ejecutar en campaña una operación que se le ordenase, por estimarla de es casísima probabilidad de buen éxito, o tal vez de seguro fracaso, mientras no se corrigiesen aquellas deficiencias. ¹³⁷Merecería ser fusilado. ¹³⁸Y en cuanto a lo de fariseísmo...

¹³⁹Y queda siempre un modo de obedecer mandando, un modo de llevar a cabo la operación que se estima absurda, corrigiendo su absurdidad, aunque sólo sea con la propia muerte. ¹⁴⁰Cuando en mi función burocrática me he encontrado alguna vez con alguna disposición legislativa que por su evidente absurdidad estaba en desuso, he procurado siempre aplicarla. ¹⁴¹Nada hay peor que una pistola cargada en un rincón, y de la que no se usa; llega un niño, se pone a jugar con ella y mata a su padre. ¹⁴²Las leyes en desuso son las más terribles de las leyes, cuando el desuso viene de lo malo de la ley.

¹⁴³Y esto no son vaguedades, y menos en nuestra tierra. ¹⁴⁴Porque mientras andan algunos por acá buscando yo no sé qué deberes y responsabilidades ideales, esto es, ficticios, ellos mismos no ponen su alma toda en aquel menester inmediato y concreto de que viven, y los demás, la inmensa mayoría, no cumplen con su oficio sino para eso que se llama vulgarmente cumplir *-para cumplir*, frase terriblemente inmoral-, para salir del paso, para hacer que se hace, para dar pretexto y no justicia al emolumento, sea de dinero o de otra cosa.

¹⁴⁵Aquí tenéis un zapatero que vive de hacer zapatos, y que los hace con el esmero preciso para conservar su clientela y no perderla. ¹⁴⁶Ese otro zapatero vive en un plano espiritual algo más elevado, pues que tiene el amor propio del oficio, y por pique o pundonor se esfuerza en pasar por el mejor zapatero de la ciudad o del reino, aunque esto no le dé ni más clientela ni más ganancia, y sí sólo más renombre y prestigio. ¹⁴⁷Pero hay otro grado aún mayor de perfeccionamiento moral en el oficio de la zapatería, y es tender a hacerse para con sus parroquianos el zapatero único e insustituible, el que de tal modo les haga el calzado, que tengan que echarle de menos cuando se les muera *-«se les muera»*, y no sólo «se muera»-, y piensen ellos, sus parroquianos, que no debía haberse muerto, y esto sí porque les hizo calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de las más altas verdades; les hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos: se lo hizo por religiosidad.

¹⁴⁸Adrede he escogido este ejemplo, que acaso os parezca pedestre. ¹⁴⁹Y es porque el sentimiento, no ya ético, sino religioso, de nuestras respectivas zapaterías, anda muy bajo.

¹⁵⁰Los obreros se asocian, forman sociedades cooperativas y de resistencia, pelean muy justa y noblemente por el mejoramiento de su clase; pero no se ve que esas asociaciones influyan gran cosa en la moral del oficio. ¹⁵¹Han llegado a imponer a los patronos el que estos tengan que recibir al trabajo a aquellos que la sociedad obrera respectiva designe en cada caso, y no a otros; pero de la selección técnica de los designados, se cuidan bien poco. ¹⁵²Ocasiones hay en que apenas si le cabe al patrono rechazar al inepto por su ineptitud, pues defienden esta sus compañeros. ¹⁵³Y cuando trabajan, lo hacen a menudo no más que por cumplir, por pretextar el salario, cuando no lo hacen mal aposta para perjudicar al amo, que se dan casos de ello.

¹⁵⁴En aparente justificación de todo lo cual cabe decir que los patronos, por su parte, cien veces más culpables que sus obreros, maldito si se cuidan ni de pagar mejor al que mejor trabaja, ni de fomentar la educación general y técnica del obrero, ni mucho menos de la bondad intrínseca del producto. ¹⁵⁵La mejora de este producto que debía ser en sí, aparte de razones de concurrencia industrial y mercantil, en bien de los consumidores, por caridad, lo capital, no lo es ni para patronos ni para obreros, y es que ni aquellos ni estos sienten religiosamente su oficio social. ¹⁵⁶Ni unos ni otros quieren ser insustituibles. ¹⁵⁷Mal que se agrava con esa desdichada forma de sociedades y empresas industriales anónimas, donde con la firma personal, se pierde hasta aquella vanidad de acreditarla que sustituye al anhelo de eternizarse. ¹⁵⁸Con la individualidad concreta, cimiento de toda religión, desaparece la religiosidad del oficio.

¹⁵⁹Y lo que se dice de patronos y obreros, se dice mejor de cuantos a profesiones liberales se dedican y de los funcionarios públicos. ¹⁶⁰Apenas si hay servidor del Estado que sienta la religiosidad de su menester oficial y público. ¹⁶¹Nada más turbio, nada más confuso entre nosotros que el sentimiento de los deberes para con el Estado, sentimiento que oblitera aún más la Iglesia católica, que por lo que al Estado hace, es en rigor de verdad, anarquista. ¹⁶²Entre sus ministros no es raro hallar quienes defiendan la licitud moral del matute y del contrabando, como si el que matuteando o contrabandeando desobedece a la autoridad legalmente constituida que lo prohíbe, no pecara contra el cuarto mandamiento de la ley de Dios, que al mandar honrar padre y madre, manda obedecer a esa autoridad legal en cuanto ordene que no sea contrario, como no lo es el imponer esos tributos, a la ley de Dios.

¹⁶³Son muchos los que, considerando el trabajo como un castigo, por aquello de «comerás el pan con el sudor de tu frente», no estiman el trabajo del oficio civil sino bajo su aspecto económico político y, a lo sumo, bajo su aspecto estético. ¹⁶⁴Para estos tales -entre los que se encuentran principalmente los jesuitas - hay dos negocios: el negocio inferior y pasajero de ganarnos la vida, de ganar el pan para nosotros y nuestros hijos de una manera honrada -y sabida es la elasticidad de la honradez-, y el .gran negocio de nuestra salvación, de ganarnos la gloria eterna. ¹⁶⁵Aquel trabajo inferior o mundano no es menester llevarlo sino en cuanto, sin engaño ni grave detrimento de nuestros prójimos, nos permita vivir decorosamente a la medida de nuestro rango social, pero de modo que nos vaque el mayor tiempo posible para atender al o tro gran negocio. ¹⁶⁶Y hay quienes elevándose un poco sobre esa concepción, más que ética, económica, del trabajo de nuestro oficio civil, llegan hasta una concepción y un sentimiento estético de él, que se cifran en adquirir lustre y renombre en nuestro oficio, y hasta en hacer de él arte por el arte mismo, por la belleza. ¹⁶⁷Pero hay que elevarse aún más, a un sentimiento ético de nuestro oficio civil que deriva y desciende de nuestro sentimiento religioso, de nuestra hambre de eternización. ¹⁶⁸El trabajar cada uno en su

propio oficio civil, puesta la vista en Dios, por amor a Dios, lo que vale decir por amor a nuestra eternización, es hacer de ese trabajo una obra religiosa.

¹⁶⁹El texto aquel de «comerás el pan con el sudor de tu frente», no quiere decir que condenas a Dios al hombre al trabajo, sino a la penosidad de él. ¹⁷⁰Al trabajo mismo no pudo condenarle, porque es el trabajo el único consuelo práctico de haber nacido. ¹⁷¹Y la prueba de que no le condenó al trabajo mismo está, para un cristiano, en que al ponerle en el Paraíso, antes de la caída, cuando se hallaba aún en el estado de inocencia, dice la Escritura que le puso en él para que lo guardase y lo labrase (Génesis, 11, 15). ¹⁷²Y de hecho, ¿en qué iba a pasar el tiempo en el Paraíso si no lo trabajaba? ¹⁷³¿Y es que acaso la visión beatífica misma no es una especie de trabajo?

¹⁷⁴Y aun cuando el trabajo fuese nuestro castigo, deberíamos tender a hacer de él, del castigo mismo, nuestro consuelo y nuestra redención, y de abrazarnos a alguna cruz, no hay para cada uno otra mejor que la cruz del trabajo de su propio oficio civil. ¹⁷⁵Que no nos dijo Cristo «toma mi cruz y sígueme», sino «toma tu cruz y sígueme»: cada uno la suya, que la del Salvador él solo la lleva. ¹⁷⁶Y no consiste, por lo tanto, la imitación de Cristo en aquel ideal monástico que resplandece en el libro que lleva el nombre vulgar de Kempis, ideal sólo aplicable a un muy limitado número de personas, y, por lo tanto, anticristiano, sino que imitar a Dios es tomar cada uno su cruz, la cruz de su propio oficio civil, como Cristo tomó la suya, la de su oficio civil también a la par que religioso, y abrazarse a ella y llevarla puesta la vista en Dios y tendiendo a hacer una verdadera oración de los actos propios de ese oficio. ¹⁷⁷Haciendo zapatos, y por hacerlos, se puede ganar la gloria si se esfuerza el zapatero perfecto como es perfecto nuestro Padre celestial.

¹⁷⁸Ya Fourier, el soñador socialista, soñaba con hacer el trabajo atrayente en sus falansterios por la libre elección de las vocaciones y por otros medios. ¹⁷⁹El único es la libertad. ¹⁸⁰El contento del juego de azar, que es trabajo, ¿de qué depende sino de que se somete uno libremente a la libertad de la Naturaleza, esto es, al azar? ¹⁸¹Y no nos perdamos en un cotejo entre el trabajo y el deporte.

¹⁸²Y el sentimiento de hacernos insustituibles, de no merecer la muerte, de hacer que nuestra aniquilación, si es que nos está reservada, sea una injusticia, no sólo debe llevarnos a cumplir religiosamente, por amor a Dios y a nuestra eternidad y eternización, nuestro propio oficio, sino a cumplirlo apasionadamente, trágicamente, si se quiere. ¹⁸³Debe llevarnos a esforzarnos por sellar a los demás con nuestro sello, por perpetuarnos en ellos y en sus hijos, dominándolos, por dejar en todo imperecedera nuestra cifra. ¹⁸⁴La más fecunda moral es la moral de la imposición mutua.

¹⁸⁵Ante todo cambiar en positivos los mandamientos que en forma negativa nos legó la Ley Antigua. ¹⁸⁶Y así, donde se nos dijo: ¡no mentirás!, entender que nos dice: ¡dirás siempre la verdad, oportuna o inoportuna!, aunque sea cada uno de nosotros, y no los demás, quien juzgue en

cada caso de esa oportunidad. ¹⁸⁷Y donde se nos dijo: ¡no matarás!, entender: ¡darás vida y la acrecentarás! ¹⁸⁸Y donde: ¡no hurtarás!, que dice: ¡acrecentarás la riqueza pública! ¹⁸⁹Y donde: ¡no cometerás adulterio!, esto: ¡darás a tu tierra y al cielo hijos sanos, fuertes y buenos! ¹⁹⁰Y así todo lo demás.

¹⁹¹El que no pierda su vida, no la logrará. ¹⁹²Entrégate, pues, á los demás, pero para entregarte a ellos domínalos primero. ¹⁹³Pues no cabe dominar sin ser dominado. ¹⁹⁴Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. ¹⁹⁵Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. ¹⁹⁶Tratando de imponerle mis ideas es como recibo las suyas. ¹⁹⁷Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. ¹⁹⁸Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerle mío -que es lo mismo que hacerme suyo-, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana.

¹⁹⁹El sentimiento de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana; como soy un producto social, tengo que socializarme y de mí voy a Dios -que soy yo proyectado al Todo- y de Dios a cada uno de mis prójimos.

²⁰⁰De primera intención protesto contra el inquisidor, y a él prefiero el comerciante que viene a colocarme sus mercancías; pero si recogido en mí mismo lo pienso mejor, veré que aquel, el inquisidor, cuando es de buena intención, me trata como a un hombre, como a un fin en sí, pues si me molesta es por el caritativo deseo de salvar mi alma, mientras que el otro no me considera sino como a un cliente, como a un medio, y su indulgencia y tolerancia no es en el fondo sino la más absoluta indiferencia respecto a mi destino. ²⁰¹Hay mucha más humanidad en el inquisidor.

²⁰²Como suele haber mucha más humanidad en la guerra que no en la paz. ²⁰³La no resistencia al mal implica resistencia al bien, y aun fuera de la defensiva, la ofensiva misma es lo más divino acaso de lo humano. ²⁰⁴La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. ²⁰⁵El más puro y más fecundo abrazo de amor que se den entre sí los hombres, es el que sobre el campo de batalla se dan el vencedor y el vencido. ²⁰⁶Y aun el odio depurado que surge de la guerra es fecundo. ²⁰⁷La guerra es, en su más estricto sentido, la santificación del homicidio. ²⁰⁸Caín se redime como general de ejércitos. ²⁰⁹Y si Caín no hubiese matado a su hermano Abel, habría acaso muerto a manos de este. ²¹⁰Dios se reveló sobre todo en la guerra; empezó siendo el dios de los ejércitos, y uno de los mayores servicios de la cruz es el de defender en la espada la mano que esgrime ésta.

²¹¹Fue Caín el fratricida, el fundador del Estado, dicen los enemigos de este. ²¹²Y hay que aceptarlo y volverlo en gloria del Estado, hijo de la guerra. ²¹³La civilización empezó el día que un

hombre, sujetando a otro y obligándole a trabajar para los dos, pudo vagar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajos de lujo. ²¹⁴Fue la esclavitud lo que permitió a Platón especular sobre la re pública ideal, y fue la guerra lo que trajo la esclavitud. ²¹⁵No en vano es Atenea la diosa de la guerra y de la ciencia. ²¹⁶Pero ¿será menester repetir una vez más estas verdades tan obvias, mil veces desatendidas y que otras mil vuelven a renacer?

²¹⁷El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es este: entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. ²¹⁸Tal es el sacrificio de vida.

²¹⁹Y el entregarse supone, lo he de repetir, imponerse. ²²⁰La verdadera moral religiosa es en el fondo agresiva, invasora.

²²¹El individuo en cuanto individuo, el miserable individuo que vive preso del instinto de conservación y de los sentidos, no quiere sino conservarse, y todo su hipo es que no penetren los demás en su esfera, que no le inquieten, que no le rompan la pereza, a cambio de lo cual, o para dar ejemplo y norma, renuncia a penetrar él en los otros, a romperles la pereza, a inquietarles, a apoderarse de ellos. ²²²El «no hagas a otro lo que para ti no quieras», lo traduce él así: yo no me meto con los demás; que no se metan los demás conmigo. ²²³Y se achica y se engurruña y perece en esta avaricia espiritual y en esta moral repulsiva del individualismo anárquico: cada uno para sí. ²²⁴Y como cada uno no es él mismo, mal puede ser para sí.

²²⁵Mas así que el individuo se siente en la sociedad, se siente en Dios, y el instinto de perpetuación le enciende en amor a Dios y en caridad dominadora, busca perpetuarse en los demás, perennizar su espíritu, eternizarlo, desclavar a Dios, y sólo anhela sellar su espíritu en los demás espíritus y recibir el sello de estos. ²²⁶Es que se sacudió de la pereza y de la avaricia espirituales.

²²⁷La pereza, se dice, es la madre de todos los vicios, y la pereza, en efecto, engendra los dos vicios -la avaricia y la envidia- que son a su vez fuentes de todos los demás. ²²⁸La pereza es el peso de la materia de suyo inerte, en nosotros, y esa pereza, mientras nos dice que trata de conservarnos por el ahorro, en realidad no trata sino de amenguarnos, de anonadarnos.

²²⁹Al hombre le sobra materia o le sobra espíritu, o mejor dicho, o siente hambre de espíritu, esto es, de eternidad o hambre de materia, resignación a anonadarse. ²³⁰Cuando le sobra espíritu y siente hambre de más de él, lo vierte y derrama fuera, y al derramarlo, se le acrecienta, con lo de los demás; y, por el contrario, cuando, avaro de sí mismo, se recoge en sí pensando mejor conservarse, acaba por perderlo todo, y le ocurre lo que al que recibió un solo talento: lo enterró para no perderlo, y se quedó sin él. ²³¹Porque al que tiene, se le dará; pero al que no tiene sino poco, hasta eso poco le será quitado.

²³²Sed perfectos como vuestro Padre celestial lo es, se nos dijo, y este terrible precepto - terrible porque la perfección infinita del Padre nos es inasequible- debe ser nuestra suprema norma

de conducta. ²³³El que no aspire a lo imposible, apenas hará nada hacedero que valga la pena. ²³⁴Debemos aspirar a lo imposible, a la perfección absoluta e infinita, y decir al Padre: «¡Padre, no puedo: ayuda a mi impotencia!» ²³⁵Y Él lo hará en nosotros.

²³⁶Y ser perfecto es serlo todo, es ser yo y ser todos los demás, es ser humanidad, es ser universo. ²³⁷Y no hay otro camino para ser todo lo demás sino darse a todo, y cuando todo sea en todo, todo será en cada uno de nosotros. ²³⁸La apocatástasis es más que un ensueño místico: es una norma de acción, es un faro de altas hazañas.

²³⁹De donde la moral invasora, dominadora, agresiva, inquisidora, si queréis. ²⁴⁰Porque la caridad verdadera es invasora, y consiste en meter mi espíritu en los demás espíritus, en darles mi dolor como pábulo y consuelo a sus dolores, en despertar con mi inquietud sus inquietudes, en aguzar su hambre de Dios con mi hambre de Él. ²⁴¹La caridad no es brezar y adormecer a nuestros hermanos en la inercia y modorra de la materia, sino despertarles en la zozobra y el tormento del espíritu.

²⁴²A las catorce obras de misericordia que se nos enseñó en el Catecismo de la doctrina cristiana, habría que añadir a las veces una más, y es el de despertar al dormido. ²⁴³A las veces por lo menos, y desde luego cuando el dormido duerme al borde de una sima, el despertarle es mucho más misericordioso que enterrarle después de muerto, pues dejemos que los muertos entierren a sus muertos. ²⁴⁴Bien se dijo aquello de «quien bien te quiera, te hará llorar» y la caridad suele hacer llorar. ²⁴⁵«El amor que no mortifica, no merece tan divino nombre», decía el encendido apóstol portugués fray Thomé de Jesús (*Trabalhos de Jesús*, parte primera); el de esta jaculatoria: «¡Oh fuego infinito, oh amor eterno, que si no tienes donde abracés y te alargues y muchos corazones a que quemes, lloras!» ²⁴⁶El que ama al prójimo le quema el corazón, y el corazón, como la leña fresca, cuando se quema, gime y destila lágrimas.

²⁴⁷Y el hacer eso es generosidad, una de las virtudes madres que surgen cuando se vence a la inercia, a la pereza. ²⁴⁸Las más de nuestras miserias vienen de avaricia espiritual.

²⁴⁹El remedio al dolor, que es, dijimos, el choque de la conciencia en la inconciencia, no es hundirse en esta, sino elevarse a aquella y sufrir más. ²⁵⁰Lo malo del dolor se cura con más dolor, con más alto dolor. ²⁵¹No hay que darse opio, sino ponerse vinagre y sal en la herida del alma, porque cuando te duermas y no sientas ya el dolor, es que no eres. ²⁵²Y hay que ser. ²⁵³No cerréis, pues, los ojos a la esfinge acongojadora, sino miradla cara a cara, y dejad que os coja y os masque en su boca de cien mil dientes venenosos y os trague. ²⁵⁴Veréis qué dulzura cuando os haya tragado, qué dolor más sabroso.

²⁵⁵Y a esto se va prácticamente por la moral de la imposición mutua. ²⁵⁶Los hombres deben tratar de imponerse los unos a los otros, de darse mutuamente sus espíritus, de sellarse mutuamente las almas.

²⁵⁷Es cosa que da en qué pensar eso de que hayan llamado a la moral cristiana moral de esclavos, ¿quiénes? ²⁵⁸¡Los anarquistas! ²⁵⁹El anarquismo sí que es moral de esclavos, pues sólo el esclavo canta la libertad anárquica. ²⁶⁰¡Anarquismo, no!, sino *panarquismo*; no aquello de ni Dios ni amo, sino todos dioses y amos todos, todos esforzándose por divinizarse, por immortalizarse. ²⁶¹Y para ello dominando a los demás.

²⁶²¡Y hay tantos modos de dominar! ²⁶³A las veces, hasta pasivamente, al parecer al menos, se cumple con esta ley de vida. ²⁶⁴El acomodarse al ámbito, el imitar, el ponerse uno en lugar de otro, la simpatía, en fin, además de ser una manifestación de la unidad de la especie, es un modo de expansionarse, de ser otro. ²⁶⁵Ser vencido, o por lo menos aparecer vencido, es muchas veces vencer; tomar lo de otro es un modo de vivir en él.

²⁶⁶Y es que al decir dominar, no quiero decir como el tigre. ²⁶⁷También domina el zorro por la astucia, y la liebre huyendo, la víbora por su veneno, y el mosquito por su pequeñez, y el calamar por su tinta con que oscurece el ámbito y huye. ²⁶⁸Y nadie se escandalice de esto, pues el mismo Padre de todos, que dio fiereza, garras y fauces al tigre, dio astucia al zorro, patas veloces a la liebre, veneno a la víbora, pequeñez al mosquito y tinta al calamar. ²⁶⁹Y no consiste la nobleza o innobleza en las armas de que se use, pues cada especie, y hasta cada individuo, tiene las suyas, sino en cómo las use, y, sobre todo, en el fin para que uno las esgrima.

²⁷⁰Y entre las armas de vencer hay también la de la paciencia y la resignación apasionadas llenas de actividad y de anhelos interiores. ²⁷¹Recordad aquel estupendo soneto del gran luchador, del gran inquietador puritano Juan Milton, el secuaz de Cromwell y cantor de Satanás, el que al verse ciego y considerar su luz apagada, e inútil en él aquel talento cuya ocultación es muerte, oye que la paciencia le dice: «Dios no necesita ni de obra de hombre, ni de sus dones; quienes mejor llevan su blando yugo le sirven mejor; su estado es regio; miles hay que se lanzan a su señal y corren sin descanso tierras y mares, pero también le sirven los que no hacen sino estarse y aguardar.»

²⁷²*They also serve who only stand and wait.* ²⁷³Sí, también le sirven los que sólo se están aguardándole, pero es cuando le aguardan apasionadamente, hambrientamente, llenos de anhelos de inmortalidad en Él.

²⁷⁴Y hay que imponerse, aunque sólo sea por la paciencia. ²⁷⁵«Mi vaso es pequeño, pero bebo en mi vaso», decía un poeta egoísta y de un pueblo de avaros. ²⁷⁶No, en mi vaso beben todos, quiero que todos beban de él; se lo doy, y mi vaso crece, según el número de los que en él beben, y

todos, al poner en él sus labios, dejan allí algo de su espíritu. ²⁷⁷Y bebo también de los vasos de los demás, mientras ellos beben del mío. ²⁷⁸Porque cuanto más soy de mí mismo, y cuanto soy más yo mismo, más soy de los demás; de la plenitud de mí mismo me vierto a mis hermanos, y al verterme a ellos, ellos entran en mí.

²⁷⁹«Sed perfectos como vuestro Padre», se nos dijo, y nuestro Padre es perfecto porque es Él, y es cada uno de sus hijos que en Él viven, son y se mueven. ²⁸⁰Y el fin de la perfección es que seamos todos una sola cosa (Juan, XVII, 21), todos un cuerpo en Cristo (Rom., XII, 5), y que al cabo, sujetas todas las cosas al Hijo, el Hijo mismo se sujete a su vez a quien le sujetó todo para que Dios sea todo en todos. ²⁸¹Y esto es hacer que el Universo sea conciencia; hacer de la Naturaleza sociedad, y sociedad humana. ²⁸²Y entonces se le podrá a Dios llamar Padre a boca llena.

²⁸³Ya sé que los que dicen que la ética es ciencia, dirán que todo esto que vengo exponiendo no es más que retórica; pero cada cual tiene su lenguaje y su pasión. ²⁸⁴Es decir, el que la tiene, y el que no tiene pasión, de nada le sirve tener ciencia.

²⁸⁵Y a la pasión que se expresa por esta retórica, le llaman egotismo los de la ciencia ética, y el tal egotismo es el único verdadero remedio del egoísmo, de la avaricia espiritual, del vicio de conservarse y ahorrarse, y no de tratar perennizarse dándose.

²⁸⁶«No seas, y darás más que todo lo que es», decía nuestro fray Juan de los Ángeles en uno de sus *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (Diál. III, 8); pero ¿que quiere decir eso de no seas? ²⁸⁷¿No querrá acaso decir paradójicamente, como a menudo en los místicos sucede, lo contrario de lo que tomado a la letra y a primera lección dice? ²⁸⁸¿No es una inmensa paradoja, un gran contrasentido trágico, más bien, la moral toda de la sumisión y del quietismo? ²⁸⁹La moral monástica, la puramente monástica, ¿no es absurdo? ²⁹⁰Y llamo aquí moral monástica a la del cartujo solitario, a la del eremita, que huye del mundo -llevándose acaso consigo- para vivir solo y a solas con un Dios solo también y solitario; no a la del dominio inquisidor, que recorre la Provenza a quemar corazones de albigenses.

²⁹¹«¡Que lo haga todo Dios!», dirá alguien; pero es que si el hombre se cruza de brazos Dios se echa a dormir.

²⁹²Esa moral cartujana y la otra moral científica, la que sacan de la ciencia ética -¡ oh, la ética como ciencia!, ¡la ética racional y racionalista!, ¡pedantería de pedanterías y todo pedantería!-, eso sí que puede ser egoísmo y frialdad de corazón.

²⁹³Hay quien dice aislarse con Dios para mejor salvarse, para mejor redimirse; pero es que la redención tiene que ser colectiva, pues que la culpa lo es. ²⁹⁴«Lo religioso es la determinación de totalidad, y todo lo que está fuera de esto es engaño de los sentidos, por lo cual el mayor criminal

es, en el fondo, inocente y un hombre bondadoso, un santo.»²⁹⁵ Así Merkegaard (*Afsluttende*, etc., II, 11, cap. IV, setc. II, A).

²⁹⁶¿Y se comprende, por otra parte, que se quiera ganar la otra vida, la eterna, renunciando a esta, a la temporal? ²⁹⁷Si algo es la otra vida, ha de ser continuación de esta, y sólo como continuación, más o menos depurada de ella, la imagina nuestro anhelo, y si así es, cual sea esta vida del tiempo será la de la eternidad.

²⁹⁸«Este mundo y el otro son como dos mujeres de un solo marido, que si agradas a la una, mueves a la otra a envidia», dice un pensador árabe citado por Windelband (*Das Heilige*, en el vol. II de *Praeludien*); mas tal pensamiento no ha podido brotar sino de quien no ha sabido resolver en una lucha fecunda, en una contradicción práctica, el conflicto trágico entre su espíritu y el mundo. ²⁹⁹«Venga a nos el tu reino», nos enseñó el Cristo a pedir a su Padre, y no «vayamos al tu reino», y según las primitivas creencias cristianas, la vida eterna había de cumplirse sobre esta misma tierra, y como continuación de la de ella. ³⁰⁰Hombres y no ángeles se nos hizo para que buscásemos nuestra dicha a través de la vida, y el Cristo de la fe cristiana no se angelizó, sino que se humanó, tomando cuerpo real y efectivo, y no apariencia de él para redimirnos. ³⁰¹Y según esa misma fe, los ángeles, hasta los más encumbrados, adoran a la Virgen, símbolo supremo de la Humanidad terrena. ³⁰²No es, pues, el ideal angélico un ideal cristiano, y desde luego no lo es humano, ni puede serlo. ³⁰³Es, además, un ángel neutro, sin sexo y sin patria.

³⁰⁴No nos cabe sentir la otra vida eterna, lo he repetido ya varias veces, como una vida de contemplación angélica; ha de ser vida de acción. ³⁰⁵Decía Goethe que «el hombre debe creer en la inmortalidad; tiene para ello un derecho conforme a su naturaleza». ³⁰⁶Y añadía así: «La convicción de nuestra perduración me brota del concepto de la actividad. ³⁰⁷Si obro sin tregua hasta mi fin, la Naturaleza está obligada -so ist die Natur verpflichtet-a proporcionarme otra forma de existencia, ya que mi actual espíritu no puede soportar más.» ³⁰⁸Cambiad lo de Naturaleza por Dios, y tendréis un pensamiento que no deja de ser cristiano, pues los primeros padres de la Iglesia no creyeron que la inmortalidad del alma fuera un don natural -es decir, algo racional-, sino un don divino de gracia. ³⁰⁹Y lo que de gracia suele ser, en el fondo, de justicia, ya que la justicia es divina y gratuita, no natural. ³¹⁰Y agregaba Goethe: «No sabría empezar nada con una felicidad eterna si no me ofreciera nuevas tareas y nuevas dificultades a que vencer.» ³¹¹Y así es: la ociosidad contemplativa no es dicha.

³¹²Mas ¿no tendrá alguna justificación la moral eremítica, cartujana, la de la Tebaida? ³¹³¿No se podrá, acaso, decir que es menester se conserven esos tipos de excepción para que sirvan de eterno modelo a los otros? ³¹⁴¿No crían los hombres caballos de carreras, inútiles para todo otro menester utilitario, pero que mantienen la pureza de la sangre y son padres de excelentes caballos

de tiro y de silla? ³¹⁵¿No hay, acaso, un lujo ético, no menos justificable que el otro? ³¹⁶Pero por otra parte, ¿no es esto, en el fondo, estética y no moral, y mucho menos religión? ³¹⁷¿No es que será estético y no religioso, ni siquiera ético, el ideal monástico contemplativo medieval? ³¹⁸Y al fin los de entre aquellos solitarios que nos han contado sus coloquios a solas con Dios, han hecho una obra eternizadora, se han metido en las almas de los demás. ³¹⁹Y ya sólo con eso, con que el claustro haya podido darnos un Eckart, un Suso, un Taulero, un Ruisbroquio, un Juan de la Cruz, una Catalina de Siena, una Ángela de Foligo, una Teresa de Jesús, está justificado el claustro.

³²⁰Pero nuestras órdenes españolas son, sobre todo, las de Predicadores, que Domingo de Guzmán instituyó para la obra agresiva de extirpar la herejía; la Compañía de Jesús, una milicia en medio del mundo, y con ello está dicho todo; la de las Escuelas Pías, para la obra también invasora de la enseñanza... ³²¹Cierto es que se me dirá también que la reforma del Carmelo, Orden contemplativa que emprendió Teresa de Jesús, fue obra española. ³²²Sí, española fue, y en ella se buscaba libertad.

³²³Era el ansia de libertad, de libertad interior, en efecto, lo que en aquellos revueltos tiempos de la Inquisición lle vaba a las almas escogidas al claustro. ³²⁴Encarcelábanse para ser mejor libres. ³²⁵«¿No es linda cosa que una pobre monja de San José pueda llegar a enseñorear toda la tierra y elementos?», decía en su *Vida* santa Teresa. ³²⁶Era el ansia pauliniana de libertad, de sacudirse de la ley externa, que era bien dura, y, como decía el maestro fray Luis de León, bien cabezuda entonces.

³²⁷¿Pero lograron libertad así? ³²⁸Es muy dudoso que la lograran, y hoy es imposible. ³²⁹Porque la verdadera libertad no es cosa de sacudirse de la ley externa; la libertad es la conciencia de la ley. ³³⁰Es libre no el que se sacude de la ley, sino el que se adueña de ella. ³³¹La libertad hay que buscarla en medio del mundo que es donde vive la ley, y con la ley la culpa, su hija. ³³²De lo que hay que libertarse es de la culpa, que es colectiva.

³³³En vez de renunciar al mundo para dominarlo -¿quién no conoce el instinto colectivo de dominación de las órdenes religiosas cuyos individuos renuncian al mundo?- lo que habría que hacer es dominar al mundo para poder renunciar a él. ³³⁴No buscar la pobreza y la sumisión, sino buscar la riqueza para emplearla en acrecentar la conciencia humana, y buscar el poder para servirse de él con el mismo fin.

³³⁵Es cosa curiosa que frailes y anarquistas se combatan entre sí, cuando en el fondo profesan la misma moral y tienen un tan íntimo parentesco unos con otros. ³³⁶Como que el anarquismo viene a ser una especie de monacato ateo, y más una doctrina religiosa que ética y económica social. ³³⁷Los unos parten de que el hombre nace malo, en pecado original, y la gracia le hace luego bueno, si es que le hace tal, y los otros de que nace bueno y la sociedad le pervierte

luego.³³⁸ Y en resolución, lo mismo da una cosa que otra pues en ambas se opone el individuo a la sociedad, y como si precediera, y, por lo tanto, hubiese de sobrevivir a ella.³³⁹ Y las dos morales son morales de claustro.

³⁴⁰Y el que la culpa es colectiva no ha de servir para sacudirme de ella sobre los demás, sino para cargar sobre mí las culpas de los otros, las de todos: no para difundir mi culpa y anegarla en la culpa total, sino para hacer la culpa total mía; no para enajenar mi culpa, sino para ensimismarme y apropiarme, adentrándomela, la de todos.³⁴¹ Y cada uno debe contribuir a curarla, por lo que otros no hacen.³⁴² El que la sociedad sea culpable, agrava la culpa de cada uno.³⁴³ «Alguien tiene que hacerlo, pero ¿por qué he de ser yo?»; es la frase que repiten los débiles bien intencionados.³⁴⁴ Alguien tiene que hacerlo, ¿por qué no yo?, es el grito de un serio servidor del hombre que afronta cara a cara un serio peligro.³⁴⁵ Entre estas dos sentencias median siglos enteros de evolución moral.»³⁴⁶ Así dijo Mrs. Annie Besant en su autobiografía.³⁴⁷ Así dijo la teósofa.

³⁴⁸El que la sociedad sea culpable agrava la culpa de cada uno y es más culpable el que más siente la culpa.³⁴⁹ Cristo, el inocente, como conocía mejor que nadie la intensidad de la culpa, era en un cierto sentido el más culpable.³⁵⁰ En él llegó a conciencia la divinidad humana y con ella su culpabilidad.³⁵¹ Suele dar que reír a no pocos el leer de grandísimos santos que por pequeñísimas faltas, por faltas que hacen sonreírse a un hombre de mundo, se tuvieron por los más grandes pecadores.³⁵² Pero la intensidad de la culpa no se mide por el acto externo, sino por la conciencia de ella, y a uno le causa agudísimo dolor lo que a otro apenas si un ligero cosquilleo.³⁵³ Y en un santo puede llegar la conciencia moral a tal plenitud y agudeza, que el más leve pecado le remuerda más que al mayor criminal su crimen.³⁵⁴ Y la culpa estriba en tener conciencia de ella, está en el que juzga y en cuanto juzga.³⁵⁵ Cuando uno comete un acto pernicioso creyendo de buena fe hacer una acción virtuosa, no podemos tenerle por moralmente culpable, y cuando otro cree que es mala una acción indiferente o acaso beneficiosa, y la lleva a cabo, es culpable.³⁵⁶ El acto pasa, la intención queda, y lo malo del mal acto es que malea la intención, que haciendo mal a sabiendas se predispone uno a seguir haciéndolo, se oscurece la conciencia.³⁵⁷ Y no es lo mismo hacer el mal que ser malo.³⁵⁸ El mal oscurece la conciencia, y no sólo la conciencia moral, sino la conciencia general, la psíquica.³⁵⁹ Y es que es bueno cuanto exalta y ensancha la conciencia, y malo lo que la deprime y amengua.

³⁶⁰Y aquí acaso cabría aquello que ya Sócrates, según Platón, se proponía, y es si la virtud es ciencia.³⁶¹ Lo que equivale a decir si la virtud es racional.

³⁶²Los eticistas, los de que la moral es ciencia, los que al leer todas estas divagaciones dirán: ¡retórica, retórica, retórica!, creerán, me parece, que la virtud se adquiere por ciencia, por estudio racional, y hasta que las matemáticas nos ayudan a ser mejores.³⁶³ No lo sé, pero yo siento que la

virtud, como la religiosidad, como el anhelo de no morirse nunca -y todo ello es la misma cosa en el fondo- se adquiere más bien por pasión.

³⁶⁴Pero y la pasión ¿qué es?, se me dirá. ³⁶⁵No lo sé: o, mejor dicho, lo sé muy bien, porque la siento, y, sintiéndola; no necesito definirla. ³⁶⁶Es más aún: temo que si llego a definirla, dejaré de sentirla y de tenerla. ³⁶⁷La pasión es como el dolor, y como el dolor, crea su objeto. ³⁶⁸Es más fácil al fuego hallar combustible que al combustible fuego.

³⁶⁹Vaciedad y sofistería habrán de parecer esto, bien lo sé. ³⁷⁰Y se me dirá también que hay la ciencia de la pasión, y que hay pasión de la ciencia, y que es en la esfera moral donde la razón y la vida humana se aúnan.

³⁷¹No lo sé, no lo sé, no lo sé... ³⁷²Y acaso esté yo diciendo en el fondo, aunque más turbiamente, lo mismo que esos, los adversarios que me finjo para tener a quien combatir, dicen, sólo que más clara, más definida y más racionalmente. ³⁷³No lo sé, no lo sé... ³⁷⁴Pero sus cosas me hielan y me suenan a vaciedad afectiva. ³⁷⁵Y volviendo a lo mismo, ¿es la virtud ciencia? ³⁷⁶¿Es la ciencia virtud? ³⁷⁷Porque son dos cosas distintas. ³⁷⁸Puede ser ciencia la virtud, ciencia de saber conducirse bien, sin que por eso toda otra ciencia sea virtud. ³⁷⁹Ciencia es la de Maquiavelo; y no puede decirse que su *virtú* sea virtud moral siempre. ³⁸⁰Sabido es, además, que no son mejores ni los más inteligentes, ni los más instruidos.

³⁸¹No, no, no; ni la fisiología enseña a digerir, ni la lógica a discurrir, ni la estética a sentir la belleza o a expresarla, ni la ética a ser bueno. ³⁸²Y menos mal si no enseña a ser hipócrita; porque la pedantería, sea de lógica, sea de estética, no es en el fondo sino hipocresía.

³⁸³Acaso la razón enseña ciertas virtudes burguesas, pero no hace ni héroes ni santos. ³⁸⁴Porque santo es el que hace el bien no por el bien mismo, sino por Dios, por la eternización.

³⁸⁵Acaso, por otra parte, la cultura, es decir, la Cultura ¡oh la cultura!-, obra sobre todo de filósofos y de hombres de ciencia, no la han hecho ni los héroes ni los santos. ³⁸⁶Porque los santos se han cuidado muy poco del progreso de la cultura humana; se cuidaron más bien de la salvación de las almas individuales de aquellos con quienes convivían. ³⁸⁷¿Qué significa, por ejemplo, en la historia de la cultura humana nuestro san Juan de la Cruz, aquel frailecito incandescente, como se le ha llamado culturalmente -y no sé si cultamente-, junto a Descartes?

³⁸⁸Todos esos santos, encendidos de religiosa caridad hacia sus prójimos, hambrientos de eternización propia y ajena, que iban a quemar corazones ajenos, inquisidores acaso, todos esos santos, ¿qué han hecho por el progreso de la ciencia de la ética? ³⁸⁹¿Inventó acaso alguno de ellos el imperativo categórico, como lo inventó el solterón de Koenigsberg, que si no fue santo mereció serlo?

³⁹⁰Quejábanse un día el hijo de un gran profesor de ética, de uno a quien apenas si se le caía de la boca el imperativo ese, que vivía en una desolada sequedad de espíritu, en un vacío interior. ³⁹¹Y hubo de decirle: -Es que su padre de usted, amigo mío, tenía un río soterrado en el espíritu, una fresca corriente de antiguas creencias infantiles, de esperanzas de ultratumba; y cuando creía alimentar su alma con el imperativo ese o con algo parecido, lo estaba en realidad alimentando con aquellas aguas de la niñez. ³⁹²Y a usted le ha dado la flor acaso de su espíritu, sus doctrinas racionales de moral, pero no la raíz, no lo soterrado, no lo irracional.

³⁹³¿Por qué prendió aquí en España el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente que aquel? ³⁹⁴Porque el uno nos le trajeron con raíces. ³⁹⁵El pensamiento filosófico de un pueblo o de una época es como su flor, o si se quiere fruto, toma sus jugos de las raíces de la planta, y las raíces, que están dentro y están debajo de tierra, son el sentimiento religioso. ³⁹⁶El pensamiento filosófico de Kant, suprema flor de la evolución mental del pueblo germánico, tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero, y no es posible que el kantismo, sobre todo en su parte práctica, prendiese y diese flores y frutos en pueblos que ni habían pasado por la Reforma ni acaso podían pasar por ella. ³⁹⁷El kantismo es protestante, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos. ³⁹⁸Y si Krause echó aquí algunas raíces -más que se cree, y no tan pasajeras como se supone-, es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo, como lo demostró Ritschl en la historia de él (*Geschichte der Pietismus*), tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión, o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. ³⁹⁹Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos.

⁴⁰⁰Y puesto que los españoles somos católicos, sepámoslo o no lo sepamos, queriéndolo o sin quererlo, y aunque alguno de nosotros presuma de racionalista o de ateo, acaso nuestra más honda labor de cultura y lo que vale más que de cultura, de religiosidad -si es que no son lo mismo-, es tratar de darnos clara cuenta de ese nuestro catolicismo subconciente, social o popular. ⁴⁰¹Y esto es lo que he tratado de hacer en esta obra.

⁴⁰²Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España. ⁴⁰³Y ese sentimiento trágico de la vida es el sentimiento mismo católico de ella, pues el catolicismo y mucho más el popular, es trágico. ⁴⁰⁴El pueblo aborrece la comedia. ⁴⁰⁵El pueblo, cuando Pilato, el señorito, el distinguido, el esteta, racionalista si queréis, quiere darle comedia y le presenta al Cristo en irrisión diciéndole: ¡He aquí el hombre!, se amotina y grita: ¡crucifícale! ⁴⁰⁶No quiere comedia, sino

tragedia. ⁴⁰⁷Y lo que el Dante, el gran católico, llamó comedia divina, es la más trágica comedia que se haya escrito.

⁴⁰⁸Y como he querido en estos ensayos mostrar el alma de un español y en ella el alma española, he escatimado las citas de escritores españoles, prodigando, acaso en exceso, las de los otros país es. ⁴⁰⁹Y es que todas las almas humanas son hermanas.

⁴¹⁰Y hay una figura, una figura cómicamente trágica, una figura en que se ve todo lo profundamente trágico de la comedia humana, la figura de Nuestro Señor Don Quijote, el Cristo español en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo. ⁴¹¹Acaso la pasión y muerte del Caballero de la Triste Figura es la pasión y muerte del pueblo español. ⁴¹²Su muerte y su resurrección. ⁴¹³Y hay una filosofía y hasta una metafísica quijotesca y una lógica y una ética quijotesca, y una religiosidad -religiosidad católica española-quijotesca. ⁴¹⁴En la filosofía, es la lógica, es la ética, es la religiosidad que he tratado de esbozar y más de sugerir que de desarrollar en esta obra. ⁴¹⁵Desarrollarlas racionalmente no; la locura quijotesca no consiente la lógica científica.

⁴¹⁶Y ahora, antes de concluir, y despedirme de mis lectores, quédame hablar del papel que le está reservado a Don Quijote en la tragicomedia europea moderna.

⁴¹⁷Vamos a verlo en un último ensayo de estos.

CAPITULO XII

CONCLUSIÓN

DON QUIJOTE EN LA TRAGICOMEDIA EUROPEA CONTEMPORÁNEA

¹¡Voz que clama en el desierto!

²(Isaías, XL, 3.)

³Fuerza me es ya concluir, por ahora al menos, estos ensayos que amenazan convertírseme en el cuento de nunca acabar. ⁴Han ido saliendo de mis manos a la imprenta en . una casi improvisación sobre notas recogidas durante años, sin haber tenido presentes al escribir cada ensayo los que le precedieron. ⁵Y así irán llenos de contradicciones íntimas -al menos aparentes- como la vida y como yo mismo.

⁶Mi pecado ha sido, si alguno, el haberlos exornado en exceso con citas ajenas, muchas de las cuales parecerán traídas con cierta violencia. ⁷Mas yo lo explicaré otra vez.

⁸Muy pocos años después de haber andado Nuestro Señor Don Quijote por España, decíanos Jacobo Boehme (*Aurora*, cap. XI, § 75), que no escribía una historia que le hubiesen contado otros, sino que tenía que estar él mismo en la batalla, y en ella en gran pelea, donde a menudo tenía que ser vencido como todos los hombres, y más adelante (§ 83) añade que aunque tenga que hacerse espectáculo del mundo y del demonio, le queda la esperanza en Dios sobre la vida futura, en quien quiere arriesgarla y no resistir al Espíritu. ⁹Amén. ¹⁰Y tampoco yo, como este Quijote del pensamiento alemán, quiero resistir al Espíritu.

¹¹Y por eso lanzo mi voz que clamará en el desierto, y la lanzo desde esta Universidad de Salamanca, que se llamó a sí misma arrogantemente *omnium scientiarum princeps*, y a la que Carlyle llamó fortaleza de la ignorancia, y un literato francés, hace muy poco, Universidad fantasma; desde esta España, «tierra de los ensueños que se hacen realidades, defensora de Europa, hogar del ideal caballeresco», así me decía en carta no ha mucho Mr. Archer M. Huntington, poeta; desde esta España, cabeza de la Contrarreforma en el siglo XVI. ¹²¡Y bien se lo guardan!

¹³En el cuarto de estos ensayos os hablé de la esencia del catolicismo. ¹⁴Y a *desesenciarlo*, esto es, a descatolizar a Europa, han contribuido el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, sustituyendo aquel ideal de una vida eterna ultraterrena por el ideal del progreso, de la razón, de la ciencia. ¹⁵O mejor de la Ciencia, con letra mayúscula. ¹⁶Y lo último, lo que hoy más se lleva, es la cultura.

¹⁷Y en la segunda mitad del pasado siglo XIX, época infilosófica y tecnicista, dominada por especialismo miope y por el materialismo histórico, ese ideal se tradujo en una obra no ya de vulgarización sino de avulgamiento científico -o más bien seudocientífico- que se desahogaba en democráticas bibliotecas baratas y sectarias. ¹⁸Quería así popularizarse la ciencia, como si hubiese de ser esta la que haya de bajar al pueblo y servir sus pasiones, y no el pueblo el que debe subir a ella y por ella más arriba aún, a nuevos y más profundos anhelos.

¹⁹Todo esto llevó a Brunetiére a proclamar la bancarrota de la ciencia, y esa ciencia o lo que fuere, bancarroteó, en efecto. ²⁰Y como ella no satisfacía, no dejaba de buscarse la felicidad; sin encontrarla en la riqueza, ni en el saber, ni en el poderío, ni en el goce; ni en la resignación, ni en la buena conciencia moral, ni en la cultura. ²¹Y vino el pesimismo.

²²El progresismo no satisfacía tampoco. ²³Progresar, ¿para qué? ²⁴El hombre no se conformaba con lo racional, el *Kulturkampf* no le bastaba; quería dar finalidad final a la vida, que esta que llamo la invalidad final es el verdadero ὄντως ὄν. ²⁵Y la famosa *maladie du siècle*, que se anuncia en Rousseau, y acusa más claramente que nadie el *Obermann* de Sénancour, no era ni es otra cosa que la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo.

²⁶Su símbolo, su verdadero símbolo, es un ente de ficción, el doctor Fausto.

²⁷Este inmortal doctor Fausto que se nos aparece ya a principios del siglo XVII, en 1604, por obra del Renacimiento y de la Reforma y por ministerio de Cristóbal Marlowe, es ya el mismo que volverá a descubrir Goethe, aunque en ciertos respectos más espontáneo y más fresco. ²⁸Y junto a él aparece Mefistófeles, a quien pregunta Fausto aquello de «¿qué bien hará mi alma a tu señor?» ²⁹Y le contesta: «Ensanchar su reino.» ³⁰«¿Y es esa la razón por la que nos tienta así?», vuelve a preguntar el doctor, y el espíritu maligno responde: «*Solamen miseris socios habuisse doloris*», que es lo que mal traducido en romance, decimos: mal de muchos, consuelo de tontos. ³¹«Donde estamos, allí está el infierno, y donde está el infierno, allí tenemos que estar siempre», añade

19. Todo esto llevó a Brunetiére a proclamar la bancarrota de la ciencia, y esa ciencia o lo que fuere, bancarroteó, en efecto. | En la amargura de la desilusión se ha llegado a culpar a la inocente ciencia, echándole en cara que ha hecho bancarrota, como si fuese ella la rea del intelectualismo desecante ni de que se la declarara fin en sí. El fracaso es del intelectualismo, no de la pobre ciencia. **EMS (46-47)**

25. Y la famosa *maladie du siècle* [...] en la finalidad humana del Universo. | Lo que más o menos disfrazado entristece a tantos espíritus modernos, el mal del siglo que denuncia Max Nordau, lo que perturba a las almas, no es otra cosa que la obsesión de la muerte total, el lúgubre pensamiento que dio un tinte tan sombrío a la decadencia romana, la edad del estoicismo, del epicureísmo, de las extravagancias religiosas y del suicidio. **EMS (83)**

Mefistófeles, a lo que Fausto agrega que cree ser una fábula tal infierno, y le pregunta quién hizo el mundo. ³²Y este trágico doctor, torturado por nuestra tortura, acaba encontrando a Helena, que no es otra, aunque Marlowe acaso no lo sospechase, que la Cultura renaciente. ³³Y hay aquí en este *Faust* de Marlowe una escena que vale por toda la segunda parte del *Faust* de Goethe. Le dice a Helena Fausto: «Dulce Helena, hazme inmortal con un beso -y le besa-. ³⁴Sus labios me chupan el alma; ¡mira cómo huye! ³⁵¡Ven, Helena, ven; devuélveme el alma! ³⁶Aquí quiero quedarme, porque el cielo está en estos labios, y todo lo que no es Helena escoria es.»

³⁷«¡Devuélveme el alma!» ³⁸He aquí el grito de Fausto, el doctor, cuando después de haber besado a Helena va a perderse para siempre. ³⁹Porque al Fausto primitivo no hay ingenua Margarita alguna que le salve. ⁴⁰Esto de la salvación fue invención de Goethe. ⁴¹¿Y quién no conoce a su Fausto, nuestro Fausto, que estudió Filosofía, Jurisprudencia, Medicina, hasta Teología, y sólo vio que no podemos saber nada, y quiso huir al campo libre *-hinaus ins weite Land!*- y topó con Mefistófeles, parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal haciendo siempre el bien, y este le llevó a los brazos de Margarita, del pueblo sencillo, a la que aquel, el sabio, perdió; pero merced a la cual, que por él se entregó, se salva, redimido por el pueblo creyente con fe sencilla? ⁴²Pero tuvo esa segunda parte, porque aquel otro Fausto era el Fausto anecdótico y no el categórico de Goethe, y volvió a entregarse a la Cultura, a Helena, y a engendrar en ella a Euforión, acabando todo con aquello del eterno femenino entre coros místicos. ⁴³¡Pobre Euforión!

⁴⁴Y esta Helena ¿es la esposa del rubio Menelao, la que robó Paris, y causó la guerra de Troya, y de quien los ancianos troyanos decían que no debía indignar el que se pelease por mujer que por su rostro se parecía tan terriblemente a las diosas inmortales? ⁴⁵Creo más bien que esa Helena de Fausto era otra, la que acompañaba a Simón Mago, y que este decía ser la inteligencia divina. ⁴⁶Y Fausto puede decirle: ¡devuélveme el alma!

⁴⁷Porque Helena con sus besos nos saca el alma. ⁴⁸Y lo que queremos y necesitamos es alma, y alma de bulto y de sustancia.

⁴⁹Pero vinieron el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, trayéndonos a Helena, o más bien empujados por ella, y ahora nos hablan de Cultura y de Europa.

⁵⁰¡Europa! Esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido por arte mágico en una categoría casi metafísica. ⁵¹¿Quién sabe hoy ya, en España por lo menos, lo que es Europa? ⁵²Yo sólo sé que es un *chibolete* (véase mis *Tres ensayos*). ⁵³Y cuando me pongo a escudriñar lo que llaman Europa nuestros europeizantes, paréceme a las veces que queda fuera de ella mucho de lo periférico -España desde luego, Inglaterra, Italia, Escandinavia, Rusia...- y que se reduce a lo central, a Franco - Alemania con sus anejos y dependencias.

⁵⁴Todo esto nos lo han traído, digo, el Renacimiento y la Reforma, hermanos mellizos que vivieron en aparente guerra intestina. ⁵⁵Los renacientes italianos, socinianos todos ellos; los humanistas, con Erasmo a la cabeza, tuvieron por, un bárbaro a aquel fraile Lutero, que del claustro sacó su ímpetu, como de él lo sacaron Bruno y Campanella. ⁵⁶Pero aquel bárbaro era su hermano mellizo; combatiéndolos, combatía a su lado contra el enemigo común. ⁵⁷Todo eso nos han traído el Renacimiento y la Reforma, y luego la Revolución, su hija, y nos han traído también una nueva Inquisición: la de la ciencia o la cultura, que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rinden a su ortodoxia.

⁵⁸Al enviar Galileo al Gran Duque de Toscana su escrito sobre la movilidad de la Tierra, le decía que conviene obedecer y creer a las determinaciones de los superiores, y que reputaba aquel escrito «como una poesía o bien un ensueño, y por tal recíballo Vuestra Alteza». ⁵⁹Y otras veces le llama «quimera» y «capricho matemático». ⁶⁰Y así yo en estos ensayos, por temor también -¿por qué no confesarlo?- a la Inquisición, pero a la de hoy, a la científica, presento como poesía, ensueño, quimera o capricho místico lo que más de dentro me brota. ⁶¹Y digo con Galileo: *Eppur si muove!* ⁶²Mas ¿es sólo por ese temor? ⁶³¡Ah, no!, que hay otra más trágica Inquisición, y es la que un hombre moderno, culto, europeo -como lo soy yo, quiéralo o no-, lleva dentro de sí. ⁶⁴Hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo. ⁶⁵Es mi razón, que se burla de mi fe y la desprecia.

⁶⁶Y aquí es donde tengo que acogerme a mi señor Don Quijote para aprender a afrontar el ridículo y vencerlo, y un ridículo que acaso -¿quién sabe?- él no conoció.

⁶⁷Sí, sí, ¿cómo no ha de sonreír mi razón de estas construcciones seudofilosóficas, pretendidas místicas, diletantescas, en que hay de todo menos paciente estudio, objetividad y método... científico? ⁶⁸¡Y, sin embargo... ⁶⁹*Eppur si muove!*

⁷⁰*Eppur si muove!*, sí. ⁷¹¡Y me acojo al *dilettantismo*, a lo que un pedante llamaría filosofía *demimondaine*, contra la pedantería especialista, contra la filosofía de los filósofos profesionales. ⁷²Y quién sabe... ⁷³Los progresos suelen venir del bárbaro, y nada más estancado que la filosofía de los filósofos y la teología de los teólogos.

⁷⁴¡Y que nos hablen de Europa! ⁷⁵La civilización del Tíbet es paralela a la nuestra, y ha hecho y hace vivir a hombres que desaparecen como nosotros. ⁷⁶Y queda flotando sobre las civilizaciones todas del Eclesiastés, y aquello de «así muere el sabio como el necio» (Ec., II, 16).

⁷⁷Corre entre las gentes de nuestro pueblo una respuesta admirable a la ordinaria pregunta de «¿qué tal?» o «¿cómo va?», y es aquella que responde: «¡se vive!»... ⁷⁸Y de hecho es así; se vive, vivimos tanto como los demás. ⁷⁹¿Y qué más puede pedirse? ⁸⁰¿Y quién no recuerda lo de la copla?

⁸¹«Cada vez que considero / que me tengo que morir, / tiendo la capa en el suelo / y no me harto de dormir.» ⁸²Pero no dormir, no, sino soñar; soñar la vida, ya que la vida es sueño.

⁸³Proverbial se ha hecho también en muy poco tiempo entre nosotros, los españoles, la frase de que la cuestión es pasar el rato, o sea matar el tiempo. ⁸⁴Y de hecho hacemos tiempo para matarlo. ⁸⁵Pero hay algo que nos ha preocupado siempre tanto o más que pasar el rato -fórmula que marca una posición estética- y es ganar la eternidad; fórmula de la posición religiosa. ⁸⁶Y es que saltamos de lo estético y lo económico a lo religioso, por encima de lo lógico y lo ético; del arte a la religión.

⁸⁷Un joven novelista nuestro, Ramón Pérez de Ayala, en su reciente novela *La pata de la raposa*, nos dice que la idea de la muerte es el cepto; el espíritu, la raposa, o sea virtud astuta con que burlar las celadas de la fatalidad, y añade: «Cogidos en el cepto, hombres débiles y pueblos débiles yacen por tierra...; los espíritus recios y los pueblos fuertes reciben en el peligro clarividente estupor, desentrañan de pronto la desmesurada belleza de la vida y, renunciando para siempre a la agilidad y locura primeras, salen del cepto con los músculos tensos para la acción y con las fuerzas del alma centuplicadas en ímpetu, potencia y eficacia.» ⁸⁸Pero veamos: hombre débiles..., pueblos débiles..., espíritus recios..., pueblos fuertes..., ¿qué es eso? ⁸⁹Yo no lo sé. ⁹⁰Lo que creo saber es que unos individuos y pueblos no han pensado aún de veras en la muerte y la inmortalidad; no las han sentido, y otros han dejado de pensar en ellas, o más bien han dejado de sentir las. ⁹¹Y no es, creo, cosa de que se engrían los hombres y los pueblos que no han pasado por la edad religiosa.

⁹²Lo de la desmesurada belleza de la vida está bien para escrito, y hay, en efecto, quienes se resignan y la aceptan tal cual es, y hasta quienes no quieren persuadir que el del cepto no es problema. ⁹³Pero ya dijo Calderón (*Gustos y disgustos no son más que imaginación*, acto 1, sec. 4.a) que «No es consuelo de desdichas, / es otra desdicha aparte, / querer a quien las padece / persuadir que no son tales.» ⁹⁴Y además «a un corazón no habla sino otro corazón», según fray Diego de Estela (*Vanidad del mundo*, cap. XXI).

⁹⁵No ha mucho hubo quien hizo como que se escandalizaba de que, respondiendo yo a los que nos reprochaban a los españoles nuestra incapacidad científica, dijese, después de hacer observar que la luz eléctrica luce aquí, corre aquí la locomotora tan bien como donde se inventaron, y nos servimos de los logaritmos como en el país donde fueron ideados, aquello de: «¡que inventen ellos!». ⁹⁶Expresión paradójica a que no renuncio. ⁹⁷Los españoles deberíamos apropiarnos no poco de aquellos sabios consejos que a los rusos, nuestros semejantes, dirigía el conde José de Maistre en aquellas sus admirables cartas al conde Rasoumowski, sobre la educación pública en Rusia, cuando le decía que no por no estar hecha para la ciencia debe una nación estimarse menos; que los romanos no entendieron de arte ni tuvieron matemático, lo que no les impidió hacer su papel, y todo

lo que añadía sobre esa muchedumbre de semisabios falsos y orgullosos, idólatras de los gustos, las modas y las lenguas extranjeras y siempre prontos a derribar cuanto desprecian, que es todo.

⁹⁸¿Que no tenemos espíritu científico? ⁹⁹¿Y qué, si tenemos algún espíritu? ¹⁰⁰¿Y se sabe si el que tenemos es o no compatible con ese otro?

¹⁰¹Mas al decir, ¡que inventen ellos!, no quise decir que hayamos de contentarnos con un papel pasivo, no. ¹⁰²Ellos a la ciencia de que nos aprovecharemos; nosotros, a lo nuestro. ¹⁰³No basta defenderse, hay que atacar.

¹⁰⁴Pero atacar con tino y cautela. ¹⁰⁵La razón ha de ser nuestra arma. ¹⁰⁶Lo es hasta del loco. ¹⁰⁷Nuestro loco sublime, nuestro modelo, Don Quijote, después que destrozó de dos cuchilladas aquella a modo de media celada que encajó con el morrión, «la tornó a hacer de nuevo, poniéndole unas barras de hierro por de dentro, de tal manera que él quedó satisfecho de su fortaleza, y sin querer hacer nueva experiencia della la diputó y tuvo por celada finísima de encaje». ¹⁰⁸Y con ella en la cabeza se inmortalizó. ¹⁰⁹Es decir, se puso en ridículo. ¹¹⁰Pues fue poniéndose en ridículo como alcanzó su inmortalidad Don Quijote.

¹¹¹¡Y hay tantos modos de ponerse en ridículo...! ¹¹²Cournot (*Traité de l'enchainement des idées fondamentales*, etc., § 510) dijo: «No hay que hablar ni a los príncipes ni a los pueblos de sus probabilidades de muerte: los príncipes castigan esa temeridad con la desgracia: el público se venga de ella por el ridículo.» ¹¹³Así es, y por eso dicen que hay que vivir con el siglo. ¹¹⁴*Corrumpere et corrumpi saeculum vocatur* (Tácito, *Germania*, 19).

¹¹⁵Hay que saber ponerse en ridículo, y no sólo ante los demás, sino ante nosotros mismos. ¹¹⁶Y más ahora, en que tanto se charla de la conciencia de nuestro atraso respecto a los demás pueblos cultos; ahora, en que unos cuantos atolondrados que no conocen nuestra propia historia - que está por hacer, deshaciendo antes lo que la calumnia protestante ha tejido en torno a ella- dicen que no hemos tenido ni ciencia, ni arte, ni filosofía, ni Renacimiento (este acaso nos sobraba), ni nada.

¹¹⁷Carducci, el que habló de los *contorcimenti dell'afannosa grandiosità spagnola*, dejó escrito (en *Mosche cochiere*) que «hasta España, que jamás tuvo hegemonía de pensamiento, tuvo su Cervantes». ¹¹⁸¿Pero es que Cervantes se dio aquí solo, aislado, sin raíces, sin tronco, sin apoyo? ¹¹⁹Mas se comprende que diga que España *non ebbe mai egemonia di pensiero* un racionalista italiano que recuerda que fue España la que reaccionó contra el Renacimiento de su patria. ¹²⁰Y qué, ¿acaso no fue algo, y algo hegemónico en el orden cultural, la Contrarreforma que acaudilló España y que comenzó de hecho con el saco de Roma, providencial castigo contra la ciudad de los paganos Papas del Renacimiento pagano? ¹²¹Dejemos ahora si fue mala o buena la Contrarreforma, pero ¿es que no fueron algo hegemónico Loyola y el Concilio de Trento? ¹²²Antes de este dábanse en Italia

cristianismo y paganismo, o mejor, inmortalismo y mortalismo en nefando abrazo y contubernio, hasta en las almas de algunos Papas, y era verdad en filosofía lo que en teología no lo era, y todo se arreglaba con la fórmula de *salva la fe*.¹²³ Después ya no, después vino la lucha franca y abierta entre la razón y la fe, la ciencia y la religión.¹²⁴ Y el haber traído esto, gracias sobre todo a la testarudez española, ¿no fue hegemónico?

¹²⁵Sin la Contrarreforma, no habría la Reforma seguido el curso de que siguió; sin aquella, acaso esta, falta del sostén del pietismo, habría perecido en la ramplona racionalidad de la *Aufklärung*, de la Ilustración.¹²⁶ ¿Sin Carlos I, sin Felipe II, nuestro gran Felipe, habría sido todo igual?

¹²⁷Labor negativa, dirá alguien.¹²⁸ ¿Qué es eso? ¹²⁹¿Qué es lo negativo?, ¿qué es lo positivo? ¹³⁰En el tiempo, la línea que va siempre en la misma dirección, del pasado al porvenir, ¿dónde está el cero que marca el límite entre lo positivo y lo negativo? ¹³¹España, esta tierra que dicen de caballeros y pícaros -y todos pícaros-, ha sido la gran calumniada de la historia precisamente por haber acaudillado la Contrarreforma.¹³² Y porque su arrogancia le ha impedido salir a la plaza pública, a la feria de las vanidades, a justificarse.

¹³³Dejemos su lucha de ocho siglos con la morisma, defendiendo a Europa del mahometanismo, su labor de unificación interna, su descubrimiento de América y las Indias -que lo hicieron España y Portugal, y no Colón y Gama-, dejemos eso y más, y no es dejar poco.¹³⁴ ¿No es nada cultural crear veinte naciones sin reservarse nada y engendrar, como engendró el conquistador, en pobres indias siervas hombres libres? ¹³⁵Fuera de esto, en el orden del pensamiento, ¿no es nada nuestra mística? ¹³⁶Acaso un día tengan que volver a ella, a buscar su alma, los pueblos a quienes Helena se la arrebatara con sus besos.

¹³⁷Pero ya se sabe, la Cultura se compone de ideas y sólo de ideas y el hombre no es sino un instrumento de ella.¹³⁸ El hombre para la idea, y no la idea para el hombre; el cuerpo para la sombra.¹³⁹ El fin del hombre es hacer ciencia, catalogar el Universo para devolvérselo a Dios en orden, como escribí hace unos años, en mi novela *Amor y pedagogía*.¹⁴⁰ El hombre no es, al parecer, ni siquiera una idea.¹⁴¹ Y al cabo el género humano sucumbirá al pie de las bibliotecas -talados bosques enteros para hacer el papel que en ellas se almacena-, museos, máquinas, fábricas, laboratorios... para legarlos... ¿a quién? ¹⁴²Porque Dios no los recibirá.

¹⁴³Aquella horrible literatura regeneracionista, casi toda ella embuste, que provocó la pérdida de nuestras últimas colonias americanas, trajo la pedantería de hablar del trabajo perseverante y callado -eso sí, voceándolo mucho, voceando el silencio -, de la prudencia, la exactitud, la moderación, la fortaleza espiritual, la sindéresis, la ecuanimidad, las virtudes sociales, sobre todo los que más carecemos de ellas.¹⁴⁴ En esa ridícula literatura caímos casi todos los españoles, unos

más y otros menos, y se dio el caso de aquel archiespañol Joaquín Costa, uno de los espíritus menos europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a cidear mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid y... conquistar África.¹⁴⁵ Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía -así estábamos entonces-, brotó mi *Vida de Don Quijote y Sancho* y mi culto al quijotismo como religión nacional.

¹⁴⁶Escribí aquel libro para repensar el *Quijote* contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta.¹⁴⁷ ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso?¹⁴⁸ Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos.¹⁴⁹ Quise allí rastrear nuestra filosofía.

¹⁵⁰Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos.¹⁵¹ Es concreta.¹⁵² ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel?¹⁵³ Las coplas de Jorge Manrique, el *Romancero*, el *Quijote*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida *Weltanschauung und Lebensansicht*.¹⁵⁴ Filosofía esta nuestra que era difícil de formularse en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista.

¹⁵⁵Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.

¹⁵⁶Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial.¹⁵⁷ El platonismo es la lengua griega que discurre en Platón, desarrollando sus metáforas seculares; la escolástica es la filosofía del latín muerto de la Edad Media en lucha con las lenguas vulgares; en Descartes discurre la lengua francesa, la alemana en Kant y en Hegel, y el inglés en Hume y en Suart Mill.¹⁵⁸ Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación -*vorstellung*- o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica sino la pneumática.¹⁵⁹ Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean.¹⁶⁰ El pensamiento es una herencia, Kant pensaba en alemán, y al alemán tradujo a Hume y a Rousseau, que pensaban en inglés y en francés, respectivamente.¹⁶¹ Y Spinoza, ¿no pensaba en judeo-portugués, bloqueado por el holandés y en lucha con él?

¹⁶²El pensamiento reposa en prejuicios y los prejuicios van en la lengua. ¹⁶³Con razón adscribía Bacon al lenguaje no pocos errores de los *idola fori*. ¹⁶⁴Pero ¿cabe filosofar en pura álgebra o siquiera en esperanto? ¹⁶⁵No hay sino leer el libro de Avenarius de crítica de la experiencia pura *-reine Erfahrung-*, de esta experiencia prehumana, o sea inhumana, para ver adónde puede llevar eso. ¹⁶⁶Y Avenarius mismo, que ha tenido que inventarse un lenguaje, lo ha inventado sobre la tradición latina, con raíces que lleva en su fuerza metafórica todo un contenido de impura experiencia, de experiencia social humana. ¹⁶⁷Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología. ¹⁶⁸Y la filología, con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas, da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente inconmensurable. ¹⁶⁹La historia no es matemática ni la filosofía tampoco. ¹⁷⁰¡Y cuántas ideas filosóficas no se deben en rigor a algo así como rima, a la necesidad de colocar un consonante! ¹⁷¹En Kant mismo abunda no poco de esto, de simetría estética; de rima.

¹⁷²La representación es, pues, como el lenguaje, como la razón misma -que no es sino el lenguaje interior-, un producto social y racial, y la raza, la sangre del espíritu es la lengua, como ya lo dejó dicho, y yo muy repetido, Oliver Wendell Holmes, el yanqui.

¹⁷³Nuestra filosofía occidental entró en madurez, llegó a conciencia de sí, en Atenas, con Sócrates, y llegó a esta conciencia mediante el diálogo, la conversación social. ¹⁷⁴Y es hondamente significativo que la doctrina de las ideas innatas, del valor objetivo y normativo de las ideas, de lo que luego, en la Escolástica, se llamó realismo, se formulase en diálogos. ¹⁷⁵Y esas ideas, que son la realidad, son nombres, como el nominalismo enseñaba. ¹⁷⁶No que no sean más que nombres, *flatus vocis*, sino que son nada menos que nombres. ¹⁷⁷El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto. ¹⁷⁸Y así la lógica opera sobre la estética; el concepto sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción bruta.

¹⁷⁹Y esto bas ta tratándose del amor. ¹⁸⁰El amor no se descubre a sí mismo hasta que no habla, hasta que no dice: ¡Yo te amo! ¹⁸¹Con muy profunda intuición, Stendhal, en su novela *La Chartreuse de Parme*, hace que el conde Mosca, furioso de celos y pensando en el amor que cree une a la duquesa de Sanseverina con su sobrino Fabricio, se diga: «Hay que calmarse; si empleo maneras duras, la duquesa es capaz, por simple pique de vanidad, de seguirle a Belgirate, y allí, durante el viaje, el azar puede traer una palabra que dará nombre a lo que sienten uno por otro, y después en un instante, todas las consecuencias.»

¹⁸²Así es, todo lo hecho se hizo por la palabra, y la palabra fue en un principio.

¹⁸³El pensamiento, la razón, esto es, el lenguaje vivo, es una herencia, y el solitario de Aben Tofail, el filósofo arábigo guadijeño, tan absurdo como el yo de Descartes. ¹⁸⁴La verdad concreta y

real, no metódica e ideal es: *homo sum, ergo cogito*.¹⁸⁵ Sentirse hombre es más inmediato que pensar.¹⁸⁶ Mas por otra parte, la Historia, el proceso de la cultura no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo.¹⁸⁷ *Homo sum, ergo cogito: cogito ut sim Michael de Unamuno*.¹⁸⁸ El individuo es el fin del Universo.

¹⁸⁹Y esto de que el individuo sea el fin del Universo, lo sentimos muy bien nosotros los españoles.¹⁹⁰ ¿No dijo Martin A. J. Hume (*The Spanish People*) aquello de la individualidad introspectiva del español, y lo comenté yo en un ensayo publicado en la revista *La España Moderna*?

¹⁹¹Y es acaso este individualismo mismo introspectivo el que no ha permitido que brotaran aquí sistemas estrictamente filosóficos, o más bien metafóricos.¹⁹² Y ello, a pesar de Suárez, cuyas sutilezas formales no merecen tal nombre.

¹⁹³Nuestra metafísica, si algo, ha sido metantrópica, y los nuestros, filólogos, o más bien humanistas en el más comprensivo sentido.

¹⁹⁴Menéndez y Pelayo, de quien con exactitud dijo Benedetto Croce (*Estética*, apéndice bibliográfico) que se inclinaba al idealismo metafísico, pero parecía querer acoger algo de los otros sistemas, hasta de las teorías empíricas; por lo cual su obra sufría, al parecer de Croce -que se refería a su *Historia de las ideas estéticas en España*-, de cierta incerteza, desde el punto de vista teórico del autor, Menéndez y Pelayo, en su exaltación de humanista español, que no quería renegar del Renacimiento, inventó lo del vivismo, la filosofía de Luis Vives, y acaso, no por otra cosa que por ser, como él, este otro, español renaciente y ecléctico.¹⁹⁵ Y es que Menéndez y Pelayo, cuya filosofía era, ciertamente, todo incerteza, educado en Barcelona, en las timideces del escocismo traducido al espíritu catalán, en aquella filosofía rastrera del *common sense* que no quería comprometerse, y era toda de compromiso, y que tan bien presentó Balmes, huyó siempre de toda robusta lucha interior y fraguó con compromisos su conciencia.

¹⁹⁶Más acertado anduvo, a mi entender, Ángel Ganivet, todo adivinación e instinto, cuando pregonó como nuestro el senequismo, la filosofía, sin originalidad de pensamiento, pero grandísima de acento y tono, de aquel estoico cordobés pagano, a quien por suyo tuvieron no pocos cristianos.¹⁹⁷ Su acento fue un acento español, latinoaficano, no helénico, y ecos de él se oyen en aquel - también tan nuestro- Tertuliano, que creyó corporales de bulto a Dios y al alma, y que fue algo así como un Quijote del pensamiento cristiano de la segunda centuria.

¹⁹⁸ Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento, no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a Don Quijote.¹⁹⁹ Porque hay un quijotismo filosófico, sin duda, pero también

una filosofía quijotesca. ²⁰⁰¿Es acaso otra, en el fondo, la de los conquistadores, la de los contrarreformadores, la de Loyola, y, sobre todo, ya en el orden del pensamiento abstracto, pero sentido, la de nuestros místicos? ²⁰¹¿Qué era la mística de san Juan de la Cruz sino una caballería andante del sentimiento a lo divino?

²⁰²Y el Don Quijote no puede decirse que fuera en rigor idealismo; no peleaba por ideas. ²⁰³Era espiritualismo; peleaba por espíritu.

²⁰⁴Convertid a Don Quijote a la especulación religiosa, como ya él soñó una vez en hacerlo cuando encontró aquellas imágenes de relieve y entalladura que llevaban unos labradores para el retablo de su aldea, y a la meditación de las verdades eternas, y vedle subir al Monte Carmelo por medio de la noche oscura del alma, a ver desde allí arriba, desde la cima, salir el sol que no se pone, y como el águila que acompaña a san Juan en Patmos, mirarle cara a cara y escudriñar sus manchas, dejando a la lechuza que acompaña en el Olimpo a Atena -la de los ojos glaucos, esto es, lechucinos, la que ve en las sombras, pero a la que la luz del mediodía deslumbra- buscar entre sombras con sus ojos la presa para sus crías.

²⁰⁵Y el quijotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura hija de la locura de la cruz. ²⁰⁶Y por eso es despreciado por la razón. ²⁰⁷La filosofía, en el fondo, aborrece al cristianismo, y bien lo probó el manso Marco Aurelio.

²⁰⁸La tragedia de Cristo, la tragedia divina, es la de la cruz. ²⁰⁹Pilato, el escéptico, el cultural, quiso convertirla por la burla en sainete, e ideó aquella farsa del rey de cetro de caña y corona de espinas, diciendo: «¡He aquí el hombre!», pero el pueblo, más humano que él, el pueblo que busca tragedia grita: «¡Crucifícale, crucifícale!» ²¹⁰Y la otra tragedia, la tragedia humana, intrahumana, es la de Don Quijote con la cara enjabonada para que se riera de él la servidumbre de los duques, y los duques mismos, tan siervos como ellos. ²¹¹«¡He aquí el loco!», se dirían. ²¹²Y la tragedia cómica, irracional, es la pasión por la burla y el desprecio.

²¹³El más alto heroísmo para un individuo, como para un pueblo, es saber afrontar el ridículo; es, mejor aún, saber ponerse en ridículo y no acobardarse en él.

²¹⁴Aquel trágico suicida portugués, Antero de Quental, de cuyos poderosos sonetos os he ya dicho, dolorido en su patria a raíz del ultimátum inglés a ella en 1890, escribió: «Dijo un hombre de Estado inglés del siglo pasado, que era también por cierto un perspicaz observador y un filósofo, Horacio Walpole, que la vida es una tragedia para los que sienten y una comedia para los que piensan.» ²¹⁵Pues bien: si hemos de acabar trágicamente, nosotros, portugueses, *que sentimos*, prefiramos con mucho ese destino terrible, pero noble, a aquel que le está reservado, y tal vez en un

214. Aquel trágico suicida portugués, Antero de Quental [...] una comedia para los que piensan. | ¡Qué elocuente es el suicidio del poeta nihilista Antero de Quental, cantor de la muerte eterna y de la vanidad y humo del todo! **EMS (41)**

futuro no muy remoto, a Inglaterra que *piensa y calcula*, el cual destino es el acabar miserable y cómicamente.»²¹⁶ Dejemos lo de que Inglaterra piensa y calcula, como implicando que no siente, en lo que hay una injusticia que se explica por la ocasión en que fue eso escrito, y dejemos lo que los portugueses sienten, implicando que apenas piensan ni calculan, pues siempre nuestros hermanos atlánticos se distinguieron por cierta pedantería sentimental, y quedémonos con el fondo de la terrible idea, y es que unos, los que ponen el pensamiento sobre el sentimiento, yo diría la razón sobre la fe, mueren cómicamente, y mueren trágicamente los que ponen la fe sobre la razón.²¹⁷ Porque son los burladores los que mueren cómicamente, y Dios se ríe luego de ellos, y es para los burlados la tragedia, la parte noble.

²¹⁸Y hay que buscar, tras de las huellas de Don Quijote, la burla.

²¹⁹¿Y volverá a decírsenos que no ha habido filosofía española en el sentido técnico de esa palabra? ²²⁰Y digo: ¿cuál es ese sentido?, ¿qué quiere decir filosofía? ²²¹Windelband, historiador de la filosofía, en su ensayo sobre lo que la filosofía sea (*Was ist Philosophie?* en el volumen primero de sus *Praeludien*), nos dice que «la historia del nombre de la filosofía es la historia de la significación cultural de la ciencia»; añadiendo: «Mientras el pensamiento científico se independiza como impulso del conocer por saber, toma el nombre de filosofía; cuando después la ciencia unitaria se divide en sus ramas, es la filosofía del conocimiento general del mundo que abarca a los demás. ²²²Tan pronto como el pensamiento científico se rebaja de nuevo a un medio moral o de la contemplación religiosa, transfórmase la filosofía en un arte de la vida o en una formulación de creencias religiosas. ²²³Y así que después se liberta de nuevo la vida científica, vuelve a encontrar la filosofía el carácter de independiente conocimiento del mundo, y en cuanto empieza a renunciar a la solución de este problema, cámbiase en una teoría de la ciencia misma.» ²²⁴He aquí una breve caracterización de la filosofía desde Tales hasta Kant pasando por la escolástica medieval en que intentó fundamentar las creencias religiosas. ²²⁵¿Pero es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida tal como lo hemos estudiado, la formación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo de ella?

²²⁶Dice luego Windelband: «Por filosofía en el sentido sistemático, no en el histórico, no entiendo otra cosa que la ciencia crítica de los valores de validez universal (*allgemeingutigen Werten*). » ²²⁷¿Pero qué valores de más universal validez que el de la voluntad humana queriendo ante todo y sobre todo la inmortalidad personal, individual y concreta del alma, o sea la finalidad humana del Universo, y el de la razón humana, negando la racionalidad y hasta la posibilidad de ese anhelo? ²²⁸¿Qué valores de más universal validez que el valor racial o matemático y el valor volitivo o teológico del Universo en conflicto uno con otro?

²²⁹Para Windelband, como para los kantianos y neokantianos en general, no hay sino tres categorías normativas, tres normas universales, y son las de lo verdadero o falso, lo bello y lo feo, y lo bueno o lo malo moral. ²³⁰La filosofía se reduce a lógica, estética y ética, según estudia la ciencia, el arte o la moral. ²³¹Queda fuera otra categoría, y es la de lo grato y lo ingrato -o agradable y desagradable-; esto es, lo hedónico. ²³²Lo hedónico no puede, según ellos, pretender validez universal, no puede ser normativo. ²³³«Quien eche sobre la filosofía -escribe Windelband- la carga de decidir en la cuestión del optimismo y del pensamiento, quien le pida que dé un juicio acerca de si el mundo es más apropiado a engendrar dolor que placer o viceversa, el tal, si se conduce más que *dilettantescamente*, trabaja en el fantasma de hallar una determinación absoluta en un terreno en que ningún hombre razonable la ha buscado.» ²³⁴Hay que ver, sin embargo, si esto es tan claro como parece, en caso de que sea yo un hombre razonable y no me conduzca nada más que *dilettantescamente*, lo cual sería la abominación de la desolación.

²³⁵Con muy hondo sentido, Benedetto Croce, en su filosofía del espíritu, junto a la estética como ciencia de la expresión y a la lógica como ciencia del concepto puro, dividió la filosofía de la práctica en dos ramas: economía y ética. ²³⁶Reconoce, en efecto, la existencia de un grado práctico del espíritu, meramente económico, dirigido a lo singular, sin preocupación de lo universal. ²³⁷Yago o Napoleón son tipos de perfección, de genialidad económica, y este grado queda fuera de la moralidad. ²³⁸Y por él pasa todo hombre, porque ante todo, debe querer ser él mismo, como individuo, y sin ese grado no se explicaría la moralidad, como sin la estética la lógica carece de sentido. ²³⁹Y el descubrimiento del valor normativo del grado económico que busca lo hedónico, tenía que partir de un italiano, de un discípulo de Maquiavelo, que tan honradamente especuló sobre la *virtú*, la eficacia práctica, que no es precisamente la virtud moral.

²⁴⁰Pero ese grado económico no es, en el fondo, sino la incoación del religioso. ²⁴¹Lo religioso es lo económico o hedónico trascendental. ²⁴²La religión es una economía o una hedonística trascendental. ²⁴³Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. Ni ciencia, ni arte, ni moral nos exigen a Dios; lo que nos exige a Dios es la religión. ²⁴⁴Y con muy genial acierto hablan nuestros jesuitas del gran negocio de nuestra salvación. ²⁴⁵Negocio, sí, negocio, algo de género económico, hedonístico, aunque trascendente. ²⁴⁶Y a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo. ²⁴⁷Y este anhelo singular es por ser de todos y de cada uno de los hombres normales -los anormales por barbarie o por supercultura no entran en cuenta-, universal y normativo.

²⁴⁸Es, pues, la religión una economía trascendente, o si se quiere, metafísica. ²⁴⁹El Universo tiene para el hombre, junto a sus valores lógico, estético y ético, también un valor económico, que hecho así universal y normativo, es el valor religioso. ²⁵⁰No se trata sólo para nosotros de verdad, belleza y bondad; trátase también, y ante todo, de salvación del individuo, de perpetuación, que aquellas normas no nos procuran. ²⁵¹La economía llamada política nos enseña el modo más adecuado, más económico de satisfacer nuestras necesidades, sean o no racionales, feas o bellas, morales o inmorales -un buen negocio económico puede ser una estafa o algo que a la larga nos lleve a la muerte-, y la suprema *necesidad* humana es la de no morir, la de gozar por siempre la plenitud de la propia limitación individual. ²⁵²Que si la doctrina católica eucarística enseña que la sustancia del cuerpo de Jesucristo está toda en la hostia consagrada y toda en cada parte de esta, eso quiere decir que Dios está todo en todo el Universo, y que todo en cada uno de los individuos que la integran. ²⁵³Y este es, en el fondo, un principio no lógico, ni estético, ni ético, sino económico trascendente o religioso. ²⁵⁴Y con esa norma puede la filosofía juzgar del optimismo y del pesimismo. ²⁵⁵*Si el alma humana es inmortal, el mundo es económica o hedonísticamente bueno; y si no lo es, es malo.* ²⁵⁶Y el sentido que a las categorías de bueno y de malo dan el pesimismo y el optimismo, no es sentido ético, sino un sentido económico o hedonístico. ²⁵⁷Es bueno lo que satisface nuestro anhelo vital, y malo aquello que no lo satisface.

²⁵⁸Es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella. ²⁵⁹Y un ensayo de esta filosofía, con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas, es lo que he pretendido en estos ensayos. ²⁶⁰Y no ha de pasar por alto el lector que he estado operando sobre mí mismo; que ha sido este un trabajo de autocirugía y sin más anestésico que el trabajo mismo. ²⁶¹El goce de operante ennoblecíame el dolor de ser operado.

²⁶²Y en cuanto a mi otra pretensión, es la de que esto sea filosofía española, tal vez *la* filosofía española, de que si un italiano descubre el valor normativo y universal del grado económico, sea un español el que enuncie que ese grado no es sino el principio del religioso y que la esencia de nuestra religión, de nuestro catolicismo español, es precisamente el ser no una ciencia, ni un arte, ni una moral, sino una economía a lo eterno, o sea a lo divino; que esto sea lo español, digo, dejo para otro trabajo -este histórico-, el intento siquiera de justificarlo. ²⁶³Mas por ahora y aun dejando la tradición expresa y externa, la que se nos muestra en documentos históricos, ¿es que no soy yo un español -y un español que apenas si ha salido de España-, un producto, por lo tanto, de la tradición española, de la tradición viva, de la que se transmite en sentimientos e ideas que sueñan y no en textos que duermen?

²⁶⁴Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que

el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice? ²⁶⁵Y en esta filosofía está el secreto de eso que suele decirse de que somos en el fondo irreductibles a la Kultura, es decir, que no nos resignamos a ella. ²⁶⁶No, Don Quijote, no se resigna ni al mundo ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o estética, ni a la moral o ética.

²⁶⁷«Es que con todo eso-se me ha dicho más de una vez y más que por uno-no conseguirías en todo caso sino empujar a las gentes al más loco catolicismo.» ²⁶⁸Y se me ha acusado de reaccionario y hasta de jesuita. ²⁶⁹¡Sea! ²⁷⁰¿Y qué?

²⁷¹Sí, ya lo sé, ya sé que es locura querer volver las aguas del río a su fuente, que es el vulgo el que busca la medicina de sus males en el pasado; pero también sé que todo el que pelea por un ideal cualquiera, aunque parezca del pasado, empuja el mundo al porvenir, y que los únicos reaccionarios son los que se encuentran bien en el presente. ²⁷²Toda supuesta restauración del pasado es hacer porvenir, y si el pasado ese es un ensueño, algo mal conocido... mejor que mejor. ²⁷³Como siempre, se marcha al porvenir, el que anda, a él va, aunque marche de espaldas. ²⁷⁴¿Y quién sabe si no es esto mejor!...

²⁷⁵Siéntome con un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado esta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, aprendiendo, sí, de ellas, pero sin dejarse tocar el alma, conservando la herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos. ²⁷⁶Y el quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que salió de ella.

²⁷⁷Y si los unos me acusaren de servir a una obra de reacción católica, acaso los otros, los católicos oficiales... ²⁷⁸Pero estos en España apenas se fijan en cosa alguna ni se entretienen sino en sus propias disensiones y querellas. ²⁷⁹¿Y además, tienen unas entendederas los pobres!

²⁸⁰Pero es que mi obra -iba a decir mi misión- es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea el catolicismo, sea el racionalismo, sea el agnosticismo: es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes.

²⁸¹¿Será esto eficaz? ²⁸²¿Pero es que creía Don Quijote acaso en la eficacia inmediata aparental de su obra? ²⁸³Es muy dudoso, y por lo menos no volvió, por si acaso, a acuchillar segunda vez su celada. ²⁸⁴Y numerosos pasajes de su historia delatan que no creía gran cosa conseguir de momento su propósito de restaurar la caballería andante. ²⁸⁵¿Y qué importaba si así vivía él y se immortalizaba? ²⁸⁶Y debió de adivinar, y adivinó de hecho, otra más alta eficacia de aquella su obra, cual era la que ejercería en cuanto con piadoso espíritu leyese sus hazañas.

²⁸⁷Don Quijote se puso en ridículo, ¿pero conoció acaso el más trágico ridículo, el ridículo reflejo, el que uno hace ante sí mismo, a sus propios ojos del alma? ²⁸⁸Convertid el campo de batalla de Don Quijote a su propia alma; ponedle luchando en ella por salvar a la Edad Media del Renacimiento, por no perder su tesoro de la infancia; haced de él un Don Quijote interior -con su Sancho, un Sancho también interior y también heroico, al lado- y decidme de la tragedia cómica.

²⁸⁹¿Y qué ha dejado Don Quijote?, diréis. ²⁹⁰Y yo os diré que se ha dejado a sí mismo, y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. ²⁹¹Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. ²⁹²Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*.

²⁹³Es que Don Quijote se convirtió. ²⁹⁴Sí, para morir el pobre. ²⁹⁵Pero el otro, el real, el que se quedó y vive entre nosotros, ese sigue alentándonos con su aliento, ese no se convirtió, ese sigue animándonos a que nos pongamos en ridículo, ese no debe morir. ²⁹⁶Y el otro, el que se convirtió para morir, pudo haberse convertido porque fue loco y fue su locura, y no su muerte ni su conservación, lo que lo inmortalizó mereciéndole el perdón del delito de haber nacido. ²⁹⁷*Felix culpa!* ²⁹⁸Y no se curó tampoco, sino que cambió de locura. ²⁹⁹Su muerte fue su última aventura caballerescas; con ella forzó el cielo, que padece fuerza.

³⁰⁰Murió aquel Don Quijote y bajó a los infiernos, y entró en ellos lanza en ristre, y libertó a los condenados todos, como a los galeotes, y cerró sus puertas, y quitando de ellas el rótulo que allí viera el Dante puso uno que decía: ¡viva la esperanza!, y escoltado por los libertados, que de él se reían, se fue al cielo. ³⁰¹Y Dios se rió paternalmente de él y esta risa divina le llenó de felicidad eterna el alma.

³⁰²Y el otro Don Quijote se quedó aquí, entre nosotros, luchando a la desesperada. ³⁰³¿Es que su lucha no arranca de desesperación? ³⁰⁴¿Por qué entre las palabras que el inglés ha tomado a nuestra lengua figura entre *siesta*, *camarilla*, *guerrilla* y otras, la de *desperado*, esto es, desesperado? ³⁰⁵Este Quijote interior que os decía, consciente de su propia trágica comicidad, ¿no es un desesperado? ³⁰⁶Un *desperado*, sí, como Pizarro y como Loyola. ³⁰⁷Pero «es la desesperación dueña de los imposibles», nos enseña Salazar y Torres (en *Elegir al enemigo*, act. I), y es de la desesperación y sólo de ella de donde nace la esperanza heroica, la esperanza absurda, la esperanza loca. ³⁰⁸*Spero quia absurdum*, debía decirse, más bien que *credo*.

³⁰⁹Y Don Quijote, que estaba solo, buscaba más soledad aún, buscaba las soledades de la Peña Pobre para entre garse allí, a solas, sin testigos, a mayores disparates en que desahogar el alma. ³¹⁰Pero no estaba tan solo, pues le acompaña Sancho, Sancho el bueno, Sancho el creyente, Sancho el sencillo. ³¹¹Sí, como dicen algunos, Don Quijote murió en España y queda Sancho,

estamos salvados, porque Sancho se hará, muerto su amo, caballero andante.³¹² Y en todo caso, espera otro caballero loco a quien seguir de nuevo.

³¹³Hay también una tragedia de Sancho.³¹⁴ Aquel, el otro, el que anduvo con el Don Quijote que murió no consta que muriese, aunque hay quien cree que murió loco de remate, pidiendo la lanza y creyendo que había sido verdad cuanto su amo abominó por mentira en su lecho de muerte y de conversión.³¹⁵ Pero tampoco consta que murieran ni el bachiller Sansón Carrasco, ni el cura, ni el barbero, ni los duques y canónigos, y con estos es con los que tiene que luchar el heroico Sancho.

³¹⁶Solo anduvo Don Quijote, solo con Sancho, solo con su soledad.³¹⁷ ¿No andaremos también solos sus enamorados, forjándonos una España quijotesca que sólo en nuestro magín existe?

³¹⁸Y volverá a preguntársenos: ¿qué ha dejado a la Kultura Don Quijote?³¹⁹ Y diré: ¡el quijotismo, y no es poco!³²⁰ Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional.

³²¹¿Por qué peleó Don Quijote?³²² Por Dulcinea, por la gloria, por vivir, por sobrevivir.³²³ No por Iseo, que es la carne eterna; no por Beatriz, que es la teología; no por Margarita, que es el pueblo; no por Helena, que es la cultura.³²⁴ Peleó por Dulcinea, y la logró, pues que vive.

³²⁵Y lo más grande de él fue haber sido burlado y vencido, porque siendo vencido es como vencía: dominaba al mundo dándole que reír de él.

³²⁶¿Y hoy?³²⁷ Hoy siente su propia comicidad y la vanidad de su esfuerzo en cuanto a lo temporal; se ve desde fuera -la cultura le ha enseñado a objetivarse, esto es, a enajenarse en vez de ensimismarse-, y al verse desde fuera, se ríe de sí mismo, pero amargamente.³²⁸ El personaje más trágico acaso fuese un Margutte íntimo, que, como el de Pulci, muera reventando de risa, pero de risa de sí mismo.³²⁹ *E riderá in eterno*, reirá eternamente, dijo de Margutte el ángel Gabriel.³³⁰ ¿No oís la risa de Dios?

³³¹Don Quijote el mortal, al morir, comprendió su propia comicidad, y lloró sus pecados, pero el inmortal, comprendiéndola se sobrepone a ella y la vence sin desecharla.

³³²Y Don Quijote no se rinde, porque no es pesimista, y Pelea.³³³ No es pesimista porque el pesimismo es hijo de la vanidad, es cosa de moda, puro *snobismo*, y Don Quijote ni es vano ni vanidoso, ni moderno de ninguna modernidad -menos modernista-, y no entiende qué es eso de *snob* mientras no se lo digan en cristiano viejo español.³³⁴ No es pesimista Don Quijote, porque como no entiende qué sea eso de la *joie de vivre*, no entiende de su contrario.³³⁵ Ni entiende de tonterías futuristas tampoco.³³⁶ A pesar de Clavileño, no ha llegado al aeroplano, que parece querer alejar del cielo a no pocos atolondrados.³³⁷ Don Quijote no ha llegado a la edad del tedio de la vida,

que suele traducirse en esa tan característica topofobia de no pocos espíritus modernos, que se pasan la vida corriendo a todo correr de un lado para otro, y no por amor a aquel adonde van, sino por odio a aquel otro de donde vienen, huyendo de todos.³³⁸ Lo que es una de las formas de la desesperación.

³³⁹Pero Don Quijote oye ya su propia risa, oye la risa divina, y como no es pesimista, como cree en la vida eterna, tiene que pelear, arremetiendo contra la ortodoxia inquisitorial científica moderna por traer una nueva e imposible Edad Media, dualística, contradictoria, apasionada.³⁴⁰ Como un nuevo Savonarola, Quijote italiano de fines del siglo XV, pelea contra esa Edad Moderna que abrió Maquiavelo y que acabará cómicamente.³⁴¹ Pelea contra el racionalismo heredado del XVIII.³⁴² La paz de la conciencia, la conciliación entre la razón y la fe, gracias a Dios providente, no cabe.³⁴³ El mundo tiene que ser como Don Quijote quiere y las ventas tienen que ser castillos, y peleará con él y será, al parecer, vencido, pero vencerá al ponerse en ridículo.³⁴⁴ Y se vencerá riéndose de sí mismo y haciéndose reír.

³⁴⁵«La razón habla y el sentido muere», dijo el Petrarca; pero también la razón muere, y muere en el cogollo del corazón.³⁴⁶ Y no hay más calor a más luz. «¡Luz, luz, más luz todavía!», dicen que dijo Goethe moribundo.³⁴⁷ No, calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad.³⁴⁸ La noche no mata; mata el hielo.³⁴⁹ Y hay que libertar a la princesa encantada y destruir el retablo de Maese Pedro.

³⁵⁰¿Y no habrá también pedantería, Dios mío, en esto de creerse uno burlado y haciendo el Quijote?³⁵¹ Los regenerados (*Opvakte*) desean que el mundo impío se burle de ellos para estar seguros de ser regenerados, puesto que son burlados, y gozar la ventaja de poder quejarse de la impiedad del mundo, dijo Kierkegaard (*Afsluttende uvi denskabelig Efterskrift*, II, Afsnit II, cap. IV, sect. II B).

³⁵²¿Cómo escapar a una u otra pedantería, o una u otra afectación, si el hombre natural no es sino un mito, y somos artificiales todos?

³⁵³¿Romanticismo!³⁵⁴ Sí, acaso sea esa, en parte, la palabra.³⁵⁵ Y nos sirve más y mejor por su impresión misma.³⁵⁶ Contra eso, contra el romanticismo, se ha desencadenado recientemente, sobre todo en Francia, la pedantería racionalista y clasicista.³⁵⁷ ¿Que él, que el romanticismo, es otra pedantería, la pedantería sentimental?³⁵⁸ Tal vez.³⁵⁹ En este mundo un hombre culto, o es *dilettante* o es pedante; a escoger, pues.³⁶⁰ Sí, pedantes acaso René y Adolfo Obermann y Larra...³⁶¹ El caso es buscar consuelo en el desconsuelo.

³⁶⁴A la filosofía de Bergson, que es una restauración espiritualista, en el fondo mística, medieval, quijotesca, se la ha llamado filosofía *demi-mondaine*.³⁶⁵ Quitadle el *demi*; *mondaine*, mundana.³⁶⁶ Mundana, sí, para el mundo y no para los filósofos, como no debe ser la química para

los químicos solos. ³⁶⁷El mundo quiere ser engañado *-mundus vult decipi-*, o con el engaño de antes de la razón, que es la poesía, con el engaño de después de ella, que es la religión. ³⁶⁸Y ya dijo Maquiavelo que quien quisiera engañar, encontrará siempre quien deje que le engañen. ³⁶⁹¡Y bienaventurados los que hacen el primo! ³⁷⁰Un francés, Jules de Gaultier, dijo que el privilegio de su pueblo, era *n'être pas dupe*, no hacer el primo. ³⁷¹¡Triste privilegio!

³⁷²La ciencia no le da a Don Quijote lo que este le pide. ³⁷³«¡Que no le pida eso -dirán-; que se resigne, que acepte la vida y la verdad como son!» ³⁷⁴Pero él no la acepta así, y pide señales, a lo que le mueve Sancho, que está a su lado. ³⁷⁵Y no es que Don Quijote no comprenda lo que comprende quien así le habla, el que procura resignarse y aceptar la vida y la verdad racionales. ³⁷⁶No; es que sus necesidades efectivas son mayores. ³⁷⁷¿Pedantería? ³⁷⁸¡Quién sabe!...

³⁷⁹Y en este siglo crítico, Don Quijote, que se ha contaminado de cristicismo también, tiene que arremeter contra sí mismo, víctima de intelectualismo y de sentimentalismo, y que cuando quiere ser más espontáneo, más afectado aparece. ³⁸⁰Y quiere el pobre racionalizar lo irracional e irracionalizar lo racional. ³⁸¹Y cae en la desesperación íntima del siglo crítico de que fueron las dos más grandes víctimas Nietzsche y Tolstoi. ³⁸²Y por desgracia entra en el furor heroico de que hablaba aquel Quijote del pensamiento que escapó al claustro, Giordano Bruno, y se hace despertador de las almas que duermen, *dormitantium animorum excubitor*, como dijo de sí mismo el ex dominicano, el que escribió: «El amor heroico es propio de las naturalezas superiores llamadas insanas *-in-sane-*, no porque no saben *-non sanno-*, sino porque sobresaben *-soprasanno-*»

³⁸³Pero Bruno creía en el triunfo de sus doctrinas, o por lo menos al pie de su estatua, en el Campo dei Fiori, frente al Vaticano, han puesto que se la ofrece el siglo por él adivinado, *il secolo da lui divinato*. ³⁸⁴Mas nuestro Don Quijote, el redivivo, el interior, el consciente de su propia comicidad, no cree que triunfen sus doctrinas en este mundo porque no son de él. ³⁸⁵Y es mejor que no triunfen. ³⁸⁶Y si le quisiera hacer a Don Quijote rey, se retiraría solo, al monte, huyendo de las turbas regificientes y regicidas, como se retiró solo al monte el Cristo cuando, después del milagro de los peces y los panes, le quisieron proclamar rey. ³⁸⁷Dejó el título de rey para encima de la cruz.

³⁸⁸¿Cuál es, pues, la nueva misión de Don Quijote hoy en este mundo? ³⁸⁹Clamar, clamar en el desierto. ³⁹⁰Pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora, y esa voz solitaria que va posando en el desierto como semilla, dará un cedro gigantesco que con sus cien mil leguas cantará un hosanna eterno al Señor de la vida y de la muerte.

³⁹¹Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica... científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo Kultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ³⁹²¡Para lo que ha de durarnos todo!... ³⁹³Y con esto se acaban ya -¡ ya era hora!-, por

ahora al menos, estos ensayos sobre el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, o por lo menos en mí -que soy hombre- y en el alma de mi pueblo, tal como en la mía se refleja.

³⁹⁴Espero, lector, que mientras dure nuestra tragedia, en algún entreacto, volvamos a encontrarnos. ³⁹⁵Y nos reconoceremos. ³⁹⁶Y perdona si te he molestado más de lo debido e inevitable, más de lo que, al tomar la pluma para distraerte un poco de tus ilusiones, me propuse.

³⁹⁷¡Y Dios no te dé paz y sí gloria!

³⁹⁸En Salamanca, año de gracia de 1912.

APPENDICE 2

INTRATESTI *TRATADO-DEL SENTIMIENTO TRÁGICO*

LEGENDA DEI SEGNI DIACRITICI

Tratado (segni diacritici interni)

- > < CASSATURA > < * SOSTITUZIONE PAROLA CASSATA
- >> << CASSATURA CONTENENTE ALTRE CASSATURE
- [] AGGIUNTA
- ^{sup}[] AGGIUNTA SUPERIORE
- ^{inf}[] AGGIUNTA INFERIORE
- ^{ren}[] AGGIUNTA SULLO STESSO RIGO DI SCRITTURA
- ^{tras}[] AGGIUNTA COLLOCATA IN ALTRO SPAZIO
- ^{var}[] VARIANTE ALTERNATIVA COLLOCATA NELLO SPAZIO
INTERLINEARE INFERIORE O SUPERIORE
- ^{glos lat}[] GLOSSA LATERALE
- ^{glos ren}[] GLOSSA SULLO STESSO RIGO DI SCRITTURA
- ^{glos sup}[] GLOSSA SUPERIORE
- ^{glos inf}[] GLOSSA INFERIORE
- ^{glos tras}[] GLOSSA IN ALTRO SPAZIO DEL FOGLIO
- * LEZIONE SOSTITUTTRICE
- ^{inf}* LEZIONE SOSTITUTTRICE SCRITTA NELL' INTERLINEA INFERIORE
- ^{trasf}* LEZIONE SOSTITUTTRICE COLLOCATA IN ALTRO SPAZIO
- ^{ren}* LEZIONE SOSTITUTTRICE SCRITTA NELLO STESSO RIGO DI
SCRITTURA
- [?] SEGNO ILLEGGIBILE

[...] OMISSIONE DI SEGMENTO TESTUALE
/ SEPARA I PARAGRAFI

^{tras} || ... || TRASPOSIZIONE / INVERSIONE PAROLE

| algo sobre otro| CORREZIONE DI GRAFEMI

| espacio | SPAZIO LASCIATO VUOTO

Del sentimiento trágico (segni diacritici collazione)

Grassetto LA PAROLA SCRITTA IN GRASSETTO É UN' AGGIUNTA

Sottolineato LA PAROLA SOTTOLINEATA SOSTITUISCE UNA
CORRISPETTIVA PAROLA DEL TRATADO

^{esp} | | ESPUNZIONE, CASSATURA

CAPÍTULO I

El hombre de carne y hueso

- 1.1 Cuando alguien me dice que desearía ser tal otro, le contesto siempre que eso es un absurdo. Desear ser otro es desear dejar de ser uno mismo, y como el otro ya es y no lo crea uno dejando de ser, no es desear otra cosa sino eso. **(T, p. 9)**

En cierta ocasión, este amigo a que aludo me dijo: «Quisiera ser fulano» (aquí un nombre), y le dije: Eso es lo que yo no acabo nunca de comprender, que uno quiera ser otro cualquiera. Querer ser otro, es querer dejar de ser uno el que es. Me explico que uno desee tener lo que otro tiene, sus riquezas o sus conocimientos; pero ser otro, es cosa que no me la explico. **(S, p. 15; Apéndice A)**

- 1.2 Dios es para el común de los mortales, ha dicho un pensador (W. James) el productor de inmortalidad. **(T, p. 35)**

Ya dijo no sé donde otro profesor, el profesor y hombre Guilliermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad. **(S, p. 12; Apéndice A)**

- 1.3 Ya dije, siguiendo á Spinoza, que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, que el esfuerzo con que se esfuerza por perseverar en él es su esencia misma actual y que ese esfuerzo envuelve tiempo indefinido, y que > la ment < ^{ren}*el ánimo, en fin, ya en sus ideas distintas y claras, ya en las confusas, tiende á perseverar en su ser con duración indefinida y es sabedora de este su empeño (Ethice, > prop < pars III propositiones VI-IX) **(T, p. 37)**

La proposición 6.^a de la parte III de su Ética, dice: *unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*, es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. Cada cosa es cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él sustancia es *id quod in se est et per se concipitur*; lo que es por sí y por sí se concibe. Y en la siguiente

proposición, la 7.^a, de la misma parte añade: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. Y la otra proposición que sigue a estas dos, la 8.^a, dice: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, o sea: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual. Y, sin embargo, este pobre judío portugués, desterrado en las nieblas holandesas, no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para ésta su falta de fe. Como a otros les duele una mano o un pie o el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombres los demás! (S, pp. 13-14; Apéndice B)

1.4 Y quien eres tú? me preguntas. Y respondo con Obermann: para el universo nada, para mí todo! (T, p. 48)

«¡Yo, yo, yo, siempre yo! – dirá algún lector – ; y ¿quién eres tú?» Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: «Para el Universo nada, para mí todo; (S, pp. 16-17; Apéndice A –cfr. § 3.6.66)

1.5 No será el universo algo inconciente, pura materia, y la conciencia no más que un fenómeno pasajero, un relámpago entre dos eternidades de tinieblas? (T, p. 82)

Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia. (S, p. 18; Apéndice B)

1.6 El alma religiosa ante el mundo se siente rodeada por la conciencia y sostenida por ella. Su concepción del universo, derivada de su sentimiento de él, es una concepción no formal, sino material; no se limita á ver las relaciones de número, posición y medida, entre las cosas, sino que siente nuestra hermandad con ellas.

(T, p. 87)

El mundo es para la conciencia. O, mejor dicho, este *para*, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teológico no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo. **(S, p. 18; Apéndice B)**

1.7 La construcción ideal del Dios lógico ó aristotélico recuerda el conocido chascarro del aquel sargento de artillería que explicando á un soldado como se hacen los cañones le decía que no hay sino cojer un largo agujero. y cubrirlo de hierro. Se coje el concepto del Ser puro y supremo, que no es sino un agujero lógico, un vacío, y le se recubre de > grosero g < atributos antropomórficos. que lo desfiguran. **(T, n. 4)**

Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de artillería decía que se construyeran los cañones: tomando un agujero y recubriéndolo de hierro.

(S, p. 12; Apéndice B)

CAPÍTULO II

El punto de partida

2.1 Y esta verdad moral, camino para llegar á la otra, que también es moral, nos enseña á cultivar la ciencia. La ciencia es ante todo y sobre todo una escuela de sinceridad y de humildad. La ciencia nos enseña á someter nuestra razón á la verdad y á conocer y juzgar las cosas como ellas son, es decir, como ellas quieren ser y no como nosotros queremos que ellas sean. En una investigación religiosamente científica son los datos mismos de la realidad, son las percepciones que del mundo recibimos, los que en un nuestra mente llegan á formularse ley, no somos nosotros los que la formulamos. Son los números mismos los que hacen en nosotros matemáticas.

La ciencia es la más recojida escuela de resignación y de humildad, pues nos enseña á doblegarnos ante el hecho al parecer más insignificante, ante el hechillo que nos pasaba más inadvertido. La ciencia es el pórtico de la religión.

Y la verdad que la ciencia persigue es la verdad del conocimiento.

Lo cual es inevitable, cuando se trate de fijar *humanamente* eso de una ciencia, de un conocer, cuyo fin esté en sí mismo; eso de un conocer por el conocer mismo, de un alcanzar la verdad por la misma verdad. La ciencia no existe sino en la conciencia personal, y gracias a ella; la astronomía, las matemáticas, no tienen otra realidad que la que como conocimiento tienen en las mentes de los que las aprenden y cultivan. (S, p. 31; Apéndice B)

2.2 Mucho han disputado, y mucho seguirán todavía disputando los hombres, ya que el mundo fué entregado á sus disputas, sobre el origen del conocimiento, más > sea lo que fuere de ello en las hondas entrañas de la existencia < dejando ahora para más adelante lo que de ello sea en las hondas entrañas de la existencia, es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer, más ó menos brumoso, ó que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento |se sobre c| nos muestra ligado á la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo.

Con términos en que la concreción raya en grosería > puede < ^{ren}*cabe decir que el cerebro ha brotado del estómago. En los seres que figuran > mas < en lo > bajo < más bajo de la escala de los vivientes los actos > de espontaneidad < que presentan caracteres de voluntariedad ó espontaneidad, los que parecen ligados á una conciencia más ó menos tenebrosa, son actos enderezados á procurarse subsistencia el ser que los ejecuta.

Tal es el origen que podemos llamar histórico del conocimiento, sea cual fuere su origen > genet < en otro respecto. Los seres ^{sup}[que parecen] dotados de conocimiento conocen para poder vivir y sólo en cuanto para vivir lo necesitan conocen.

Cierto es que en el hombre los conocimientos atesorados, que empezaron siendo útiles y dejaron de serlo, han llegado á constituir un caudal que sobrepuja con mucho el necesario para la vida, aunque > en < *por otra parte nos falten aun muchos conocimientos para mejor vivir, y ese tesoro de conocimientos heredados ha producido el ansia de saber por la satisfacción de saber y la ciencia y los lujos todos de la inteligencias, pero este hecho no nos vela el de que en su origen todo conocimiento > estuvo < brotó de la necesidad orgánica de conservarse. (**T, pp. 21-22**)

Mucho han disputado y mucho seguirán todavía dispustando los hombres, ya que a sus disputas fue entregado el mundo, sobre el origen del conocimiento; mas dejando ahora para más adelante lo que de ello sea en las hondas entrañas de la existencia, es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer o percibir, más o menos brumoso, o que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo. Es una secuela de aquella esencia misma del ser, que, según Spinoza, consiste en el conato por perseverar indefinidamente en su ser mismo. Con términos en que la concreción raya en grosería, cabe decir que el cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago. En los seres que figuran en lo más abajo de la escala de los vivientes, los actos que presentan caracteres de voluntariedad, los que parecen ligados a una conciencia más o menos clara, son actos que se enderezan a procurarse subsistencia el ser que los ejecuta.

Tal es el origen que podemos llamar histórico del conocimiento, sea cual fuere su origen en otro respecto. Los seres que parecen dotados de percepción, perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben. Pero tal vez, atesorados estos conocimientos que

empezaron siendo útiles y dejaron de serlo, han llegado a constituir un caudal que sobrepuja con mucho al necesario para la vida.

Hay, pues, primero la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso, que puede a su vez llegar a constituir una nueva necesidad. (S, pp. 25-26; Apéndices A-B)

2.3 Pero esta curiosidad, este innato deseo de conocer, sólo se despierta y obra > cu < luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir; y aunque alguna vez > así < no |sucediera sobre suceda| así en las condiciones actuales de nuestra vida, si no que >e<la curiosidad se |sobrepusiera sobre sobreponga| á la necesidad y la ciencia al hambre, es el hecho que la curiosidad brotó de la necesidad.

Y |este sobre esta| es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva, y es que aspirando á ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen á la ciencia á que se ponga al servicio de ellas y los hombres mientras creen que buscan la verdad por la verdad misma buscan, de hecho, la vida en la verdad. Las variaciones de la ciencia dependen de las variaciones de las necesidades humanas.

Los hombres de ciencia suelen trabajar, queriéndolo ó sin quererlo, concientes de ello ó no, al servicio de los poderosos ó al servicio del pueblo que les piden confirmación de sus anhelos. (T, pp. 23-24)

La curiosidad, el llamado deseo innato de conocer, sólo se despierta, y obra luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir; y aunque alguna vez no sucediese así en las condiciones actuales de nuestro linaje, sino que la curiosidad se sobreponga a la necesidad y la ciencia al hambre, el hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir, y éste es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad. Las variaciones de la ciencia dependen de las variaciones de las necesidades humanas, y los hombres de ciencia suelen trabajar, queriéndolo o sin quererlo, a sabiendas o no, al

servicio de los poderosos o al del pueblo que les pide confirmación de sus anhelos. (S, p. 26; **Apéndice A**)

2.4 El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir y primariamente al servicio del instinto de conservación. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento dándoles el alcance que tienen. El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar y oler para conservar su vida; la merma ó la pérdida de uno cualquiera de esos sentidos aumenta los riesgos de que su vida está rodeado y si no los aumenta tanto en el estado de sociedad en que vivimos es porque los unos ven, oyen, tocan, gustan > y < ren*ó huelen por los otros. Un ciego solo, sin lazarillo, no podría vivir mucho tiempo. La sociedad es otro sentido, el verdadero sentido común.

> El < Y el hombre, > no ve < en su estado natural y de individuo aislado, no ve ni oye ni toca ni gusta ni huele ni más ni menos de lo que necesita para vivir. Si no percibe colores simples fuera del arco iris, ni por debajo del rojo ni por encima del violeta, es, sin duda, porque no lo ha necesitado para conservarse. Y los sentidos mismos son aparatos de simplificación, que eliminan de | la sobre lo | > que percibi < realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario conocer para poder usar de los objetos al fin de conservar la vida. (2)

El conocimiento está, primariamente, ^{sup}[pues] al servicio del instinto de conservación, que más que instinto es la fuerza radical del hombre, es su esencia misma, pues conforme á la profunda sentencia de Spinoza la esencia de una cosa es aquel conato con que se esfuerza por perpetuarse en su ser mismo.

> Pero el hombre no vive solo < Y así cabe decir que es el instinto de conservación el que nos crea la realidad y hace la verdad del mundo sensible, pues del campo insondable é ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y da lo > ex < para nosotros existente. Existe para nosotros todo aquello que de una ó de otra manera necesitamos conocer para poder existir nosotros; la existencia objetiva es en nuestro conocer una dependencia de nuestra propia existencia personal. Y nadie puede negar que > no < existan aspectos de la realidad desconocidos de nosotros y hasta inconocibles, porque en nada nos son necesarios para > conserv < que conservemos nuestra propia existencia. Es más, |ha sobre han| de existir semejante mundo desconocido > y < ren*é inconocible.

Pero el hombre no vive solo, si no que forma sociedad, á la que le lleva el instinto de perpetuación, padre de ella. Y si hay una realidad que es en cuanto conocida obra del instinto

de conservación, y sentidos al servicio de éste, hay otra realidad, no menos real que aquella, obra, en cuanto conocida, del instinto de perpetuación y al servicio de él.

El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano, el instinto de perpetuación, el amor en su forma más rudimentaria y casi fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana. Y así como el hombre conoce lo que necesita conocer para conservarse, así la sociedad, ó el hombre en cuanto ser social, conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad, para que la sociedad humana se conserve.

Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre y hay otro mundo, el mundo ideal, que es hijo del amor. Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible, hay sentidos, hoy en su mayor parte dormidos porque el hombre apenas empieza á socializarse, al servicio del conocimiento del mundo ideal.

Y ¿porqué hemos de negar realidad á las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se la concedemos á las creaciones del hambre, del instinto de conservación individual? Por que si se dice que estas segundas creaciones no son más que creaciones de nuestra fantasía, sin valor objetivo ¿no puede decirse que aquellas otras no si no creaciones de nuestros sentidos? ¿quien nos dice que no hay un mundo invisible é intangible percibido por > el < el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?

La sociedad humana, como tal sociedad, tiene sentidos de que el individuo, á no ser por ella, carecería, lo mismo que este individuo, el hombre, que es, á su vez, una sociedad, tiene sentidos de que carecen las células que lo componen. >Quien sabe< Las células ciegas ^{sup}[del oido] en su oscura conciencia, ignoran la existencia del mundo visible, y si de él lo hablasen, lo estimarían creación arbitraria de las células sordas de la vista, las cuales á su vez estiman ilusión > las c < el mundo sonoro que aquellas crean. (3)

Y > esos < *ese |sentido sobre sentidos| |social sobre sociales|, ^{glos sup}[Todo esto metáforas] hijo del amor, padre del lenguaje y del mundo ideal que de él surge, no es en fondo, acaso, otra cosa si no lo que llamamos fantasía o imaginación.

Y la imaginación, el sentido social, es facultad de conocer y nos da realidades. Se me dirá que la imaginación fragua imágenes caprichosas y sin fundamento, pero también los sentidos y la inteligencia se equivocan, y de que la imaginación yerre no puede concluirse que no pueda alcanzar la verdad, y que no haya una verdad que sólo á la imaginación > , < se revele.

Y esta facultad íntima, la imaginación, el sentido social hijo del amor, la que, al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la verdad de la existencia ^{var}[inmortalidad] de Dios.

Y Dios resulta así un producto social, lo mismo que el mundo sensible es un producto individual, y no en otro sentido. (T, pp. 24-27)

El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dándoles el alcance que tienen. El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar y oler para conservar su vida; la merma o la pérdida de uno cualquiera de esos sentidos aumenta los riesgos de que su vida está rodeada, y si no los aumenta tanto en el estado de sociedad en que vivimos, es porque los unos ven, oyen, tocan, gustan o huelen por los otros. Un ciego solo, sin lazarillo, no podría vivir mucho tiempo. La necesidad es otro sentido, el verdadero sentido común.

El hombre, pues, en su estado de individuo aislado, no ve, ni oye, ni toca, ni gusta, ni huele más que lo que necesita para vivir y conservarse. Si no percibe colores ni por debajo del rojo ni por encima del violeta, es acaso porque le bastan los otros para poder conservarse. Y los sentidos mismos son aparatos de simplificación, que eliminan de la realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario conocer para poder usar de los objetos a fin de conservar la vida.

[Interpolación del fragmento 2.6]

Está, pues, el conocimiento primariamente al servicio del instinto de conservación, que es más bien, como con Spinoza dijimos, su esencia misma. Y así cabe decir que es el instinto de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible, pues del campo insondable e ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y separa lo para nosotros existente. Existe, en efecto, para nosotros todo lo que, de una o de otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros; la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal. Y nadie puede negar que no pueden existir y acaso existan aspectos de la realidad desconocidos, hoy al menos, de nosotros, y acaso inconocibles, porque en nada nos son necesarios para conservar nuestra propia existencia actual.

Pero el hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo, es una abstracción. Sí, el átomo fuera del universo es tan abstracción como el universo aparte de los átomos. Y si el individuo se mantiene es por el instinto de perpetuación de aquél. Y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad brota la razón.

La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social.

Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestro prójimos. Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a darle forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los esfuerzos que hace para presentarla a los demás. El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común. Hecho preñado de consecuencias, como hemos de ver.

Y si hay una realidad que es en cuanto conocida obra del instinto de conservación personal y de los sentidos al servicio de éste, ¿no habrá de haber otra realidad, no menos real que aquélla, obra, en cuanto conocida, del instinto de perpetuación, el de la especie, y al servicio de él? El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento de la sociedad humana. Y así como el hombre conoce lo que necesita conocer para que se conserve, así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad.

Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y otro mundo, el ideal, que es hijo del amor. Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible los hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al servicio del conocimiento del mundo ideal. ¿Y por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente de aquellas que no son sino creaciones de nuestros sentidos? ¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo, que vive al servicio del instinto de perpetuación?

La sociedad humana, como tal sociedad, tiene sentidos de que el individuo, a no ser por ella, carecería, lo mismo que este individuo, el hombre, que es a su vez una especie de sociedad, tiene sentidos de que carecen las células que le componen. Las células ciegas del oído, en su oscura conciencia, deben de ignorar la existencia del mundo visible, y si de él les hablasen, lo estimarían acaso creación arbitraria de las células sordas de la vista, las cuales, a su vez, habrán de estimar ilusión el mundo sonoro que aquéllas crean.

[Interpolación del fragmento 2.7]

No se me oculta tampoco que podrá decirse que todo esto de que el hombre crea el mundo sensible, y el amor el ideal, todo lo de las células ciegas del oído y las sordas de la vista, lo de los parásitos espirituales, etc., son metáforas. Así es, y no pretendo discurrir otra cosa sino discurrir por metáforas. Y es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía e imaginación. De la fantasía brota la razón. Y si se toma a aquélla como una facultad que fragua caprichosamente imágenes, preguntaré qué es el capricho, y en todo caso también los sentidos y la razón yerran.

Y hemos de ver que es esa facultad íntima social, la imaginación que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios, siendo así Dios un producto social. (S, pp. 26-29; Apéndice A –cfr. § 2.6 y § 2.7)

2.5 ¿Qué será de esta mi alma? ¿qué será de mí? (T, p. 78)

¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto? Tales son las preguntas del hombre, así que se liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente. (S, p. 32; Apéndice B –cfr. § 3.6.30)

2.6 (2) En la completa oscuridad un animal ^{sup}[si no perece] acaba por volverse ciego y si no él su prole. Los parásitos que > vi < en las entrañas de nuestros animales viven de los jugos > por es < nutritivos por estos preparados ^{sup}[ya] como no necesitan ver ni oír ni ven ni oyen, sino que, convertidos en un saco membranoso, permanecen adheridos al intestino de aquel de quien viven y absorbiendo sin esfuerzo su alimento. Para estos parásitos no existe el mundo visible ni el mundo sonoro. Basta que vean y oigan aquellos que en sus entrañas los mantienen. (T, n. 2)

En la completa oscuridad, el animal que no perece, acaba por volverse ciego. Los parásitos, que en las entrañas de otros animales viven de los jugos nutritivos por estos otros preparados ya, como no necesitan ni ver ni oír, ni ven ni oyen, sino que convertidos en una especie de saco, permanecen adheridos al ser de quien viven. Para estos parásitos no deben de existir ni el mundo visual ni el mundo sonoro. Basta que vean y oigan aquellos que en sus entrañas los mantienen. (S, pp. 26-27; Apéndice A –cfr. § 2.4)

2.7 (3) > Los < Hablaba antes de los parásitos que viviendo en las entrañas de animales superiores, de los jugos nutritivos que estos preparan, no necesitan ver ni oír y no existe para ellos > ni < mundo ni visible ni sonoro. Y si pudiesen tener cierta conciencia y hacerse cargo de que aquel á cuyas expensas viven ve y oye, juzgarían desvaríos de la imaginación todo lo de ese mundo que no se les alcance. Y así hay parásitos sociales, como hace notar muy bien un escritor inglés (Mr. Balfour) que recibiendo de la sociedad en que viven los móviles de su conducta moral niegan que la creencia en Dios sea necesaria para fundamentar la buena conducta, porque la sociedad les da preparados ya los jugos espirituales de que viven. Un individuo suelto puede vivir moralmente una vida buena, sana y hasta heroica sin creer de manera alguna en Dios, > pe < pero es que vive vida de parásito espiritual; una sociedad entera no puede vivirla. ^{glos ren}[El sentim del honor]

Y aun digo más y es que si >> bien la >creencia< *fé en Dios << se da en un hombre la fe en Dios unida á una vida de pureza y elevación moral no es tanto que el creer en Dios le haga bueno cuanto que el ser bueno le hace creer en Dios. La bondad es la > más < mejor fuente de la clarividencia espiritual. (T, n. 3)

Mentábamos antes a los parásitos que, viviendo en las entrañas de los animales superiores, de los jugos nutritivos que éstos preparan, no necesitan ver ni oír, y no existe, por lo tanto, para ellos mundo visible ni sonoro. Y si tuviesen cierta conciencia y se hicieran cargo de que aquel a cuyas expensas viven cree en otro mundo, juzgaríanlo acaso desvaríos de la imaginación. Y así hay parásitos sociales, como hace muy bien notar Mr. Balfour, que recibiendo de la sociedad en que viven los móviles de su conducta moral, niegan que la creencia en Dios y en otra vida sean necesarias para fundamentar una buena conducta y una vida soportables, porque la sociedad les ha preparado ya los jugos espirituales de que viven. Un individuo suelto puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios, pero es que vive vida de parásito espiritual. Lo que llamamos sentimiento del honor es, aun en los no cristianos, un producto cristiano. Y aun digo más, y es, que si se da en un hombre la fe en Dios unida a una vida de pureza y elevación moral, no es tanto que el creer en Dios le haga bueno, cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, le hace creer en Él. La bondad es la mejor fuente de clarividencia espiritual. (S, pp. 28-29; Apéndice A –cfr. § 2.4)

CAPÍTULO III

El hambre de inmortalidad

3.1 Sólo cuando el hombre ha llegado á > sent < concebirse y á sentirse como no

existente, como «sombra de un sueño» según la enérgica frase pindárica, es cuando

está en camino de consuelo. (T, p. 5)

Gritos de las entrañas del alma ha arrancado a los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el «sueño de una sombra» σκιᾶς ὄναρ de Píndaro, hasta el «la vida es sueño», de Calderón y el «estamos hechos de la madera de los sueños», de Shakespeare, sentencia esta última aún más trágica que la del castellano, pues mientras en aquélla sólo se declara sueño a nuestra vida, mas no a nosotros los soñadores de ella, el inglés nos hace también a nosotros sueño, sueño que sueña. (S, p. 37; Apéndice B –cfr. § 3.4)

3.2 Ya dije, siguiendo á Spinoza, que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, que

el esfuerzo con que se esfuerza por perseverar en él es su esencia misma actual y que

ese esfuerzo envuelve tiempo indefinido y que > la ment < ^{ren}*el ánimo, en fin, ya en sus ideas distintas y claras, ya en las confusas, tiende á perseverar en su ser con duración indefinida y es sabedora de este su empeño (Ethice > prop < pars III propositiones VI-IX) (T, p. 37)

Rerordemos ante todo una vez más, y no será la última, aquello de Spinoza de que cada ser se esfuerza por perseverar en él, y que este esfuerzo es su esencia misma actual, e implica tiempo indefinido, y que el ánimo, en fin, ya en sus ideas distintas y claras, ya en las confusas, tiende a perseverar en su ser con duración indefinida y es sabedor de este su empeño (*Ethice*, part. III, props. VI-IX). (S, p. 36; Apéndice A –cfr. § 1.3)

3.3 Cuenta el libro de los Hechos de los apóstoles que á donde quiera que fuese Pablo se concitaban contra él los celosos judíos y le perseguían. Fué apedreado en Iconio y en Listra, ciudades de Licaonia, á pesar de las maravillas que en la última obró, le azotaron en Filipos de Macedonia y le persiguieron sus hermanos en Tesalónica y en Berea. Pero llegó á Atenas, á la noble ciudad de los intelectuales sobre que velaba el alma excelsa de Platón, y allí disputó con epicureos y estoicos que decían de él o bien ¿qué quiere decir este charlatán (σπερμολογος)? o bien: parece que es predicador de nuevos dioses! (Hechos XVII 18) «y tomándole le llevaron al Areópago diciendo: ¿podremos saber que sea esta nueva doctrina que dices? porque |> pones en < *traes á| nuestros oídos > unas nuevas cosas; queremos < cosas peregrinas y queremos saber que quiere ser eso» (XVII 19-20) añadiendo el libro esta maravillosa caracterización de aquellos atenienses de la > lit < decadencia, de aquellos lamineros y golosos de > [?] < curiosidades pues «entonces los atenienses todos y sus huéspedes extranjeros no se ocupaban en otra cosa sino en decir ó en oír algo de más nuevo» (|vers. sobre 2| 21) ¡Rasgo maravilloso que nos pinta á que habían venido á pasar los que aprendieron en la Odisea que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que cantar!

Ya está Pablo ante los refinados atenienses, ante los hombres cultos y tolerantes que admiten toda doctrina y toda la estudian y á nadie apedrean ni azotan ni encarcelan por profesar esta ó la otra, ya está donde se respeta la libertad de conciencia y se oye y se escucha todo parecer. Y alza la voz allí, en medio del Areópago y les habla como cumplía á los cultos ciudadanos de Atenas, y todos, ansiosos de la última novedad, le oyen, mas cuando llega á hablarles de la resurrección de los muertos se ^{sup}[les] acaban la paciencia y la tolerancia y unos se burlan y otros le dicen: te oiremos de esto otra vez! Y una cosa parecida le ocurrió en Cesarea con el pretor romano Felix, hombre también tolerante y culto, que le alivió de | la sobre los | pesadumbre de su prisión y quiso oírle y le oyó disertar de la justicia y de la continencia y > del ju < al llegar al juicio venidero, le dijo espantado: Ahora vete, que te volveré á llamar cuando cuadre (Hechos XXIV 22-25) (14)

[Interpolación fragmento 3.14]

Sea lo que fuere de la verdad |> del relato < _{ren}*del discurso| de Pablo en el Areópago, y aun cuando no le hubiere habido, es lo cierto que en ese relato maravilloso se ve hasta donde > termina < _{ren}*| llega sobre [?] | la tolerancia ática y donde acaba la paciencia de los intelectuales.

Os oyen todo en calma y sonrientes y á las veces os animan diciendoos: es curioso! o bien: tiene ingenio! ó «es sugestivo!», ó: «que hermosura!» ó: lástima que no sea verdad tanta belleza!» ó: «eso hace pensar!» pero así que les hablais de la resurrección y de la vida allende la muerte, > os atajan le < se les acaba la paciencia y os atajan la palabra diciendoos: déjalo! otro dia hablarás de eso! Y de esto es, mis pobres atenienses, mis intolerantes intelectuales, de esto es de lo que ahora voy á hablaros aquí. (15)

(T, pp. 35-37)

Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles que adondequiera que fuese Pablo se concitaban contra él los celosos judíos para perseguirle. Apedreáronle en Iconio y en Listra, ciudades de Licaonia, a pesar de las maravillas que en la última obró; le azotaron en Filipos de Macedonia y le persiguieron sus hermanos de raza en Tesalónica y en Berea. Pero llegó a Atenas, a la noble ciudad de los intelectuales, sobre la que velaba el alma excelsa de Platón, el de la hermosura del riesgo de ser inmortal, y allí disputó Pablo con epicúreos y estoicos, que decían de él, o bien: ¿qué quiere decir este charlatán (σπερμολόγος)?, o bien: ¡parece que es predicador de nuevos dioses! (Hechos, XVII, 18), y «tomándole le llevaron al Aerópago, diciendo: “podremos saber qué sea esta nueva doctrina que dices, porque traes a nuestros oídos cosas peregrinas, y queremos saber qué quiere ser eso”» (versículos 19-20), añadiendo el libro esta maravillosa caracterización de aquellos atenienses de la decadencia, de aquellos lamineros y golosos de curiosidades, pues «entonces los atenienses todos y sus huéspedes extranjeros no se ocupaban de otra cosa sino en decir o en oír algo de más nuevo»

(v. 21). ¡Rasgo maravilloso, que nos pinta a qué habían venido a parar los que aprendieron en la Odisea que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que contar!

Ya está, pues, Pablo ante los refinados atenienses, ante los *graeculos*, los hombres cultos y tolerantes que admiten toda doctrina, toda la estudian y a nadie apedrean ni azotan ni encarcelan por profesar éstas o las otras; ya está donde se respeta la libertad de conciencia y se oye y se escucha todo parecer. Y alza la voz allí, en medio del Aerópago, y les habla como cumplía a los cultos ciudadanos de Atenas, y todos, ansiosos de la última novedad, le oyen, mas cuando llega a hablarles de la resurrección de los muertos, se les acaba la paciencia y la tolerancia, y unos se burlan de él y otros le dicen: « ¡ya oiremos otra vez de esto!», con propósito de no oírle. Y una cosa parecida le ocurrió en Cesarea con el pretor romano Félix, hombre también tolerante y

culto, que le alivió de la pesadumbre de su prisión, y quiso oírle y le oyó disertar de la justicia y de la continencia; mas al llegar al juicio venidero, le dijo espantado (ἐμφοβος γενομένου): «¡Ahora vete, te volveré a llamar cuando cuadre!» (Hechos, XXIV, 22-25).

[Interpolación del fragmento 3.14]

Sea lo que fuere de la verdad del discurso de Pablo en el Aerópago, y aun cuando no lo hubiere habido, es lo cierto que en ese relato admirable se ve hasta dónde llega la tolerancia ática y dónde acaba la paciencia de los intelectuales. Os oyen todos en calma, y sonrientes, y a las veces os animan diciéndoos: «¡Es curioso!», o bien: «¡Tiene ingenio!», o: «¡Es sugestivo!», o: «¡Eso hace pensar!»; pero así que les habláis de resurrección y la vida allende la muerte, se les acaba la paciencia y os atajan la palabra, diciéndoos: «¡Déjalo! ¡Otro día hablarás de esto!», y es de esto, mis pobres atenienses, mis intolerantes intelectuales, es de esto de lo que voy a hablaros aquí. (S, 43-44; Apéndice A –cfr. § 3.14)

3.4 Imposible no es concebimos como no existentes, no hay esfuerzo alguno que baste á que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta imaginarte en plena vigilia cual sea tu estado de alma en el profundo sueño, trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojoso vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebimos como no existiendo y es ello la tendencia dela > mente < *conciencia á perpetuarse, á no acabar jamás.

El Universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me viene chica y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles é invisibles, extenderme á lo ilimitado del espacio y prolongarme á lo inacable del tiempo. De no serlo todo y por siempre es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo es ser todos los demás.

O todo ó nada. Y qué otro sentido puede tener el «ser ó no ser!» shakespeariano, del mismo que hizo decir |de sobre á| Marcio en su *Coriolano* (V.4) que sólo necesitaba la eternidad para ser dios

(He wants nothing of a god but eternity) Eternidad! eternidad! Este es el anhelo; la sed de eternidad se llama amor entre los hombres y quien á otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno no es real.

Gritos de las entrañas del alma ha arrancado á los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el sueño de una sombra de Píndaro hasta «la vida es sueño» de Calderón y el «estamos hechos de la madera de los sueños» de Shakespeare, sentencia esta última aun más trágica que la del castellano, pues mientras en aquello sólo se declara sueño á nuestra vida, mas no á nosotros los soñadores, el inglés nos hace también á nosotros sueño, sueño que sueña.

La vanidad del mundo y el cómo pasa y el amor son las dos notas radicales y entrañadas de la verdadera poesía. Y son dos notas que no puede sonar la una sin que resuene la otra. [El ^{sobre} La] sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete al amor, único en que se vence lo vano y lo transitorio, único que rellena y eterniza la vida. Y el amor, sobre todo cuando lucha contra el Destino, nos sume en el sentimiento de la vanidad de este mundo de apariencias y nos abre el vislumbre de otro mundo en que vencido el Destino, sea la libertad ley.

¡Todo pasa! Tal es es estribillo de los que han bebido dela fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del arbol de la ciencia del bien y del mal.

Ser, ser siempre, ser sin término! sed de ser, sed de ser más! hambre de Dios! sed de amor eternizante! ser siempre y serlo todo! ser Dios! «Vereis como dioses!» cuenta el Génesis (III 5) que dijo la serpiente á la primera pareja de enamorados.

«Si en esta vida tan sólo hemos de esperar en Cristo, somos los más lastimosos de los hombres» escribía el Apostol (I Cor. XV 19) y toda religión arranca historicamente del culto á los muertos (v. James 491.506 y 507)

Escribía Spinoza que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, pero ese hombre libre es un hombre muerto, libre del resorte de la vida, falto de amor, esclavo de su libertad. Ese pensamiento de me tengo de morir, y que habrá después? es el batir de mi conciencia. Contemplando el campo ó contemplando unos ojos á que se asome un alma hermana de la mia se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente y creo en mi porvenir, pero al punto me dice la voz del misterio ¡dejarás de ser! me roza con el ala el Angel de la Muerte y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad.

Como Pascal no comprendo al que asegura no dársele un ardite de este asunto, y ese abandono en cosa «en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me enternece, me asombra y me espanta,» y el que así siente «es para mí» como para Pascal, cuyas son las palabras señaladas «un monstruo».

Mil veces y en mil tonos se ha dicho como es el culto á los muertos antepasados lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas, y en rigor cabe decir que lo que más destaca ^{tras}||al hombre de los demás animales|| es lo de que guarde, de una manera ó de otra, sus muertos sin entregarlos al descuido á su madre la tierra todoparidora; es un animal guarda-muertos. Y de qué los guarda así? de que los ampara el pobre? La pobre conciencia huye de su propia aniquilación y así que un espíritu animal, desplazándose del mundo, se ve frente á este y como distinto de él se conoce, ha de querer tener otra vida que la del mundo mismo. Y así la tierra correría riesgo de convertirse en un vasto cementerio antes que los muertos mismos se remueran.

Cuando aun no se hacía para los vivos más que chozas de tierra ó cabañas de paja que la intemperie ha destruido, se elevaban túmulos para los muertos y antes se empleó la piedra para las sepulturas que no para las habitaciones. Han vencido á los siglos por su fortaleza las casas de los muertos, no las de los vivos, no las moradas de paso, sino las de queda.

Este culto no ya á la muerte sino á la inmortalidad inicia y conserva las religiones. En el delirio de la destrucción Robespierre hace declarar á la Convención francesa la existencia del Ser Supremo y «el principio consolador de la inmortalidad del alma»; el Incorruptible se aterraba á la idea de tener que corromperse un día.

Enfermedad? Tal vez, pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud. Enfermedad? Tal vez, tal vez lo sea como la vida misma á que va presa, y la única salud la muerte, pero esa enfermedad es el manantial de toda acción poderosa. De lo hondo de esa congoja del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad se sale á la luz de otro cielo como de lo hondo del Infierno salió el Dante á volver á ver las estrellas.

Aunque al pronto nos sea congojosa esta meditación de nuestra mortalidad no es al cabo corroboradora. Recójete, lector, en tí mismo y figúrate un lento deshacerte, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido envolviéndote en silencio, se te derritan entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos y las ideas,

|se sobre te| te vaya disipando en nada todo y tú disipándote también y ni aun la conciencia de la nada te quede, siquiera como fantástico asidero de una sombra.

He oído contar de un pobre segador muerto en una cama de hospital que al ir el cura á ungir en extrema unción las manos se resistía á abrir la diestra > en < *con que apuñaba unas sucias monedas, sin percatarse de que una vez muerto no sería su mano ya suya ni él de sí mismo. Y así cerramos y apuñamos no la mano, sino el corazón, queriendo apuñar en él al mundo.

Me confesaba un amigo que previendo en pleno vigor de salud física la cercanía de la muerte, pensaba en concentrar la vida viviéndola toda en los pocos días que calculaba le quedaban é imaginando escribir sobre ello un libro.

Si al morirseme el cuerpo que me sustenta y al que llamo mío para distinguirlo de mí mismo, vuelve mi conciencia á la absoluta inconciencia de que brotara, y como á la mía les pasa á las de > los demás < ^{ren}*mis hermanos > míos < *todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje más que una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada a la nada, y el humanitarismo lo más inhumano que se conoce.

Y el remedio no es el de la copla que dice

Cada vez que considero
que me tengo que morir,
tiendo la capa en el suelo
y no me hartó de dormir,

no! el remedio es considerarlo cara á cara, fija la mirada en la mirada de la Esfinge, que así es como se deshace el maleficio de su aojamiento.

Si del todo morimos todos ¿para qué todo? ¿para qué? Es el tremendo ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, > con_ < la que nos da el amor de esperanza.

Hay entre los poéticos quejidos del pobre Cowper unas líneas escritas bajo el peso del delirio y en las cuales, creyéndose blanco de la divina venganza, exclama que el infierno puede

procurarle un abrigo á sus miserias. Y aquí he de confesar, por dolorosa que la confesión sea, que nunca en los días de mi fe ingenua me hicieron temblar las descripciones de las torturas del infierno y sentí siempre > mucho más < ser la nada mucho más aterradora que él. El que sufre vive y el que sufre y vive ama y espera, aunque á la puerta de la mansión del dolor le pongan el «dejad toda esperanza» y es mejor vivir en dolor que no ser en paz. (T, pp. 38-43)

Imposible nos es, en efecto, concebimos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebimos como no existiendo.

El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más, y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!

¡O todo o nada! ¿Y qué otro sentido puede tener el «¡ser o no ser!», *To be or not to be*, shakespeariano, el de aquel mismo poeta que hizo decir de Marcio en su *Coriolano* (V, 4) que sólo necesitaba la eternidad para ser Dios: *he wants nothing of a god but eternity?* ¡Eternidad! ¡Eternidad! Éste es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real.

Gritos de las entrañas del alma ha arrancado a los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el «sueño de una sombra» σκιᾶς ὄναρ, de Píndaro, hasta el «la vida es sueño», de Calderón, y el «estamos hechos de la madera de los sueños», de Shakespeare, sentencia esta última aún más trágica que la del castellano, pues mientras en aquella sólo se declara sueño a nuestra vida, mas no a nosotros, los soñadores de ella, el inglés nos hace también a nosotros sueño, sueño que sueña.

La vanidad del mundo y el cómo pasa, y el amor son las dos notas radicales y entrañadas de la verdadera poesía. Y son dos notas que no puede sonar la una sin que la otra a la vez resuene. El sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete al amor, único en que se vence lo vano y transitorio, único que rellena y eterniza la vida. Al parecer al menos, que en realidad... Y el amor, sobre todo cuando lucha contra el destino, súmenos en el sentimiento de la vanidad de este mundo de apariencias, y nos abre el vislumbre de otro en que, vencido el destino, sea ley la libertad.

¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal.

¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!

«¡Seréis como dioses!», cuenta el *Génesis* (III,5) que dijo la serpiente a la primera pareja de enamorados. «Si en esta vida tan sólo hemos de esperar en Cristo, somos los más lastimosos de los hombres», escribía el Apóstol (I *Cor.*, XV,19), y toda religión arranca históricamente del culto a los muertos, es decir, a la inmortalidad.

Escribía el trágico judío portugués de Ámsterdam que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; pero ese hombre libre es un hombre muerto, libre del resorte de la vida, falto de amor, esclavo de su libertad. Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra: «¡Dejarás de ser!», me roza con el ala el Ángel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad.

Como Pascal, no comprendo al que asegura no dársele un ardite de este asunto, y ese abandono en cosa «en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me entenece, me asombra y me espanta», y el que así siente «es para mí», como para Pascal, cuyas son las palabras señaladas, «un monstruo».

Mil veces y en mil tonos se ha dicho cómo es el culto a los muertos antepasados lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas, y cabe, en rigor, decir que lo que más al hombre destaca de los demás animales es lo de que guarde, de una manera o de otra, sus muertos sin entregarlos al descuido de su madre la tierra todoparidora; es un animal guardamuertos. ¿Y de

qué los guarda así? ¿De qué los ampara el pobre? La pobre conciencia huye de su propia aniquilación y así que un espíritu animal, desplacentándose del mundo se ve frente a éste, y como distinto de él se conoce, ha de querer otra vida que no la del mundo mismo. Y así la tierra correría riesgo de convertirse en un vasto cementerio, antes de que los muertos mismos se remueran.

Cuando no se hacían para los vivos más que chozas de tierra o cabañas de paja que la intemperie ha destruido, elevábanse túmulos para los muertos, y antes se empleó la piedra para las sepulturas que no para las habitaciones. Han vencido a los siglos por su fortaleza las casas de los muertos , no las de los vivos; no las moradas de paso, sino las de queda.

Este culto, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones. En el delirio de la destrucción, Robespierre hace declarar a la Convención la existencia del Ser Supremo y «el principio consolador de la inmortalidad del alma», y es que el Incorruptible se aterraba ante la idea de tener que corromperse un día.

¿Enfermedad? Tal vez, pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud, y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ¿Enfermedad? Tal vez lo sea, como la vida misma a que va presa, y la única salud posible, la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud poderosa. De lo hondo de esa congoja, del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad, se sale a la luz de otro cielo, como de lo hondo del infierno salió el Dante a volver a ver las estrellas:

e quindi uscimmo a riveder le stelle

[Inf. XXXIV, 139].

Aunque al pronto nos sea congojosa esta meditación de nuestra mortalidad, nos es al cabo corroboradora. Recójete, lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada, y disipándote

también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra.

He oído contar de un pobre segador muerto en cama de hospital, que al ir el cura a ungrirle en extremaunción las manos, se resistía a abrir la diestra con que apuñaba unas sucias monedas, sin percatarse de que muy pronto no sería ya suya su mano ni él de sí mismo. Y así cerramos y apuñamos, no ya la mano, sino el corazón, queriendo apuñar en él al mundo.

Confesábame un amigo que, previendo, en pleno vigor de salud física, la cercanía de una muerte violenta, pensaba en concentrar la vida, viviéndola en los pocos días que de ella calculaba le quedarían para escribir un libro. ¡Vanidad de vanidades!

Si al morírseme el cuerpo que me sustenta, y al que llamo mío para distinguirlo de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada, y el humanitarismo, lo más inhumano que se conoce.

Y el remedio no es el de la copla que dice:

Cada vez que considero
que me tengo que morir
tiendo la capa en el suelo
y no me hartó de dormir.

¡No! El remedio es considerarlo cara a cara, fija la mirada en la mirada de la Esfinge, que es así como se deshace el maleficio de su aojamiento.

Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza.

Hay, entre los poéticos quejidos del pobre Cowper, unas líneas escritas bajo el peso del delirio, y en las cuales, creyéndose blanco de la divina venganza, exclama que el infierno podrá procurar un abrigo a sus miserias.

Hell might afford my miseries a shelter.

Éste es el sentimiento puritano, la preocupación del pecado y de la predestinación; pero leed estas otras mucho más terribles palabras de Sénancour, expresivas de la desesperación católica, no ya de la protestante, cuando hace decir a su Obermann (carta XC): *L' homme est périssable. Il se peut; mais perissons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.* Y he de confesar, en efecto, por dolorosa que la confesión sea, que nunca, en los días de la fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. Él que sufre vive, y él que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión pongan el «¡Dejad toda esperanza!», y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz. (S, pp. 36-40; Apéndice A –cfr. § 3.13)

3.5 No hay hombre cristiano que pueda creer en una eternidad sin amor, ni hay otro

infierno que la perspectiva de la nada. Si creyéramos en > la < *nuestra segura salvación todos, en ser salvados de la nada, seríamos todos mejores.

Qué es ese arregosto de de vivir de que ahora nos hablan? > El a < El hambre de Dios, la sed de sobrevivir nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda.

Es el desenfrenado amor á la vida, el amor que la quiere inacabable lo que más empuja á ansiar la muerte. «Anonadado yo, si del todo me muero – nos decimos – se me acabó el mundo, acabose, y ¿por que no ha de acabarse cuanto antes para que nuevas conciencias no vengán á padecer el pesadumbroso engaño de una existencia |pasajera sobre pi| y aparential? Si deshecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo no nos llena el alma ¿para qué vivimos? La muerte es nuestro remedio.» Y así es como se endecha al reposo inacabable por |miedo sobre me| á él, y se le llama á la muerte liberadora, ya que > hayamos de < vivamos para haber de retornar á la nada.

Ya el poeta del dolor, Leopardi, vió la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte, y cómo cuando ^{sup}[«nace] en el corazón profundo > nace < un amoroso afecto, lánguido y cansado juntamente con él, en el pecho un deseo de morir se siente.» A la mayor parte de los que se dan á sí mismos la muerte, es el amor el que les mueve el brazo, es el ansia suprema de vida, de más vida, de prolongar y perpetuar la vida, lo que á la muerte les lleva, una vez persuadidos de la vanidad de su ansia. (T, pp. 44-45)

Y sigo creyendo que si creyésemos todos en nuestra salvación de la nada seríamos todos mejores.

¿Qué es arregosto de vivir, la *joie de vivre*, de que ahora nos hablan? El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda. Es el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable, lo que más suele empujar el ansia de la muerte. «Anodadado yo, si es que del todo me muero – nos decimos –, se me acabó el mundo, acabóse; ¿y por qué no ha de acabarse cuanto antes para que no vengan nuevas conciencias a padecer el pesadumbroso engaño de una existencia pasajera y aparental? Si deshecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo o para otros que han de morirse también, no nos llena el alma, ¿para qué vivir? La muerte es nuestro remedio». Y así es como se endecha al reposo inacabable por miedo a él, y se le llama liberadora a la muerte.

Ya el poeta del dolor, del aniquilamiento, aquel Leopardi que, perdido el último engaño, el de creerse eterno

Perí l' inganno estremo

ch' eterno io mi credei,

le hablaba a su corazón de *l' infinita vanità del tutto*, vio la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte y cómo cuando «nace en el corazón profundo un amoroso afecto, lánguido y cansado, juntamente con él en el pecho un deseo de morir se siente». A la mayor parte de los que se dan a sí mismos la muerte, es el amor el que les mueve el brazo, es el ansia suprema de vida, de prolongar y perpetuar la vida, lo que a la muerte les lleva, una vez persuadidos de la vanidad de su ansia.

(S, pp. 40-41; Apéndice A)

3.6 > Terr < Trágico es el problema, y eterno, y cuanto más queremos de él huir más vamos á dar en él. ^{glos lat}[429-347] Fué el sereno Platón, hace ya veinticuatro siglos, el que en su diálogo sobre la inmortalidad del alma ó *Fedón* dejó escapar del alma, hablando > del[o] riesg < de lo dudoso de nuestros ensueños y del riesgo de que sean vanos, aquel profundo dicho ¡hermoso es el riesgo! καλος γαρ 'ο κινδυνος, hermoso es el riesgo que corremos de que no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del > fam < argumento famoso de la apuesta de Pascal. Frente á este riesgo y para |suprimirlo _{sobre} suprimrilos| me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma, pero esos raciocinios no me hacen mella pues son razones y nada más que razones y no es de razones de lo que se apacienta mi corazón. No quiero morirme, no, no lo quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mia propia.

Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas exclamo con Michelet: «mi yo, que me arrebatan mi yo!» ¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma? (Mat. XVI 26)

Egoismo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la humanidad entera; no vale sacrificar cada uno á todos si no en cuanto esto quiera decir que se sacrifican todos á cada uno.

Eso que llamais egoismo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario. Ama á tu prójimo como á tí mismo, se nos dijo, presuponiendo que cada cual se ama á sí mismo y no se nos dijo: ámate! Y, sin embargo, no sabemos amarnos.

Quitad nuestra propia persistencia y medita en lo que os dicen. Sacrificate por tus hijos! Y te sacrificas por ellos porque son tuyos, parte y prolongación de tí, y ellos, á su vez, se sacrificarán por los suyos y estos por los de ellos y así irá, sin término, un sacrificio estéril del que nadie se aprovecha. Vine al mundo á hacerme yo, á hacer mi yo, y qué será de nosotros todos?

Eso eres tú! Me dicen con los Upanishad[as], y yo les digo: sí, |> eso soy yo, < _{ren}*yo soy eso,| cuando eso es yo, y todo es mio y mia la totalidad de las cosas. Y como mia la quiero, y amo al prójimo porque vive en mí y como parte de mi conciencia, porque es como yo, es mio. Dios está en el cogollo de mis entrañas.

Oh, quien pudiera prolongar este dulce momento y dormirse en él y en él eternizarse! Ahora, aquí, á esta luz discreta y difusa, en este remanso de quietud, cuando está aplacada la tormenta del corazón y no llegan los ecos del mundo! Duerme el deseo insaciable, y ni sueña; el hábito, el santo hábito, reina en mi eternidad; han muerto con los recuerdos los desengaños y con las esperanzas los temores.

Y vienen y quieren engañarnos con un engaño de engaño y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se trasforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia ni se desvanece el menor golpecito de fuerza, y hay quien pretende buscar en esto consuelo. ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mias mientras no lo sea yo mismo. No, no, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia y la Fuerza infinitas y eternas ó en Dios, lo que yo anhelo, no es ser poseido por Dios sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No > me < _{ren}*nos sirven engaños de monismo; queremos bulto y no sombra de inmortalidad!

¿Materialismo? ¿materialismo decís? Sin duda, pero es que nuestro espíritu es también alguna materia, ó no es nada. Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne, tiemblo más aun ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia. Sí, materialismo es esto y si á Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos es para que El me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome con su cielo á los ojos cuando se me vayan estos á apagar para siempre. ¿Que me engaña? No me habéis ya de engaño, y dejadme vivir.

Llaman también á esto orgullo; Leopardi lo llamó > fétido orgullo < _{ren}*«hediondo orgullo» y nos dicen que quienes somos, viles gusanos de la tierra, para

> prenderter < _{ren}*pretender inmortalidad; en gracia á qué? para qué? con que derecho? «En gracia á qué?» Y en gracia á qué vivimos? «Para qué» Y para que somos? «Con qué derecho?» Y con que derecho somos? Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre. No hablemos de gracia, ni de para qué, ni de derecho, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos. No reclamo derecho ni merecimiento alguno, es sólo una necesidad; lo necesito para vivir. Y quién eres tú? me preguntas. Y respondo con Obermann : para el universo nada, para mí todo! Orgullo? Orgullo querer ser inmortal? Trágico hado, sin duda, el de tener que cimentar en la > mode < _{ren}*movediza y deleznable piedra del anhelo de inmortalidad la afirmación de esta, pero torpeza grande condenar el anhelo por creer probado, sin probarlo, el que no sea ella conseguidera. (T, pp. 45-48)

Trágico es el problema y de siempre, y cuanto más queramos de él huir, más vamos a dar en él. Fue el sereno –¿sereno?– Platón, hace ya veinticuatro siglos, el que en su diálogo sobre la inmortalidad del alma dejó escapar de la suya, hablando de lo dudoso de nuestro ensueño de ser inmortales, y del *riesgo* de que no sea vano, aquel profundo dicho: «¡Hermoso es el riesgo!», καλός γάρ ὁ κίνδυνος, hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del argumento famoso de la apuesta de Pascal.

Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.

Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: «¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!» ¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo todo si pierde su alma? (*Mat.*, XVI, 26). ¿Egoísmo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrifiquen a cada uno. Eso que llamáis egoísmo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario. «¡ Ama a tu prójimo como a ti mismo!», se nos dijo, presuponiendo que cada cual se ame a si mismo; y no se nos dijo: «¡Ámate!» Y, sin embargo, no sabemos amarnos.

Quitad la propia persistencia, y medita lo que os dicen. ¡Sacrificate por tus hijos! Y te sacrificas por ellos, porque son tuyos, parte y prolongación de ti, y ellos a su vez se sacrificarán por los suyos, y estos por los de ellos, y así irá, sin término, un sacrificio estéril del que nadie se aprovecha. Vine al mundo a hacer mi yo, y ¿qué será de nuestros yos todos? ¡Vine para la Verdad, el Bien, la Belleza! Ya veremos la suprema vanidad y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita.

«¡Eso eres tú!», me dicen con las Upanishadas. Y yo les digo: «Sí, yo soy eso, cuando eso es yo y todo es mío y mía la totalidad de las cosas. Y como mía la quiero y amo al prójimo porque vive en mí y como parte de mi conciencia, porque es como yo, es mío.»

¡Oh, quién pudiera prolongar este dulce momento y dormirse en él y en él eternizarse!
¡Ahora y aquí, a esta luz discreta y difusa, en este remanso de quietud, cuando está aplacada la tormenta del corazón y no me llegan los ecos del mundo! ¡Duerme el deseo insaciable y aun

sueña; el hábito, el santo hábito, reina en mi eternidad; han muerto con los recuerdos los desengaños, y con las esperanzas, los temores!

Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños, y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, y hay quien pretende darnos consuelo con esto. ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engaños de monismo; ¡queremos bulto y no sombra de inmortalidad!

¿Materialismo? ¿Materialismo decís? Sin duda; pero es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada.

Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia. Si acaso esto merece el nombre de materialismo, y si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome con su cielo a los ojos cuando se me vayan éstos a apagar para siempre. ¿Que me engaño? ¡No me habléis de engaño y dejadme vivir!

Llaman también a esto orgullo; «hediondo orgullo» le llamó Leopardi, y nos preguntan que quiénes somos, viles gusanos de la tierra, para pretender la inmortalidad; ¿en gracia de qué? ¿Para qué? ¿Con qué derecho? «¿En gracia a qué?» -preguntáis-, ¿y en gracia a qué vivimos? ¿Para qué? ¿y para qué somos? ¿Con qué derecho? ¿y con qué derecho somos?» Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre. No hablemos de gracia, ni de derecho, ni de para qué de nuestro anhelo, que es un fin en sí, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos. No reclamo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir.

Y «¿quién eres tú?» -me preguntas-, y con *Obermann* te contesto: «¡Para el universo nada; para mi todo!» ¿Orgullo? ¿Orgullo querer ser inmortal? ¡Pobres hombres! Trágico hado, sin duda, el de tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta; pero torpeza grande condenar el anhelo por creer probado, sin probarlo, que no sea conseqüidero. (S, pp.41-43; Apéndice A –cfr. §§ 1.4, 3.10 y 3.11)

3.7 Que sueño? Dejadme soñar, si ese sueño es mi vida; no me despertéis. Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma. Y para qué quieres ser inmortal? Para qué? No entiendo la pregunta, francamente. Es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio. (T, p. 48)

¿Qué sueño...? Dejadme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma. ¿Pero de veras creo en ello...? «¿Y para qué quieres ser inmortal?» - me preguntas-. ¿Para qué? No entiendo la pregunta, francamente, porque es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio.

(S, p. 43; Apéndice A)

3.8 Y vuelven los sensatos, los que no están á dejarse engañar y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve > dar < ren*entregarse á la locura y dar coces contra el agujón, pues lo que no puede > es < ser es imposible. Lo viril, dicen, es resignarse á la suerte, y pues no somos inmortales, no queramos serlo; soyuguémonos á la razón, sin acongojarnos por lo irremediable, entenebreciendo y entristeciendo la vida.

^{glos lat}[no querer hablar de ello, de mal gusto, fol 36-37] Esa obsesión, añaden, es una enfermedad...

Enfermedad, locura, razón.... el estribillo de siempre! Pues bien, no, no me someto á la razón y me rebelo contra ella, y tiro á crear en fuerza de fé á mi Dios y á torcer con mi voluntad el curso de los astros, porque si tuviéremos fé como un grano de mostaza, diríamos á ese monte: pásate de ahí, y se pasaría, y nada nos sería imposible. (Mat. XVII 20)

Ahí teneis á ese ladrón de energías, como él llamó neciamente al Cristo, que quiso casar el nihilismo con la lucha por la existencia, á Schopenauer con Darwin, y os habla de valor. Su corazón le pedía el todo eterno mientras su cabeza le enseñaba la nada, y desesperado y loco, para defenderse de sí mismo, maldijo de lo que más amaba. Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo. Henchido de sí mismo se quiso inacabable y soñó la vuelta eterna, mezquino remedo de inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí abominó de toda lástima. Y me decís, jóvenes, que esa es filosofía de hombres fuertes. No, no lo es. Mi salud y mi fortaleza me empujan á perpetuarme y para perpetuarme á ser piadoso. Esa es doctrina de > débiles que < ren*endebles que| aspiran á ser fuertes, pero de fuertes que lo son no! Sólo los débiles desean desvanecerse, ansian el

reposo sin fin, el sueño inacabable. En los fuertes el ansia de perpetuidad sobrepuja á la duda de lograrla, su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte. (**T, pp. 48-49**)

Y vuelven lo sensatos, los que no están a dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar dar coces contra el agujijón, pues lo que no puede ser es imposible. «Lo viril –dicen– es resignarse a la suerte, y pues no somos inmortales, no queramos serlo; sujuzguémonos a la razón sin acongojarnos por lo irremediable, entenebreciendo y entristeciendo la vida. Esa obsesión –añaden– es una enfermedad.» Enfermedad, locura, razón... ¡El estribillo de siempre! Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros, porque si tuviéramos fe como un grano de mostaza, diríamos a este monte: «Pásate de ahí», y se pasaría, y nada nos sería imposible (*Mat.*, XVII, 20)

Ahí tenéis a ese ladrón de energías, como él llamaba torpemente al Cristo, que quiso casar el nihilismo con la lucha por la existencia, y os habla de valor. Su corazón le pedía el todo eterno, mientras su cabeza le enseñaba la nada, y desesperado y loco para defenderse de sí mismo, maldijo de lo que más amaba. Al poder ser Cristo, blasfemó del Cristo. Henchido de sí mismo, se quiso inacabable y soñó la vuelta eterna, mezquino remedo de inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí, abominó de toda lástima. ¡Y hay quien dice que es la suya filosofía de hombres fuertes! No, no lo es. Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme. ¡Esa es doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes, pero no de fuertes que lo son! Sólo los débiles se resignan a la muerte final y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte. (**S, p. 45; Apéndice A**)

3.9 Ante este terrible misterio de la mortalidad, cara á cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido. Y se le ocurre tomarlo á juego y se dice ^{sup}[con Renán] que este universo es un espectáculo que Dios se da á sí mismo y que debemos servir las intenciones del gran corega > ha < contribuyendo á hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado posible. Y han hecho del arte una religión y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte.

Y no les basta. El que os diga que escribe, pinta, esculpe ó canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente, miente si firma su escrito, pintura, estatua ó canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva. Si la Imitación de Cristo es anónima es porque su autor, buscando la |eternidad_{sobre}

in| del alma, no se inquietaba de la del nombre. Literato que os diga que desprecia la gloria miente como un bellaco.

De Dante, el que escribió aquellas treinta y tres vigorosísimos versos (Purg. XI 85-117) sobre la vanidad de la gloria mundana, dice Boccaccio que gustó |muchísimo_{sobre} mucho| de los honores y las pompas, más acaso de los que correspondía á su |ínclita_{sobre} inclita| virtud. El deseo más ardiente de sus condenados es que se les recuerde aquí en la tierra y se hable de ellos, y esto ilumina las tinieblas de su infierno. Y él mismo expuso el concepto de la Monarquía no sólo para utilidad delos demás, sino para lograr palma de gloria (lib 1. cap.2)

Hasta de |aquel_{sobre} q | santo hombre, el más desprendido de la vanidad terrena, el pobrecito de Asís cuentan los Tres Socios (4) que dijo: «vereis como un dia^{tras}[Adhuc adorabor per totum mundum] seré adorado por el mundo todo» (II Celano 1,1). Y hasta de Dios dicen los teólogos que creó el mundo para manifestación de su gloria. Qué otra necesidad tenía de él?

Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brio y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún > [?] < modo en otros, lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida, y lucha que da color y tono á nuestra sociedad. Cada cual quiere afirmarse, siquiera en apariencia.

Una vez satisfecha el hambre, y ésta se satisface pronto, surge la vanidad, la necesidad de imponerse y sobrevivir en otros. El dicho de Maquiavelo de que el hombre antes entrega la vida que la bolsa^{glos lat}[no hay tal dicho], cabe completarlo añadiendo que entrega la bolsa por la vanidad. Engríese, á falta de algo mejor, hasta de sus flaquezas y miserias y es como el niño que se > pavonea < ren*regocija de haberse herido pavoneándose con el dedo vendado. Y la vanidad, qué es sino ansia de sobrevivirse?

Acontécele al vanidoso lo que al avaro, que toma los medios por los fines, y olvidadizo de éstos, se pega á aquellos y en ellos se queda. El parecer algo, conducente á serlo, acaba por formar nuestro objetivo. Necesitamos > creernos superiores á los demás < que los demás nos crean superiores á ellos para creernos nosotros tales y basar en > tal creencia < *ello nuestra fe en la

propia persistencia, cuando menos en la de la fama. Agradecemos más el que se nos encomie el talento con que defendemos una causa que el que se reconozca la verdad á la bondad de ella. Una furiosa manía de originalidad sopla por el mundo moderno de los espíritus, y cada cual le pone en una cosa. Preferimos desbarrar con ingenio á acertar con ramplonería. (25)

Nuestra lucha á brazo partido por la sobrevivencia del nombre se retrae al pasado, así como aspira á conquistar el porvenir; peleamos con los muertos, que nos hacen sombra á los vivos. Sentimos celos de los genios que fueron y cuyos nombres, como hitos de la historia, salvan las edades. El cielo de la fama no es muy grande y cuantos más entren en él á menos toca á cada uno de ellos. Los grandes nombres del pasado nos roban lugar en él, lo que ellos ocupen en la memoria de las gentes nos lo quitarán á los que aspiramos á ocuparla. Y así nos revolvemos contra ellos y de aquí la agrura con que cuantos buscan en las letras nombradía juzgan á los que ya la alcanzaron y de ella gozan. Si la literatura se enriquece mucho, llegará el día del cernimiento y cada cual teme quedar entre las mallas del cedazo. El joven irreverente para con los maestros, es que al atacarlos se defiende; el iconoclasta ó rompe-imágenes es un estilista que se erige á sí mismo en imagen, en *icono*. «Toda comparación es odiosa» dice un dicho decidero, y es que, en efecto, queremos ser únicos. No le digais á Fernández que es uno de los jóvenes españoles de más talento, pues mientras finge agradecerlos, le molesta el elogio; si le decís que es el español de más talento... ¡vaya! pero aun no le basta; una de las eminencias mundiales es ya más de agradecer, pero sólo le satisface que le crean el primero de todas partes y de los siglos todos. Cuanto más solo más cerca de la inmortalidad aparental: la del nombre, pues los nombres se > matan < *menguan los unos á los otros.

¿Qué significa esa irritación cuando creemos que nos roban una frase ó un pensamiento ó una imagen que creíamos nuestra, cuando nos plagian? Robar? Es que era nuestra una vez que al público la dimos? Sólo por nuestra la queremos y más encariñados vivimos de la moneda falsa que conserva nuestro cuño que no de la pieza de oro puro de donde se ha borrado nuestra efigie y nuestra leyenda. Sucede muy comunmente que cuando no se pronuncia ya el nombre de un escritor es cuando más influye en su pueblo, desparramado y enfusado su |espíritu sobre espíritu| en los espíritus de los que le leyeron, mientras que se le citaba cuando sus dichos y pensamientos, por chocar con los corrientes, necesitaban garantía de nombre. Lo suyo es ya de todos y él en todos vive. Pero en sí mismo vive triste y lacio y se cree en derrota. No oye ya los aplausos, y no oye el batir silencioso de los corazones de los que le siguen leyendo. Preguntad á cualquier artista sincero que preferie, que se hunda su obra y sobreviva su memoria ó que hundida esta persista aquella y vereis, si es sincero, lo que os dice. Cuando el hombre no trabaja

para vivir é irlo pasando, trabaja para sobrevivir. Obrar por la obra misma es juego y no trabajo. Y el juego? Hablaré de él más adelante.

Tremenda pasión esa de que nuestra memoria sobreviva sobre el olvido de los demás si fuere preciso. De ella arranca la envidia, á la que se debe, según el relato bíblico, el crimen que abrió la historia humana: el asesinato de Abel por su hermano Cain. No fué lucha por pan, fué lucha por sobrevivir en Dios, en la memoria divina. La envidia es mil veces más terrible que > toda < el hambre, porque es hambre espiritual. Resuelto el que llamamos problema de la vida la tierra se convertiría en un infierno, porque surgiría con más fuerza la lucha por la sobrevivencia.

Al nombre se sacrifica no ya la vida, la dicha. La vida sin duda. «¡Muera yo, viva mi fama!» exclama en *Las Mocedades del Cid* Rodrigo Arias al caer herido de muerte por Don Diego Ordoñez de Lara. Se debe uno á su nombre. «¡Animo, Jerónimo, que se te recordará largo tiempo; la muerte es amarga, pero la fama eterna!» exclamó Jerónimo Olgiati, discípulo de Cola Montano, y matador, conchavado con Lampugnani y Visconti, de Galeazzo Sforza, tirano de Milán. Hay quien anhela hasta el patíbulo para cobrar fama, aunque sea infame.

Y qué es ello sino ansia de inmortalidad, siquiera de nombre > [?] < y sombra?

Hay en ello sus grados. El que desprecia el aplauso de las muchedumbres de hoy, es que busca sobrevivir en renovadas minorías durante las generaciones. Quiere prolongarse en tiempo más que en espacio. Los ídolos de las muchedumbres son pronto derribados por por ellas mismas y su estatua se deshace á los piés del pedestal sin que la mire nadie, mientras que quienes ganan el corazón de los escojidos > tendrán < ren*recibirán más largo tiempo fervoroso culto en una capilla siquiera, recojida y pequeña, pero que salvará las avenidas del olvido. Sacrifica el artista la extensión de su fama á su duración, ansía más durar por siempre en un rinconcito á no brillar un segundo en el universo todo, quiere más ser átomo eterno y conciente de sí mismo que momentanea conciencia del universo, sacrifica la infinitud á la eternidad.-

Y vuelven á molernos los oídos con el estribillo aquel de ¡orgullo! ¡hediondo orgullo! ¿Orgullo querer dejar nombre imborrable? ¿orgullo? Es como cuando se habla de sed de placeres, interpretando así la sed de riquezas. No, no es el ansia de procurarse placeres, sino el terror á la pobreza, lo que nos arrastra á los pobres hombres á buscar el dinero; no, no |era sobre es| el deseo de la gloria, sino el terror al infierno, lo que > nos mueve < ren*arrastra[ba] á los hombres al claustro en la edad media; no, no es orgullo, es miedo á la nada. Tendemos á serlo todo por ver en ello el único remedio para no reducirnos á nada. Queremos salvar nuestra memoria, siquiera

nuestra memoria. Cuanto durará? A lo sumo lo que duren las mentes humanas. Y si salváramos nuestra memoria en Dios?

Todo esto son miserias, bien lo sé, pero del fondo de estas miserias surge vida nueva y sólo apurando las heces del dolor espiritual puede llegarse á gustar la miel del poso de la copa de la vida. La congoja nos lleva al consuelo.

Esa sed de vida eterna apaganla muchos, los > , < sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa, pero no á todos les es dado beber de ella. Lleva, además, el riesgo de que cada cual se la haga á su arbitrio y medida, y con su credo corrobore sus faltas en vez de corregirlas. (T, pp. 52-58)

Ante este terrible misterio de la mortalidad, cara a cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido. Y ya se le ocurre tomarlo a juego, y se dice con Renan, que este universo es un espectáculo que Dios se da a sí mismo, y que debemos servir las intenciones del gran Corega, contribuyendo a hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado posible. Y han hecho del arte una religión y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte.

Y no les basta. El que os diga que escribe, pinta, esculpe o canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente; miente si firma su escrito, pintura, estatua o canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva. Si la *Imitación de Cristo* es anónima, es porque su autor, buscando la eternidad del alma, no se inquietaba de la del nombre. Literato que os diga que desprecia la gloria, miente como un bellaco. De Dante, el que escribió aquellos treinta y tres vigorosísimos versos (Purg. XI 85-117), sobre la vanidad de la gloria mundana, dice Boccaccio que gustó de los honores y las pompas más acaso de lo que correspondía a su ínclita virtud. El deseo más ardiente de sus condenados es el de que se les recuerde aquí, en la tierra, y se hable de ellos, y es esto lo que más ilumina las tinieblas del infierno. Y él mismo expuso el concepto de la Monarquía, no sólo para utilidad de los demás, sino para lograr palma de gloria (*De Monarchia*, lib. I, capítulo I). ¿Qué más? Hasta de aquel santo varón, el más desprendido, al parecer, de vanidad terrena, del pobrecito de Asís, cuentan los Tres Socios que dijo: *Adhuc adorabor per totum mundum!* ¡Veréis cómo soy adorado por

todo el mundo! (II Celano 1.1). Y hasta de Dios mismo dicen los teólogos que creó el mundo para manifestación de su gloria.

Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad, cobran brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y de los venideros, esa lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida y que da tono, color y carácter a esta nuestra sociedad, en que la fe medieval en el alma inmortal se desvanece. Cada cual quiere afirmarse siquiera en apariencia.

Una vez satisfecha el hambre, y ésta se satisface pronto, surge la vanidad, la necesidad –que lo es– de imponerse y sobrevivir en otros. El hombre suele entregar la vida por la bolsa; pero entrega la bolsa por la vanidad. Engríese, a falta de algo mejor, hasta de sus flaquezas y miserias, y es como el niño que, con tal de hacerse notar, se pavonea con el dedo vendado. Y la vanidad, ¿qué es sino ansia de sobrevivirse?

Acontécele al vanidoso lo que al avaro, que toma los medios por lo fines y, olvidadizo de éstos, se apega a aquéllos, en los que se queda. El parecer algo, conducente a serlo, acaba por formar nuestro objetivo. Necesitamos que los demás nos crean superiores a ellos para creernos nosotros tales, y basar en ello nuestra fe en la propia persistencia, por lo menos en la de la fama. Agradecemos más el que se nos encomie el talento con que defendemos una causa, que no el que se reconozca la verdad o bondad de ella. Una furiosa manía de originalidad sopla por el mundo moderno de los espíritus, y cada cual la pone en una cosa. Preferimos desbarrar con ingenio a acertar con ramplonería.

[Interpolación del fragmento 3.15]

Nuestra lucha a brazo partido por la sobrevivencia del nombre se retrae al pasado, así como aspira a conquistar el porvenir; peleamos con los muertos, que son los que nos hacen sombra a los vivos. Sentimos celos de los genios que fueron y cuyos nombres, como hitos de la historia, salvan las edades. El cielo de la fama no es muy grande, y cuantos más en él entren, a menos toca cada uno de ellos. Los grandes nombres del pasado nos roban lugar en él; lo que ellos ocupan en la memoria de las gentes nos lo quitarán a los que aspiramos a ocuparla. Y así nos revolvemos contra ellos, y de aquí la agrura con que cuantos buscan en las letras nombradía

juzgan a los que ya la alcanzaron y de ella gozan. Si la literatura se enriquece mucho, llegará el día del cernimiento, y cada cual teme quedarse entre las mallas del cedazo. El joven irreverente para con los maestros, al atacarlos, es que se defiende; el iconoclasta o rompeimágenes es un estilista que se erige a sí mismo en imagen, en *icono*. «Toda comparación es odiosa», dice un dicho decidero, y es que, en efecto, queremos ser únicos. No le digáis a Fernández que es uno de los jóvenes españoles de más talento, pues mientras finge agradecérselo, moléstale el elogio; si le decís que es el español de más talento... ¡vaya!; pero aún no le basta; una de las eminencias mundiales es ya más de agradecer; pero sólo le satisface que le crean el primero de todas partes y de los siglos todos. Cuanto más solo, más cerca de la inmortalidad aparental, la del nombre, pues los nombres se menguan los unos a los otros.

¿Qué significa esa irritación cuando creemos que nos roban una frase, o un pensamiento, o una imagen que creíamos nuestra; cuando nos plagian? ¿Robar? ¿Es que es acaso nuestra, una vez que al público se la dimos? Sólo por nuestra la queremos, y más encariñados vivimos de la moneda falsa que conserva nuestro cuño, que no de la pieza de oro puro de donde se ha borrado nuestra efigie y nuestra leyenda. Sucede muy comúnmente que cuando no se pronuncia ya el nombre de un escritor es cuando más influye en su pueblo, desparramado y enfusado su espíritu en los espíritus de los que le leyeron, mientras que se le citaba cuando sus dichos y pensamientos, por chocar con los corrientes, necesitaban garantía de nombre. Lo suyo es ya de todos y él en todos vive. Pero en sí mismo vive triste y lacio y se cree en derrota. No oye ya los aplausos ni tampoco el latir silencioso de los corazones de los que le siguen leyendo. Preguntad a cualquier artista sincero qué prefiere: que se hunda su obra y sobreviva su memoria, o que, hundida ésta, persista aquélla, y veréis, si es de veras sincero, lo que os dice. Cuando el hombre no trabaja para vivir e irlo pasando, trabaja para sobrevivir. Obrar por la obra misma, es juego y no trabajo. ¿Y el juego? Ya hablaremos de él.

Tremenda pasión esa de que nuestra memoria sobreviva por encima del olvido de los demás si es posible. De ella arranca la envidia, a la que se debe, según el relato bíblico, el crimen que abrió la historia humana: el asesinato de Abel por su hermano Caín. No fue lucha por pan, fue lucha por sobrevivir en Dios, en la memoria divina. La envidia es mil veces más terrible que el hambre, porque es hambre espiritual. Resuelto el que llamamos problema de la vida, el del pan, convertiríase la Tierra en un infierno, por surgir con más fuerza la lucha por la sobrevivencia.

Al nombre se sacrifica, no ya la vida, la dicha. La vida, desde luego. «¡Muera yo, viva mi fama!», exclama en *Las mocedades del Cid* Rodrigo Arias, al caer herido de muerte por don Diego Ordóñez de Lara. Débese uno a su nombre. «¡Ánimo, Jerónimo, que se te recordará largo

tiempo; la muerte es amarga, pero la fama, eterna!» , exclamó Jerónimo Olgiati, discípulo de Cola Montano y matador, conchabado con Lampugnani y Visconti, de Galeazzo Sforza, tirano de Milán. Hay quien anhela hasta el patíbulo para cobrar fama, aunque sea infame: *avidus malae famae*, que dijo Tácito.

Y este erostratismo, ¿qué es en el fondo sino ansia de inmortalidad, ya que no de sustancia y bulto, al menos de nombre y sombra?

Y hay en ellos sus grados. El que desprecia el aplauso de la muchedumbre de hoy es que busca sobrevivir en renovadas minorías durante generaciones. «La posteridad es una superposición de minorías», decía Gounod. Quiere prolongarse en tiempo más que en espacio. Los ídolos de las muchedumbres son pronto derribados por ellas mismas, y su estatua se deshace al pie del pedestal sin que la mire nadie, mientras quienes ganan el corazón de los escojidos recibirán más largo tiempo fervoroso culto en una capilla siquiera, recojida y pequeña, pero que salvará las avenidas del olvido. Sacrifica el artista la extensión de su fama a su duración; ansía más durar por siempre en un rinconcito, a no brillar un segundo en el universo todo; quiere más ser átomo eterno y conciente de sí mismo, que momentánea conciencia del universo todo; sacrifica la infinitud a la eternidad.

Y vuelven a molernos los oídos con el estribillo aquel de ¡orgullo!, ¡hediondo orgullo! ¿Orgullo querer dejar nombre imborrable? ¿Orgullo? Es como cuando se habla de sed de placeres, interpretando así la sed de riquezas. No, no es tanto ansia de procurarse placeres cuanto el terror a la pobreza lo que nos arrastra a los pobres hombres a buscar el dinero, como no era el deseo de gloria, sino el terror al infierno, lo que arrastraba a los hombres en la Edad Media al claustro con su acedia. Ni eso es orgullo, sino terror a la nada. Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada. Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ¿Cuanto durará? A lo sumo, lo que dure el linaje humano. ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?

Todo esto que confieso son, bien lo sé, miserias; pero del fondo de estas miserias surge vida nueva, y sólo apurando las heces del dolor espiritual puede llegarse a gustar la miel del poso de la copa de vida. La congoja nos lleva al consuelo.

Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella. La institución cuyo fin primordial es proteger esa fe en la inmortalidad personal del alma es el catolicismo; pero el catolicismo ha querido racionalizar esa fe haciendo de la religión teología, queriendo dar por base a la creencia vital

una filosofía y una filosofía del siglo XIII. Vamos a verlo y ver sus consecuencias. (S, pp.45-49; Apéndice A –cfr.

§ 3.15)

3.10 Yo no sólo me conozco, aunque mal, sino que me siento, me soy, mejor dicho.

(T, p. 79)

No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia. (S, p. 41; Apéndice B –cfr. 3.6.12)

3.11 Y aquí se nos vienen todas esas doctrinas hipócritas que nos hablan de nuestra persistencia impersonal, de que nada se pierde, de que persisten los elementos que me componen, quedan mis ideas, los efectos de mis obras etc. Pero si mi conciencia individual, si la conciencia de mí mismo que ata mi vida en haz de recuerdos, se desvanece algo se pierde. (T, p. 81)

Quitad la propia persistencia, y meditad lo que os dicen. ¡Sacrificate por tus hijos! Y te sacrificas por ellos, porque son tuyos, parte prolongación de ti, y ellos a su vez se sacrificarán por los suyos, y éstos por los de ellos, y así irá, sin término, un sacrificio estéril del que nadie se aprovecha. Vine al mundo a hacer mi yo, y que ¿será de será de nuestros yos todos? ¡Vive para la Verdad, el Bien, la Belleza! Ya veremos la suprema vanidad, y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita. (S, p. 42; Apéndice B –cfr. 3.6.27-31)

3.12 Y así se nos presenta, bajo otra forma, aquella cuestión de cual es la causa de la

causa, el principio del principio. (T, p. 83)

¿Y para qué quieres ser inmortal? –me preguntas–. ¿Para qué? No entiendo la pregunta, francamente, porque es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio. (S, p. 43; Apéndice B; -cfr. 3.7)

3.13 El culto á los muertos es la forma primitiva del ansia espiritual de perpetuación, del[a] > deseo < necesidad de eternizar nuestra conciencia, única de que tenemos inmediata certeza y es, á su vez, una turbia manifestación de la necesidad, para poder querer vivir, de dar un sentido espiritual al universo todo afirmándolo para la conciencia. ^{glos lat}[La religión es el univ. visto á través anhelo y creencia inmortalidad personal.] (T, p. 85)

Mil veces y en mil tonos se ha dicho cómo es el culto a los muertos antepasados lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas, y cabe en rigor decir que lo que más al hombre destaca de los demás animales es lo de que guarde, de una manera o de otra, sus muertos sin entregarlos al descuido de su madre la tierra todoparidora; es un animal guardamuertos. ¿Y de qué los guarda así? ¿De qué los ampara el pobre? La pobre conciencia huye de su propia aniquilación, y así que un espíritu animal desplacentándose del mundo, se ve frente a éste y como distinto de él se conoce, ha de querer tener otra vida que no la del mundo mismo. Y así la tierra correría riesgo de convertirse en un vasto cementerio, antes que los muertos mismos se remueran. (S, p. 38; Apéndice B –cfr. § 3.4.56-65)

3.14 (14) Y cuando hablaba ante el rey Agripa, al oírle Festo, el gobernador, decir de resurrección de > f[?] < muertos exclamó: Estás loco, Pablo, las muchas letras te han vuelto loco (Hechos XXVI 24) (T, n. 14)

Y cuando hablaba ante el rey Agripa, al oírle Festo, el gobernador, decir de resurrección de muertos exclamó: «Estás loco, Pablo; las muchas letras te han vuelto loco» (Hechos, XXVI, 24). (S, p. 44; Apéndice A –cfr. § 3.3)

3.15 (25) Quand les philosophes seroient en état de découvrir la vérité, qui d' entre eux prendrait intérêt á elle? Chacun soit bien que son système n' est pas mieux fondé que les autres; mais il le soutient, parce qu' il est á lui. Il n'y en a pas un seul qui, venant á connaître le vrai et le faux, ne préférât le mensonge qu' il a trouvé á la vérité découverte par un autre. Où est le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperait pas volontiers le genre humain? Où est celui qui, dans le secret de son

> couer < cœur, se propose un autre objet que de se distinguer? Pour un qu' il > se <

s' élève au-dessus du vulgaire, pour un qu' il efface l' éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus? L' essentiel est penser autrement que les autres. Chez les croyants il est athée; chez les athées il > est cr < seroit croyant" Rousseau. *Emile*. (T, n. 25)

Ya dijo Rousseau en su *Emilio*: «Aunque estuvieran los filósofos en disposición de descubrir la verdad, ¿quién de entre ellos se interesaría en ella? Sabe cada uno que su sistema no está mejor fundado que los otros, pero lo sostiene porque es suyo. No hay uno solo que, en llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que ha hallado a la verdad descubierta por otro. ¿Dónde está el filósofo que no engañase de buen grado, por su gloria, al género humano? ¿Dónde el que en el secreto de su corazón se proponga otro objeto que distinguirse? Con tal de elevarse por encima del vulgo, con tal de borrar el brillo de sus concurrentes, ¿qué más pide? Lo esencial es pensar de otro que los demás. Entre los creyentes es ateo; entre los ateos sería creyente» (Libro IV). ¡Cuánta verdad hay en el fondo de estas tristes confesiones de aquel hombre de sinceridad dolorosa. (S, p.47; Apéndice A, traducción –cfr. § 3.9)

CAPÍTULO IV

La esencia del catolicismo

4.1 Y el hombre quiso hacer la ciencia religiosa ó más bien teológica y forjó la escolástica, *ancilla theologiae*. (T, p. 89)

Y así se fraguó la teología escolástica, y saliendo de ella su criada, la *ancilla theologiae*, la filosofía escolástica también, y esta criada salió respondona. (S, p. 62; Apéndice B)

4.2 El cristianismo fué, en rigor, fundado por San Pablo, que no conoció personalmente al Cristo y porque no le conoció así. (T, p. 92)

Pablo no había conocido personalmente a Jesús, y por eso le descubrió como Cristo. (S, p. 53; Apéndice B)

CAPÍTULO V

La disolución racional

5.1 Terrible > mal < *poder la inteligencia! La inteligencia tiende á la muerte, á la estabilidad la memoria. Lo vivo, que es lo absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es impensable. La lógica tira á reducirlo todo á identidades y á géneros, á que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar > ó < tiempo ^{sup}[ó relación] que se nos ocurra. Y esto no es la verdad, pues nada hay que sea lo mismo en dos momentos sucesivos [de su ser]. Mi idea de Dios es distinta de sí misma cada vez que la > pienso < *concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto; la mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa, quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo hay que destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo en la mente. ^{sup}[La ciencia no es más que un cementerio de ideas muertas.] ^{tras}[Pero de la muerte sale la vida, ^{glos sup}[21] como > esta < _{inf}*aquella de > aquella < _{inf} *esta.] Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos á este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamiento. ¿Cómo, pues, va á abrirse la razón á la revelación de la vida? ¡Trágico combate el de la verdad con la razón! Y la verdad se siente y se vive, no se comprende. (19) (T, p. 51 –cfr. § 5.2)

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo a entidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. También los gusanos se alimentan de cadáveres. Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el

combate de la vida con la razón. ¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende? (S, p. 73; Apéndice A)

5.2 (19) á la página 51

No hay sino leer el terrible *Parménides* de Platón y llegar á su conclusión trágica de que «el uno existe y no existe, y él y todo lo otro existen y no existen, aparecen y no aparecen en relación á sí mismos y unos á otros.» Y añado que todo lo real es irracional y todo lo > v < racional irreal. Lo racional, en efecto, no es más que relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales. Las matemáticas son la única ciencia perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales y de bulto. Quien es capaz de extraer la raíz cúbica de un fresno ó de un pueblo?

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para trasmitir pensamientos y hasta para pensarlos, porque pensamos con palabras. Pensar es hablar uno consigo mismo y el habla es social. Y social, por lo tanto, el pensamiento. Pero no tiene acaso un contenido, una materia individual, irracional, intraducible? No es esta su fuerza? (T, n. 19)

No hay sino leer el terrible *Parménides* de Platón, y llegar a su conclusión trágica de que «el uno existe y no existe, y él y todo lo otro existen y no existen, aparecen y no aparecen en relación a sí mismos, y unos a otros». Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica.

Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales. Las matemáticas son la única ciencia perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales y de bulto; en cuanto es la más formal de las ciencias. ¿Quién es capaz de extraer la raíz cúbica de este fresno?

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para trasmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. Pensar es hablar uno consigo mismo, y el habla es social, y sociales son el pensamiento y la lógica. Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intransmisible e intraducible? ¿Y no está aquí su fuerza? (S, pp. 73-74; Apéndice A)

5.3 Y la lógica? La lógica estuvo siempre, y en la edad media sobre todo, al servicio de la teología y de la jurisprudencia que partían ambas de lo establecido por autoridad. La lógica no se propuso nunca el problema del conocimiento, el examen de los fundamentos metalógicos.

«La teología occidental – dice Stanley – es esencialmente lógica en su forma y se basa en la ley; la oriental es retórica en la forma y se basa en la filosofía. El teólogo latino sucedió al abogado romano; el teólogo oriental al sofista griego.» (T, n. 21)

Lo que hay es que el hombre, prisionero de la lógica, sin la cual no piensa, ha querido siempre ponerla al servicio de sus anhelos, y sobre todo del fundamental anhelo. Se quiso tener siempre a la lógica, y más en la Edad Media, al servicio de la teología y de la jurisprudencia, que partían ambas de lo establecido por la autoridad. La lógica no se propuso hasta muy tarde el problema del conocimiento, el de la validez de ella misma, el examen de los fundamentos metalógicos.

«La teología occidental –escribe Stanley– es esencialmente lógica en su forma y se basa en la filosofía. El teólogo latino sucedió al abogado romano; el teólogo oriental al sofista griego».
(S, p. 74; Apéndice A)

CAPÍTULO VI

En el fondo del abismo

6.1 Y Dios nos dió > el < _{ren}*un gran consuelo, un supremo consuelo, sostén íntimo de la voluntad, y es la incertidumbre, la santa incertidumbre. ¿Donde está en esto de la vida la absoluta certeza? La certeza absoluta, completa, de que es la muerte un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de toda conciencia personal, ó la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte, ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida. En un escondrijo el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso el mismo que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, en aquel escondrijo le queda una sombra, una vaga sombra, una sombra de sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: ¡a vivir esta vida pasajera, que no hay otra! el silencio de aquel escondrijo le dice: ¿quién sabe? Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente que guarda más fe en la vida futura, hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le dice: ¿quién sabe? Son estas voces acaso como el zumbido de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta, nos llega al oído. ¿Cómo podríamos vivir sin esa incertidumbre? (T, pp. 49-50)

El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.

La certeza absoluta completa, de que la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal, una certeza de ello como estamos ciertos de que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, o la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte en estas o las otras condiciones haciendo sobre todo entrar en ello la extraña y adventicia añadidura del premio o del castigo eternos, ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida. En un escondrijo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso el mismo que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria, en aquel escondrijo le queda una sombra, una vaga sombra de sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: «¡a vivir esta vida pasajera, que no hay otra!», el silencio de aquel escondrijo le dice: «¿Quién sabe!...» Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente que guarde más fe en la vida futura, hay

una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: «¡Quién sabe!...» Son estas voces acaso como el zumbido de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta, nos llega al oído. ¿Cómo podríamos vivir, si no, sin esa incertidumbre? (S, p. 94; Apéndice A)

6.2 No puedo creer á los que me aseguran que nunca, ni en un parpadeo el más fugaz, ni en las horas de mayor soledad y tribulación, se les ha aflorado á conciencia ese rumor de la incertidumbre. No comprendo á los hombres que me dicen que nunca les preocupó el allende la muerte ni el anonadamiento propio les inquieta; paréceme que padecen de estupidez espiritual y quisiera inquietar á esas pobres almas sonámbulas. Por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero que se peleen y se nieguen entre sí, pues su combate es mi vida, y si me quitan mi vida ya no soy yo. (T, pp. 50-51)

Mas en lo normal no puedo creer a los que me aseguran que nunca, ni en un parpadeo el más fugaz, ni en las horas de mayor soledad y tribulación se les ha aflorado a la conciencia ese rumor de la incertidumbre. No comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta; y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí.

(S, pp, 94-95; Apéndice A)

6.3 «Vas creciendo hacia Dios – puede decirse – pues bien, imagínate que ese crecimiento se precipita, aumenta, que salvas la infinita distancia que del Infinito te separa y que fundes en Dios siendo por El absorbido ¿no aceptarías esta suerte? Pues ella implica la desaparición de tu personalidad. ¿No aceptarías el ir á asborverte en Dios? Pues el absorverte en El equivale á dejar de ser tú mismo. Eres un instrumento en manos del Señor, y el Señor prosigue su obra luego que de tí prescinde.» Y así puede seguir.

Y á esto digo que un alma religiosa llegaría, sin duda, á renunciar á su propia inmortalidad personal poniéndose en manos de su Dios, pero es estando segura y cierta de que existe ese Dios en cuyo seno renuncia á su inmortalidad, y que ese Dios sigue viviendo y cumpliendo su obra. Pero ¿tenemos esa certeza y seguridad?

Dejar de ser yo yo mismo para ir á fundirme en Dios, sí, desde luego, pero tengo la certeza de que al disolverse mi conciencia queda una Conciencia universal, una persona suprema?

Este es uno de los más terribles círculos viciosos. Renunciaríamos á nuestra inmortalidad individual si tuviéramos la certeza de que existe una Conciencia universal y eterna que da finalidad y sentido al Universo y cumple la obra del espíritu, pero nuestra creencia en esa Conciencia universal y eterna, en Dios, brota de nuestro anhelo de perpetuación, de nuestra ansia de inmortalidad. Y se nos pide que sacrifiquemos por amor de Dios lo que es nuestra garantía de que ese amor no es un amor vano, una pura ilusión. (T, pp. 81-82)

Y la más fuerte base de la incertidumbre, lo que más hace vacilar nuestro deseo vital, lo que más eficacia da a la obra disolvente de la razón, es el ponernos a considerar lo que podría ser una vida del alma después de la muerte. Porque aun venciendo, por un poderoso esfuerzo de fe, a la razón que nos dice y enseña que el alma no es sino una función del cuerpo organizado, queda luego el imaginarnos que pueda ser una vida inmortal y eterna del alma. En esta imaginación las contradicciones y los absurdos se multiplican y se llega, acaso, a la conclusión de Kierkegaard, y es que si es terrible la mortalidad del alma, no menos terrible es su inmortalidad.

Pero vencida la primera dificultad, la única verdadera, vencido el obstáculo de la razón, ganada la fe, por dolorosa y envuelta en incertidumbre que ésta sea, de que ha de persistir nuestra conciencia personal después de la muerte, ¿qué dificultad, qué obstáculo hay en que nos imaginemos esa persistencia a medida de nuestros deseos? Sí, podemos imaginárosela como un eterno rejuvenecimiento, como un eterno acrecentarnos e ir hacia Dios, hacia la Conciencia Universal, sin alcanzarle nunca, podemos imaginárnosla... ¿Quién pone trabas a la imaginación, una vez que ha roto la cadena de lo racional? (S, p.97; Apéndice B)

6.4 (24) De lo que hay que distinguir cuidadosamente la religión es de la ética ó de la moral que según vió Sócrates, es ciencia, la ciencia de obrar bien. Necesidades políticas y sociales han hecho que se ponga la moral bajo la salvaguardia y amparo de la religión, haciendo depender la vida futura de nuestra vida moral presente, de la bondad ó maldad de nuestros actos morales, pero esto no es más que una confusión. La religión es el anhelo de no morirse y la fé en la inmortalidad, sea lo que fuere nuestra conducta aquí, en la tierra. Como nos conviene que otro no nos robe, ni nos pegue, ni nos engañe, ni goce á nuestra mujer, hemos dicho que á quien así delinca le esperan castigos en la otra vida, pero en rigor la inmortalidad es una cosa y el premio ó castigo es otra. La inmortalidad no se nos ha de dar como premio á nuestra conducta sino como fruto de nuestra fe. Para determinar nuestra conducta están las leyes penales. La religión no puede depender de la moral, aunque ésta dependa de aquella.

Concibo otra vida y creo en ella, o por lo menos espero en ella, pero no bajo forma de premios y castigos. Si hay otra vida es la misma para todos. y no hay infierno. A lo sumo se aniquilan los que quieren aniquilarse y se resignan á ello, los que anhelaron virulentamente la inmortalidad, y se salvan, es decir, viven siempre, los que anhelaron vivamente vivir, los que no supieron resignarse al anonadamiento. Este no resignarse es la señal del predestinado, del que no se ha de aniquilar. Y el que se conforma á ello, el que se aviene de grado á aniquilarse y esta perspectiva no le amarga la vida es que nació ya aniquilado. Sienten su inmortalidad ó la esperan, aunque sea contra toda razón, los ya inmortales. Ve, pues, si encuentras en tí tu inmortalidad. **(T, n. 24)**

No, no es ése el hondo sentido vital. No se trata de una policía trascendente, no de asegurar el orden

—¡vaya un orden!— en la tierra con amenazas de castigos y halagos de premios eternos después de la muerte. Todo esto es muy bajo, es decir, no más que política, o si quiere ética. Se trata de vivir.

(S, p, 97; Apéndice B)

CAPÍTULO VII

Amor, dolor, compasión y personalidad

7.1 El amor es lo más terrible y lo más trágico que > ex < en el mundo hay. El amor es hijo del engaño y padre del desengaño; el amor es el consuelo en el desconsuelo. El amor busca con furia > algo < á través de lo amado algo que está más allá de ello, y como no lo halla se desespera.

Siempre que hablamos de amor tenemos presente ^{sup}[al espíritu] el amor sexual, el amor > de < *entre hombre y mujer, el amor que perpetúa el linaje humano sobre la tierra. Es el tipo > supre < generador de todo ^{sup}[otro] amor.

En el amor buscamos perpetuarnos y sólo nos perpetuamos sobre la tierra á condición de morir, de entregar á otros nuestra vida. Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos, se multiplican dividiéndose, partiéndose en dos, dejando de ser el uno que antes eran. Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser lo que se era, un partirse, una muerte parcial. Acaso el supremo deleite del engendrar no es si no un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital. Nos unimos á otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino el más íntimo desgarramiento. ^{ren}[En el fondo ^{sup}[[el deleite amoroso, sensual, el espasmo ^{inf}[genésico]]]] es una sensación de resurrección, de resucitar en otro porque sólo en otros podemos eternizarnos.]

Hay, sin duda, algo de tragicamente disolvente en el fondo del amor en su forma primitiva y animal, en el invencible instinto que empuja á un hombre y una mujer á confundir sus cuerpos en un abrazo de furia. Lo mismo que les une los cuerpos les separa las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman y sobre todo luchan

^{sup}[luchan por otro, por un tercero aun si vida.] El amor es una lucha. Animales hay > en < que al unirse el macho á la hembra la maltrata, y hay hembras que devoran al macho luego que éste las hubo fecundado.

Se ha dicho > que < [d]el amor que es un egoísmo mutuo. Cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando > á través de < *mediante él, aun sin saberlo, su propia perpetuación, busca su goce. Cada uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente, de perpetuación mediatamente, para el otro. Y así son tiranos y esclavos; cada uno de ellos tirano y esclavo á la vez del otro.

Y en el fondo lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne, la carne de dolor, es el dolor, es la muerte. El amor es el hijo y á la vez el padre de la muerte, que es su madre y su hija. Hay en la hondura del amor un eterno desesperarse.

Y del fondo de esta desesperación surgen la esperanza y el consuelo. De este amor de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos, de este enamoramiento, surge el amor espiritual y doloroso.

Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal. Los amantes no llegan á amarse con dejación de sí mismos, con fusión de sus almas, si no cuando han sufrido juntos; cuando el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones, remejiéndolos juntos en un mismo > vaso < ^{ren}*almirez de barro. El amor sensual confundía sus cuerpos y separaba sus almas y de ese amor tuvieron fruto, un hijo de la carne. Y este hijo, engendrado en muerte, enfermó y murió. Y sobre el lecho de muerte del fruto de su unión carnal y separación espiritual, separados sus cuerpos, frios de dolor y confundidas en el dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación y nació allí, de la muerte del hijo ^{sup}[de la carne], el amor espiritual. Los hombres sólo se aman con este amor cuando han sufrido juntos, cuando algún tiempo araron la tierra

^{sup}[pedregosa] uncidos al > yugo de|< un mismo do < mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron en su común miseria, se compadecieron, se amaron. Amar es compadecer. (7)

Amar es compadecer. Y quien más compadece más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, ^{inf}[de su aparencialidad,] de su nonada, de su no ser, y volviendo luego sus ojos á sus semejantes los vieron miserables, aparenciales, sin ser, y los compadecieron y los amaron.

El hombre ansía ser amado, ansía ser compadecido. El hombre quiere que se sientan sus penas y sus dolores. Hay algo más que un[a] > artificio < ^{ren}*artimaña para obtener limosna en eso de los mendigos que á la vera del camino muestran al viandante su llaga ó su gangrenoso muñón. La limosna no es socorro para sobrellevar los trabajos de la vida; la limosna es compasión. El pordiosero no agradece la limosna al que se la da volviendo la cara por no verle y para quitárselo de encima. Agradece más que se le compadezca y no se le socorra, á no que socorriéndole no se le compadezca, aunque prefiera esto. Ved con que complacencia cuenta sus cuitas al que se conmueve oyéndoselas. Quiere ser compadecido; quiere ser amado. (13)

La compasión es la esencia del amor conciente, del amor propiamente humano y no sólo animal. El amor compadece y compadece más cuanto más ama.

Dije que hay que amar para conocer, y esto quiere decir que para conocer algo hay que compadecerlo, hay que, de un modo ó de otro, sufrir con ello.

Creciendo el amor, creciendo esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va

> extiend < extendiéndose á todo cuanto ve, lo va compadeciendo todo. Según te adentras en tí y en tí mismo ahondas vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que que no eres lo que quisieras ser, que no eres nada ^{sup}[al fin]. Y al tocar tu propia nada, al sentir que no tienes fondo permanente, al no llegar ni á tu propia infinitud ni á tu propia eternidad te compadeces de todo corazón y te enciendes en doloroso amor á tí mismo, matando lo que se llama amor propio y no es sino una especie de delectación sensual de tí mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma.

Y este doloroso amor á tí mismo, de esta íntima desesperación porque antes de nacer no fuiste y después de morir no serás, de esta compasión pasas á compadecer, á amar á todos tus semejantes, miserables sombras que desfilan de la nada á la nada, chispas > os < de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus hermanos, vas á compadecer á todos los pobres vivientes y hasta á lo que no vive, á todo cuanto existe. Aquella lejana estrella que brilla allá arriba, durante la noche, se apagará algún día y se hará polvo y dejará de brillar y de existir. Y como ella el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo!

Y si es doloroso tener que dejar de ser un día más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo y no más que uno mismo, sin poder ser á la vez otro, sin poder ser á la vez todo lo demás, sin poder serlo todo. (**T, pp. 5-9**)

Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana.

*Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte
Ingeneró la sorte,*

como cantó Leopardi.

El amor busca con furia a través del amado algo que está allende éste, y como no lo halla, se desespera.

Siempre que hablamos de amor tenemos presente a la memoria el amor sexual, el amor entre hombre y mujer para perpetuar el linaje humano sobre la tierra. Y esto es lo que hace que no se consiga reducir el amor, ni a lo puramente intelectual, ni a lo puramente volitivo, dejando lo sentimental o, si se quiere, lo sensitivo de él. Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición: es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu.

El amor sexual es el generador de todo otro amor. En el amor y por él buscamos perpetuarnos, y sólo nos perpetuamos sobre la tierra a condición de morir, de entregar a otro nuestra vida. Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos se multiplican dividiéndose, partiéndose, dejando de ser el uno que antes eran.

Pero agotada al fin la vitalidad de ser que así se multiplica dividiéndose de la especie, tiene de vez en cuando que renovar el manantial de la vida mediante uniones de dos individuos decadentes, mediante lo que se llama conjugación en los protozoarios. Únense para volver con más brío a dividirse. Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial. Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir. Acaso el supremo deleite del engendrar no es sino un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital. Nos unimos a otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento. En su fondo, el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otros podemos resucitar para perpetuarnos.

Hay, sin duda, algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva animal se nos presenta, en el invencible instinto que empuja a un macho y una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia. Lo mismo que les confunde los cuerpos, les separa, en cierto respecto, las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman, y sobre todo luchan, luchan por un tercero aún sin vida. El amor es una lucha, y especies animales hay en que al unirse el macho a la hembra la maltrata, y otras en que la hembra devora al macho luego que éste la hubo fecundado.

Hase dicho del amor que es un egoísmo mutuo. Y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante él, sin entonces pensarlo ni proponérselo, su propia perpetuación, que es el fin, ¿qué es sino avaricia? Y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad. Y para perpetuar algo más humano que la carne.

Porque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne del dolor, es el dolor, es la muerte. El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre y su hija. Y así es que hay en la hondura del amor una hondura de eterno desesperarse, de la cual

brotan la esperanza y el consuelo. Porque de este amor carnal y primitivo de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos, que es el origen animal de la sociedad humana, de este enamoramiento surge el amor espiritual y doloroso.

Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos. Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejiéndolos en un mismo almirez de pena. El amor sensual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas, manteníalas extraña una a otra; mas de ese amor tuvieron un fruto de carne, un hijo. Y este hijo engendrado en muerte, enfermó acaso y se murió. Y sucedió que sobre el fruto de su fusión carnal y separación o mutuo extrañamiento espiritual, separados y fríos de dolor sus cuerpos, pero confundidas en dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación y nació entonces de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual. O bien, roto el lazo de carne que les unía, respiraron con suspiro de liberación. Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena.

[Interpolación del fragmento 7.9]

Amar es compadecer, y quien más compadece más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparenzialidad, de sus naderías, y volviendo luego sus ojos así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron.

El hombre ansía ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido. El hombre quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores. Hay algo más que un artimaña para obtener limosna en eso de los mendigos que a la vera del camino muestran al viandante su llaga o su gangrenoso muñón. La limosna, más bien que socorro para sobrellevar los trabajos de la vida, es compasión. No agradece el pordiosero la limosna al que se la da volviéndole la cara por no verle y para quitaserlo de al lado, sino que agradece mejor que se le compadezca no socorriéndole a no que socorriéndole no se le compadezca, aunque por otra parte prefiera esto. Ved, si no, con qué

complacencia cuenta sus cuitas al que se conmueve oyéndoselas. Quiere ser compadecido, amado.

[Interpolación del fragmento 7.10]

La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece y compadece más cuanto más ama.

Invertiendo el *nihil volitum quin praecognitum*, os dije que *nihil cognitum quin praevolitum*, que no se conoce nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca.

Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo va compadeciendo todo. Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud ni menos a tu propia eternidad, te compadesces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma.

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparencialidad miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus convivientes, vas a compadecer a todos los que viven, y hasta a lo que acaso no vive pero existe. Aquella lejana estrella que brilla allí arriba durante la noche se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo!

Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo. (S, pp.104-108; Apéndice A –cfr. §§ 7.9 y 7.10)

7.2 Si miras al universo lo más cerca que puedes mirarlo, en tí mismo; si contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas > ellas < han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio no ya de la vida, sino de algo más, del tedio de la existencia, al hondón del vanidad de vanidades -¡tremendo!- llegarás á compadecerlo todo, al amor universal.

Para amarlo todo, para compadecerlo todo, es menester que lo sientas todo dentro de tí mismo, que lo personalices todo. El amor personaliza cuanto ama, cuanto compadece. Sólo > podemos< compadecemos lo que nos es semejante y en cuanto nos lo es, y crece nuestra compasión, y con ella nuestro amor, á medida de que descubrimos las semejanzas que las cosas tienen con nosotros. Si compadezco y amo á la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día es porque | la _{sobre} el | compasión, el amor, me hace descubrir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella, por no poder ser otra cosa sin dejar de ser lo que es, por tener que dejar de serlo un día. Toda conciencia es conciencia de muerte.

El amor personaliza cuanto ama, y cuando el amor es grande y vivo y lo ama todo, lo personaliza todo, personaliza al todo, descubre que el total Todo, el Universo es Persona, es Conciencia, es Conciencia que sufre, y compadece al Universo conciente, le ama y descubre á Dios. Compadece á Dios y se siente amado por Él. Abriga su miseria en el seno de la Miseria eterna é infinita.

Dios es la personalización del Todo, es la Conciencia eterna é infinita del Universo, Conciencia presa de la materia y luchando por desprenderse de ella. Personalizamos el Todo para salvarnos de la nada. El único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor.

El dolor es el camino de la conciencia; por el dolor es como los seres llegan á conciencia de sí. Tener conciencia es saberse distinto de los demás seres, y á sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor. La conciencia de sí mismo no es si no la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber hasta donde soy es saber donde acabo, desde donde no soy.

(T, pp. 10-11)

Si miras al universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en tí mismo; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio de la existencia, al pozo de vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal.

Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas todo dentro de tí mismo, que lo personalices todo. Porque el amor

personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante y en cuanto nos lo es y tanto más cuanto más se nos asemeja, y así crece nuestra compasión, y con ella nuestro amor a las cosas a medida que descubrimos las semejanzas que con nosotros tienen. O más bien es el amor mismo, que de suyo tiende a crecer, el que nos revela las semejanzas esas. Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque el amor, la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella y por tener que dejarlo de ser un día. Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor.

Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es com-padecer.

El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. Y así el alma compadece a Dios y se siente por Él compadecida, le ama y se siente por Él amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es al eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma.

Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella. Personalizamos al Todo para salvarnos de la nada, y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor.

El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber donde acabo de ser, y desde donde no soy. (S, pp. 108-109; Apéndice A)

7.3 Compadecemos á lo semejante y tanto más lo compadecemos cuanto más y mejor sentimos su semejanza con nosotros. Y si esta semejanza podemos decir que provoca nuestra compasión, cabe > decir < _{ren}*sostener también que es nuestro repuesto de compasión, pronto á derramarse sobre todo, lo que nos hace descubrir la semejanza de las cosas con nosotros, y el fondo común que nos une con ellas en el dolor.

Nuestra lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia nos hace descubrir en las agitaciones y movimientos de las cosas todas una lucha por cobrar, conservar y acrecentar conciencia.

Bajo los actos de mis más prójimos semejantes, los demás hombres, siento

– con-siento más bien – un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. Al oírle un grito de dolor á mi hermano un dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y siento el dolor de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuición, de visión interior.

Descendiendo desde el hombre suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven. La mónera al escindir-se en dos debe sentir algún doloroso deleite, sensación de amor y de muerte á la vez, de muerte y de resurrección.

> Porque el <

Y la evolución de los seres orgánicos no es si no una lucha por la plenitud de la conciencia, á través del dolor, una constante aspiración á ser otros sin dejar de ser lo que son, á romper sus límites limitándose. ¡Terrible contradicción de la vida!

^{glos lat}[Schopenhauer] (T, pp. 11-12)

Compadecemos a lo semejante a nosotros, y tanto más lo compadecemos cuanto más y mejor sentimos su semejanza con nosotros. Y si esta semejanza podemos decir que provoca nuestra compasión, cabe sostener también que nuestro repuesto de compasión, pronto a derramarse sobre todo, es lo que nos hace descubrir la semejanza de las cosas con nosotros, el lazo común que nos une con ellas en el dolor.

Nuestra propia lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia, nos hace descubrir en los forcejeos y movimientos y revoluciones de las cosas todas una lucha por cobrar, conservar o acrecentar conciencia, a la que todo tiende. Bajo los actos de mis más próximos semejantes, los demás hombres, siento – o consiento más bien – un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior.

Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro y en que el sentirse se identifica con el ser, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura todos lo vivientes y las rocas mismas, que también

viven. Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose.

(S, p. 110; Apéndice A)

7.4 ^{glos lat}[Schopenauer]En cuantas teorías evolucionistas se han propuesto quedaba siempre fuera de doctrina el íntimo resorte, el motivo esencial. Cual es la fuerza oculta que produce el perpetuarse los organismos y el pugnar por persistir y propagarse? La selección, la adaptación, todo esto son condiciones externas. A esa fuerza íntima, esencial, se le ha llamado voluntad. Es lo que sentimos como voluntad en nosotros mismos; es el impulso á serlo todo, á ser lo demás, sin dejar de ser nosotros. Esa fuerza es lo divino de nosotros, Dios que en nosotros obra. [porque en nosotros sufre.] ^{glos lat}[Berkley]

(T, p. 12)

Para un voluntario como Schopenauer, en efecto, en teoría tan sana y cautelosamente empírica y racional como la de Darwin, quedaba fuera de cuenta el íntimo resorte, el motivo esencial de la evolución. Porque ¿cuál es, en efecto, la fuerza oculta, el último agente del perpetuarse los organismos y pugnar por persistir y propagarse? La selección, la adaptación, la herencia, no son sino condiciones externas. A esa fuerza íntima esencial, se le ha llamado voluntad por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre. **(S, p. 115; Apéndice A)**

7.5 Y esa fuerza, esa aspiración á la conciencia, la encontramos en todo. mueve y agita á los más menudos seres vivientes, mueve y agita á las células de nuestro propio cuerpo, á los glóbulos de nuestra sangre. Nuestras células, nuestros glóbulos tienen su conciencia rudimentaria, celular, globular. Y si estas células se comunicaran entre sí ó si de hecho se comunican de algún modo, y si alguna de ellas expresara su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva y personal, la cosa > no < sería > más [?] < como si yo expreso mi creencia de que los hombres somos á modo de glóbulos de la sangre de un Ser Superior, de un Ser Supremo, que tiene su conciencia colectiva y personal.

Tal vez la inmensa via lactea que contemplamos de noche, ese enorme anillo de que nuestro sistema todo planetario, no es si no una molécula, > es la inmen < |*es una| célula del Universo,

Cuerpo de Dios. Las células de nuestro cuerpo conspiran con su actividad á mantener y encender nuestra conciencia, y si las conciencias de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí todo el Universo y se borraría la dolorosa sensación de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres entran enteramente en la Conciencia Universal, Dios es perfecto y acabado.

En nosotros nacen y mueren á cada instante conciencias y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida. Y cuando mueren bruscamente, en choque, hacen nuestro dolor. Así en el seno |de sobre del | Dios nacen y mueren conciencias constituyendo con sus nacimientos y sus muertes su vida. (T, pp. 12-13)

Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo. Mueve y agita a los menudos seres vivientes, mueve y agita acaso a las células mismas de nuestro propio organismo corporal, que es una federación más o menos unitaria de vivientes; mueve a los glóbulos mismos de nuestra sangre. De vidas se compone nuestra vida, de aspiraciones, acaso en el limbo de la subconciencia, nuestra aspiración vital. No es un sueño más absurdo que tantos sueños que pasan por teorías valederas el de creer que nuestras células, nuestros glóbulos, tengan algo así como una conciencia o base de ella rudimentaria, celular, globular. O que puedan llegar a tenerla. Y ya puestos en la vía de las fantasías, podemos fantasear el que estas células se comunicaran entre sí, y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal. Fantasía que se ha producido más de una vez en la historia del sentimiento humano al suponer alguien, filósofo o poeta, que somos los hombres a modo de glóbulos de sangre de un Ser Supremo que tiene su conciencia colectiva personal, la conciencia del Universo.

Tal vez la inmensa Vía Láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese enorme anillo de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del Universo, Cuerpo de Dios. Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al Universo, y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, ésta, es decir, Dios, es todo.

En nosotros nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida. Y cuando mueren bruscamente, en choque, hacen

nuestro dolor. Así en el seno de Dios nacen y mueren –¿mueren?– conciencias, constituyendo sus nacimientos y sus muertes su vida. (S, pp. 115-116; Apéndice A)

7.6 Cuando la compasión nos revela al Universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del Universo todo con nosotros, nos hace ver en él á nuestro Padre, > carne < de cuya carne somos carne, el amor nos hace personalizar el Todo de que formamos parte y nos descubre á Dios. Por qué no ha de ser así? (T, pp. 13-14)

Cuando la compasión, el amor, nos revela al Universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez, sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del Universo todo con nosotros, que es humano, y que nos hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos carne; el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte.(S, p.116; Apéndice A)

7.7 Y vienen los razonadores, los lógicos y nos dicen: por qué ha de ser así? Todo eso no es más que ensueño de la fantasía, y no enseñanza de la razón. Quien prueba eso?

Eso lo prueba la fé, la fé en Dios nacida del amor á Dios y del amor de Dios á nosotros. En cuanto á la razón basta que no pueda probarnos lo contrario. La razón no nos prueba que Dios exista, es cierto, pero no es menos cierto que tampoco nos prueba que no exista, mucho menos que no pueda existir. La razón no es sino una facultad negativa, limitadora; la facultad afirmativa, libertadora, es otra. (T, p. 14)

Claro es que vendrán los lógicos, y nos pondrán todas las evidentes dificultades racionales que de esto nacen; pero ya dijimos que, aunque bajo formas racionales, el contenido de todo esto no es, en rigor, racional. Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria. La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros. La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir. (S, pp. 116-117; Apéndices A-B)

7.8 Y vease como > el mundo ^{var}[Universo] material brota del hambre y Dios brota del amor. < las cosas materiales, en cuanto conocidas, brotan del hambre y del hambre brota el Universo sensible en que > res < conglobamos aquellas y las cosas ideales, en cuanto conocidas, brotan del

amor y del amor brota Dios en que conglobamos estas cosas ideales. Por que Dios es la Conciencia del Universo.

La conciencia social, hija del amor, del instinto de perpetuación, nos lleva á socializarlo todo, á ver en todo sociedad, y por último nos muestra cuan de veras es una > vasta < Sociedad infinita > el Universo todo < _{ren}*la Naturaleza toda.

|Cientos _{sobre} M| de veces he sentido esto antes de pensarlo y formularlo, paseándome en un bosque entre las graves encinas que parecían verme y oirme, presentárame y hablarme.

La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado y lo antropomorfiza todo, todo lo humaniza. y la labor misma del hombre es sobrenaturalizar á la naturaleza, esto es: divinizarla, humanizándola; hacerla humana, darla conciencia, en fin. La fantasía humaniza, así como la razón mecaniza ó materializa.

> Y de la mutu <

Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo y la sociedad, inseparables uno de otro y sin que pueda decirse donde empieza el uno y acaba el otro, siendo más bien aspectos de una misma esencia, así se dan en uno el espíritu, elemento social, y la materia, elemento individual, y se dan en uno y fecundándose mutuamente > la inteligencia < la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el Universo y Dios. (T, pp. 28-29)

Y recordando lo que en otra parte de esta obra dijimos, podemos decir que las cosas materiales en cuanto conocidas, brotan al conocimiento desde el hambre, y del hambre brota el Universo sensible o material en que las conglobamos, y las cosas ideales brotan del amor, y del amor brota Dios en quien esas cosas ideales conglobamos, como en conciencia del Universo. Es la conciencia social, hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo, a ver en todo sociedad, y nos muestra, por último, cuán de veras es una Sociedad infinita la Naturaleza toda. Y por lo que a mí hace he sentido que la Naturaleza es sociedad, cientos de veces, al pasearme en un bosque y tener el sentimiento de solidaridad con las encinas que de alguna oscura manera se daban sentido de mi presencia.

La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aun lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa.

Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo – que es, en cierto modo, sociedad –, y la sociedad – que es también un individuo –, inseparables el uno del otro, y sin que nos quepa decir dónde empieza el uno para acabar el otro, siendo más bien aspectos de una

misma esencia, así se dan en uno el espíritu, el elemento social que al relacionarnos con los demás, nos hace concientes, y la materia o elemento individual e individuante, y se dan en uno fecundándose mutuamente la razón, la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el Universo y Dios. (S, p. 117; Apéndice A)

7.9 La verdad es algo que está sobre la razón, ó bajo la razón ó dentro de ella, la verdad es lo que nos hace vivir, lo que nos hace conservarnos y perpetuarnos, lo que mantiene al hombre y á la sociedad. Es verdadera agua aquel líquido que bebido apaga la sed, es verdadero alimento el que apaga el hambre digan nos lo que nos dijeren los sentidos.

Los sentidos están al servicio del instinto de conservación y cuanto satisfaga ^{sup}[inmediatamente, sin pasar por los sentido] á este y nos haga conservarnos es á modo de una penetración íntima dela realidad en nosotros. ¿Es acaso menos real el proceso de asimilación |de _{sobre} del | > lo < alimento que el proceso de conocimiento de las cosas |alimenticias _{sobre} alimenta| ? No, si no mucho más real. Mas real |y _{sobre} e| más mio es el pan cuando lo hago carne mía que no cuando lo veo ó lo toco y digo: esto es pan.

Y á este pan así convertido en mi carne y hecho mio ¿he de negarle la realidad objetiva de cuando estaba fuera de mi cuerpo y lo veía con mis > hijo < _{ren}*ojos y lo tocaba con mis manos? Pues á tanto equivale negar la realidad objetiva de Dios, hecho > carne < _{ren}*|espíritu _{sobre} espiritua| de la sociedad, y del Universo todo en cuanto sociedad. Dios no es conocido sino en cuanto es vivido y no sólo de pan vive el hombre sino de toda palabra que sale de la boca de Dios (Mat. IV 4, Deut VIII 3), del espíritu social. (T, pp. 28-30)

¿Es esto todo verdad? ¿Y qué es verdad? –preguntaré a mi vez como preguntó Pilato. Pero no para volver a lavarme las manos sin esperar respuesta.

¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?

Nuestro deseo de vivir, nuestra necesidad de vida quisiera que fuese verdadero lo que nos hace conservarnos y perpetuarnos, lo que mantiene al hombre y a la sociedad; que fuese verdadera agua el líquido que bebido apaga la sed y porque la apaga, y pan verdadero lo que nos quita el hambre porque nos la quita.

Los sentidos están al servicio del instinto de conservación, y cuanto nos satisfaga a esta necesidad de conservarnos, aun sin pasar por los sentidos, es a modo de una penetración íntima

de la realidad en nosotros. ¿Es acaso menos real el proceso de asimilación del alimento que el proceso de conocimiento de la cosa alimenticia? Se dirá que comerse un pan no es lo mismo que verlo, tocarlo o gustarlo; que de un modo entra en nuestro cuerpo, mas no por eso en nuestra conciencia. ¿Es verdad esto? ¿El pan que he hecho carne y sangre mía no entra más en mi conciencia de aquel otro al que viendo y tocando digo: «Esto es mío»? Y a ese pan así convertido en mi carne y sangre y hecho mío, ¿he de negarle la realidad objetiva cuando sólo lo toco?

Hay quien vive del aire sin conocerlo. Y así vivimos de Dios y en Dios acaso, en Dios espíritu y conciencia de la sociedad y del Universo todo, en cuanto éste también es sociedad. (S, pp. 117-118; Apéndices A-B)

7.10 (7) Y esto se siente más clara y más fuertemente aun cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores que tienen que luchar contra las terribles leyes del Destino, uno de esos amores que nacen tragicamente, á destiempo, antes ó después del momento en que el mundo, que es costumbre, los hubiera recibido. Cuantas más murallas ponga[n] el Destino |> y la ley < ren*y el mundo| y su ley entre los amantes con tanta más fuerza se sienten empujados |el sobre a| uno al otro y la dicha de quererse se les anega y se les acrecienta en el dolor de no poder quererse, y se compadecen desde las raíces del corazón el uno del otro y esta común compasión, que es su común miseria y su felicidad común, da fuego y á la vez pábulo á su amor. Y sufren y gozan, sufriendo su gozo y gozando en |el sobre su| sufrimiento. Y ponen su amor fuera del mundo y la fuerza de ese pobre amor sufriente bajo el yugo del Destino, les hace intuir otro mundo en que no hay más ley que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque en él no hay carne. Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique en este mundo de carne y de apariencia. (T, n. 7)

Todo lo cual se siente más clara y más fuertemente aun cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores trágicos que tienen que luchar contra las diamantinas leyes del Destino, uno de esos amores que nacen a destiempo o desazón, antes o después del momento o fuera de la norma en que el mundo, que es costumbre, los hubiera recibido. Cuantas más murallas pongan el Destino y el mundo y su ley entre los amantes, con tanta más fuerza se sienten empujados el uno al otro, y la dicha de quererse se les amarga, y se les acrecienta el dolor de no poder quererse a las claras y libremente, y se compadecen desde las raíces del corazón el uno del otro, y esta común compasión, que es su común miseria y su felicidad común, da fuego y pábulo a su vez a su amor. Y sufren su gozo gozando su sufrimiento. Y ponen su amor fuera del mundo, y la fuerza de ese pobre amor sufriente bajo el yugo del Destino les hace intuir otro mundo en que no hay más ley

que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque no hay carne. Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias. (S, pp. 106-107; Apéndice A)

7.11 (13) El amor de la mujer, sobre todo, es siempre en su fondo compasión. Todo amor de mujer es, en su esencia, amor maternal, amor compasivo. La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir. Isabel compadeció á Lorenzo, Julieta á Romeo, Desdémona á Otelo, Francesca á Pablo. La mujer parece decir: ven, pobrecito, y no sufras tanto por mi causa! Y por eso su amor es más amoroso y más puro que el del hombre, y más valiente. [y más largo]. (T, n.13)

El amor de la mujer, sobre todo, decía que es siempre en su fondo compasivo, es maternal. La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francisca a Pablo. La mujer parece decir: «¡Ven, pobrecito, y no sufras tanto por mi causa!» Y por eso es su amor más amoroso y más puro que el del hombre y más valiente y más largo. (S, p. 107; Apéndice A)

CAPÍTULO VIII

De Dios a Dios

8.1 Una cosa es el amor y otra el conocimiento de Dios, aunque en realidad no quepa amar sin conocer ni conocer sin amar. El viejo aforismo de que nada puede quererse sin haberlo antes conocido debe completarse diciendo que no puede conocerse sin haberlo ^{tras}querido antes, antes de conocerlo. Y es que el amor y el conocimiento se engendran el uno al otro. Hay que amar para conocer y hay que conocer para amar.

Y cual es el mejor camino? empezar por el conocimiento para ir al amor ó empezar por el amor para ir al conocimiento? El primer camino, por lo que hace á Dios, ha llevado á los hombres al endurecimiento de la desesperación. **(T, p. 1)**

Y es que a Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente; matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada. **(S, p.129; Apéndice B)**

8.2 Busqué muchos años á Dios por camino lógico y Dios se me deshizo en su idea. Con razonamientos y pruebas teológicas llegué á la idea de Dios, no á Dios mismo. Y Dios se me veló tras de la idea que de El logré, y quedé sin Dios. **(T, p. 1)**

Y el Dios aristotélico, el de las pruebas lógicas, no es más que la divinidad, un concepto y no una persona viva a que se pueda sentir y con la que pueda por el amor comunicarse el hombre. **(S, p.134; Apéndice B)**

8.3 Esa idea de Dios no es sino la idea aristotélica de un Ser Supremo, primer motor [inmovil] de cuanto existe, un Dios por remoción. Quitando de esa idea de Dios todo lo humano, todo lo finito, todo lo pasajero, la idea se iba idealizando al punto que perdía toda realidad. **(T, p. 1)**

Y este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser un Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal podemos decir que no es nada, como ya definió Escoto Eriugena: *Deus propter excellentiam non immerito nihil vocatur*. (S, p. 124; Apéndice B)

^{bis} El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *viae negationis, eminentiae, causalitatis* no es más que una idea de Dios, algo muerto. (S, pp. 123-124; Apéndice B)

^{tres} El Dios del racionalismo deísta, en efecto, el Dios de las pruebas lógicas de su existencia, el *ens realissimum* y primer motor inmóvil, no es más que una Razón suprema, pero en el mismo sentido que podemos llamar razón de la caída de los cuerpos a la ley de la gravitación universal, que es su explicación. (S, p. 135; Apéndice B)

8.4 Hace años, siendo yo un poco más que un muchacho, leí en un libro esta sentencia de un fisiólogo: Dios es una barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano y acompañada de una gran equis; á medida que la inteligencia avanza, la barrera se retira. Y escribí al margen, con lapiz: de la barrera acá todo se explica sin El, de la barrera allá ni con El ni sin El; Dios, por lo tanto, sobra. Y la idea de Dios sobra, en efecto, como explicación racional del Universo. (T, p. 3)

Era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando en cierto libro, de cuyo autor no quiero acordarme, leí esto: «Dios es un gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira.» Y escribí al margen: «De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él; Dios, por lo tanto, sobra.» Y respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia. (S, p. 124; Apéndice A)

8.5 Hablamos del orden. El orden es el que hay, es la manera de suceder las cosas. Si las cosas sucedieran de otra manera, otro sería el orden. El modo de suceder las cosas ha hecho nuestro modo de concebir su sucesión, y como la concebimos según es y sucede según la concebimos, decimos que hay orden.

Por cualquier lado que se mire Dios se resuelve y disuelve en una pura abstracción lógica. Por querer verlo en todas partes acabamos por no verlo en ninguna; se evapora. > [«Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur» Scotus < Erigena.] > [?] < > ([?]) < (4)

Y es que hemos buscado con la razón y con la razón no se llega si no á la idea de Dios, y no á Dios mismo. (T, pp. 3-4)

Y este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser un Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal podemos decir que no es nada, como ya definió Escoto Eriugena: *Deus propter excellentiam non immerito nihil vocatur*. (S, p. 124; Apéndice B)

^{bis} Y si del modo de ser del Universo pasamos a lo que se llama el orden y que se supone necesita un ordenador, cabe decir que orden es lo que hay y no concebimos otro. La prueba esa del orden del Universo implica un paso del orden ideal al real, un proyectar nuestra mente a fuera, un suponer que la explicación racional de una cosa produce la cosa misma. El arte humano, aleccionado por la Naturaleza, tiene un hacer consciente con que comprende el modo de hacer, y luego trasladamos este hacer artístico y consciente a una conciencia de un artista, que no se sabe de qué naturaleza aprendió su arte. (S, p. 125; Apéndice B)

8.6 La idea de Dios es una hipótesis como lo es la idea del eter. El eter es una entidad

> f < supuesta que sólo tiene valor en cuanto explica lo que trata de explicar: la luz, siempre que no se explique [esta] de otro modo. Y así la idea de Dios es una hipótesis también, que sólo tiene valor en cuanto ^{sup}[con ella] se explica lo que se trata de explicar: la existencia y esencia del Universo, siempre que no se explique de otro modo. Y como no lo explica, porque es una pura petición de principio, la idea de Dios marra. Pero si el eter no es si no una hipótesis para explicar la luz, en cambio el aire es una realidad inmediatamente sentida > é independie < y aunque con > ella < *él no se explicase el sonido tendríamos la sensación directa del aire, sobre todo en los momentos de ahogo.

Y de la misma manera Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar á ser una realidad inmediatamente sentida y aunque con El no se expliquen ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos á las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo. [espiritual] (T, p. 4)

La idea de Dios de la pretendida teodicea racional, no es más que una hipótesis, como, por ejemplo la idea del éter.

Éste, el éter, en efecto, no es sino una entidad supuesta, y que no tiene valor sino en cuanto explica lo que por ella tratamos de explicarnos: la luz, o la electricidad o la gravitación universal, y sólo en cuanto no se pueda explicar estos hechos de otro modo. Y así, la idea de Dios es una hipótesis también, que sólo tiene valor en cuanto con ella nos explicamos lo que tratamos con ella de explicarnos: la existencia y esencia del Universo, y mientras no se expliquen mejor de otro modo. Y como en realidad no nos explicamos ni mejor ni peor con esa idea que sin ella, la idea de Dios, súprema petición de principio, marra.

Pero si el éter no es sino una hipótesis para explicar la luz, el aire, en cambio, es una cosa inmediatamente sentida; y aunque con él no nos explicásemos el sonido, tendríamos siempre su sensación directa, sobre todo la de su falta, en momentos de ahogo, de hambre de aire. (**S, p. 129; Apéndice A**)

8.7 Mis estudios y meditaciones de filosofía y teología me fueron llevando poco á poco al más radical fenomenalismo, y llegué á ser, con la razón, completamente ateo. Y entonces, cuando mi alma peregrinaba por los terribles páramos del intelectualismo, sabía decir que no debemos buscar más consuelo que la > razon < _{ren}*verdad, llamando verdad á la razón. Pero fui hundiéndome poco á poco en la íntima desesperación, en el abismo racional, en el sentimiento del vacío de todo lo existente, y del fondo mismo de la miseria surgió la verdad, el consuelo. (**T, pp. 4-5**)

Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle, porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. (**S, p. 130; Apéndice B**)

8.8 Y este Dios vivido, es decir Dios, hijo del amor, es y > tiene < por fuerza del amor tiene que ser antropomórfico, humano. Los hombres lijeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, suelen decir que lejos de haber hecho Dios al hombre á su imagen y semejanza es el

hombre el que á su imagen y semejanza se hace á Dios ó se hace sus dioses y no reparan, los muy livianos, que si esto segundo es > cierto < *así es por no ser menos verdad lo primero.

Sí, cada cual en el empuje de su amor se imagina á Dios á su medida y Dios es como se lo imaginan los hombres todos, Dios es tal como resulta de la fusión de todas esas |humanas sobre im| imaginaciones de El. Y como á esa fusión en que nada se remueve si no todo, hasta lo al parecer |contradictorio sobre contrario|, se auna y completa, no podemos llegar, Dios en su perfecta verdad nos es inconocible, inimaginable.

> Se < |Nos sobre nos| dijo el Maestro que seamos perfectos ^{glos sup}[el hombre y Dios se hacen mutu e,,] como > nustr < es perfecto nuestro Padre que está en los cielos (Mat. V 48) y en el orden del pensar y sentir nuestra perfección consiste en ahincarnos porque nuestra imaginación llegue á la total imaginación de la humanidad de que formamos, en Dios, parte.

Hay una idea de Dios obtenida por el máximo de extensión y el mínimo de compresión, removiendo diferencias y este Dios, el |Dios sobre d| lógico, se sume en la nada, y hay una imagen de Dios obtenida por el máximo de compresión > y <, que es el Dios cordial, el Dios vivo. Y Dios es Dios |de sobre e| los vivos y no de los muertos. |espacio| Dejemos, pues, que los muertos entierren á sus muertos, dejemos que los lógicos y los ^{sup}[teólogos] razonadores entierren en razón y en ciencia á su Dios lógico, pura idea sin tono, y volvamos nuestro corazón y nuestra fantasía al Dios vivo, al Dios cordial, al Dios dela revelación interior, al Dios que vivifica.

(T, pp. 30-31)

Dios, que es el Amor, el Padre del Amor, es hijo del amor en nosotros. Hay hombres ligeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir que lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar, los muy livianos, que si esto segundo es, como realmente es, así, se debe a que no es menos verdad lo primero. Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios. Dios se hizo a sí mismo, *Deus ipse se fecit*, dijo Lactancio (*Divinarum institutionum*, II, 8), y podemos decir que se está haciendo, en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad. Y es el Dios la más rica y más personal concepción humana.

Nos dijo el maestro de divinidad que seamos perfectos, como es perfecto nuestro Padre que está en los cielos (Mat., V, 48), y en el orden del sentir y el pensar nuestra perfección consiste en

ahincarnos porque nuestra imaginación llegue a la total imaginación de la humanidad de que formamos, en Dios, parte.

Conocida es la doctrina lógica de la contraposición entre la extensión y la comprensión de un concepto, y como a medida que la una crece, la otra mengua. El concepto más extenso y a la par menos comprensivo, es el de ente o cosa que abarca todo lo existente y no tiene más nota que la de ser, y el concepto más comprensivo y el menos extenso es el del Universo, que sólo a sí mismo se aplica y comprende todas las notas existentes. Y el Dios lógico o racional, el Dios obtenido por vía de negación, el ente sumo, se sume, como realidad en la nada, según enseñaba Hegel, se identifican. Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la conciencia del Universo. (S, pp. 130-131; Apéndices A-B –cfr. § 8.10)

8.9 La superstición misma es más reveladora que la teología. El viejo Padre con largas barbas, que aparece en las nubes teniendo en su mano la bola del mundo es más vivo que el *Ens realissimum*.

La razón es una fuerza disolvente cuando dejando de obrar sobre la forma de las intuiciones, ya sean del instinto individual de conservación, ya del instinto social de perpetuación, obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas. La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material, pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas nos la disuelve y nos sume en un mundo aparential de sombras sin consistencia, porque la razón, fuera de lo personal, es nihilista y aniquiladora. Y el mismo terrible oficio cumple cuando sacándola del suyo propio la llevamos á escudriñar las intuiciones imaginativas que nos dan el mundo espiritual. Porque la razón aniquila, y la imaginación *entera* ^{var}[integrar], totaliza; la razón por sí sola mata, y la imaginación da vida. Si bien es cierto que la imaginación por sí sola, al darnos vida sin límite nos lleva á confundirnos con todo y en cuanto individuos nos mata también, nos mata por exceso de vida. La razón, ^{var}[la cabeza] nos dice: nada! la imaginación, el corazón, nos dice: todo! y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros que sin El, somos nada. La razón repite: vanidad de vanidades y todo vanidad! y la imaginación nos dice en contra de ello: plenitud de plenitudes y todo plenitud! Y así vivimos la plenitud de la vanidad, ó la vanidad dela plenitud.

Y tan de las eternas entrañas del hombre arranca esta necesidad vital de vivir otro mundo, un mundo ilógico, irracional, divino, que > hay < cuantos no creen en Dios, ó creen no creer en El, creen en cualquier diosecillo, ó en un demoniejo ó en un agüero ó en una herradura que encontraron al azar caminando por los caminos y que guardan sobre su corazón para que les

traiga buena suerte y les defienda de esa misma razón de la que se imaginan ser fieles servidores y devotos.

Y ese es el Dios del amor y no me preguntes, piadoso lector, como sea si no consulta á tu corazón y deja que tu fantasía te lo pinte en las lontananzas del Universo y en derredor de tí y en tí mismo. Ese en que crees, ese es tu Dios, tu Dios que ha vivido contigo en tí y que fué niño cuando fuiste niño y se fué haciendo hombre según te hacías hombre y que se te disipa cuando te disipas y que es tu principio de continuidad en tu vida por que es el principio de tu solidaridad contigo mismo, con tus sucesivos yos, con tus prójimos, con la sociedad de que vives y en que vives y con el Universo todo, que es, como tú, persona.

Y si tú crees en Dios, Dios cree en tí y creyendo en tí te crea de continuo. Por que tú eres, en tu fondo, la idea que de tí Dios tiene, y fuera de esa idea, fuera de lo que eres en la sociedad y en > el universo < _{ren}*la naturaleza, en el Universo, no eres nada. (T, pp. 31-33)

Y hasta la superstición misma puede ser más reveladora que la teología. El viejo Padre de luengas barbas y melenas blancas, que aparece entre nubes llevando la bola del mundo en la mano, es más vivo y más verdadero que el *ens realissimum* de la teodicea.

La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando dejando de obrar sobre la forma de las intuiciones, ya sean del instinto individual de conservación, ya del instinto social de perpetuación, obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas. La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparential, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora. Y el mismo terrible oficio cumple cuando sacándola del suyo propio la llevamos a escudriñar las intuiciones imaginativas que nos dan el mundo espiritual. Porque la razón aniquila y la imaginación *entera*, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la que da la vida. Si bien es cierto que la imaginación por sí sola, al darnos vida sin límite nos lleva a confundirnos con todo, y en cuanto individuos nos mata también, nos mata por exceso de vida. La razón, la cabeza, nos dice: ¡nada!; la imaginación, el corazón, nos dice: ¡todo!, y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada. La razón repite: ¡vanidad de vanidades, y todo vanidad! Y la imaginación replica: ¡plenitud de plenitudes, y todo plenitud! Y así vivimos la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad.

Y tan de las entrañas del hombre arranca la necesidad vital de vivir un mundo ilógico, irracional, personal o divino, que cuantos no creen en Dios o creen no creer en Él, creen en cualquier diosecillo, o siquiera en un demoniejo, o en un agujero, o en una herradura que encontraron por acaso al azar de los caminos, y que guardan sobre su corazón para que les traiga buena suerte y les defienda de esa misma razón de que se imaginan ser fieles servidores y devotos.

El Dios de que tenemos hambre es el Dios a que oramos, el Dios del *paternoster*, de la oración dominical; el Dios a quien pedimos, ante todo y sobre todo, démonos o no de esto cuenta, que nos infunda fe, fe en Él mismo, que haga que creamos en Él, que se haga Él en nosotros, el Dios a quien pedimos que sea santificado su nombre y que se haga su voluntad –su voluntad, no su razón–, así en la tierra como en el cielo; más sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente.

Y tal es el Dios del amor, sin que sirva el que nos pregunten cómo sea, sino que cada cual consulte a su corazón y deje a su fantasía que se lo pinte en las lontananzas del Universo, mirándole por sus millones de ojos, que son los luceros del cielo de la noche. Ése en que crees, lector, ése es tu Dios, el que ha vivido contigo en ti, y nació contigo y fue niño cuando eras tú niño, y fue haciéndose hombre según tú te hacías hombre, y que se te disipa cuando te disipas, y que es tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo y que es cómo tú, persona. Y si crees en Dios, Dios cree en ti, y creyendo en ti te crea de continuo.

Porque tú no eres en el fondo sino la idea que de ti tiene Dios; pero una idea viva, como de Dios vivo y consciente de sí, como de Dios Conciencia, y fuera de lo que eres en la sociedad no eres nada. (S, pp.136-138; Apéndice A –cfr. § 8.11)

8.10 Sed perfectos como nuestro Padre Celestial, se nos dijo. (T, p. 72)

Nos dijo el Maestro de divinidad que seamos perfectos, como es perfecto nuestro Padre que está en los cielos (Mat., V, 48), y en el orden del sentir y el pensar nuestra perfección consiste en ahincarnos porque nuestra imaginación llegue a la total imaginación de la humanidad de que formamos, en Dios, parte. (S, pp. 130-131; Apéndice A –cfr. § 8.8)

8.11Y frente al ¡vanidad de vanidad! ¡oquedad de oquedades! en que me hace prorrumpir la consideración de lo que fuera de mí pasa, se me escapa un ¡plenitud de plenitudes! Cuando me vuelvo á mí mismo y á lo que en mí queda y vence al tiempo. (T, p. 79)

La razón repite: ¡vanidad de vanidades, y todo es vanidad! Y la imaginación replica: ¡plenitud de plenitudes, y todo plenitud! Y así vivimos la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad.

(S, p. 137; Apéndice B –cfr. § 8.9)

8.12 De otro lado tenemos el *timor primus fecit deos* y el culto á los muertos como orígenes de la religión. Y los tres conceptos pueden muy bien concordarse. ^{glos lat}[La religión es el univ. visto á través anhelo y creencia inmortalidad personal.] **(T, p. 85)**

Ya antes, en el curso de estas algo errabundas y a la par insistentes reflexiones sobre el sentimiento trágico de la vida, recordé el *timor fecit deos* de Estacio para corregirlo y limitarlo.

(S, p. 121; Apéndice B)

8.12 (5) Porque Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar á los sabios y lo flaco para avergonzar á lo fuerte. (I.Cor.I 27) **(T, n. 5)**

Y es el Dios de los humildes, porque Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar a los sabios, y lo flaco para avergonzar a lo fuerte, según el Apóstol. (I Cor., I, 27.) **(S, p. 136; Apéndice A)**

8.13 (6) Se pregunta si una cosa no puede ser porque Dios no la quiere, ó no la quiere porque no puede ser. Dios tiene que someterse á la ley lógica de contradicción y no puede hacer, según confesión de los teólogos, que sea lo que no puede ser, no puede hacer que dos más dos hagan tres ó cinco, la ley de la necesidad está sobre El. Y en el orden moral se pregunta si la mentira ó el homicidio es malo porque Dios así lo ha establecido, ó si lo ha establecido porque es malo. Si lo primero Dios es un Dios caprichoso y absurdo que establece una ley pudiendo haber establecido otra, y si nos damos razón de la existente ya Dios sobra; y si lo segundo, si lo ha establecido así porque ello es en sí malo, hay una ley sobre Dios, y Dios también sobra. **(T, n. 6)**

Pregúntase, por otra parte, si una cosa cualquiera imaginada pero no existente, no existe porque Dios no lo quiere, o no lo quiere Dios porque no existe y respecto a lo imposible, si es que no puede ser porque Dios así lo quiere, o no lo quiere Dios porque ello en sí y por su absurdo mismo no puede ser. Dios tiene que someterse a la ley de la lógica de contradicción, y no puede hacer, según los teólogos, que dos más dos hagan más o menos que cuatro. La ley de la

necesidad está sobre Él o es Él mismo. Y en el orden moral se pregunta si la mentira, o el homicidio, o el adulterio, son malos porque así lo estableció o si lo estableció así porque ello es malo.

Si lo primero Dios, o es un Dios caprichoso y absurdo que establece una ley pudiendo haber establecido otra, u obedece a una naturaleza y esencia intrínseca de las cosas mismas independientes de Él, es decir, de su voluntad soberana; y si es así, si obedece a una razón de ser de las cosas, esta razón, si la conociésemos, nos bastaría sin necesidad alguna de más Dios, y no conociéndola ni Dios tampoco nos aclara nada. Esa razón estaría sobre Dios. Ni vale decir que esa razón es Dios mismo, razón suprema de las cosas. Una razón así, necesaria, no es algo personal. La personalidad la da la voluntad. Y es este el problema de las relaciones entre la razón necesariamente necesaria, de Dios y su voluntad, necesariamente libre, lo que hará siempre del Dios lógico o aristotélico un Dios contradictorio. (S, pp. 125-126; Apéndices A-B)

8.14 (16) Y el que exista un Dios no quiere decir si no que haya una Conciencia del Universo que sea individual y personal á la vez y que una á la mayor individualidad la personalidad mayor.

Porque hay entre la individualidad y la personalidad cierta razón inversa como la hay entre la extension y la comprensión de una idea. La individualidad es para un ser vivo lo que la extensión para un concepto |: sobre ,| su continente, su forma, lo que le divide de los demás, y la personalidad es para él lo que la comprensión para un concepto|: sobre ,| su contenido, su forma.

Un espíritu humano puede separarse de los demás y acusar fuertemente su individualidad teniendo una pobrísima personalidad como puede haber una vasija de |grueso sobre gruesas| y |recio sobre recias| casco y que no contenga sino un líquido homogéneo, y puede, por el contrario, haber espíritus humanos, y de hecho los hay, que apenas se separen de los demás, que estén con ellos en íntima y frecuente comunicación, dando y tomando ideas y sentimientos, y llenos de riqueza espiritual, como dentro de una delgadísima membrana, á través dela cual se efectúa ósmosis y exosmosis |activísima sobre activídima| , se encierra un protoplasma riquísimo y muy complejo. Y la experiencia nos enseña que las almas más ricas de contenido, las más henchidas de ideas y sentimientos, las más vivas, es decir, las que viven en cambio mayor y más activo, son las que menos se separan de las demás.

La riqueza de contenido adelgaza y desgasta el grosor del continente.

Con razones más abstractas y menos metafóricas se podría demostrar que la individualidad y la personalidad , entendidas de esta manera, están en razón inversa.

Y Dios es para nosotros el máximo de personalidad con el máximo de individualidad,

el Ser más rico de contenido y el más cerrado en continente porque fuera de El no hay nada. El panteísmo anega la individualidad de Dios en [la sobre s] plenitud de su personalidad, y el monoteísmo rígido aristotélico ó musulmán, ahoga su personalidad en su individualidad.

El cero es individuo puro, sin contenido, y el infinito contenido puro, sin continente, y los dos absurdos. Y cada ser es un infinito de ceros.

La necesidad de salvar la personalidad de Dios es lo que produjo el dogma trinitario, la fe en tres personas divinas, el hacer á Dios sociedad. (T, n. 16)

Debo aquí advertir una vez más cómo opongo la individualidad a la personalidad, aunque se necesiten una a otra. La individualidad es, si puedo así expresarme, el continente, y la personalidad el contenido, o podría también decir, en un cierto sentido, que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí —y que es de una cierta manera todo el Universo—, y mi individualidad es mi extensión; lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi finito. Cien tinajas de fuerte casco de barro están vigorosamente individualizadas, pero pueden ser iguales y vacías, o a lo sumo llenas del mismo líquido homogéneo, mientras que dos vejigas de membrana sutilísima, a través de la cual se verifica activa ósmosis y exósmosis pueden diferenciarse fuertemente y estar llenas de líquidos muy complejos. Y así puede uno destacarse fuertemente de otros, en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual, y ser pobrísimo de contenido diferencial. Y sucede más aún, y es que cuanto más personalidad tiene uno, cuanto mayor riqueza interior, cuanto más sociedad es en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás. Y de la misma manera, el rígido Dios del deísmo, del monoteísmo aristotélico, el *ens summum*, es un ser en quien la individualidad, o más bien, la simplicidad, ahoga a la personalidad. La definición le mata, porque definir es poner fines, es limitar, y no cabe definir lo absolutamente indefinible. Carece ese Dios de riqueza interior; no es sociedad en sí mismo. Y a esto obvió la revelación vital con la creencia en la Trinidad que hace de Dios una sociedad, y hasta una familia en sí, y no ya un puro individuo. El Dios de la fe es personal; es personal, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por el amor. S, pp.131-132; Apéndice B)

CAPÍTULO IX

Fe, Esperanza y Caridad

9.1 «No seas, y podrás más que todo lo que es» Fr. Juan de los Angeles. Diálogos de la conquista del reino de Dios. Dial. III 8 (T, p. 1)

«No seas y podrás más que todo lo que es», dice el maestro fray Juan de los Ángeles en uno de sus *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (Diál. III, 8). (S, p. 157; Apéndice A)

9.2 Que cosa es fe? pregunta el catecismo de la doctrina que de niños nos enseñaron y contesta: creer lo que no vimos. Y así se establece el preconcepto de que la fe es algo del orden intelectual, es decir, algo involuntario. Creer significa en nuestra lengua dar crédito á alguno y se refiere á persona; creemos más bien que la cosa que se nos afirma, > la < á la persona que nos lo afirma. Digo que sé que hay un animal llamado perro ó caballo porque lo he visto, y que creo en la existencia de uno llamado jirafa ú ornitorrinco ^{sup}[y que tiene ésta ó la otra figura] porque creo á los que me aseguran que existe. Y así resulta que la creencia suele significar para nosotros algo inferior á la ciencia, pues decimos: no estoy seguro de ello, pero creo que es así.... Por una parte la fe es para nosotros el más alto grado de la certidumbre, el que lleva á los hombres al sacrificio y á la muerte, y por la otra siendo la fe la creencia creer significa algo menos que saber algo y estar de ello seguro. Cómo se resuelve esta contradicción?

Se resuelve sacando la fe del dominio de la inteligencia y llevándola al de la voluntad.

Todos estamos seguros de que dos y dos hacen cuatro, de que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos y de otras verdades científicas y sin embargo, no sacrificaríamos la vida por mantenerlas. Sabemos que ellas se bastan y que no necesitan del sacrificio de nuestras vidas y nos repugna el sacrificio inútil y baldío.

Pero, en cambio, muchos están dispuestos á perder su vida por mantener su fe religiosa y así los mártires han hecho la fe más aun que la fé á los mártires.

Y es que la fe no es la mera adhesión del intelecto á un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica (Ritschl III 87) en que la voluntad no hace sino movernos á atender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia algo que nos hace vivir y no meramente comprender la vida. (Thomas. Secunda Secundae qu. 4. art. 2) (18)

La fe es flor de la voluntad y el oficio de la fé, > como el de la voluntad <, es crear. La fe crea su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear á Dios y como es Dios el que nos da la fé en El es Dios el que se está creando á sí mismo de continuo.

El poder de crear un Dios á nuestra imagen y semejanza no significa, en resolución, otra cosa si no que llevamos á Dios dentro y que Dios nos está de continuo creando á su imagen y semejanza.

> Enseñar que la fe crea su objeto, se dirá, es enseñar que dicho objeto no tiene realidad objetiva fuera de la fe, así como sostener que hace falta la fe para contener ó para <

Y se crea á Dios, es decir se crea Dios á sí mismo en nosotros, por el amor. Creer en Dios es amarle ó temerle. Se empieza por amarle aun antes de conocerle y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo.

Las gentes que dicen creer en Dios y ni le aman ni le temen no creen en Dios si no en aquellos que les han enseñado que Dios existe, los cuales á su vez, con harta frecuencia, tampoco creen en El. Los que sin pasión de > amor < ^{ren}*ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo, creen creer en Dios no creen si no en la idea de Dios, mas no en Dios mismo.

Y así como se cree en El por amor, puede también creerse por temor y hasta por odio, como creía en El aquel ladrón |espacio| á quien el Dante hace insultar á Dios con torpes gestos desde el infierno (Inf. XXV 1·3)

Los demonios también creen en Dios.

Y no creéis que es una manera de creer en El esa furia con que le niegan y hasta le insultan los que quieren creer en El sin poderlo conseguir? Quieren que exista como lo queremos los creyentes, pero son hombres débiles y pasivos en quienes la inteligencia, que es nuestra flaqueza, puede más que la voluntad, nuestra fortaleza, y arrastra á esta en vez de ser por ella llevada y les dice la cabeza no á lo que el corazón les dice si

[No concluye la frase y pasa directamente al párrafo siguiente]

Mas á esto todo se me dirá que enseñar que la fe crea su objeto es enseñar que el tal objeto carece de realidad objetiva fuera de la fe misma, como sostener que hace falta la fe para contener ó para consolar al pueblo es declarar ilusorio el objeto de la fe. Lo cierto es que creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista. (v. Simmel I 464 sigs)

Creer en Dios es, en primera instancia, querer que Dios exista y obrar como si existiese. Y por este camino de querer su existencia y obrar conforme á tal deseo es como > creamos á < > Dios se cre < creamos á Dios, esto es, como Dios se crea en nosotros, como Dios se nos manifiesta, se abre y revela á nosotros. Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor y se hurta de quien le busca por fria razón no amorosa. Quiere Dios que el corazón descanse pero que no descanse la cabeza, ya que en la vida física duerme y descansa la cabeza y vela y trabaja sin cesar el corazón. Y así la ciencia sin amor nos aparta de Dios y el amor, sin ciencia, nos lleva á Dios y por Dios á la sabiduría. ¡Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán á Dios!

Y si me preguntarais como creo en Dios, es decir, como creo á Dios, ó bien como Dios se crea en sí mismo y se me revela tendré que entrar en un campo que si no escandaliza á los que sólo creen en la Razón, les hará sonreirse ó reirse.

Creo en Dios como creo en mis amigos, porque lo trato y siento el aliento de un cariño y su mano invisible é intangible que me lleva y me trae , porque tengo íntima conciencia de una providencia particular y de una Mente Universal que me traza mi propio destino. Y el concepto de la ley nada me dice ni nada me enseña.

Una y otra vez durante mi vida me he visto en trances de suspensión sobre el abismo, una y otra vez me he encontrado en encrucijadas en que se me abría un haz de caminos en que tomando uno de ellos renunciaba á lo demás, pues | los _{sobre} el | caminos de la vida son irrevertibles, y una y otra vez en tales solemnes momentos he sentido el empuje de una fuerza soberana, inteligente y amorosa. Y luego se me han abierto los caminos del Señor.

Siento que el Universo me llama y me guía como una persona, oigo en mi interior su voz sin palabras que me dice: ve y predica á todos los pueblos! ¿Cómo sabeis que un hombre que teneis delante tiene una conciencia como vosotros y que la tiene, más ó menos oscuro, un animal, y una piedra no? Por la manera como el hombre, á modo de hombre, á vuestra semejanza se conduce con vosotros, y la manera como la piedra no se conduce para con vosotros, si no que sufre vuestra conducta. Pues así es como sé que el Universo tiene una conciencia como yo, por la manera como el Universo se conduce conmigo humanamente, á modo de hombre. Siento la personalidad conciente de todo cuanto me rodea.

Ahí está una masa informe; parece una especie de animal; no se le distinguen miembros; sólo veo dos ojos y dos ojos que me miran con mirada humana, con mirada de semejante, con mirada > de amor ó de < que me pide compasión, y oigo una respiración. Y concluyo que en aquella masa informe hay un hombre y allí una conciencia como la mia. Y así y no de otro modo me mira el cielo estrellado, con mirada sobre-humana, con mirada divina, con mirada que me pide

suprema compasión y amor supremo, y oigo en la noche serena la respiración de Dios y me toca al cogollo del corazón y se me revela. El Universo vive, el Universo sufre, el Universo ama, y nos pide amor.

De amar estas cosillas de tomo que > com < se nos van como se nos vinieron sin tenernos apego alguno, pasamos á amar las cosas más permanentes y que no pueden agarrarse con las manos, de amar los bienes pasamos á amar el Bien, de amar las cosas bellas á amar la Belleza, de amar las cosas verdaderas á amar la Verdad, de amar los goces á amar la felicidad, y por último á amar al Amor. Y > la felicida < ren *el Bien y la Belleza y la Verdad y la Felicidad te aman á su vez y te hacen bueno y hermoso y verdadero y feliz y el Amor te hace amoroso, amante y amable. Yo me salgo de mí mismo para adentrarme más en mi Yo supremo, mi conciencia se sale de sí misma para sumergirse en la Conciencia total de que forma parte y á que está contribuyendo incesantemente. > Porque la conciencia < (Theologia deutsch 169 sigs. Juso 355) Y Dios no es si no el Amor, el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia, ya que la conciencia es forma del dolor.

Y aun me dirán que esto es moverse en cerco de hierro y que semejante Dios no tiene realidad objetiva, no existe. Y aquí conviene para darle á la razón su parte examinar que sea eso de existir y que quiere decir que una cosa existe.

Qué es, en efecto, existir una cosa y cuando decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo fuera de nosotros de tal modo que precediera á nuestra percepción de ello y subsista ó pueda subsistir fuera nuestro aunque nosotros desaparezcamos. Y estoy yo acaso seguro de que algo me precediera ó de que algo me ha de sobrevivir? Puede mi conciencia saber que > existe < ren *hay algo fuera de ella misma? Cuanto yo conozco y puedo |conocer sobre conozco|, es decir, todo aquello de que tengo ó puedo tener conciencia, está en mi conciencia ó puede estar en ella.

No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de la objetividad de nuestras percepciones y atengamonos sencillamente á que existir es obrar y existe todo cuanto obra. Y como Dios obra, Dios existe.

Y aquí volvemos á las andadas y me dirán que no es Dios, si no la idea de Dios la que obra en nosotros. Y yo diré que es Dios por su idea, y muchas veces sin idea, por sí mismo. Y se me volverá á redarguir pidiéndome pruebas de la verdad objetiva de la existencia de Dios, pues como los judios pedimos señales. La verdad.... la verdad.... y qué es la verdad?

Qué es la verdad? preguntó Pilato y sin esperar respuesta se volvió á lavarse las manos para así sincerarse de la muerte de Jesús, Nuestro Señor. Y así preguntan muchos que es verdad sin

ánimo alguno de > que < recibir respuesta y sólo para volverse á lavarse las manos del crimen de haber contribuido á matar á Dios en la

> conci < propia conciencia ó en las conciencias ajenas.

Qué es verdad? Hay dos clases de verdad, la verdad lógica ú objetiva, |cuya sobre ó| perversión es el error, y la verdad moral ó subjetiva, cuya perversión es la mentira. Y digo que de ordinario > la verdad < ^{ren}*el error es hijo de la mentira (v. Mi ensayo “Qué es verdad?” de *La España Moderna* y trasládese aquí)

Y esta verdad moral, camino para llegar á la otra que también es moral, nos enseña á cultivar la ciencia. La ciencia es ante todo y sobre todo una escuela de sinceridad y de humildad. La ciencia nos enseña á someter nuestra razón á la verdad y á > ver < *conocer y juzgar las cosas como ellas son, es decir, como ellas quieren ser y no como nosotros queremos que ellas sean. En una investigación religiosamente científica son los datos mismos de la realidad, son las percepciones que del mundo recibimos, los que en un nuestra mente llegan á formularse ley, no somos nosotros los que se | la sobre los| formulamos. Son los números mismos los que hacen en nosotros matemáticas.

La ciencia es la más recojida escuela de resignación y de humildad, pues nos enseña á doblegarnos ante el hecho > más insi < al parecer más insignificante, ante el hechillo que nos pasaba más inadvertido. La ciencia es el pórtico de la religión.

(T, pp. 17-21)

A este Dios cordial o vivo se llega, y se vuelve a Él cuando por el Dios lógico o muerto se le ha dejado, por camino de fe y no de convicción racional o matemática.

¿Y qué cosa es fe?

Así pregunta el catecismo de la doctrina cristiana que se nos enseñó en la escuela, y contesta así: creer lo que no vimos.

A lo que hace ya una docena de años corregí en un ensayo diciendo: «¡Creer lo que no vimos!, ¡no!, sino crear lo que no vemos.» Y antes os he dicho que creer en Dios es, en primera instancia al menos, querer que le haya, anhelar la existencia de Dios.

[Interpolación del fragmento 9.3]

El creer es una forma de conocer, siquiera no fuese otra cosa que conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo. Sólo que el término creer tiene en nuestro lenguaje corriente una doble y hasta contradictoria significación, queriendo decir por una parte el mayor grado de adhesión de la

mente a un conocimiento, como verdadero, de otra parte una débil y vacilante adhesión. Pues si en un sentido creer algo es el mayor asentimiento que cabe dar, la expresión «creo que sea así, aunque no estoy de ello seguro», es corriente y vulgar.

Lo cual responde a lo que respecto a la incertidumbre, como base de fe, dijimos. La fe más robusta, en cuanto distinta de todo otro conocimiento que no sea *pístico* o de fe –fiel como si dijéramos–, se basa en incertidumbre. Y es porque la fe, la garantía de lo que se espera, es, más que adhesión racional a un principio teórico, confianza en la persona que nos asegura algo. La fe supone un elemento personal objetivo. Más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona y personalización del Universo.

Esto elemento personal o religioso, en la fe es evidente. La fe, suele decirse, no es en sí ni un conocimiento teórico o adhesión racional a una verdad, ni se explica tampoco suficientemente en esencia por la confianza en Dios. «La fe es la sumisión íntima o la autoridad espiritual de Dios, la obediencia inmediata. Y en cuanto esta obediencia es el medio de alcanzar un principio racional es la fe una convicción personal.» Así dice Seeberg.

[Interpolación pp.144-145]

Creer, vuelvo a decir, es dar crédito a uno, y se refiere a persona. Digo que sé que hay un animal llamado caballo, y que tiene estos y aquellos caracteres, porque lo he visto, y que creo en la existencia del llamado jirafa u ornitorrinco, y que sea de este o del otro modo, porque creo a los que aseguran haberlo visto. Y he aquí el elemento de incertidumbre que la fe lleva consigo, pues una persona puede engañarse o engañarnos.

Mas, por otra parte, este elemento personal de la creencia le da un carácter afectivo, amoroso y sobre todo, en la fe religiosa, el referirse a lo que se espera. Apenas hay quien sacrificara la vida por mantener que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, pues tal verdad no necesita del sacrificio de nuestra vida; mas, en cambio, muchos han perdido la vida por mantener su fe religiosa, y es que los mártires hacen la fe aún más que la fe los mártires. Pues la fe no es la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida.

La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso. Un espíritu singularmente

equilibrado y muy nutrido de ciencia, el del matemático Cournot, dijo ya que es la tendencia a lo sobrenatural y a lo maravilloso lo que da la vida, y que falta de eso, todas las especulaciones de la razón no vienen a parar sino a la aflicción de espíritu (*Traité de l' enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l' histoire*, § 329). Y es que queremos vivir.

[Interpolación del fragmento 9.21]

La fe es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la en Dios consiste en crear a Dios y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. Por lo que dijo San Agustín: «Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en Ti. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que me dice, que me inspiraste con la humanidad de tu Hijo, por el misterio de tu predicador» (*Confesiones*, lib. I, cap. I). El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza.

Y se crea a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor. Creer en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle aun antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo.

Los que dicen creer en Dios, y ni le aman ni le temen, no creen en Él, sino en aquellos que les han enseñado que Dios existe, los cuales, a su vez con harta frecuencia, tampoco creen en Él. Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo, creen creer en Dios, no creen sino en la idea de Dios, mas no en Dios mismo. Y así como se cree en Él por amor, puede también creerse por temor, y hasta por odio, como creía en Él aquel ladrón Vanni Fucci, a quien el Dante hace insultarle con torpes gestos desde el Infierno (*Inf.*, XXV, 1-3). Que también los demonios creen en Dios, y muchos ateos.

¿No es acaso una manera de creer en Él esa furia con que le niegan y hasta le insultan los que no quieren que le haya, ya que no logran creer en Él? Quieren que exista como lo quieren los creyentes; pero siendo hombres débiles y pasivos o malvados, en quienes la razón puede más que la voluntad, se sienten arrastrados por aquélla, bien a su íntimo pesar, y se desesperan y niegan por desesperación, y al negar, afirman y creen lo que niegan, y Dios se revela en ellos, afirmándose por la negación de sí mismo.

Mas a todo esto se me dirá que enseñar que la fe crea su objeto es enseñar que el tal objeto no es sino para la fe, que carece de realidad objetiva fuera de la fe misma; como por otra parte, sostener que le hace falta la fe para contener o para consolar al pueblo, es declarar ilusorio el

objeto de la fe. Y lo cierto es que creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista.

Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera. Y por este camino de querer su existencia, y obrar conforme a tal deseo, es cómo creamos a Dios, esto es, cómo Dios se crea en nosotros, cómo se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros. Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor, y se hurta de quien le inquiere por fría razón no amorosa. Quiere Dios que el corazón descansa, pero que no descansa la cabeza, ya que en la vida física duerme y descansa a veces la cabeza, y vela y trabaja arreo el corazón. Y así, la ciencia sin amor nos aparta de Dios, y el amor, aun sin ciencia y acaso mejor sin ella, nos lleva a Dios; y por Dios a la sabiduría. ¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios!

Y si se me preguntara cómo creo en Dios, es decir, cómo Dios se crea en mí mismo y se me revela, tendré acaso que hacer sonreír, reír o escandalizar tal vez al que se lo diga.

Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino. Y el concepto de la ley —¡concepto al cabo!— nada me dice ni me enseña.

Una y otra vez durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo; una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abría un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demás, pues que los caminos de la vida son irreversibles, y una y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza consciente, soberana y amorosa. Y ábresele a uno la senda del Señor.

Puede uno sentir que el Universo le llama y le guía como una persona a otra, oír en su interior su voz sin palabras que le dice: ¡Ve y predica a los pueblos todos! ¿Cómo sabéis que un hombre que se os está delante tiene una conciencia como vosotros, y que también la tiene, más o menos oscura, un animal y no una piedra? Por la manera como el hombre, a modo de hombre, a vuestra semejanza, se conduce con vosotros, y la manera como la piedra no se conduce para con vosotros, sino que sufre vuestra conducta. Pues así es como creo que el Universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve.

Ahí está una masa informe; parece una especie de animal; no se le distinguen miembros; sólo veo dos ojos, y ojos que me miran con mirada humana, de semejante, mirada que me pide compasión, y oigo que respira. Y concluyo que en aquella masa informe hay una conciencia. Y así, y no de otro modo, mira al creyente el cielo estrellado, con mirada sobre-humana, divina,

que le pide suprema compasión y amor supremo y oye en la noche serena la respiración de Dios que le toca el cogollo del corazón, y se revela a él. Es el Universo que vive, ama, y pide amor.

De amar estas cosillas de tomo que se nos van como se nos vinieron sin tenernos apego alguno, pasamos a amar las cosas más permanentes y que no pueden agarrarse con las manos; de amar los bienes pasamos a amar el Bien; de las cosas bellas a la Belleza; de lo verdadero, a la Verdad; de amar los goces, a amar la Felicidad, y, por último, a amar al Amor. Se sale uno de sí mismo para adentrarse más en su Yo supremo; la conciencia individual se nos sale a sumergirse en la Conciencia total de que forma parte, pero sin disolverse en ella. Y Dios no es sino el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia.

Aun esto, se dirá, es moverse en un cerco de hierro, y tal Dios no es objetivo. Y aquí convendría darle a la razón su parte y examinar qué sea eso de que algo existe, es objetivo.

¿Qué es, en efecto, existir, y cuándo decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos. ¿Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? ¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia. No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar.

Y aquí volverá a decirse que no es Dios, sino la idea de Dios, la que obra en nosotros. Y diremos que Dios por su idea, y más bien muchas veces por sí mismo. Y volverán a redargüirnos pidiéndonos pruebas de la verdad objetiva de la existencia de Dios, pues que pedimos señales. Y tendremos que preguntar con Pilato: ¿qué es verdad?

Así preguntó, en efecto, y sin esperar respuesta, volvió a lavarse las manos para sincerarse de haber dejado condenar a muerte al Cristo. Y así preguntan muchos ¿qué es verdad?, sin ánimo alguno de recibir respuesta, y sólo para volver a lavarse las manos del crimen de haber contribuido a matar a Dios de la propia conciencia o de las conciencias ajenas.

¿Qué es verdad? Dos clases hay de verdad, la lógica u objetiva, cuyo contrario es el error, y la moral o subjetiva a que se opone la mentira. Y ya en otro ensayo he tratado de demostrar cómo el error es hijo de la mentira.

La verdad moral, camino para llegar a la otra, también moral, nos enseña a cultivar la ciencia, que es ante todo y sobre todo una escuela de sinceridad y de humildad. La ciencia nos enseña, en efecto, a someter nuestra razón a la verdad y a conocer y a juzgar las cosas como ellas son; es decir, como ellas quieren ser, y no como nosotros queremos que ellas sean. En una investigación religiosamente científica, son los datos mismos de la realidad, son las percepciones que del

mundo recibimos los que en nuestra mente llegan a formularse en ley, y no somos nosotros los que en nosotros hacen matemáticas. Y es la ciencia la más recogida escuela de resignación y de humildad, pues no enseña a doblegarnos ante el hecho, al parecer, más menudo. Y es pórtico de la religión; pero dentro de ésta, su función acaba. (S, pp. 142-150; Apéndice A –cfr. §§ 9.3 – 9.12 y 9.21)

9.3 La fe es la sustancia de las cosas que se esperan, es decir, el fondo de la esperanza.

>12 < (T, p. 33)

La virtud teologal de la fe, es, según el Apóstol Pablo, cuya definición sirve de base a las tradicionales disquisiciones cristianas sobre ella, «la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de lo que se ve:

ελπιζομενων υποστασις, πραγματων ελεγκος ου βλεπομενων (Hebreos, XI,1).

La sustancia, o más bien el sustento o base de la esperanza, la garantía de ella. Lo cual conexiona, y más que conexiona, subordina, la fe a la esperanza. (S, p. 142; Apéndice B –cfr. § 9.2)

bis Pues ni la verosimilitud estética, de lo que cabe expresar con sentido, es la verdad lógica, la de lo que se demuestra con razones, ni la verdad religiosa, la de la fe, la sustancia de lo que se espera, equivale a la verdad moral, sino que se le sobrepone. (S, p. 150; Apéndice B)

9.4 El misterio del amor, que lo es del dolor, tiene una forma, una forma misteriosa: el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia y de anhelo, y no es, en rigor, el > hoy < *ahora otra cosa que el esfuerzo del > ayer < *antes por hacerse

> mañana < *después, no es el presente si no el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo.

Cuanto |> fué < *ha sido| no > |ha podido < *puede| ser si no tal como fué, y cuanto es no puede ser sino como es; lo posible queda siempre relegado |á lo _{sobre} al |

> porvenir < ren*venidero. Y lo venidero es de la imaginación, potencia liberadora.

El amor mira y tiende siempre al porvenir pues que su obra es ^{sup}[la obra de] nuestra perpetuación; lo propio del amor es esperar y sólo de esperanzas se mantiene. Así que el amor ve realizado su anhelo se entristece y descubre al punto que no es

> aquel < su fin propio aquello á que tendía y que no se le puso Dios sino como señuelo para moverle á la obra, que su fin está más allá, y emprende de nuevo tras él su afanosa carrera de engaños y desengaños por la vida. Y va |haciendo _{sobre} c| > con sus esperanzas < recuerdos de sus esperanzas fallidas, y de esos recuerdos saca nuevas esperanzas. La cantera de nuestras visiones del porvenir está en los soterraños de nuestra ^{glos lat}[27 III] memoria, con recuerdos > hacemos esperanz < nos hace la imaginación esperanzas. Y á la vez nuestras esperanzas, así las tocamos, conviertesennos en recuerdos. > Y solo lo mejor que puede desearse á < Es la humanidad como una moza henchida de anhelos, |hambrienta _{sobre} n| de vida y sedienta de amor, que teje sus dias con ensueños y espera, espera siempre, espera sin cesar |al _{sobre} el | > novio < *amador eterno, que por estarle destinado desde antes de antes, desde mucho más atrás de sus |> ultimos < ren *más remotos| recuerdos, desde allende la cuna hacia el pasado, ha de vivir con ella y para ella después de después, hasta mucho más allá de sus últimas esperanzas, hasta allende la tumba hacia el futuro. Y el deseo más caritativo para con esta pobre enamorada es, como para con la moza que espera ^{sup}[siempre] á su amado, que las dulces esperanzas de la primavera de su vida se le conviertan, en el invierno de ella, en recuerdos más dulces todavía. ¡Que jugo de apacible felicidad, de resignación al destino, debe dar en los dias de nuestro sol |> poniente < ren *más breve|, el recordar esperanzas que no se realizaron, y que ^{sup}[por no haberse realizado] mantuvieron su pureza!

El amor espera, siempre espera sin cansarse nunca de esperar, y el amor á Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo esperanza en El. Porque Dios no muere y quien en Dios espera vivirá en El. Y es nuestra esperanza fundamental, la raiz y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna.

Fué la esperanza la que llevó á Dios Padre, y es ella la que sigue dándole ese nombre preñado de misterio y de consuelo. El padre nos dió la vida y nos da el pan para mantenerla; |al sobre del| padre pedimos que no nos la conserve.

Si el Cristo fué quien á corazón más lleno y á boca más pura llamó Padre á su padre y padre nuestro, si el sentimiento cristiano se encumbra en el sentimiento de la paternidad de Dios, es porque en el Cristo eleva > la human < el linaje humano su hambre de eternidad. (T, pp. 33-35)

El misterio del amor, que lo es del dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad, sustancia del tiempo.

Cuanto ha sido no puede ser ya sino como fue, y cuanto es no puede ser sino como es; lo posible queda siempre relegado a lo venidero, único reino de libertad y en que la imaginación, potencia creadora y libertadora, carne de la fe, se mueve a sus anchas.

El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la de nuestra perpetuación; lo propio del amor el esperar, y sólo de esperanzas se mantiene. Y así que el amor ve realizado su anhelo, se entristece y descubre al punto que no es su fin propio aquello a que tendía, y que no se lo puso Dios sino como señuelo para moverle a la obra; que su fin está más allá, y emprende de nuevo tras él su afanosa carrera de engaños y desengaños por la vida. Y va haciendo recuerdos de sus esperanzas fallidas, y saca de esos recuerdos nuevas esperanzas. La cantera de las divisiones de nuestro porvenir está en los soterraños de nuestra memoria; con recuerdos nos fragua la imaginación esperanzas. Y es la humanidad como una moza henchida de anhelos, hambrienta de vida y sedienta de amor, que teje sus días con ensueños, y espera, espera siempre, espera sin cesar al amador eterno, que por estarle destinando desde antes de antes, desde mucho más atrás de sus remotos recuerdos, desde allende la cuna hacia el pasado, ha de vivir con ella y para ella, después de después, hasta mucho más allá de sus remotas esperanzas, hasta allende la tumba, hacia el porvenir. Y el deseo más caritativo para con esta pobre enamorada es, como para con la moza que espera siempre a su amado, que las dulces esperanzas de la primavera de su vida se le conviertan, en el invierno de ella, en recuerdos más dulces todavía y recuerdos engendradores de esperanzas nuevas. ¡Qué juego de apacible felicidad, de resignación al destino

debe dar en los días de nuestro sol más breve el recordar esperanzas que no se han realizado aún, y que por no haberse realizado conservan su pureza!

El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo, esperanza en Él. Porque Dios no muere, y quien espera en Dios, vivirá siempre. Y es nuestra esperanza fundamental, la raíz y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna.

[Interpolación del fragmento 9.20]

Fue la esperanza la que llamó a Dios Padre, y es ella la que sigue dándole ese nombre preñado de consuelo y de misterio. El padre nos dio la vida y nos da el pan para mantenerla, y al padre pedimos que nos la conserve. Y si el Cristo fue el que a corazón más lleno y a boca más pura llamó Padre a su Padre y nuestro, si el sentimiento cristiano se encumbra en el sentimiento de la paternidad de Dios, es porque en el Cristo sublimó el linaje humano su hambre de eternidad.

(S, pp. 151-152; Apéndice A)

9.5 Y hay quien en el arte no busca eternizar su nombre, sino gustar belleza|. sobre ,| El que no lo produce, si no lo consume ve en el juego y no trabaja, > trat < va tras la Belleza, > forma < ren *ideal de la esperanza.

En lo bello se aquieta el espíritu y descansa y se le |alivia sobre alivian| la congoja, y es que lo bello es la revelación de lo eterno, y la belleza de las cosas no es sino la perpetuación de la momentaneidad.

Así como la verdad es el ideal de la fé, así la belleza es el ideal de la esperanza.

Nada se pierde, nada pasa del todo, todo se perpetúa de una manera ó de otra , todo luego de pasar por el tiempo vuelve á la eternidad de que surgió. Tiene el mundo ^{sup}[temporal] raíces en la eternidad y allí esta junto al ayer con el hoy y con el mañana. Ante nosotros pasan las escenas, pero permanece una y entera la cinta del cinematógrafo del mundo.

Dicen los físicos que no se pierde un sólo átomo de materia ni un |sólo sobre g| golpecito de fuerza, si no que trasforman persistiendo. Y se pierde una forma, por huidera que sea? Hay que creer que tampoco. En alguna parte queda archivada, reflejada, perpetuada; hay un espejo de eternidad en que se suman las imágenes todas que desfilan por el tiempo. Toda impresión que > por < me llegue queda en mi cerebro archivada aunque sea con tan poca fuerza que se hunda en el fondo de mi subconciencia, pero desde allí anima mi vida y si mi espíritu todo, si el contenido total de mi alma, se hiciera conciente, resurgirían todas las fugitivas impresiones olvidadas apenas percibidas y aun las que me pasaron inadvertidas. Llevo dentro de mí todo cuanto ante mí desfiló y conmigo lo perpetúo y acaso va todo ello en mis gérmenes y viven en mí mis antepasados todos por entero y vivirán en mis descendientes. Y voy todo yo, con todo este mi universo, en cada una de mis obras, ó por lo menos va en ellas lo esencial de mí, lo que me hacer ser yo, mi esencia individual.

Y esta esencia individual de cada cosa, esto que la hace ser ella y no otra, qué es si no su belleza? Que es la belleza de algo si no su fondo eterno, lo que une su pasado con su porvenir, lo que de ella reposa y queda > esas < en las entrañas de la eternidad? Qué es mi belleza si no la fórmula de > la <_{ren}*mi vida?

Lo bello es lo que tienen las cosas de eterno, su raíz fuera del tiempo. Y cuando venciendo al tiempo, muramos, quedará nuestra belleza. Sólo lo bello queda, y queda todo en cuanto de bello tiene. Y es así la belleza > una <_{ren}*la más grande revelación del amor de Dios al hombre. El amor de Dios nos da la belleza para vencer al tiempo y á la muerte. (T, pp. 58-59)

Se dirá tal vez que este anhelo de la fe, que esta esperanza es, más que otra cosa, un sentimiento estético. Lo informa también acaso, pero sin satisfacerle del todo.

En el arte, en efecto, buscamos un remedo de eternización. Si en lo bello se aquieta un momento el espíritu, y descansa y se alivia, ya que no se le cura la congoja, es por ser lo bello revelación de lo eterno, de lo divino de las cosas, y la belleza no es sino la perpetuación de la momentaneidad. Que así como la verdad es el fin del conocimiento racional, así la belleza es el fin de la esperanza, acaso irracional en su fondo.

Nada se pierde, nada pasa, pues que todo se perpetúa de una manera o de otra, y todo, luego de pasar por el tiempo, vuelve a la eternidad. Tiene el mundo temporal raíces en la eternidad, y

allí está junto el ayer con el hoy y el mañana. Ante nosotros pasan las escenas como en un cinematógrafo, pero la cinta permanece una y entera más allá del tiempo.

Dicen los físicos que no se pierde un solo pedacito de materia ni un solo golpecito de fuerza, sino que uno y otro se transforman y transmiten persistiendo. ¿Y es acaso que se pierde forma alguna, por huidera que sea? Hay que creer –¡creerlo y esperarlo!– que tampoco, que en alguna parte quede archivada y perpetuada, que hay un espejo de eternidad en que se suman, sin perderse unas en otras, las imágenes todas que desfilan por el tiempo. Toda impresión que me llegue queda en mio cerebro almacenada, aunque sea tan hondo o con tan poca fuerza que se hunda en lo profundo de mi subconsciencia; pero desde allí anima mi vida, y si mi espíritu todo, si el contenido total de mi alma se me hiciera consciente, resurgirían todas las fugitivas impresiones olvidadas no bien percibidas, y aun las que se me pasaron inadvertidas. Llevo dentro de mí todo cuanto ante mí desfiló y conmigo lo perpetúo, y acaso va todo ello en mis gérmenes, y viven en mí mis antepasados todos por entero, y vivirán, juntamente conmigo, en mis descendientes. Y voy yo tal vez, todo yo, con todo este mi universo, en cada una de mis obras, o por lo menos va en ellas lo esencial de mí, lo que me hace ser yo, mi esencia individual.

Y esta esencia individual de cada cosa, esto que la hace ser ella y no otra, ¿cómo se nos revela sino como belleza? ¿Qué es la belleza de algo sino es su fondo eterno, lo que une su pasado con su porvenir, lo que de ello reposa y queda en las entrañas de la eternidad? ¿O qué es más bien sino la revelación de su divinidad?

Y esta belleza, que es la raíz de eternidad, se nos revela por el amor, y es la más grande revelación del amor de Dios y la señal de que hemos de vencer al tiempo. El amor es quien nos revela lo eterno nuestro y de nuestros prójimos. (S, pp. 153-154; Apéndices A-B)

9.6 Es lo bello, lo eterno de las cosas, lo que > encie < despierta y enciende nuestro amor por ellas ó es nuestro amor á las cosas lo que nos revela lo bello, lo eterno de ellas? La belleza es una creación del amor, lo mismo que el mundo sensible es una creación del instinto de conservación ó individual, y el mundo suprasensible una creación del instinto de perpetuación ó social y no en otro sentido. La belleza y la eternidad con ella, es una creación del amor. (8)

Y como el amor es doloroso, como el amor es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo que esta se busca. Acongojados al sentir que todo pasa, que

pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso.

Y esta hermosura así revelada, esta perpetuación de la momentaneidad, sólo se realiza prácticamente, sólo vive por la acción de caridad. La esperanza en acción es la caridad, así como la belleza en acción es $\left| \begin{array}{l} > \text{ la bondad} < \\ \text{ren} \end{array} \right|$ *el bien|. La esperanza y la belleza son algo estático, en cuanto se salen de sí y se derraman nos de aquella la caridad y esta el bien.

La raíz de la caridad que eterniza cuanto ama y nos saca la belleza en ello oculta, dándonos el bien, la raíz de la caridad es el amor á Dios, la caridad hacia Dios, la compasión á Dios. El amor, la compasión, dije, lo personaliza todo al descubrir el sufrimiento en todo y personalizándolo todo personaliza al Universo mismo, que también sufre, y nos descubre á Dios. Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos, porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos $\left| \text{nos sobre o} \right|$ da el suyo y cubre nuestra miseria con la miseria eterna é infinita.

Este fué el escándalo del cristianismo entre judíos y helenos, entre fariseos y estoicos, este fué el escándalo y sigue siéndolo y ^{sup}[lo] será siempre, ^{glos lat} [Un Dios que sufre y muere y resucita] esta es la eterna verdad ante la que se sienten los hombres aterrados, esta es, Señor, la revelación de las entrañas de tus entrañas y del misterio del mundo, esta, que enviaste á tu Hijo, al hijo al hombre, á sufrir pasión y muerte y á redimirnos sufriendo. Y los hombres le hicieron dios y descubrieron por él tu eterna esencia, la esencia de un Dios que sufre, que ama, que tiene sed de amor, de compasión, que es persona. Quien no conoce al Hijo nunca conocerá al Padre y al Padre sólo por el Hijo; quien no conoce al Hijo del Hombre que sufre congojas de sangre, desgarramientos del corazón, dolor que $>$ resuc $<$ mata y resucita, quien no conoce al Hijo no conocerá al Padre, ni sabrá de Dios, de Dios que sufre.

Qué tenemos con ese lógico y helado *Ens realissimum, primum movens*, con esa entidad impasible y $>$ con $<$ _{ren} *por impasible no más que pura idea? Cómo quereis que fluya y viva el mundo de una idea impasible? No sería sino idea el mundo mismo, vana apariencia, sombra de sombra. (T, pp. 60-62)

¿Es lo bello, lo eterno de las cosas, lo que despierta y enciende nuestro amor a ellas, o es nuestro amor a las cosas lo que nos revela lo bello, lo eterno de ellas? ¿No es acaso la belleza una creación del amor, lo mismo que el mundo sensible lo es del instinto de conservación y el

supersensible del de perpetuación y en el mismo sentido? ¿No es la belleza, y la eternidad con ella una creación del amor?

[Interpolación del fragmento 9.16]

Este dolor da esperanzas, que es lo bello de la vida, la suprema belleza, o sea, el supremo consuelo. Y como el amor es doloroso, es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo temporal que ésta se busca. Trágico consuelo. Y la suprema belleza es la de la tragedia. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso.

Y esta hermosura así revelada, esta perpetuación de la momentaneidad, sólo se realiza prácticamente, sólo vive por obra de la caridad. La esperanza en la acción es la caridad, así como la belleza en acción es el bien.

* * *

La raíz de la caridad que eterniza cuanto ama y nos saca la belleza en ello oculta, dándonos el bien, es el amor a Dios, o si se quiere, la caridad hacia Dios, la compasión a Dios. El amor, la compasión, lo personaliza todo, dijimos; al descubrir el sufrimiento en todo y personalizándolo todo, personaliza también al Universo mismo, que también sufre, y nos descubre a Dios. Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita.

Éste fue el escándalo del cristianismo entre judíos y helenos, entre fariseos y estoicos, y éste, que fue su escándalo, el escándalo de la cruz, sigue siéndolo y lo seguirá aún entre cristianos; el de un Dios que se hace hombre para padecer y morir y resucitar por haber padecido y muerto, el de un Dios que sufre y muere. Y esta verdad de que Dios padece, ante la que se sienten aterrados los hombres, es la revelación de las entrañas mismas del Universo y de su misterio, la

que nos reveló al enviar a su Hijo a que nos redimiese sufriendo y muriendo. Fue la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre.

Y los hombres hicieron Dios al Cristo, que padeció, y descubrieron por él la eterna esencia de un Dios vivo, humano, esto es, que sufre –sólo no sufre lo muerto, lo inhumano–, que ama, que tiene sed de amor, de compasión, que es persona. Quien no conoce al Hijo jamás conocerá al Padre, y al Padre sólo por el Hijo se le conoce; quien no conozca al Hijo del hombre, que sufre congojas de sangre y desgarramientos del corazón, que vive con el alma triste hasta la muerte, que sufre dolor que mata y resucita, no conocerá al Padre ni sabrá del Dios paciente.

El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado *ens realissimum*, es el *primum movens*, es esa entidad impasible y por impasible no más que pura idea. La categoría no sufre, pero tampoco vive ni existe como persona. ¿Y cómo va a fluir y vivir el mundo desde una idea impasible? No sería sino la idea del mundo mismo. Pero el mundo sufre, y el sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata. (S, 154-155; Apéndice A)

9.7 El dolor es lo trascendente, el dolor la sustancia de la vida. Y el dolor es universal y es lo que á los seres todos nos une; es la sangre universal, divina, que por todos circula. Eso que llamais voluntad, fuerza, que es sino dolor?

Y tiene el dolor sus grados, según se adentra, desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias hasta | la _{sobre} e| eterna congoja que va á posarse en le fondo de lo eterno y allí despierta el consuelo, desde aquel dolor que nos hace retorcer el cuerpo hasta aquella congoja que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas.

La congoja es algo más hondo y más íntimo que el dolor. > Puede < *Suele uno sentirse > a < ^{glos lat}[Kierkegaard I 125] acongojado en medio de > la felici < eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, á la que no se resigna y ante la cual tiembla. Los hombres felices que se resignan á su aparente dicha, pues toda dicha no es sino aparente en el mundo |diríase _{sobre} dí| que no tienen sustancia, ó por lo menos que no la han descubierto en sí, que no se la han tocado. Tales hombres suelen ser impotentes para amar > , < |y _{sobre} ó| para ser amados. Viven en el fondo, sin pena ni gloria.

No hay amor si no en el dolor, ^{glos sup}[Fr. Tomé de Jesus] y en este mundo hemos de escojer entre el amor, que es dolor, ó la dicha. Y el amor no nos lleva á otra dicha que á la del amor

mismo, que es dicha dolorosa. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor. (T, pp. 62-63)

El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?

Y tiene el dolor sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias, hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta el consuelo; desde aquel dolor físico que nos hace retroceder el cuerpo hasta la congoja religiosa, que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas.

La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor. Suele uno sentirse acongojado hasta en medio de eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, a la que no se resigna y ante la cual tiembla. Los hombres felices que se resignan a su aparente dicha, a una dicha pasajera, creeríase que son hombres sin sustancia, o, por lo menos, que no han descubierto en sí, que no se han tocado. Tales hombres suelen ser impotentes para amar y para ser amados, y viven, en su fondo, sin pena ni gloria.

No hay verdadero amor sino en el dolor, y en este mundo hay que escoger o el amor, que es el dolor, o la dicha. Y el amor no nos lleva a otra dicha que a la del amor mismo, y su trágico consuelo de esperanza incierta. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no desea y ya no es amor.

(S, pp.155-156; Apéndice A –cfr. §§ 9.14 y 9.17)

9.8 Cuando venimos al mundo se nos da á escoger entre el amor y la dicha, y queremos, ¡pobrecillos! uno y otra, la dicha de amar, el amor en la dicha. Pero Tú, Señor, dame amor y no dicha, y no me dejes adormecerme en la costumbre que temo dormir del todo, perder conciencia y no volver á recordarla nunca. Que me sienta, Señor, que me sienta á mí mismo en el dolor.

Qué es el Hado, qué la Fatalidad sino la hermandad del amor y el dolor, y ese terrible de que teniendo el amor á la dicha así que la toca se muere y se muere la verdadera dicha con él? El amor y el dolor se engendran mutuamente, y el amor es caridad, es compasión y amor que no es caridad y compasión no es tal amor. El amor es la desesperación resignada. (10)

Hay algo más congojoso que el sufrir. Esperaba aquel hombre al recibir el temido golpe sufrir tan reciamente como hasta > no < sucumbir al sufrimiento, y el golpe le vino y no sintió el dolor tan desgarrante que temía, pero luego, vuelto en sí, al sentirse insensible, se sobrecojió de espanto, de un terrible espanto, del más

> espant < espantoso, del indoloroso, y gritó ahogándose en angustia: es que no existo! ¿Qué te aterrará más|: sobre ;| sentir un dolor que te desgarrar las entrañas cuando te > las < atravesaban con un hierro candente el pecho ó ver que te lo atravesaran así sin sentir dolor alguno? ¿No has sentido nunca el espanto, el horrible espanto, de sentirte sin lágrimas y sin dolor? El dolor nos dice que existimos , el dolor nos dice que existen los que amamos, el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, el dolor me dice que existes y que sufres Tú, Dios mio. El dolor nos descubre á Dios y nos hace amarle.

Creer en Dios es amarle, y amarle es sentirle sufriente.

Sufre y como el sufrimiento implica limitación está limitado, sí. Está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconsciente, de que trata de libertarse y de libertarnos. Y nosotros á la vez debemos tratar de libertarle de ella.

Dios sufre, sufre en todos y todos sufrimos en él. La congoja no es si no el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, que yo sufro en El.

Es el dolor universal la congoja de todo por serlo todo sin poderlo conseguir, de ser cada uno el que es siendo á la vez todo lo que no es. El fondo del ser no es propiamente, como Spinoza decía, el empeño ó conato en persistir en el ser mismo, si no el conato en universalizarse y totalizarse, en serlo todo. Todo ser creado tiende no á conservarse en sí si no á perpetuarse en los demás, á invadirnos, á ser todos siguiendo siendo él, á ensanchar sus > límites < *lindes al infinito, pero sin romperlas.

No quiere romper sus > hito < ^{ren}*muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, confundándose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros á los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Yo aspiro á que el universo sea yo.

Y ese vasto Yo, dentro del cual quiero meter al Universo, que es si no Dios? Y por aspirar á El le amo, y como yo sufro por ser El, El también sufre por ser yo, por ser todos y cada uno. (T, pp. 63-65)

Al venir al mundo, dásenos a escoger entre el amor y la dicha, y queremos –¡pobrecillos!– uno y otra; la dicha de amar y el amor de la dicha. Pero debemos pedir que se nos dé amor y no dicha, que no se nos deje adormecernos en la costumbre, pues podríamos dormirnos del todo, y, sin despertar, perder conciencia para no recobrarla. Hay que pedir a Dios que se sienta uno en sí mismo, en su dolor.

¿Qué es el Hado, qué la Fatalidad, sino la hermandad del amor y el dolor, y ese terrible misterio de que, tendiendo el amor a la dicha, así que la toca se muere, y se muere la verdadera dicha con él? El amor y el dolor se engendran mutuamente, y el amor es caridad y compasión, y amor que no es caritativo no es tal amor. Es el amor, en fin, la desesperación resignada.

[Interpolación de los fragmentos 9.18 y 9.1]

Y hay algo más congojoso que el sufrir.

Esperaba aquel hombre, al recibir el temido golpe, haber de sufrir tan reciamente como hasta sucumbir al sufrimiento, y el golpe le vino encima y apenas si sintió dolor; pero luego, vuelto en sí, al sentirse insensible, se sobrecogió de espanto, de un trágico espanto, del más espantoso, y gritó ahogándose en angustia: «¡Es que no existo!» ¿Qué te aterrará más: sentir un dolor que te privase de sentido al atravesarte las entrañas con un hierro candente, o ver que te las atravesaban así, sin sentir dolor alguno? ¿No has sentido nunca el espanto, el horrendo espanto, de sentirte sin lágrimas y sin dolor? El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle.

Crear en Dios es amarle, y amarle es sentirle sufriente, compadecerle.

Acaso parezca blasfemia esto de que Dios sufre, pues el sufrimiento implica limitación. Y, sin embargo, Dios, la conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo

inconsciente, de que trata de libertarse y de libertarnos. Y nosotros, a nuestra vez, debemos de tratar de libertarle de ella. Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presa de la materia pasajera, y todos sufrimos en Él. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, y que yo sufro en Él.

El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre. La esencia de no ser no es sólo un empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse: es el hambre y sed de eternidad y de infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y además a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlos todos en tierra llana, comunal, indefensa, confundándose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios.

Y ese vasto yo dentro del cual quiere cada yo meter al Universo, ¿qué es sino Dios? Y por aspirar a Él le amo, y esa mi aspiración a Dios es mi amor a Él, y como yo sufro por ser Él, también Él sufre por ser yo y cada uno de nosotros. **(S, pp. 156-158; Apéndice A –cfr. §§ 9.1 – 9.18)**

9.9 Una tremenda corriente de dolor empuja á unos seres hacia otros y les hace amarse y buscarse y tratar de completarse y de ser cada uno él mismo y los otros.

En Dios vive todo y en su sufrimiento sufre todo, y al amar á Dios amamos en El á las criaturas, así como al amar á las criaturas amamos en ellas á Dios. Mi alma no será libre, Dios mío, mientras haya algo esclavo en este mundo que hiciste, ni Tú, por tanto, que vives en mi alma serás en ella libre.

Y es lo más inmediato sentir y amar mi propia miseria, compadecerme de mí mismo, tener amor á mí mismo. Y esta compasión, cuando es viva y sobreabundante, se vierte de mí en los demás, y del exceso de mi compasión propia compadezco á mis prójimos.

La miseria propia es tanta que la compasión que despierta desborda pronto, y nos revela la miseria universal.

Qué es la caridad si no un exceso de compasión, mi desbordamiento de ella? Qué es sino dolor reflejado que se vierte á compadecer los males ajenos y á ejercer caridad?

Cuando la plenitud de nuestra compasión nos trae á la conciencia de Dios en nosotros nos llena una tan grande congoja por la miseria divina derramada en todo que tenemos que verterla fuera y la vertemos en forma de caridad. Y al verterla |sentimos sobre no| alivio, y la dulzura dolorosa del bien. El que contempla algo hermoso siente la necesidad de hacer participes de ello á los demás. El impulso á la producción es obra de amor.

Sentimos una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra, cuando estamos henchidos de compasión, y estamos henchidos de ella cuando Dios nos llena el alma, y nos da la dolorosa sensación dela vida universal.

No estamos en el mundo yuxtapuestos á los demás, sin raíz común con ellos ni nos |es sobre in| indiferente su suerte, si no que nos duele su dolor, sentimos nuestra comunidad de origen, la sentimos aun sin conocerla. El dolor y la compasión nos revela la hermandad de todo cuanto existe, «hermano lobo» llamaba Francisco de Asís al pobre lobo que siente ^{sup}[dolorosa] hambre de ovejas, y acaso el dolor |de sobre q| tener que devorarlas, y esa hermandad nos revela la paternidad de Dios, que Dios es Padre, es decir, que Dios existe. Y como Padre ampara nuestra común miseria.

Qué es, pues, la caridad? Es el impulso á libertarme y á libertar á todos mis prójimos del dolor, á libertar de él á Dios.

Y como nos libertaremos del dolor? Mas antes, el dolor, de donde procede?

El dolor es algo puramente espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia; el cuerpo no se nos dió si no para dar ocasión de manifestarse al dolor. Quien no hubiese nunca sufrido no tendría conciencia de sí. > Las < ren *El primer llanto del hombre, al nacer, es por que le entra el aire en el pecho y le limita, y parece decirle: tienes que respirarme para vivir!

El mundo material ó sensible, el que nos crean los sentidos, no existe si no para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual ó imaginable, al que nos crea la imaginación. La conciencia tiende á ser más conciencia cada vez, á concientizarse, á tener conciencia plena de toda ella, de su contenido todo. En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales irracionales, en las plantas, en las rocas, en las aguas, en | la sobre el | Tierra, en el Sol, en el

Universo, hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de ser, por serse, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante un cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve y de ella queda preso. Sólo puedes verte la cara mediante espejo, pero del espejo en que ves quedas preso para verte y te ves tal como el espejo te deforma, y si el espejo se te rompe ya no te ves y si se empaña te empaña.

El espíritu está limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, > per < como el pensamiento está limitado por la palabra. Sin materia no hay espíritu, pero la materia hacer sufrir al espíritu limitándolo. Y el dolor es el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de lo inconciente.

El dolor es la barrera que | la _{sobre} lo| |inconciencia _{sobre} inconciente| , | la _{sobre} lo| |materia _{sobre} material | , pone á la conciencia, al espíritu, el límite que el Universo sensible pone á Dios, es el obstáculo que encuentra la conciencia al querer ensancharse á costa de la inconciencia, es la resistencia que esta última pone á concientizarse. (11) (T, pp. 65-68)

Por ahora, digamos que una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez. En Dios vive todo, y en su padecimiento padece todo, y al amar a Dios amamos en Él a las criaturas, así como al amar a las criaturas y compadecerles, amamos en ellas y compadecemos a Dios. El alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma.

Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia, compadezco a mis prójimos. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal.

Y la caridad, ¿qué es sino un desbordamiento de compasión? ¿Qué es sino dolor reflejado, que sobrepasa y se vierte a compadecer los males ajenos y ejercer caridad?

Cuando el colmo de nuestro compadecimiento nos trae a la conciencia de Dios en nosotros, nos llena tan grande congoja por la miseria divina derramada en todo, que tenemos que verterla

fuera, y lo hacemos en forma de caridad. Y al así verterla, sentimos alivio y la dulzura dolorosa del bien. Es lo que llamó «dolor sabroso» la mística doctora Teresa de Jesús, que de amores dolorosos sabía. Es como el que contempla algo hermoso y siente la necesidad de hacer partícipes de ello a los demás. Porque el impulso a la producción, en que consiste la caridad, es obra de amor doloroso.

Sentimos, en efecto, una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra, cuando estamos henchidos de compasión, y estamos henchidos de ella cuando Dios, llenándose el alma, nos da la dolorosa sensación de la vida universal, del universal anhelo a la divinización eterna. Y es que no estamos en el mundo puestos nada más, junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocerla. Son el dolor, y la compasión que de él nace, los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y de más o menos consciente existe. «Hermano lobo», llamaba San Francisco de Asís al pobre lobo que siente dolorosa hambre de ovejas, y acaso el dolor de tener que devorarlas, y esa hermandad nos revela la paternidad de Dios, que Dios es padre y existe. Y como Padre ampara nuestra común miseria.

Es, pues, la caridad el impulso a libertarme y a libertar a todos mis prójimos del dolor y a libertar a Dios que nos abarca a todos.

Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia, que acaso no se nos dio el cuerpo sino para dar ocasión a que el dolor se manifestase. Quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí. El primer llanto del hombre al nacer es cuando, entrándole el aire en el pecho y limitándole, parece como que le dice: ¡tienes que respirarme para poder vivir!

El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea. La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo. En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella quede preso. Sólo puede verse uno la cara retrada en un espejo, pero del espejo en

que se ve queda preso para verse, y se ve en él tal y como el espejo le deforma, y si el espejo se le rompe, rómpesele su imagen, y si se le empaña, empañasele.

Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, de la misma manera que está el pensamiento limitado por la palabra, que es su cuerpo social. Sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu limitándolo. Y no es el dolor, sino el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de la conciencia con lo inconciente.

Es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia, al espíritu; es la resistencia a la voluntad, el límite que el Universo visible pone a Dios, es el muro con que toca la conciencia al querer ensancharse a costa de la inconciencia, es la resistencia que esta última pone a concientizarse. (S, pp.158-160; Apéndice A)

9.10 El origen del mal es eso que llaman la inercia de la materia, y que en el espíritu es pereza. Y por algo se dijo que la pereza es la madre de todos los vicios.

La conciencia, el ansia de más y más y cada vez más, el hambre de Dios, la sed de infinito, jamás se satisface; cada conciencia quiere ser ella y todas las demás sin dejar de ser ella misma. Y la materia, la inconciencia, tiende á ser menos, cada vez menos, á no ser nada, es una sed de aniquilamiento. La conciencia tiende al infinito, |> á la nada < *al cero| la inconciencia. El espíritu dice: quiero ser! y la materia le responde: no ^{sup}[lo] quiero!

Y en el orden de la vida humana el individuo, movido por el mero instinto de conservación, creador del mundo material, > qui < |> tiende < _{ren}*tendería| á la destrucción, á la nada, si no fuese por la sociedad, que dándole el instinto de perpetuación, creador del mundo espiritual, le lleva y empuja al todo, á la inmortalidad. Y todo lo que el hombre hace como ^{sup}[mero] individuo, frente á la sociedad, por conservarse aunque sea á costa de ella, es malo y es bueno cuanto hace como ente social, por la sociedad en que él se incluye, por perpetuarse en ella. Y muchos que parecen grandes > e_ < egoistas y que todo lo atropellan por cumplir su obra, no son si no almas encendidas > de < *en caridad y rebosantes de ella, porque su yo mezquino lo someten y soyugan al yo social que tiene una misión que llenar en la vida terrestre.

El que ata la obra del amor, de la espiritualización, de la liberación, de la liberación, á formas transitorias é individuales, crucifica á Dios en la materia; crucifica á Dios en la materia todo el

que hace servir > á sus in < el ideal á sus intereses temporales ó su gloria mundana. El tal es un deícida.

La obra de la caridad, del amor á Dios es tratar de libertarle de la Materia bruta,

|es sobre ó| tratar de espiritualizarlo y concientizarlo todo, que hablen las rocas, que se haga todo lo existente conciente, que resucite el Verbo. Hay que decrucificarlo, desclavarle de la cruz, resucitarlo, desmaterializar al mundo por el amor. (T, pp. 68-70)

El origen del mal no es, como ya de antiguo lo han visto muchos, sino eso que por otro nombre se llama inercia de la materia, y en el espíritu pereza. Y por algo se dijo que la pereza es la madre de todos los vicios. Sin olvidar que la suprema pereza es la de no anhelar localmente la inmortalidad.

La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y la sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella, quiere ser Dios. Y la materia, la conciencia, tiende a ser menos, cada vez menos; a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo. El espíritu dice: ¡quiero ser!, y la materia le responde: ¡no lo quiero!

Y en el orden de la vida humana el individuo, movido por el mero instinto de conservación, creador del mundo material, tendería a la destrucción, a la nada, si no fuese por la sociedad que, dándole el instinto de perpetuación, creador del mundo espiritual, le lleva y empuja al todo, a inmortalizarse. Y todo lo que el hombre hace como mero individuo, frente a la sociedad, por conservarse aunque sea a costa de ella, es malo, y es bueno cuanto hace como persona social, por la sociedad en que él se incluye, por perpetuarse en ella y perpetuarla. Y muchos que parecen grandes egoístas y que todo lo atropellan por llevar a cabo su obra, no son sino almas encendidas de caridad y rebosantes de ella, porque su yo mezquino lo someten y soyugan al yo social que tiene una misión que cumplir.

El que ata la obra del amor, de la espiritualización, de la liberación, a formas transitorias e individuales, crucifica a Dios en la materia; crucifica a Dios en la materia todo el que hace servir el ideal a sus intereses temporales o a su gloria mundana. Y el tal es un deícida.

La obra de la caridad, del amor a Dios, es tratar de libertarle de la materia bruta, tratar de espiritualizarlo, o universalizarlo todo; es soñar en que lleguen a hablar las rocas y obrar

conforme a ese ensueño; que se haga todo lo existente consciente, que resucite el Verbo. (S, pp. 161-162; Apéndice A –cfr. § 9.12)

9.11 Tengo que espiritualizarlo todo. Y cómo lo espiritualizaré todo? Dando á todos y á todo mi propio espíritu, que más se me acrecienta cuanto más lo reparto. (T, p. 70)

Y es que hay que espiritualizarlo todo. Y esto se consigue dando a todos y a todo mi espíritu que más se acrecienta cuanto más lo reparto. Y dar mi espíritu es invadir el de los otros y adueñarme de ellos. (S, pp. 162; Apéndice A)

9.12 La pereza, |dicen sobre dij | , es la madre de todos los vicios, y la pereza engendra los vicios, que son á su vez, fuente de todos los demás. (T, p. 71)

El origen del mal no es, como ya de antiguo lo han visto muchos, sino eso que por otro nombre se llama inercia, y en el espíritu pereza. Y por algo se dijo que la pereza es la madre de todos lo vicios. (S, p. 161; Apéndice A –cfr. § 9.10)

9.13 Al hombre ó le sobra espíritu ó le sobra materia – y aquí otra vez el terrible problema de los máximos y mínimos, de como tendremos lo más de espíritu con lo menos de materia; cuanta infinitud cabe en nosotros, para no caer en el máximo de materia con el mínimo de espíritu – al hombre ó le sobra espíritu ó le sobra materia. (T, p. 72)

Eso que llaman los matemáticos un problema de máximos y mínimos, lo que también se llama ley de economía, es la fórmula de todo movimiento existencial, esto es, pasional.

(S, p. 156; Apéndice B –cfr. § 9.18)

bis La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella, quiere ser Dios. Y la materia, la conciencia, tiende a ser menos, cada vez menos; a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo. El espíritu dice: ¡quiero ser!, y la materia le responde: ¡no lo quiero! (S, p. 161; Apéndice B –cfr. § 9.10)

9.14 Todo es, en el fondo, sensualidad, todo es rebusca de la dicha pasajera. Por huir del dolor nos quedamos sin el amor. Huimos así del amor, del terrible amor que nos hace buscar no nuestra dicha, sino la de Dios. (T, p. 75)

Los hombres felices que se resignan a su aparente dicha, a una dicha pasajera, creeríase que son hombres sin sustancia, o, por lo menos, que no la han descubierto en sí, que no se la han tocado.

(S, p. 156; Apéndice B –cfr. § 9.7)

9.15 ¡Cuan de menos echo al Amor, al terrible Amor ciego, que nos entrega á la Fatalidad! (T, p. 75)

¿Qué es el Hado, qué la Fatalidad, sino la hermandad del amor y el dolor, y ese terrible misterio de que, teniendo el amor a la dicha, así que la toca se muere, y se muere la verdadera dicha con él?

(S, p. 156; Apéndice B cfr. § 9.8)

9.16 (8) «Nuestro hombre exterior – dice el Apostol II Cor. IV 16 – se va desgastando , pero el interior se renueva de dia en dia.» El hombre de las apariencias que pasan > pas < se desgasta y con ellas pasa; el hombre de la realidad que queda, crece. «Porque lo que al presente es momentaneo y leve de nuestra tribulación nos obra un sobremano alto y eterno peso de gloria» (vers. 17) nuestro dolor nos da congoja y la congoja al estallar de la plenitud de sí misma parece consuelo. «No mirando nosotros á las cosas que se ven, sino á las que no se ven; porque las cosas que se ven, son temporales, mas las cosas que no se ven, son eternas» (vers. 18) La belleza, se ve? (T, n. 8)

«Nuestro hombre exterior –escribe el Apóstol, II Cor., IV, 16– se va desgastando, pero el interior se renueva de día en día.» El hombre de las apariencias que pasan se desgasta, y con ellas pasa: pero el hombre de la realidad queda y crece. «Porque lo que al presente es momentáneo y leve en nuestra tribulación, nos da un peso de gloria sobremanera alto y eterno» (vers. 17). Nuestro dolor nos da congoja, y la congoja, al estallar de la plenitud de sí misma, nos parece consuelo. «No mirando nosotros a las cosas que se ven, sino a las que no se ven; porque las cosas que se ven son temporales, mas las que no se ven son eternas» (versículo 18). **(S, p. 154; Apéndice A –cfr. § 9.6)**

9.17 (9) El hombre es tanto más hombre cuanto más capacidad de sufrimiento tiene.

(T, n. 9)

El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene. **(S, p. 156; Apéndice A –cfr. § 9.7)**

9.18 (10) Eso que llaman los matemáticos un problema de máximos y mínimos, eso que se llama ley de economía, eso es la fórmula de todo movimiento existencial. En mecánica material y social, en industria y en economía social, todo el problema se reduce á lograr el máximo de resultado con el mínimo de esfuerzo, lo más de ingresos con el menos de gastos, lo más de placeres con el menos de dolores. Y la fórmula terrible de la vida íntima espiritual es ó lograr el máximo de dicha con el mínimo de amor ó el máximo de amor con el mínimo de dicha. Escojed. Y estad seguros que según os acerqueis al infinito, os acercareis al cero de la dicha, á la suprema miseria. Y en tocando á este cero, estais fuera de nuestras miserias, de las que matan. **(T, n. 10)**

Eso que llaman los matemáticos un problema de máximos y mínimos, lo que también se llama ley de economía, es la fórmula de todo movimiento existencial, esto es, pasional. En mecánica material y en social, en industria y economía política, el problema se reduce a lograr el mayor

resultado útil posible con el menor posible esfuerzo, lo más de ingresos con lo menos de gastos, lo más de placeres con lo menos de dolores. Y la fórmula, terrible, trágica, de la vida íntima espiritual, es: o lograr lo más de dicha con lo menos de amor o lo más de amor con el menos de dicha. Y hay que escoger entre una y otra cosa. Y estar seguro de que quien se acerque al infinito del amor, al amor infinito, se acerca al cero de la dicha, a la suprema congoja. Y en tocando a este cero, se está fuera de la miseria que mata. (S, pp.156-157; Apéndice A –cfr. §§ 9.8 – 9.13)

9.19 (11) Aunque lo creemos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago ó pulmones mientras no nos duelen. Es el dolor físico el que nos revela la existencia de nuestras entrañas. Y así es con el dolor espiritual; tampoco sentimos al alma hasta que no nos duele.

El dolor ^{var}[la congoja] es | la _{sobre} el | que hace la conciencia |refleja _{sobre} [?] |, la que se vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa que piensa, y sus pensamientos son como si > f < no fuesen suyos. Ni él es de sí mismo. Sólo por la congoja se adueña ^{tras}|| > hombre de < un espíritu humano de sí mismo ||.

El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas, y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento, á las entrañas eternas de nuestras entrañas temporales, á Dios, á quien en la angustia > te < espiritual respiramos y aprendemos á amar. (T, n. 11)

Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duele.

Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano.

El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas, y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento a las entrañas de nuestras entrañas temporales, a Dios, a quien en la congoja espiritual respiramos y aprendemos a amar.

(S, pp. 160-161; Apéndice A)

9.20 (12) Si es, en efecto, la fe la sustancia de la esperanza, esta es la forma de la fe, la que la informa. La fe, antes de darnos esperanza, es una fe informe, vaga, caótica, potencial, no es sino posibilidad de creer |, sobre . | [anhelo] > P < de creer. Mas hay que creer en algo.

Y en que se cree? En lo que se espera, en la esperanza. Se > conoce < *recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, fé en la esperanza; creemos lo que esperamos.

En qué te hace creer el amor? En Dios, en quien esperas, en la vida futura que esperas, en lo que el sueño de la esperanza te crea.

La fe es nuestro anhelo al cielo, á Dios, y la esperanza es el anhelo de Dios, del cielo que > nos lev < viene al encuentro de aquella y nos levanta. El hombre aspira á Dios por la fe y le dice: creo, dame, Señor, en que creer! y Dios le manda la esperanza en otra vida para que crea en ella. La esperanza es el premio á la fe. Espera el que cree y sólo él que cree espera, y á la vez > sólo < cree el que espera, y sólo el que espera cree. Qué crees si no lo que esperas? y > en < que esperas si no aquello que crees? **(T, n. 12)**

Y si es la fe la sustancia de la esperanza, ésta es a su vez la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial; no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Mas hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos.

El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor aspira a Dios por la fe, y le dice: «Creo, ¡dame, Señor, en qué creer!» Y Dios, su divinidad, le manda la esperanza en otra vida para que crea en ella. La esperanza es el premio a

la fe. Sólo el que cree espera la verdad, y sólo el que de la verdad espera, cree. No creemos sino lo que esperamos, ni esperamos lo que creemos. (S, p. 152; Apéndice A –cfr. § 9.4)

9.21 (18) Aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad mejor sería acaso decir que la fe es otra potencia anímica, distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues, el conocer, el sentir, el querer y el creer ó sea crear.

Porque ni la inteligencia, ni el sentimiento, ni la voluntad crean sino que se ejercen sobre la materia dada ya, sobre materia dada por la fé. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las otras tres potencias la presentamos en forma volitiva.

Adviértase, sin embargo, que querer creer, > no < es decir, querer crear, no es precisamente creer ó crear, aunque si iniciación de ello. (T, n. 18)

Mas, aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues, el sentir, el conocer; el querer y el creer, o sea crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre la materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva. Adviértase, sin embargo, cómo querer creer, es decir, querer crear, no es precisamente creer o crear, aunque sí comienzo de ello. (S, pp. 146-147; Apéndice A –cfr. § 9.2)

CAPÍTULO X

Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis

10.1 και γαρ ἴσως και μάλιστα πρεπει μελλοντα 'εκεισε αποδημειν
διασκοπειν τε και, μυθολογειν περι της εκει, ποιαν τινα αυτην
οιομεα ειναι,

Fedón

(T, p. 1)

καὶ γὰρ ἴσως καὶ μάλιστα τρέπει
μέλλοντα ἐκείσε ἀποδημειν διασκοπεῖν τε καὶ,
μυθολογεῖν περὶ της ποδημίας ἐκεῖ,
ποῖαν τινα αὐτὴν οἴομεα εἶναι.

²(PLATÓN, *Fedón*.)

(S, p. 163; Apéndice A)

10.2 Al hombre ó le sobra espíritu ó le sobra materia – y aquí otra vez el terrible problema de los máximos y mínimos, de como tendremos lo más de espíritu con lo menos de materia; cuanta infinitud cabe en nosotros para caer en el máximo de materia con el mínimo de espíritu – al hombre ó le sobra espíritu ó le sobra materia. (T, p. 72)

Ya lo dijo Espronceda al decir:

Aquí para vivir en santa calma,
o sobra la materia o sobra el alma.

¿Y no hay en la historia del pensamiento, o si queréis, de la imaginación humana, algo que corresponda a ese proceso de reducción de lo material, en el sentido de una reducción de todo a conciencia? (**S, p. 180; Apéndice B**)

10.3 El que á Dios ve se muere, dicen las Escrituras, pero daríamos por buena muerte el morirnos y morirnos del todo por haber visto á Dios, el aniquilarse nuestra conciencia en el momento de ir á sumirse en la Conciencia Universal, y aniquilarse de la certeza de que ésta existe. (**T, p. 82**)

El que ve a Dios se muere, dice la Escritura (Jueces, XIII, 22); y la visión eterna de Dios, ¿no es acaso una eterna muerte, desfallecimiento de la personalidad? (**S, p. 170; Apéndice A**)

10.4 Las definiciones que de la religión se han dado son tan diversas cuanto es, en el fondo, uno solo el sentimiento religioso. ^{glos lat}[La religión es el univ. visto á través anhelo y creencia inmortalidad personal.] (**T, p. 85**)

¿Qué es la religión? ¿En qué se diferencia de la religiosidad y qué relaciones median entre ambas? Cada cual define la religión según la sienta en sí más aún que según en los demás la observe, ni cabe definirla sin de un modo o de otro sentirla. (**S, p. 163; Apéndice B**)

^{bis} A poco nos conduciría recorrer aquí, siquiera someramente, las principales definiciones que de la religión, según el sentimiento de cada definidor, han sido dadas. La religión, más que se define se escribe, y más que se describe se siente. (**S, p. 164; Apéndice B**)

10.5 Puede decirse, sin embargo, que por religión se entiende la relación del alma humana con un ser superior á ella, conciente y ^{|espacio|}, real ó ficticio, es decir, existente fuera de nosotros ó por nosotros fraguado como proyección de un espíritu. Es corriente ya la noción schleiermacheriana

de que la religión brota del sentimiento de dependencia y del deseo de establecer relaciones con un ser más perfecto, con un ser supremo. (22) ^{glos lat}[La religión es el univ. visto á través anhelo y creencia inmortalidad personal.] (T, p. 85)

Y a la relación con Dios, a la unión más o menos íntima con Él, es a lo que llamamos religión (S, p. 163; Apéndice B)

bis Pero si alguna de esas definiciones alcanzó recientemente boga, ha sido la de Schleiermacher, de que es el sencillo sentimiento de una relación de dependencia con algo superior a nosotros y el deseo de entablar relaciones con esa misteriosa potencia. (S, p. 164; Apéndice B)

10.6 Todo europeo culto de nuestros días es cristiano, quiéralo ó no, que lo sepa ó que no lo sepa. (T, p. 90)

El cristianismo, la única religión que nosotros, los europeos del siglo XX, podemos de veras sentir, es, como decía Kierkegaard, una salida desesperada (*Afsluttende uvidenskabelig Efferskrift*, II, I, cap. 1), salida que sólo se logra mediante el martirio de la fe, que es la crucifixión de la razón, según el mismo trágico pensador. (S, pp. 191-192; Apéndice B)

10.7 La originalidad, la verdad profunda del cristianismo ha sido hacer de Dios un hombre, el Hombre, que sufre pasión y muerte. Tal es la locura y el escándalo de la cruz (I Cor. I. 23) (T, p. 90)

Y así Dios es para el hombre tanto como el hombre es para Dios, ya que se dio al hombre haciéndose hombre, humanizándose, por amor a él. (S, pp. 164-165; Apéndice B)

bis No sin razón quedó dicho por quien pudo decirlo aquello de la locura de la cruz. Locura, sin duda, locura. (S, p. 192; Apéndice B)

³⁹³Y con esto se acaban ya -¡ ya era hora!-, por ahora al menos, estos ensayos sobre el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, o por lo menos en mí -que soy hombre- y en el alma de mi pueblo, tal como en la mía se refleja.

³⁹⁴Espero, lector, que mientras dure nuestra tragedia, en algún entreacto, volvamos a encontrarnos. ³⁹⁵Y nos reconoceremos. ³⁹⁶Y perdona si te he molestado más de lo debido e inevitable, más de lo que, al tomar la pluma para distraerte un poco de tus ilusiones, me propuse.

³⁹⁷¡Y Dios no te dé paz y sí gloria!

³⁹⁸En Salamanca, año de gracia de 1912.

APPENDICE 3

DE RELIGIONE E CARTE UNAMUNIANE SPARSE

LEGENDA DEI SEGNI DIACRITICI

> < cassatura

* lezione sostitutrice (al di sopra della parola sostituita)

* > < sostituzione parola cassata (al di sopra della stessa; *spätkorrektur*)

>> << cassatura contenente altre cassature

[] aggiunta

[[]] aggiunta contenente altre aggiunte e/o glosse

[?] segno illegibile

[...] omissione di segmento testuale

/ a capo

|| ... || trasposizione o inversione di parole

| algo^{sopra} otro | correzione di grafemi

| spazio | spazio lasciato vuoto

corsivo parole sottolineate

DE RELIGIONE

Plan (3)

I

Qué es la religión? (1)

Religión y religiosidad, se hacen mutuamente.

Su diferencia de la ciencia, el arte, la moral, el derecho, etc.

El elemento intelectual. El dogma. Gnosticismo

El elemento estético. La adoración y el culto.

El elemento ético. Pietismo.

El elemento económico. Etc.

Fé. Estudio de la fé. [Proceso de la fe]

El racionalismo en religión. Teología. [Gnosticismo] [γνωσις]

El > misticismo < * esteticismo en religión. La mística.

El eticismo | spazio | en religión. La ascética. [(2)]

El economismo en religión.

[Psicología religiosa.]

La fé y la tolerancia.

Esperanza.

Caridad.

Fe caritativa y esperativa, caridad de fe y esperanza.

II

La fe y la gracia.

La muerte y la vida. Cielo e infierno [sanción eterna.]

El bien y el mal. Sociedad. La Naturaleza y el Hombre. [Apoteosis]

[Nat. Y Sociedad. El hombre y la sociedad Nat. Y arte (arte es social)]

Dios. Suprema integración ideal.

Fin. (4) [Ciencia intuitiva (artística)]

[Dios y el hombre. Cristología.]

(1) Homogeneo primitivo. Diferenciación sobre base común. Integración merced á esta base.

(2) Cualquiera de ellos la mata al intentar diferenciar lo indiferenciado. (5)

(3) Título: Filosofía de la Religión [v. Teur. 8. 53 nota], que es lo mismo que: Religión de la Filosofía.

(4) Religión moderna. Estudiar [sentir] y curar á la Naturaleza, ciencia, arte y moral y humanizarla nauralizándonos. El trabajo. La mutua redención pues que la autoredención no cabe. El socialismo hecho religión. Patria y cosmopolitismo. Unidad final ó resultante del género humano.

(5) teología mística misticismo teológico

ascética mística misticismo ascético

teología ascética [(casuismo)] ascetismo teológico

Εσεσθε ουν υμεις τελειοι, ως και ο πατηρ υμων ο ουρανιος τελειος εστιν. |spazio| Ματ 48

ο λυχνος του σωματος εστιν ο οφθαλμος σου. εαν ουν ο οφθαλμος σου η απλους, ο λον το σωμα σου φωτεινον εσταῖ|spazio| Ματ. 22. Sencillez.

Buscad el reino de Dios etc. Mat. VI 33.

Sentido social de la religión
ιδων δε τους εσκυλμενοι και ερριμενοι, ωσει προσατα μη εχοντα ποιμενα. Ματ. 36.
δωρεαν ελασετε, δωρεαν δοτε Ματ. 8.

Mística

La mística es el esteticismo en religión, la religión esteticizada. Los artistas religiosos son los que tienden al misticismo.

El misticismo supone la intuición (artística) de la | Unidad ^{sopra} unidad | y Comunión excluye lo discursivo y va tras la vía unitiva, que es la artística. En él inspiración, genio, etc.

El sentim^o sexual en el arte y en el misticismo.

Pero como el misticismo se da sobre la base común de la religión recibe elemento racional, más ó menos, y se forma teología mística, *contradictio in adiecto*. La teología mística mata al misticismo, es á este lo que el artísticismo al arte.

La mística, como elemento artístico, es forzosamente individual, personal. Es el esfuerzo por concretar lo abstracto en su abstracción.

La imaginación [,] > y < la razón y el sentimiento en la mística.

La mística una anticipación de la visión beatífica, verlo todo en Dios. v. Teur. [7] 322. Es más de la imaginación (intuición) que de amor. Ver á Dios ¿qué es? Ver el contenido de Dios, las ideas eternas, ver el > mundo < * universo todo en su unidad y armonía. [Ascética mística. Teur 7. 325 Teología mística]

Final. El sentido del paisaje falta al aldeano; el labrador no tiene el | sentim^o sopra sentido | de la naturaleza. Libertándose de ella se la quiere; despegándose del terruño se le ve con ojos de artista. Fusión con el paisaje: inmersión en la naturaleza. Final de «Paz en la guerra». Misticismo naturalista: ayudado del racionalismo, del conocimiento científico de la natur. Queremos á la nat. obra del hombre, ya por el trabajo, ya por el arte (obra del hombre su representación) El arte nos enseña la nat. la embellece, nuestra mirada la hermosea.

Ignorancia de lo que es el misticismo, sobre todo en Francia. Baudelaire *leurs prunelles mystiques* hablando del gato.

Naturaleza y hombre

Se hacen mutuamente; adaptación y herencia. Adaptación activa y pasiva. V. mi artículo de «Ciencia Social» «Cultura y civilización». Vivificación mutua. | spazio | Esta es posible por primitiva homogeneidad. El hombre y la nat. brotaron de uno, no propiamente la nat. del hombre ni éste de aquella. El hombre es natural [intra-] y la naturaleza es intra-humana. Duerme la conc. en ella. | spazio | Indisolubilidad sensación (> nat < de nat. a hom.) y movim. (de hom. a nat.) Los pelos (?) infusorios órganos á la vez táctiles, visuales, ? y de locomoción. V. Wundt I. e7. «Sensation et mouvement». Luego se > diverf < diferencian para integrarse. El hombre es de la nat. y la nat. del hombre; mediante la diferenciación y acción mutua la nat. saca lo natural del hombre y el hombre lo humano de la nat. / Embriología. Ectodermo y endodermo; los sentidos de origen exterior; en realidad de origen exterior el endodermo, en la mórula antes de gástrula. Tan en relación con el mundo exterior por el estómago como por el cerebro; con aquel hacemos el mundo material ° nuestro (lo económico) coneste nos hacemos del mundo haciéndolo nuestro (lo religioso) El mesodermo da lugar al sistema vascular (Wundt I 28-29) lo que más individual, la relación entre el > interior < *exterior interiorizado y el interior exteriorizado; y el sistema vascular de mera relación. El mundo y el hombre se hacen mutuamente. / la vida y la conc. Vease en otro papel. Viva la masa humana; conciente el individuo. Hacer conciente la vida toda es despertar en mí á todo el universo que conmigo llevo. Nada se pierde. Todo concentrado en mí. > Yo soy < / Inmortalidad de intensidad. Vivir la eternidad en el tiempo. Hacer conciencia todo.

Fin del hombre.

Es hacerse el hombre; el sobre-hombre. Naturaleza y hombre. Humanización de la naturaleza y naturalización del hombre. El hombre [naturalizado] al humanizar [a] la naturaleza la sobrenaturaliza, y la naturaleza humanizada al naturalizar al hombre le sobrehumaniza. El sobre-hombre en la sobre-naturaleza; el reino humano de la fe en el reino natural de la gracia, la gracia hecha fe y la fe gracia. / Dios como el término ideal que expresa la síntesis de las relaciones entre la Naturaleza y el Hombre, ya un Dios antropomórfico, ya un Dios que como el de Spinoza se disipa. Realidad de Dios como Idea é Ideal.

Origen del mal

He aquí uno de los más profundos problemas religiosos. Vease Teunemann 7. 206 sigs la exposición de la doctrina agustiniana. /Solución evolucionista ó de progreso. El evolucionismo es la solución panteística del problema del mal. / Caída del primer hombre, pecado original, redención por Dios hecho hombre ya que autoredención no cabe. Solución evolucionista. La redención mutua, en la Sociedad. La Sociedad. Sociedad é Iglesia. La sociedad humana formada frente á la Naturaleza, por ella y para ella, para sobre-humanizar al hombre naturalizándolo. La soc. hace al individuo y este á la soc. Ley del progreso. / El mazdeismo, la religión dualista (maniquea) de Ahuramazda y Angro Mainyus es la que primero formuló claramente el dogma de la sobrevivencia personal, completado por el de la resurrección de los cuerpos (Bourdeau 35) ¿Qué relación hay entre el dualismo y la otra vida?

Gracia y libre albedrio

Pelagianismo, etc. V. Tennemann 7. 210. Para tener fe desearla, mas para desearla tener vislumbre de ella. El principio de la sabiduria desearla, más como la sab. no es posible sin iluminación divina debe venir el deseo de ella de la misma fuente y do no se halle falta el debido grado de iluminac. / Solución evolucionista. La gracia y la fe se hacen mutuamente, como el órgano y la función, partiendo de fondo homogéneo. La una es centrípeta –la gracia– nos viene de fuera; la otra es centrífuga –la fé– nos viene de dentro. La fe obrando hacia fuera provoca la gracia y la gracia provoca fe.

Momentos religiosos

Cristianismo, Reforma, Revolución francesa. El jacobinismo era religioso, como el luteranismo, protestantismo, etc.

Seriedad

Fondo de la seriedad – base de la religión– en que se funden la alegría y la tristeza, la alegría de vivir y la tristeza de existir. Entristece á la mente, como dice Spinoza, su propia impotencia. Sobre fondo triste, serio. / El mundo es cosa muy seria. La vida vista á la luz de la muerte. A quoi bon?

Existencia del mal

He aquí honda cuestión religiosa. Tennemann 7. 199 No sirven subterfugios. ¿Cómo hay mal? / Terrible tentación satánica la que expresa lady Macbeth al decir en su tremendo sueño: what's done cannot be undone.

Ciencia y religión

La religión necesaria rémora, elemento tradicional, detiene ciencia, le obliga á ir al paso, á digerir sus enseñanzas, á acomodarlas al espíritu tradicional. La ciencia progreso. Beneficio de resistir trasformismo.

Iglesia cónfer Religión

Un pueblo tiene conc. pública, opinión pública, vindicta etc. Consagrar eso, hacerlo religioso. Juzgar moralmente á cada miembro. Tribunal de honor. Honor? v. The Mill on the Floss II 312

El hombre se siente miembro de una comunidad, conc. social. v. Höffding Psic 366

El espíritu religioso tiene conc. no solo conoc. de ser miembro del universo, siente el universo, y el universo hecho conc. es Dios.

Ciencia. Origen utilitario del conocim. Lo que no útil no conocible. Y porque no otro mundo?

Religión

La bicha

Lagarto! lagarto!

Pensar en ello.

Pensar histórica y simbólicamente. La evolución en el pensamiento. El pensamiento abstracto perece, es querer hacer hombres en artesa. Pensamiento viable. Pensar en tradición, según somos. El origen del pensamiento es utilitario. El instinto del conoc. Pensar lo universal á la española.

San Pablo creó teología cristiana porque no conoció personalmente a Jesús. v. Weizsäcker, 102

Oposición entre la religión cristiana y la mística, v. Hermann. (Boehme)

Para S. Pablo lo importante es que Cristo se hiciera hombre y no lo que hizo en vida. v. Weizsäcker 120 sigs. 123

Idea judía de que en Adán toda su descendencia y que pecó con él. Weissmann y la ley de la herencia. El pecado original. Como sin aquella idea resulta un galimatías teológico. La purísima concepción.

Anarquismo de San Pablo el fariseo. (Weizsäcker, 132)

Ep. Galatas V 2,3 El que cae en parte de la superstición ó exterioridad se ve atado á toda ella, el bautizado sujeto á los mandamientos de la Iglesia. El que entra en claustro y hace votos > v. Galatas < atado á los votos; huye el mundo y vuelve á encontrarse en él. [Son malos los recargos y mandamientos no divinos porque ocupan al alma y la distraen; son escrúpulos (oir misa etc) Juicio de Svetonio sobre los cristianos 459]

Que se confiese á última hora, que cumpla aunque no crea. Galatas VI 12-13

Religión y moralismo. v. Weizsäcker 622

> Mt <

Mt XXI 28-32. No se obedece y se cumple; se obedece y no se cumple. El anarquismo el lo primero. Someterse á la ley por espíritu anárquico. Lo del maestro de Vitigudino. Hacer sin querer; querer sin hacer.

Aug. Müller. Der Islam. Berlin 1885 I

Notable. 102-

> Luc IV < *Mt. IV

Historia de la tentación; haz de la piedra pan (gana dinero) cuando tenía hambre; >adórame y te doy los reinos (poder) < *échate del templo (gloria) adórame (poder)

Jesús y Pedro; aquel el cristianismo, este la iglesia 251 sigs

R. de Deux Moudes 1^{er} oct. 1891

patrie sopra patria, palabra nueva 277

vavasseur 39

la verdad es la exclusión del milagro. El pueblo apenas cree más que en el milagro, el sabio dice no le hay, la verdadera religiosidad “todo es milagro”

Dios “la categoría del ideal” la religión “la belleza es el orden moral” Renan

Nación

Ciencia y religión

Agitación en España. Contra jesuitas. La reacción. Kidd, lo sobreracional. Congregaciones; Canalejas, Galdós. Lutero y Kant. Harnack. [Baur, Renan, Gieseler, Ritschl, Sabatier] La libertad religiosa. La religión de la ciencia y la ciencia de la religión confluyendo.

Los doctos alemanes conquistando mediante la ciencia de la religión [amada a] la religión de la ciencia la libertad religiosa, la libertad de la conciencia cristiana.

Evolución del dogma. Aquí todos católicos. Voltaire.

Francia, la minoría hugonota, Guizot, hoy Sabatier etc Se deslatiniza, Brunetière, Huysmans, Coppée, Lemaître y el nacionalismo, católicos sin fé.

Libertad por la ciencia, única que la da.

Ciencia y religión

No quiero buscar > en < mi ^{sopra} mí paz interna en armonías, concordancias y compromisos que llevan á estabilidad de inercia, no quiero que firmen paz mi corazón y mi cabeza sino que luchen. Quiero ser antinómico, dualista.

Conviene adentrar la lucha para vivir en paz con los demás. ¡Desgraciado del que llega á ponerse por completo de acuerdo consigo mismo!

Lo de Carlos Vogt.

El principio dualista es el del movimiento.

La paradoja es un modo de exponer con tal exageración una verdad que se delate su fondo de error ó de tal modo modo un error que se vea su fondo de verdad. Cristo paradójico.

Hacer de la verdad vida, de la vida verdad.

Naturaleza é hist. Dios es revelación histórica, no natural.

Fé. v. Rom. VII. 1. 15. Ética y religión y su diferencia. La religión motivo de vivir y no de obrar.

Lo cuantitativo y lo cualitativo. Bergson. La psicología unifica lo que la naturaleza diversifica v. Guido Villa 432

“Il pensiero logico è la più alta manifestazione della volontà” Guido Villa. 440. La lógica y la cardíaca (y la ética)

Ciencia y fé. v. Fechner, pag 180 [y 196 y 197] § 35 [y 36]

La fe en hechos científicos. Los más *creen* que la tierra gira.

No hay milagros. – Todo es milagro. La teología dice “hay algo que es milagro y algo que no”

No hay misterios conocibles. – Todo lo conocible es misterio.

Lo del lectoral.

La ciencia al sublimarse tiende á destruirse, á hacerse religión, á negarse; la religión sublimándose tiende también á destruirse.

Vivir para saber y saber para vivir; teórica y práctica. La visión beatífica y la vida activa más intensa, sin dolor.

Religión y arte, v. Fechner 198

Fé = Das Gefühl des Vertrauens in die Wahrheit unsrer Ideale; Lasswitz sgg

Psicología de la conversión. v. Havellock Ellis 292

El ayuno. Havellock Ellis 295

Culto. Como nace el culto. El culto es á personas. v. Weizsäcker 546. En las reuniones socialistas se ve á las veces un retrato de Marx; ese retrato es el germen de un culto.

There lives more faith in honest doubt Believe me, than in half the creeds Tennyson. In memoriam XCVI

En el presente momento evolución filosófica se tiende á unir religión y ciencia v. Paulsen,
fin pag IV

Dilthey

La ciencia religionizada es la mística; la religión científicada es la teología. Como nacieron una y otra. v. Weizsäcker 645

La religión no puede apoyarse en la filosofía v. Wobbermin 12. (La fil. muere, la sustituirá la religión)

Filosofía contra > cie < religión. 9.

La ciencia destruye el concepto de personalidad en que se apoya el Dios personal Wobbermin 201

El Dios metafísico y el religioso Wob. 229 El Dios vital y el conceptual

Los planetas células ganglionares 263 [Paulsen]

Religión ascendente.

El catolicismo es descendente, exterior. In interiore homine habitat veritas. Dios que desde el fondo de nuestro ser quiere unirse á sí mismo.

El hecho de que haya y persista religión prueba su verdad vital, |como ^{sopra} p| es verdad un cangrejo, un caballo, una encina, porque existen y ya no es verdad el mastodonte.

Ciencia. Filosofía; fenomenalismo puro. El fenómeno es lo sustancial.

Inmortalidad del alma.

Materialismo del espiritualismo sustancialista católico. Las almas *arden* en el Purgatorio. El alma algo de bulto. El concepto de sustancia es materialista. El actualismo de Wundt.

CARTE UNAMUNIANE

Eróstrato

> El < La gloria y el amor. Hay quienes execran de la gloria por egoista, por interesada, hay que sacrificarse por los demás etc y luego exaltan el amor. El amor es otra añagaza como la gloria. ¿Qué diríamos de quien execrara del amor como egoista é interesado, pues buscamos en él nuestro deleite, y dijera que tenemos que pensar en la necesidad, en el deber altruista de propagar la especie?

El anhelo de serlo todo, de ser Dios, v. Recey ac 235 el totalitarismo, y el nihilismo. O todo ó nada. Los que piden la nada es por creer que no podemos obtenerlo todo. Ser dioses; el pecado original y en que consiste. No es el pecado de la carne. Dios manda que se multipliquen, eso es natural; lo otro es sobre-natural, en el sentido de específicamente humano.

“Volito vivus per ora virum” del epitafio de Q. Ennio

Los dos goznes de la hist. lo económico, que corresponde al instinto de conservación, y lo religioso, que corresponde al de perpetuación

Felix qui potuit rerum cognoscere causas / Atque metus omnes et inexorabile fatum / Subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari Virg. Georg. II 490 sigs

La patria Empecé regionalista. El soneto á Bilbao. La crisis del patriotismo. [Como la lengua me llevó á la patria, > y á la cienc < así como me había llevado á la ciencia. La lengua sangre del espíritu.] De la patria á la humanidad. De la humanidad á Dios cuando todo sometido á España. Hispania maior.

La lengua > Sangre < *Sangre del espíritu. La lengua española y su vida. El casticismo. El espíritu español.

El espíritu español Personalismo y vol. Caudillaje. Fulanismo. No ideas, sino hombres. El hombre lo real concreto relativamente absoluto.

el hombre no es libre, es decir, creador, si no por la fe.

Todos somos sectarios Vinet 220

Amar para amar. Rodríguez I 164

Lo de Balfour 87 sigs

Resignación = omnipotencia Rodríguez I 452 No seas y podrás más que todo lo que es Fr.
Juan de los Angeles Dialogos de la conquista del reino de Dios Dial III 8. v. Jeuse 135

Individualismo monástico. Jeuze 241

Mi cuerpo mismo quiere amar. Jeuze 630

Amor de Dios

Inquisición

He de hacer á otro lo que él cree su bien ó lo que yo creo? He de ayudarle según mis propias ideas ó según las suyas? Y si me equivoco? Y si se equivoca? Según las mias, como el padre al hijo, amorosamente. Mejor el inquisidor que me maltrata que no el comerciante que me explota; aquel aquel me toma de fin. Aunque no siempre, pues hay quienes predicán al Cristo por envidia y disensión. Fil. I. 95.

Libertad

Libertad y liberalismo. El liberalismo anarquista. La caída de nuestros primeros padres. Cultura ó felicidad. Felicidad en la cultura y cultura en la felicidad. Resolución de la antinomia. El reino de Dios. El reino de Dios es el reino de la libertad, del amor, de la vida, de la ley. Reino de Dios.

Amor sexual

El instinto persistencia y el de perpetuarse en otros. La salvación es colectiva. Unas generaciones tiran de otras en la gloria. Nos llaman nuestros padres; llamaremos á nuestros nietos. Hay que completar la gloria.

Religión y ética

No es la religión la que depende de la ética sino al revés. No es porque la ley moral, la lib. interior, tiene que cumplirse en alguna parte y tiempo por lo que el alma es inmortal sino porque el alma es inmortal tiene que cumplirse la libertad. La dicha y el deber ó sea la libertad.

Dios como causa.

Dios es la causa suprema, el concepto de causa hecho infinito y eterno, la Causa eterna é infinita. Ya Kant decía que “lo que está en el fondo de la relación de causalidad de las cosas es lo mismo que está en el fondo de la finalidad y armonía de la nat. “ (Höffding. II 112) La causa, en efecto, es una forma de la persistencia; > las < la persistencia, la tendencia á persistir, lo que une á la causa con el efecto, la causa se continúa en el efecto. Y la finalidad procede de la persistencia conciente; cuando la causa es conciente tiene conc. de la persistencia, de su acción hacia el futuro indefinido, se hace un futuro, se propone un fin, pues un fin es el resultado previsto. La causa lleva en sí el efecto, y al hacerse conciente adquiere conciencia del efecto bajo forma de fin. El hombre obra conforme á fin, es decir prevee el fin de su obrar, porque se siente inmortal.

Me dirán que no todos los creyentes hallan la misma creencia, que del sentimiento no se puede derivar contenido definido alguno sino sólo la necesidad general de atenerse á la legitimidad de lo que tiene más valor, que fijando ciertos dogmas – existencia de Dios é inmortalidad del alma – como la única forma que pueda satisfacer á ese anhelo, se ataca á la profundidad y á la individualidad del sentimiento, haciéndose uno su interprete (v. Höffding II 124) que hay quienes encuentran motivos de vivir y obrar y de basar su moral sin necesidad de creer en la persistencia indefinida de su conc. personal individual... Sí? existen estos hombres? “No has de pretender – me dirán – erigirte en norma, y tú mismo no estás convencido de ello”. Porque no estoy convencido vivo y obro, pero ellos, están convencidos de que se mueren del todo? Hay que admitir su buena fé, y que son individuos normales. Su buena fé? bien, pase! Crean no creer en otra vida. “O tú crees creer en ella...” Su normalidad? Según la norma y á quien se aplique. Jacobi se quejaba de que su corazón y su cabeza se contradecían. Yo no, yo me regocijo de ello. Si venciera la cabeza me haría un desgraciado, un bruto ó un desesperado, [ó] un racionalista, que es peor; si venciera el corazón me haría un loco; [ó] un necio, un creyente tonto.

Amor y dolor

Aplicación de la leyenda de Tristán e Iseo, la locura de Tristán y la muerte de ambos. Aplicación de Inés de Castro y reina después de morir. Aplicación de la leyenda de Isabel de Segura y Diego Mansilla.

pag. 12

Tratado del amor de Dios

La lib. es la conc. de la ley Simmel II 146 La ciencia que da conc. liberta. Omnipotencia humana. Pero la ciencia es algo activo. Se conoce algo amándolo y obrando sobre ello. El hombre aprende á conocer la nat. y su propia ley obrando sobre ella. Resignación activa, no pasiva y como el hombre producto social es libre cuando conc. de su ley social, cuando se conoce como tal producto social, nodo entre sus ascendientes y sus descendientes [Libertad]. [Uno es tanto más libre cuanto más divino, es decir cuanto más social y solidario.]

Sísifo.

Religión. Reacción de la conducta sobre individuo, modo de recibir propia conducta, sentimiento responsabilidad, forma de remordimiento v. papel Catolicismo “para Esp. Mod.”

Tratado del amor de Dios

Prólogo. Lo que le pasó á San Pablo en Atenas y como aquellos hombres tan cultos y tolerantes no le toleran que hablara de la resurrección de los muertos

Amor. Que quiere decir amor. Que es amar una cosa y como no se puede amar lo que no se conoce. Desengaño de todo amor; buscamos otra cosa, un más allá, algo que sacie el amor. Amar á Dios á través de las criaturas, así se aprende á amarle, es la via iluminativa, y luego amar á las criaturas, amar á todo á través de Dios, es la via unitiva. El amor á Dios no es algo vacío; es amarlo todo divinamente, es amarlo todo en unidad, es amar al amigo con el mismo amor que al enemigo, es amar lo que existe porque existe.

Unificar los amores bajo el Amor es hacer libre al hombre, como unificar las verdades bajo la Verdad.

Amarlo todo con amor personal, pero no egoista.

Has de ser uno, has de unificarte, y esto solo lo haces con el amor á Dios, viendo el Universo como persona.

Tratado.

Dios es libre ó necesario? Libre y necesario y ni libre ni necesario. Necesariamente libre y libremente necesario. Por encima de esa distinción. Como persona ó individuo libre, como colectividad necesario. Giordano Bruno, Spinoza. Es como es, tiene que ser como es. Que significa esto? Es malo mentir porque El lo quiere ó lo quiere porque lo es? Las dos cosas. No ofrece sentido. Cada solución dificultades.

Libre de qué? De sí mismo no. Necesitado por qué? [Libertad]

Dolor y Dios

Se descubre á Dios por el dolor. Aunque lo (creemos) por autoridad é inferencia no sentimos nuestro corazón, nuestro estómago etc mientras no nos angustia y duele. Tampoco sentimos nuestra alma hasta que nos duele. El dolor hace la conc. reflexiva, la que vuelve sobre sí. El no doliente conoce lo que hace y piensa, pero no piensa que piensa. Que es fisiologicamente el dolor. Deshacimiento. Nos hace descubrir nuestras entrañas. Y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadarse, á las entrañas de nuestras entrañas, á Dios. El dolor enseña á amar. En la angustia espiritual respiramos a Dios.

Caridad

Amarse es compadecerse. La raiz del[a] > amor < caridad es la compasión mutua fundada en la conciencia de la común miseria. Tu prójimo sufre lo que tú sufres. Ante el sufrimiento del enemigo muere el odio. Todo lo que no sea este amor es egoismo mutuo, es amar á otro ú otra para poseerlo [ó aprovecharlo de algún modo]. Entre dos enamorados que se poseen no hay amor hasta que en el dolor no los une la compasión mutua; sobre la cuna de muerte del fruto de su enamoramiento [(á la vuelta [a])]. Empiezan á amarse cuando la compasión mutua une su alma que por la unión de sus cuerpos estaban separadas. Nada une más á dos personas que el recuerdo de las penas comunes que pasaron juntos. Los que han sufrido una común desgracia. La común desgracia de vivir desterrados en este mundo.

En la [hermosa] leyenda de Tristán é Iseo al |beber _{sopra} v| los amantes el filtro del amor beben > al < |su _{sopra} fin| muerte. El amor conspira más allá de la muerte, á una dicha superior á la que en la tierra podemos soportar, á una dicha que no puede realizarse en la vida. > Uno y otro < Empujándonos á salir de los estrechos limites de nuestra personalidad pasajera y condicionarla, suscitan en nosotros el pensamiento de la muerte > “ < Gastón Paris. v. Leopardi Amore e morte.

Amor El amor es la tendencia al instinto, es despersonalizarnos.

El dolor nos despersonaliza al deshacernos, nos arranca de nosotros mismos.

[a] Se buscan para poseerse no para > fu < unirse y fundirse. Porque el que posee algo se mantiene fuera de lo poseído y sobre ello, en relación de superioridad. Y así los amantes tiranos y esclavos cada uno del otro. Es una tiranía mutua, una esclavitud mutua. El dolor rompe la posesión y crea la unión. Nos unimos con Dios por el dolor.

De la gloria No nos aburrirémos en la gloria? Soportaremos la eternidad? La eternidad no es el gozar sin fin; es la supresión del tiempo. El que ha llegado una vez á la felicidad suprema, á Dios, ha llegado para siempre; ha muerto para sí mismo; ha suprimido el tiempo. E pur...

En un>a< hermoso crepúsculo se siente á Dios porque se siente la unidad y comunión viva de todo lo que nos rodea, su personalidad. Nos envuelve una persona, el aire su respiración, el cielo nos mira etc

Dios es lo suprema belleza porque lo individualiza todo. Es la unión de lo más personal con lo más universal. Y lo más personal y más universal á la vez es el Todo. Dios es la necesidad de individualizar el todo

Simmel II 154. Lo arbitrario, = lo individual = lo lógico. La lógica es algo social, como el logos. Destruir el enlace lógico para restablecer el biótico; unidos por lo que inconcientemente estamos unidos. [Libertad]

Amor de Dios | spazio | Dolor universal [Caridad]

Hablais de civilización moderna? helénica? Todo eso ha brotado de sensualidad y no de amor v. Browning I 488 El amor no busca su propia felicidad, sino la ajena, cumplir su hado; el amor es terrible, trágico, insatisfecho.

La dicha ó el amor. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface y no desea, ya no es amor. Los felices no aman. Cuando venimos al mundo se nos da á escojer la dicha ó el amor. El amor cuando llega á la dicha se convierte en costumbre, si no sufre no es amor. Contra el idilio.

Danos amor, Señor, y no dicha; no nos dejes adormecernos...

El Hado, a Fatalidad, no es más que la hermandad del dolor y el amor. El amor engendra al dolor y el dolor engendra al amor. El amor es caridad, compasión, y amor que no es caridad no es amor. [Chocano]

El amor es desesperación resignada

Congoja [Inquietud] y dolor.

v. Kierkegaard I 125 La congoja es peor que el dolor. Puede uno sentirse acongojado en medio de la felicidad y por la felicidad, á la que no se resigna y á la que teme. Polícrates. Los hombres felices parece que no tienen sustancia. Para qué sufre el hombre? Físicamente... moralmente...

Fe en Dios

La comprensión, no el conocimiento de Dios por el amor de libertad. v. II Cor. III, sobre todo 6 y 17 y 18. Virión amorosa, ó sea comprensiva, del Universo. Compadecer al Universo, compadecer á Dios. No nos dicen que Cristo fué Dios y nos excitan á compadecerle cuando muere en la cruz? La vida toda de Dios, preso del universo, es, en cierto sentido, una crucifixión continua. Libértate, |Señor_{sopra} s|. Pondré de lema del libro II Cor II 18?

Amor y dolor

El que protege ama más al protegido que éste á aquel. El que hace un favor se siente más obligado á seguir haciéndolo, que el que lo recibe á agradecerlo. El amor paternal es más fuerte que el filial, porque el padre siente más los dolores del hijo que este los de aquel y le compadece. Y el amor fraternal más fuerte también que el filial.

Amor á Dios [A]

El amor á Dios brota de la compasión á Dios preso de la materia. Hicieronle morir en cruz para que aprendamos á compadecerle. Hay que libertarle, descrucificarle, resucitarle. Y la parte práctica de este amor es contribuir á libertarle de la materia, á |espiritualizarlo _{sopra} p| todo, á que hablen las rocas, á que todo se haga conciencia. Encarnación del Verbo, su pasión, muerte y crucifixión. Hay que descrucificarle, desclavarle de la cruz, resucitarle, desmaterializarlo todo por el amor. La eucaristía es apresarle, materializarlo, y en el pan, en la comida.

Dolor

Dios sufre y como el sufrimiento implica limitación Dios está limitado. Está limitado por la materia bruta, por lo inconciente. Y el fondo de la ética es que sea todo conciente y tratar á todo como si lo fuese. El fin del Universo es la > concientización < *concienciación de todo, lo contrario del nirvana. Del dolor no nos libertaremos matando la conc., por opio, sino haciendo que todo sea conc., tendiendo á tener conc. de todo nuestro contenido. El dolor es el límite que lo inconciente pone á lo conciente, el obstáculo que encuentra la conciencia al querer ensancharse á costa de lo inconciente, el espíritu á costa de la materia, y el remedio no es reducir el límite hacia la conciencia, llevándolo al infinito. El remedio del dolor no es opio si no pensar en el dolor, analizarlo, hacerlo conciente.

Moral agresiva; imponerse á otro. La imposición mutua. Dar mi conc. y perpetuarla. Dar conc. hacer conciente á la gente, darle mi conc. Moral agresiva. Quien bien te quiere... Afrontar la congoja. El anti-nirvana.

Amor de Dios

Moral agresiva

Y qué límite tiene la agresión? La conciencia de la limitación propia. No te metas de donde no puedas salir sin mengua. Vas á invadir y eres [?] cido. No debes mandar teniendo > seg probabi < seguridad de ser desobedecido impunemente. Y de aquí se derivan los deberes para con el prójimo. Del delito se sale con mengua.

Origen del mundo

Boehme. Dios para hacerse ha tenido que hacer el mundo, crear un no-Dios para reflejarse en él, para ser, por oposición. Lo primordial es el deseo de ser y de ser siempre, eternamente, ser es querer ser. Pero para ser siempre la eternidad tenía que desdoblarse ó desplegarse en tiempo, en pluralidad, en oposición, sino no era. El tiempo realiza la eternidad. La nada primordial, el deseo de ser, Sucht de Boehme, tiende á manifestarse, á ser, á encontrarse á sí mismo, á darse materia.

El fondo del ser es querer ser siempre, y en todas partes, la fuerza de expansión. Un átomo solo llenaría el mundo.

Realidad de estas abstracciones.

El dolor base de la sociedad á condición de participarse, comunicarse, el dolor común. El dolor es algo objetivo. Traguemos nuestras cruces.

El amor consiste en tomar el dolor de nuestro hermano, no en quitarle nuestro goce. Amar á Dios es tomar el dolor divino, la cruz de Dios, la eterna é infinita inquietud.

Persona

Persona es el papel que uno hace, lo que uno es por los demás y para los demás. Se opone á individuo. El individualismo es la negación de la personalidad. El egoismo es la base de la individualidad según Boehme, y [?]. Aniquilarse, perderse en Dios y aniquilarse ó perderse en la nada, como por expansión, perdiendo la individualidad en el cero. Morir en goce ó morir en dolor; ser la muerte el supremo goce y deseo ó el supremo dolor y terror.

Quiere al Todo, al Universo, trata al Universo, como si fuese una persona. Que lo es; es Dios.

Moral agresiva

No lo es la de un criminal? No, este trata de negar á otro y no de afirmarse en él. No es negar su contenido, sino darle el mio. No es robarle, sino obligarle á que tome mi dinero. Y el límite entre lo uno y lo otro?

Amor de Dios

Problema conocimiento

El conoc. es social; lo debemos al lenguaje. Los sentidos nos dan la primera materia del conoc. y lo relacionamos por el lenguaje, que es percepción social y sugestión. Ser cuerdo es pensar en lo fundamental como los demás. Y se piensa para vivir en sociedad.

Amor de Dios

El conoc. es social. Arbol ciencia bien y mal vedado á Adam Robinson, solo. Así que compañera, sociedad, pecó, esto es, conoció bien y mal y empezó progreso. El pecado original es nacer en sociedad.

Sociedad civil su fin Estado.

V. felicidad ó cultura. La inmortalidad no puede ser individual, tiene que ser colectiva, lo que se immortaliza es la soc. El individuo aislado no tiene sentido el que se salve. Colectivismo religioso. La cultura obra civil = hacer á Dios, es decir concientizarlo todo. El pecado original.

Amor de Dios

Sociedad moderna

Hoy nos dividimos en los que quieren otra vida, aunque no crean en ella, y los que no la quieren, por desesperación ó por lo que fuese. Lo capital falta de fé en el milagro y en el milagro supremo. De aquí Dreyfussard y anti-Dreyfussard.

Heroismo

Heroe es el hombre inmortalizado, Edipo [Aquiles Anfiarao, Trofonio, Rómulo, Henoc, Elías, Eneas, Turno,] etc. Desaparece, no muere, es asumido, la asunción deificado. En Rohde se explicita el proceso de [heroización ^{sopra} heroiz], v. su registro alfabético. Acabó por hacerse heroes á los de la familia.

Amor de Dios | spazio | *Sociedad* [Reino de Dios.]

El hombre en cuanto persona, la personalidad producto social. Si un hombre posible sin sociedad, hombre solo, Robinson ab origine, no conc. de sí. El Hai ben Yocdan imposible. La razón es obra del lenguaje que es social. El hombre idea para transmitir su idea; la necesidad de expresar el deseo de la conc. de éste. Dios persona = Dios sociedad. La fe se recibe de la comunidad v. Moehler 68.69 El reino de Dios es la soc. conc. La sociedad como iglesia. La iglesia universal cristiana, la humanidad. El concepto de humanidad, la conc. hum. moderno y cristiano. Ideas abstractas y vida; Moehler 86 – La iglesia condición resurrección Moehler 100 –

El infierno el aislamiento; el aislamiento es la nada sentida y palpada espiritualmente. Aislado de Dios.

Amor de Dios

Civilización moderna. Las pirámides. Montón cadáveres junto fábrica. Sacrificio inútil. El hombre y su felicidad es el fin. Hombres y cosas. El hombre es la única cosa esencial.

El protestantismo, sustituyendo lo final, lo teleológico, |lo sopra la| religioso, con lo medial, lo instrumental, lo ético, ha traído la desesperación. El problema no es el de la justificación sino el de la salvación, justificados ó no.

Amor de Dios

El fin del progreso, de la cultura, es el goce de conocer. Las aplicaciones mismas de la ciencia son para más conocer. Conocer es amar. La ciencia aplicada es medio para la ciencia pura. El fin concientizarlo todo – Quental – Apocatasis cuando todo sujeto al Verbo, cuando todo conciencia. [E]

Amor de Dios

Religión

El sentimiento de [dependencia sopra p]. [Schleiermacher sopra Schel]; la ética con emoción
Mathew Arnold. No, el anhelo de inmortalidad. Necesidades políticas la han unido con la ética.

Amor de Dios

No puede afirmarse nada que valga la pena de ser afirmado, nada > irr < esencialmente vital y eterno, sino irracionalmente, pues la razón no es dogmática sino crítica.

La lógica es social y lo social externo.

O Dios [hecho hombre, mortal,] sufrió pasión y muerte [resucitó] para hacernos dioses, inmortales, ó todo es mentira. Mentira, sí, porque la nat. piensa una cosa y nos |> dice otra < *dice, es decir, nos| hace anhelar otra.

Amor de Dios

Ateísmo por desesperación. Los que quieren que Dios exista pero no creen en El. > Sebastian < Francke.

El hombre es un ser sobre-natural, sus anhelos son á salirse de la nat. á sobrepujarla; es el esfuerzo de la nat. por sobrepujarse.

Para los antiguos el alma inmortal, sobrevivía al cuerpo porque le precedió – ó la percepción es una reminiscencia ó el alma una armonía del cuerpo, como la música de la lira. v. Fedón pag 136 – la idea de alma creada para el cuerpo y que no muere con él moderna. Y absurda? La doctrina de la reminiscencia no nos consuela porque no tenemos conc. de existencia anterior y esto nos hace temer que no > la < tendremos después |conc. ^{sopra} de| de la actual; se rechazó eso por improbable y fantástico y [sobre todo] por no consolador, porque hacía peligrar nuestro anhelo de inmortalidad personal concreta. Y porque arguyó fé en vida futura? Porque nada cierto sabemos de ella, merced á la oscuridad.

Amor de Dios

Tenemos seguridad de que nos salva? No quiere nuestra muerte eterna? El terrible secreto; la voluntad oculta de Dios; la predestinación. El *servo arbitrio* de Lutero (Köstlin I 663 etc) Los inescudriñables [deros] secretos de su providencia. La fe es no pensar en ello; la infidelidad es también no pensar en ello. Lo mismo se sacude uno ese tormento por una afirmación que por una negación.

Love looks not with the eyes, but with the mind

Shakesperare. Midsummer night's dream I 1.

El amor no mira con la ciencia, sino con la fe; no con la inteligencia sino con el alma misma.

Amor de Dios

Trinidad

Porqué han de ser tres y no cuatro? Porqué lo que hace el |> Hijo < * Esp. Santo| no ha de hacerlo el > Espiritu < Hijo? v. Harnack II 278 y 255 fin nota 2 de la pag. 254

Compromiso entre monoteísmo y politeísmo: Harnack II 284

Agustín escéptico y teósofo II 292

El D. de la razón no tiene cualidad alguna; el del corazón las tiene todas (es rojo y azul y verde y amargo y dulce etc)

La doctrina de la Iglesia un consenso de contradicciones (v. Harnack II 321) porque había que satisfacer á la fe, y á la razón, racionalizar la fe. D. justo y misericordioso, uno y trino, Cristo dios y hombre, lib. y gracia etc.

Amor de Dios

Al frente como lemas: Si en este mundo sólo etc. (en griego) y del Fedón principio LXIII.

Paso del αδανατος al ανωλεθρος en Fedón.

El Fedón nada concluye. Con razón dice Simias 107 A B que se ve obligado á cierta incredulidad por la magnitud del asunto y desdeñando la debilidad humana.

Tratado

Tántalo en el infierno teme volver á morir y prefiere sufrir eternamente la sed. Si hay quien pide la muerte no hay quien pida la nada. Con la previsión evidente de la nada eterna nadie se suicidaría ó se suicidarían todos.

Vivir para la especie. Y el alma de la especie > es < inmortal? subsistirá siempre? La especie para otra, y esta? Para el universo... Lo del gallo silvestre. Vivir en otro.

Y luego de ser eterno se deseará ser infinito, ser Dios. Y esto es dejar de ser.

Lo de Francia contra la religión. Viviani. Un pueblo así non viviría.

El mundo es insulso, desabrido. No me sabe la vida. La angustia metafísica hecha pasión activa. Contra los barrotes del tiempo y el espacio.

La dicha sombra...

Del conocimiento esencial. Para que sirve saber la razón de las cosas si no nos hace mejores? Saber y felicidad. Es ciencia la virtud.

El amor á Dios nos debe hacer creer que Dios nos ama, pues es el amor que nos tiene el que nos hace amarle. Quiere nuestro concurso.

De la necesidad que tenemos de ver nació la luz.

Tratado del reino de Dios

Yo no sé si podré hacer una cosa que no sea mera literatura, si lograré, lector, |hablar ^{sopra} á| á solas contigo. Lo natural del énfasis y del artificio. Este libro está hecho por un español y para españoles; lo cual no quiere decir que no aspire á ser leído por > ellos < * otros, mas en cuanto de españoles tengan.

No siento calor. La zarza ardiendo, que calienta á los demás y no se quema.

Del conocimiento de Dios. [Jesús y la samaritana]

Que es el amor. Nihil volitum quin praecognitum. [[Inutilidad de las pruebas todas, con ellas se llega [á lo sumo] á la idea de Dios, [y la idea de Dios no es D. pese á S. Anselmo] no á Dios. El eter no es el agua o el aire]] Al revés. Dios es el Amor. El amor intelectualizado. Los que quieren amar y no pueden, quedan frios y secos y se desesperan por ello; tratan de construirse un corazón á fuerza de cabeza. Lujuria espiritual de cabeza de los impotentes de corazón. Querer creer.

Remedio: la acción. Colaborar á la obra de Dios.

Dormirse en Dios; hundirse en ideal amoroso.

El desengaño de la [(a)] primera comunión. Dios en la historia; en Cristo.

A Dios se llega por el amor, es decir por Dios mismo. Sólo Dios puede llevarnos á Dios, y nosotros no ponemos sino el el querer ser llevados. Querer creer en Dios. El Universo tiene un sentido humano, tiene humanidad. El error antrocéntrico desaparecerá cuando lo hayamos antropomorfizado todo.

De la resignación. Resignarse á Dios, á la obra divina. Desnudarse en Dios y qué quiere decir? Pierdo la conc. de mí mismo para cobrar conciencia de Dios.

De la humildad. Humildad es obrar.

Del amor.

De la castidad. Hacer hijos sin placer. No por los hijos, por el placer. La herencia es el pecado original; por ser hijo mio, de mí pecador, es como es y no de otro modo.

El sentimiento del vacío de nuestra vida y de nuestra acción. Para nada sirve nada de lo mio. Sólo con vivir manifiestas á Dios.

Terrible efecto de sentirse otro ante el espejo.

Libertad. Consiste en no pensar en ella ni preocuparse de ser ó no ser libre.

Si no os hicieréis como niños no entrareis en el reino de los cielos. El niño no tiene intención trascendente; no es egoísta ni altruista; los demás se dan en él y él en los demás. “Quiéreme, papá”; la caricia bajo la cual se siente seguro. El misterio de la caricia; ¿qué deleite en un beso, |en ^{sopra} el| que se le ponga cara plácida? Cuando uno siente la caricia > de cuanto le rodea < del mundo invisible que le rodea, el beso de Dios, se siente seguro. Y esa es la conciencia de la inocencia, á la que hay que llegar; á la conciencia de que, por los méritos del Cristo, somos inocentes de nuestros propios pecados [[Pobrecito de tí! Hasta desgracia fué que cometieses pecado. La inocencia del tigre; la malicia está en el remordimiento. El remordimiento arroja á los pobrecitos pecadores en la desesperanza y luego en la desesperación, y diciéndose en su corazón “de perdidos, al rio” se zambullen en el del pecado. A fuerza de alcohol quieren ahogar [en alcohol] la vergüenza de > embri < la embriaguez, y beben más no por otra cosa sino porque han bebido. Todo está en empezar. [Oh, si pudiese empezar de nuevo! De veras? De veras lo crees así?] Y cómo se empieza? No empieces nunca; sigue siempre. Es cosa terrible el hábito es cosa terrible que estés condenado |para ^{sopra} á| siempre á ser tú mismo; que jamás puedas ser otro; que no puedas despojarte en Dios de tí mismo >, miserable yo < *, miserable de mí! Cuando me despojaré de este yo de > muer < * pecado. Cuando logres ansiar ser otro, ansias morir.]]; fué el pecado quien obró en nosotros, la desgracia. | spazio | Perdónate si quieres que Dios te perdone.

El propio perdón y el remordimiento.

Hay que redimir á Dios; cada cual debe trabajar por libertar en sí á Dios.

Fé. Esperanza. Caridad. La caridad da esperanza y la esperanza fé. El amor nos hace esperar el bien y el esperararlo creer en él.

Por todos los caminos te encuentro, Dios mío. Si llegas á (identificar) tu alma con alguna grande obra, en puro amarla, tu alma vivirá cuando esa obra viva. Ama, pues, lo eterno y te eternizarás. Tú mueres, pero Dios vive, y si llegas á vivir en Dios vivirás siempre. Llévame en tus brazos, Dios mio, de noche en noche.

Amar á D. es guardar sus mandamientos, trabajar por la instauración de su reino, del reino de Dios.

(a) una hipótesis para explicarse el universo. D. existe logicam porque existe mundo y para explicarlo y mundo porque existe D. Y porqué uno y otro? Que necesidad lógica de que haya algo. Dios no existe, sobreexiste. Antes dudaría de mi propia existencia que de la de Dios; San Agustín, *facilius dubitarem vivere me quam non esse veritatem*. Conf. VII. Cap 10 (pag. 197) [Hay una verdad en el argumento de S. Anselmo y es que sólo un Dios puede producir la idea de Dios en > e < la mente humana. Si el hombre forjó un Dios á su imagen y semejanza es porque lleva á Dios en sí. Si el hombre obra por fines como el hombre es naturaleza hay teología en la naturaleza]

De la libertad de la conciencia cristiana; reposa en Dios. Que es la libertad

Pruebas, existencia Dios

Aunque no se pruebe la necesidad lógica de la idea de Dios para explicarse el Universo baste que no se pueda probar la imposibilidad de que Dios exista. Podrá Laplace no necesitar de la hipótesis de Dios, pero ni Laplace ni nadie ha probado que Dios sea absurdo é imposible. Así como hay quien dice que toda la vida humana puede explicarse científicamente sin la conc. y que esta no es sino un epifenómeno ¿quien nos dice que el Universo todo, aunque baste la mecánica para explicarlo, no tenga un epifenómeno semejante, una conciencia universal, Dios?

Existencia de Dios

Qué quiere decir existir Dios? Qué añade la noción, determinación, de existencia aplicada al concepto de Dios? Existir es en espacio y tiempo; lo que ni en esp. ni en tiempo no |> puede < * cabe| decir que exista. Si Dios no existiera [ó existiera] ¿qué diferencia habría en lo que pasa? – se puede decir al deista ó al ateo respectivamente, y dejando aparte su conducta personal. Al ateo: si existiera Dios ¿qué pasaría en el Universo que hoy no pasa? Al deista etc. Consecuencias. Dios es la Finalidad; su concepto > se co < brota de la concepción teleológica del mundo; el mundo tiene sentido, tiene idea |. ^{sopra} ,| Hay noción actual del futuro en alguna parte, fuera del hombre. El mundo tiene conciencia.

Concepto de Dios

ascendente y no descendente. La vida va á Dios de todos sus miembros, de todos sus átomos, de todas las conciencias que le componen. Es esto panteísmo? El es por sí y tiene su vida suyo, como yo tengo mi conc. aparte de las de mis células.

Conoc. Vol. Lo de nihil volitum quin praecognitum cabe completar con nihil cognitum (perceptum) quin praevolitum, no se > co < percibe nada que no se haya apetecido ó repugnado antes.

En el fondo de los más de los argumentos intelectualistas hay esta proporción: el mundo se ha hecho para que yo lo conozca. Tal cosa no la concibo sino así, luego así es. El eter etc

Realismo. Según unos no conocemos las cosas (los numenos) sino nuestra reacción á ellos, la manera como nuestro organismo reacciona á su acción.

Bergson. L'evolution créatrice

L'individualité loge donc son ennemi chez elle. Le besoin même qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace. Bergson.

Paradoja de la vida. 140

164 –

El error de las pruebas existencia Dios es un dilema implícito: “yo no comprendo esto sino así, luego así es.” No; ó me quedo sin comprenderlo. Me basta sentirlo.

Si el Todo tiene conciencia, puede tenerla, puede ser individuo no habiendo nada fuera de él, no habiendo un no-todo? Porque fuera del todo no hay nada. Acaso así individuo perfecto, sintético, no de oposición, sino de comprensión.

El instinto es simpatía. El amor, sin inteligencia = sin comprensión lógica discreta, como conciencia.

Qué es el yo? me dirán. El yo es ante todo un sentimiento, es sentirse uno, sea como fuere y esté construida como estuviera esta unidad, y luego es una volición, es querer ser uno. El individuo es una abstracción; todo lo es. Eso es visto desde fuera, no desde dentro.

Todos los átomos se entrecruzan y cada uno llena el mundo, pues una cosa está donde obra. Faraday, 221

La concepción antropomórfica es legítima, natural y la más profunda. Es natural porque el hombre es naturaleza. Y es la más profunda porque es la que ve desde dentro. Y si la hormiga concibe > la < su concepción mirmecomórfica es legítima, natural y profunda y coincide con la antropomórfica.

El orden admirable es el que hay; no hay otro.

Amor de Dios

Personalidad é individualidad. Los individualistas no tienen independencia y son rebaños.
v. Esp. Mod.

Revienta la personalidad rompiendo la individualidad.

Máximo individualidad sin personalidad y máximo personalidad sin individualidad. El cero individuo puro, sin persona, y el ∞ personalidad pura, dos absurdos. Dios personalidad plena ¿tiene individualidad? No. Tres personas (contenido) sociedad en Dios. Dios es sociedad; la Trinidad.

Existencia de Dios Pruebas íntimas de la existencia de Dios. Mi destino; una Providencia para mí. Siento que el Universo me llama y me guía como persona, oigo su voz. “Id y predicad etc” Avisos del cielo. Coincidencia de mis propósitos y mis resultados. Como |sabes ^{sopra} sé| que un hombre que veo tiene conc. y una piedra no? Por > lo q < como te trata. Pues el Todo me trata como un hombre, á mí al menos. Es cuestión de intimar con las cosas, no de conocerlas. La personalidad conciente de todo cuanto nos rodea, del Todo se siente. Y el Todo tiene la totalidad de la conciencia, la conciencia total. Entre todos lo sabemos todos, y lo podemos todo. Las estrellas me hablan. |> Oigo < * Siento| la respiración de Dios.

De las supuestas pruebas. [III b] Lo que sin el no se explica logicamente tampoco con El se explica logicamente es decir mecanicamente. Pero lo que sin El no se siente, se siente con El.

La religión de la ciencia. [IX a] El culto á la verdad y á la exactitud, al hecho por pequeño que parezca. El entusiasmo científico lleva á Dios y cómo.

Dios se manifiesta, se abre, se revela, al que le busca con amor y por el amor, y se cela al que le busca por la inteligencia, para no investigar más, para cubrir su ignorancia. Quiere que el corazón descansa, pero la cabeza no, ya que en la vida física la cabeza descansa y no el corazón. La ciencia sin amor aparta de Dios; el amor, aun sin ciencia, lleva á |El ^{sopra} el|.

Cuando llegamos á la conciencia de Dios en nosotros nos llena una tan grande felicidad que tenemos que verterla fuera y la vertemos en forma de caridad. Las obras de amor, las obras morales, brotan de un rebose de propio contento. No nos basta nuestra propia felicidad (v. Simmel I 427) El que contempla algo hermoso siente la necesidad de hacer participantes de ello á los demás, de transmitirlo. El impulso á la producción es obra de amor. | spazio | Mi alma no será libre mientras haya algo esclavo en el mundo que hiciste, Señor. | spazio | Hallamos una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra y nos sobra el bien en cuanto adquirimos conciencia de que tenemos á Dios, al principio unificador, que hemos personalizado todo, que el Universo es vivo para nosotros y no muerto. Sentir á Dios es sentir la vida del Universo, la hermandad de todo con nosotros, y al principio de esa hermandad, al que nos hace hermanos llamamos Dios.

[*Que es Dios para el amor*]

Tal es el concepto amoroso de Dios. No estamos en el mundo yuxtapuestos á lo demás, sin raiz con ello, no nos es indiferente su suerte, sentimos más que la coexistencia, la unidad de origen, la sentimos, no la conocemos, y la sentimos con conc. El principio histórico del descubrim. de Dios no fué disertar sobre quien hizo este, sino animar lo inanimado, personalizar el mundo externo, las rocas, las nubes, antropomorfizar ó sea humanizar la nat. Prestándole lo nuestro buscábamos en ella lo que nos es común. El culto del hombre primitivo empezó atribuyendo conciencia, vol. intención etc á lo de fuera, personalizándolo para temerlo ó amarlo como á persona (v. el Fulanismo.) Amar á Dios es amarlo todo y como para amarlo todo hay que personalizarlo, amar á Dios es personalizarlo todo y personalizar el Todo, es descubrir á Dios, es conocerlo. Todas las cosas creadas somos hermanas, San Francisco de Asís > “amad” < “hermano lobo”. Un objeto no es una unidad de uso de percepción, sino una unidad de uso, una cosa que puede [y suele] emplearse toda ella y solo ella para algo; es un concepto práctico. La unidad de las cosas es un concepto práctico, no teórico.

[Existencia de Dios.]

Hay tal personalidad del Todo? Existe Dios? Que es existir una cosa? En que sentido existe Dios.

V Mos. 6-5, III Mos 19-18, Marc 2-28, odiar á los parientes Luc 14-26, 9-60

la parte ascético-rigorística del Evangelio fundada en la proximidad fin del mundo 86... sigue en pié á pesar 90 91 porque para cada uno está cerca el fin del mundo. El mundo un convento.

perder el alma Mat 16-25...,

El Mesías que sufre 120

I Cor XV 9

Cristo |prenda _{sopra} o| de resurrección Gal. I 12

Cristianismo. Fundado por Pablo que no conoció á Cristo Pbl. 144... La redención y la doctrina de solidaridad. Si un alma se libertara del todo, |Dios _{sopra} d| en ella libre y libre el Universo todo. II Cor V 14-17,

Vida de Dios. Dios nace y muere á diario. v. Pflaid. 147 Dios ha muerto, Dios resucita.

v. Pflaid. 145-146. Se busca el nirvana [Que es el nirvana, v. pag. 150.], el sueño sin ensueños, por huir de la acción que lleva dolor. No, mejor actividad dolorosa que inactividad indolorosa (no gozosa). Vida, vida, vida, aunque sea con dolor; la dicha suprema es la vida.

Que es creer en Dios.

Es amarle ó temerle. El que sin amor ni odio dice que cree en Dios no cree en Dios sino en la idea de Dios, cree que la idea de Dios explica el Universo y que sin El no se explica. Y el que le teme y no le ama, más cree en el Demonio que en Dios. (a)

Dios es Padre.

Dios explica al Universo considerándolo como algo fuera este y concebible sin él, y el Universo explica á Dios, círculo vicioso. La idea de necesidad absoluta es absurda é inconcebible, porque ¿qué necesidad hay de que haya Dios y mundo fuera del hecho mismo de su existencia? La necesidad es un concepto derivado; puesto que una cosa es de un modo no puede ser de otro, puesto que existe no puede no existir. Hay mundo porque hay Dios y hay Dios porque hay mundo. Necesidad lógica y necesidad existencial, se derivan uno de otro. Dios ha hecho el hombre á su imagen y semejanza y el hombre |ha _{sopra} á| ha hecho á Dios á su imagen y semejanza. Que necesidad hay |de _{sopra} q| que haya nada? No puedo concebir que no hubiera nada? Que repugnancia lógica hay de que no hubiera nada? No habiendo [habido] mundo no era menester que hubiese quien lo habría de crear; la necesidad de Dios la deducimos, pues, del hecho de existir mundo, lógicamente se entiende. La necesidad de la existencia de Dios no es, pues, absoluta sino relativa al hecho de la existencia del mundo.

(a) Creer en Dios es amarle. Se empieza por amarle antes de creer en él. Y amándole se le descubre, se le ve en todo. Y no es adhesión de la mente á principio abstracto.

No el primum movens, el ens simplicissimum etc

Amor al Amor.

El que no ama cosas concretas y egoistas, no este bien, sino el Bien, no tal cosa bella, sino la Belleza... Uno busca la felicidad, otro la lib. otro la verdad... y todo esto no es algo? La felicidad te ama y te hace feliz etc. Te buscas á tí fuera de tí mismo. Mi centro no soy. Yo dentro de mi Yo mayor, > un conc. dentro de la Conc. La Conc. del Universo. < La conciencia está al principio, no al fin; es causa y no resultado. La evolución en vista de un fin; no basta la selección.

En los reflejos, resacas de la vida, se vuelve á Dios; es el amparo del corazón en sus desamparos; es su > alimento en los desengano < único engaño vivificante en medio de los desengaño que > morfi < mortifican.

Analizamos á Dios cuando le queremos para nosotros; le amamos cuando nos queremos para él.

Crucifixión El que ata la obra del amor, de la liberación, de la espiritualización, de la |divinización ^{sopra} divinación|, á formas transitorias y locales crucifica á Dios; crucifica á Dios el que hace servir el ideal á sus intereses temporales ó á su gloria mundana, que es cosa pasajera; es deícida.

Pasión y muerte de la humanidad. La humanidad tiene sed, *sitio*; la humanidad perdona, la humanidad se entrega á Dios.

Resignarse á la aniquilación por amor á Dios, volver á Dios, Dios vive. Yo no soy, yo no existo. La suma tristeza. Aturdirme.

Dios en un sobredivino esfuerzo se suicida, se aniquila por amor, para volverlo todo á la nada, pues no se resuelve á quedar solo. [La existencia es un mal en sí; las cosas en cuanto son, son malas.] La Trinidad porque los hombres no se explicaban la soledad de Dios, á un Dios solo una eternidad.

Porque creó el mundo? Por amor?

Alma conciente no cree de tal modo en Dios. > Unos < Con el fondo del alma, con su hondón, con el deseo enterrado, subanímico, todos creen en él. Unos quieren también creer con la razón y desean que Dios exista como realidad racional, objetiva, y se esfuerzan por lograrlo, y ruegan á Dios les dé fé en El; los otros, los ateos, desesperados de no poder concebirlo, se esfuerzan por no creer en |El ^{sopra} e|, y le ruegan les quite la fé en El. Los indiferentes, los que no se inquietan por ello? Esos no son hombres porque no han llegado al fondo de sí mismos, no se poseen sino en la envoltura. [Se necesita creer y se cree en la creencia; es el furioso deseo de hacer contenido del continente.]

Dos sentidos de creer; “creo que sí, pero no estoy seguro de ello” y el otro el más afirmativo.

El amor al amor.

Religión | spazio | Plan

Que es. Definiciones. Vida trascendente. Empieza por culto á muertos.

Religión [Relación con |Ser _{sopra} s| Supremo conciente. No hay religión sin Dios ó dioses personales. El budismo. La religión antropomórfico; humanización universo.] y ciencia [La ciencia es esfuerzo por verlo todo desde fuera, cosmologica y no antropomórficamente. Una religión sólo se combate con otra, Carducci religioso pagano, lo de Ritschl.]; fé y razón. [La razón deshumaniza.]

Unidad de fe. Egl. IV 13

Superstitio.

Seriedad en la vida [humana] sobre convicción de su trascendencia. Contra diletantismo.

Nuestra religión cristianismo católico.

Religión y ciencia

Odium antitheologicum de los hombres de ciencia. A Vogt le parece probable que los apóstoles ofreciesen en la estructura del cráneo marcados caracteres simianos (*Vorlesungen über den Menschen*) |Haeckel ^{sopra} He| (Natürliche schöpfungsgeschichte cap III) la trama con los Papas y curas; Virchow (Menschen und Affenschädel) dice: “wo die Thatsachen fehlen, da bleibt auch für die Gefühlswissenschaft ein Platz”. Büchner.

Conciliación ciencia y fe “La inconciliabilità del dogma cristiano della Creazione con la dottrina evoluzionista é predicata, come un osservatore imparziale facilmente noterebbe, dagli |scienziati ^{sopra} si| più lontani dal cristianesimo e dai credenti più lontani dalla scienza, cioè da coloro che poco conoscono almeno una metà della materia di cui ragionano. È uno strano accordo fatto di odio da un lato, di terrore dall’altro” Ant. Fogazzaro. Per un recente raffronto delle teorie di S. Agostino e di Darwin circa la creazione. | spazio | v. este libro para la hist. de la resistencia de los dogmáticos al evolucionismo.

Origen utilitario del conoc. v. The will > to believe <to believe, pags 10, 84, 85

Dogmatismo y Santo Oficio. The will to believe, 16

La religión dice esencialmente dos cosas. The will to believe 25

> Dios. The will to believe 44 <

The will to believe. Derecho á creer y sofolatría. 52. Anti-agnosticismo 54. Justificación de la fé 56. Que es fé 90 sigs. Dios 44, 115 sigs. | spazio | Religión de la ciencia 120 nota 1. | spazio | La concepción estética 170. | spazio | El sobre hombre 212.

El infierno de la nada. En uno de sus hermosos sermones F. G. Robertson (v. Sermones VIII tomo I. pag 119) habla, pags 120 - sigs, de las distintas maneras de representarse el infierno y que hoy no se cree en el de las penas físicas. No menciona el de la nada.

Religión y ciencia

Origen del conoc.; utilitario. El protista. Conoce lo que le hace falta para vivir. Construye sobre esa base el mundo. El hecho axioma y el axioma de la necesidad vital. Purificación del conocimiento. También lo interior de la necesidad no ya de vivir, sino de persistir. Verdades sociales, que arrancan de la necesidad de vivir la sociedad.

El progreso es un mal necesario. Relato del génesis. Pasaje de Leopardi *renitente al fato*.

La bancarrota de la ciencia

Sabios (*sages*) de la sabiduría y científicos (*savants*) Sabios Pascal, Salomón, Job, Leopardi, Obermann, Arnold etc [Knowledge comes, but wisdom lingers, and he bears a laden breast, Full of sad experience, moving toward the stillness of his rest. Tennyson. Locksley Hall. Pag 102]

Matthew Arnold. Preface to *The Poems of Wordsworth*, chosen and edited by Matthew Arnold, 1879

La infancia, v. Wordsworth *Intimations* y R. P. Faber

La inmortalidad personal el instinto español, individualidad retrospectiva (Hume) la vida es sueño. “Cada vez que considero...”. Los místicos españoles. El amor á la vida del español se muestra > amor á < culto á la muerte. El español anti-panteísta. La salud individual de las almas; ideal medieval y español.

El órgano místico La visión mística > Veo < * Siento á Dios, aunque no sé como es; como veo una otra aunque no sé como es. La “percepción mística” dicen algunos, (Wedensky) queda inexplicada. “¿Cómo explicar la exist. de algo fuera de nos – Dios, el mundo exterior, nuestras sensaciones – por medio de algo cuya existencia no está demostrada?” Que demuestre á un ciego de nacimiento, sin servirse del criterio de autoridad, la existencia de la vista. Las cosas se conocen por sus efectos. La visión de Dios ¿produce efectos? Y ¿es algo puramente individual?

época de Nerón, pero con un rigor no nos refinado: por la mentira, la burla y todas las hipocresías.” | spazio | Soloviev

Se siente que viene la muerte. A esto lo de impresión cenestética, engourdissement de las partes del cuerpo menos móviles y sobre que reposa el muerto. La impresión de la venida de la muerte es la de que le arrebatan á uno, le elevan; siente necesidad de agarrarse á algo.

La joie de vivre opuesta á l'esperance de survivre

Fé El instinto de conoc. > y < Erkenntnistrieb y el instinto de vida. v. Gaultier. v. Mach Analyse, pag 18, nota. La fe no es cosa de la inteligencia sino de la voluntad; el voluntarismo contra el intelectualismo. > Yo < * Mi vol. |quiere _{sopra} quiero| sobrevivir > la < mi inteligencia me enseña que moriré. ¿Porqué ha de revelarnos la inteligencia la realidad más que la vol.? La inteligencia sólo nos muestra l.

Religión y ciencia

La esencia del cristianismo es “la fe salva”, salva la intención, la humildad interior. La moral se refiere a las obras, al hacer el bien; la religión a la fe, al ser bueno, humilde, sincero, sencillo. El buen ladrón. v. Edmundo Gonzalez Blanco “Las Iglesias del Estado” 59 sigs.

Idolatría moderna. Los medios por fines. Fin el progreso, la civilización, la ciencia etc. No! La civilización y la ciencia y la verdad medios. El fin último... Dios. Y Dios no es más que el nombre del ^{sobra} fin puro, inaccesible, de lo que no es medio.

Vida y verdad (Gaultier) La vida hace la verdad, que no la verdad la vida. Qué es la verdad? Análisis empiriocrítico. La conveniencia de unas representaciones con otras. Cuando decimos de una idea, una imagen, etc que es verdadera; piedra de toque.

Aug. Hermann Francke para salir de dudar > recib < decidió invocar a Dios, en quien no creía ya, para que tuviera piedad de él si es que existía (Albrecht Ritschl. Geschichte des Pietismus, II 1 Abt. Bonn 1884 pag 251)

Tratado.

El arte. Lo poético, lo bello, es lo pasado, lo que ha sido, lo que ha sufrido, lo que ha vencido al dolor. Es el dolor cristalizado. La tragedia. Nos agrada la forma que nos da la mayor riqueza de percepción con el menor esfuerzo perceptivo, con el menor dolor latente, y es porque hemos percibido más veces sus elementos; la forma media. La belleza ahorro de utilidad, ahorro de esfuerzo.

Catolicismo Español

El minimum de creencia [?]citado á fil. escolast d [hay todo] [?] Eucaristía y doctrina so [?]
Dogmas nuestros. La Asunción . Polo y [?]ción. Abandono de la teología [?]. La teología cat. es pre
[?]. Esp. no es católica, sino fe- [?] africana. Fuera de la Iglesia [?] hay salvación.

Creer en bloque. y so- [?] Loisy y el simbolismo d- [?]. El misterio y su explicación [?].

El error de Ganivet, [?] Verworn y de Polo.

La Iglesia es material- [?] material | spazio | Intelectu [?] el catolicismo es social yendo [?] sí,
el hombre abstracto se [?] or ideas abstractas. Quetelet.

[?] –aracterístico religioso no la [?], sino reacción interior sobre ma[?] de > arrepeni <
remordimiento [?] consiguiente

Inf. VI 88... – IX 97 – XIII 52 [76] – > XVI < > XVI < XV 118 – magnetismo XVI 73 –
[buido] XVI 85 – XVI 124 – XXIV 46 - 52 – Ulises XXVI 90... [112...] – XXVII 57- vanidad del
francés XXIX 121-123 – XXXI 125 > m < 127 – XXXII 91 –

[embozad / falaguera - halagueño]

Psicología religiosa

V. Teunemann 7. 219

σωμα, ψυχη, πνευμα. Pasaje de S. Pablo. El fondo permanente y lo transitorio nuestro. Lo heredado y lo adquirido; las tendencias y los hábitos. No hay línea de demarcación. ¿Se hace |hereditario _{sopra} hed| lo adquirido.

Nativistas y empiristas; ha vuelto á resucitar aquello. La herencia y la > [?] < adaptación; el pecado original y la gracia. El bautismo.

Inmortalidad del alma. Entre los primeros padres de la iglesia la idea de que la inmortalidad no es cualidad esencial alguna de la naturaleza racional, sino una preeminencia dada por Dios ó consecuencia de la unión del alma con el espíritu divinoetc. v. Tennemann. 7. 231.

El ascetismo produjo lo del cielo y el infierno.

Lactancio cree la inmortalidad del alma don de Dios, y premio por el cristianismo. Tennemann. 7. 237

> Diferencia <

Moral religiosa

Virtud no enderezada á Dios no es virtud sino vicio brillante. S. Agustín. v. Tennemann 7. 269. nota importante. Virtud no mantenida en vista del ideal no es tal virtud.

Diferencia entre la moral común y la elevada ó mística (el bien por el bien mismo; aunque no hubiera cielo etc) v. Tennemann 7. 315

El legalismo religioso (pseudo-religioso) produce la casuística. Ligorio. Moral [religiosa] y derecho canónico.

Legalidad y moralidad. El gran negocio de nuestra salvación personal no es más que legalidad.

Sustancialidad etc

Las cosas se crean. El concepto de creación. *Ex nihilo nihil fit* es una proposición analítica y no sintética a priori, no es una necesidad metafísica. El que una cosa porque haya existido siga existiendo es tan inconcebible como el que se cree; la persistencia es un misterio tan grande como la creación. La persistencia es una continua creación. El momento actual no vemos que conenga en sí, necesaria>mente,< y objetivamente la existencia del momento futuro, aunque contenga su modo de ser, su forma, no su esencia. Contiene la aniquilación, y la persistencia es una creación continua. La persistencia no es menos inconcebible que la creación.

Auto-redención

Redención mutua. Toda iniciación de cambio viene de fuera. El homogéneo primitivo y Ardigò; la heterogeneidad eterna. Imposibilidad de redimirse; solicitudes del ambiente. Hipnotismo y sugestión. Vasta sugestión mutua. Todos apóstoles.

El gran negocio de la salvación de la comunidad, del género humano. Redime en tí al género humano redimiendo á los demás. Salva al prójimo y serás salvo.

Guyau y la moral sin obligación ni sanción.

El monacato; el monacato deja de serlo haciéndose conventual, cenobio, κοινος y μονος se excluyen. Monacato conventual debe ser nuestra vida. El libro de > Comptem < *Contemptus mundi*. V. Tennemann 7. 320-21 (Kant y Spinoza) San Jerónimo expresa todo el espíritu del monacato en el pasaje citado en Tennemann, 7. 321.

Atmósfera moral

Formada de los ignorados actos caridad y amor de los sencillos. Es la base de la vida moral; sin ellos no habría moralidad; una enorme sequía |esterilizaría ^{sopra} esti| las almas. Hace falta alguna humedad.

A supernatural act of love from a soul in the feeblest state of grace is a grander thing than the discovery of a continent or the influence of a glorious literature.

| spazio | P. Faber Bethlehem 164

Theologie deutsch

Origen del mal. Origen ético. Sin mal no hay bien, como sin dolor no hay felicidad. La falta de todo mal es lo peor de todo, es la nada. Que quiere decir luz pura? Puras tinieblas. – Finalidad. Yo puedo resignarme á la aniquilación si creo así servir á un fin, si el Universo tiene fin. Y si no le tiene? Si queda Dios yo puedo desaparecer; pero ¿queda Dios? El perro y el hombre. Sacrificio inútil. “El mundo ha sido hecho para el hombre” esto es que ha sido hecho para alguien. La fe es la inmortalidad garantía de finalidad. Algo sustancial que queda. Si con nuestra muerte completa alimentamos á Dios... L’infinita vanità del tutto... Cántico del gallo silvestre. La evolución total y no un sucederse de mundos que cada uno llega á su perfección y muere. – 32 – 32 – Aceptar la desesperación y vivir de ella. La desesperación puede ser activa y no un mal; el ciervo que acosado ataca y vive una vida más alta, vida de león, aunque sucumba. Creer en D. es querer que D. exista. – La perfecta libertad es estar poseido por Dios 76 – considera á los demás hombres como un rebaño 90 – 128 – El que no tiene conc. es Cristo ó el espíritu malo 161 – El querer no es esencia y por eso no es orcaxo (la voluntad es radicalmente mala) 196 – [BA]

[Dios teológico] La teología aparta de Dios. La filosofía al querer demostrarme la existencia de Dios me hizo ateo, y mi vida íntima me volvió á Dios sobre las ruinas de la idea teológica de Dios.

[Amor= compasión] El poseedor permanece distinto de lo poseído y sobre ello, gozándolo. Esclavos y tiranos. Sobre el lecho de muerte del enamoramiento, del hijo del deleite, nació el verdadero amor conyugal, al primer abrazo de amor, de verdadero amor, abrazo de piedad y compasión mutua, con los ojos preñados de lágrimas.

Guerra y verdad

Primero la verdad que la paz, antes >guerra< verdad en guerra que mentira en paz. Y busco la lucha por la lucha misma, porque la lucha estruendo y en el Silencio de la paz es cuando me llega el >in< continuo rumor de las aguas eternas y perfumadas [del corazón] que van diciendo: todo es nada

Ética

Hacerlo todo conciente, dar finalidad humana al universo si no la tiene.

[Verdad moral base ética] Lo importante decir la verdad. Es el modo de concienciarlo todo.
La conciencia es la verdad, conocer la propia verdad.

Mat. XII 3-5

[Ley moral] La ley interna.

[Ley y sacrificio] Misericordia y no sacrificio Mat. XII 3-8. Valor de la ley.

Libre. albedrío

Del encuentro de varias voliciones libres un resultado determinista.

La libertad la conciencia de la ley y la ley suprema persistir en el ser (v. S. Ag.) y aumentarlo, ir á Dios, la felicidad es ser.

[Psyche]

I 11 Los griegos primitivos, homéricos, no habían, como los niños, descubierto aun la muerte. Su descubrimiento hace entrar á los pueblos, como á los hombres, en la pubertad espiritual, en la edad en que se engendra á Dios. [Cristianismo] El descubrimiento de la muerte es el que nos revela á Dios; la muerte de Cristo es la revelación de la muerte; el hombre que no debía morir, el hombre perfecto, murió. Y el hombre perfecto resucitó y la resurrección de Cristo es la base de la fe cristiana en la vida eterna.

[Inmortalidad] Los primeros filósofos griegos afirmaron la inmortalidad por contradicción, saliéndose de la filosofía natural y entrando en teología. v. II sobre todo Empédocles. y especialmente II pag. 188. Era un dogma dionisiaco y órfico, no apolineo. La heroicización, “Eine Unsterblichkeit der Menscheen seele, als solcher, vermöge ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit, als der unvergänglichen Gottes kraft im sterblichen heibe, ist niemals im Gegenstand griechischen Volksglauben gewonden” II 378 [A]

El cristianismo antropomórfico. El antropomorfismo pagano era naturalista, no humano.

Historicamente el cristianismo brotó de la fé en la resurrección de Cristo. Garantía resurrección. San Pablo. Si Cristo no resucitó.

Dogma central. Eucaristía. v. papel α

Eternizar el hombre.

La Trinidad. | spazio | Creía Cristo en otra vida?

Esencia catolicismo

El reino de Dios por la fe en otra vida, perfección de la sociedad. El sobre-hombre es el cristiano. Cuadernos I 85 IV 27, 41 Ritschl II 300. Verlo todo sub specie aeternitatis, compasivamente Hacerlo todo para la eternidad. La voluntad desaparece, queda el conocimiento v. final der Welt als Wille. Es posible? que es un >a< conocimiento sin voluntad sin amor? El conocimiento visión beatífica, es social. Por el conocimiento hacer todo uno, apocatasis (v. papel inicial de programa)

La libertad. El reino de Dios es el reino de la libertad.

La libertad y la ética.

La satisfacción de cumplir con su deber... el premio de la propia conciencia... mentira! mentira y mentira!

¡Yo estudio para rey! oí á un niño y no el absurdo; estudio para saber! de “los de la infancia”

La resurrección. Juan XX 29

Si in tanta scriptorum turba mea fama in obscuro sit, nobilitate ac magnitudine eorum, meo qui nomini officient, me consolet. | spazio | Tito Livio Praefatio.

>El< No se pierde el anhelo de ser inmortal por convencimiento (de la imposibilidad) de que no es hacedero el que se cumpla, sino que nos convencemos de su imposibilidad por flaqueza de anhelo; basta querer. [Addenda]

Addenda

Ma quando tu sarai nel dolce mondo

Pregoti, ch'alla mente altrui mi rechi

Più non ti dico e più non ti rispondo

Inferno VI 89

Ma dilli, chi tu fosti, sì, ch'en vece

D'alcuna ammenda, tua fama rinfreschi

Nel mondo su, dove tornar gli lece

Inferno XIII 52-54

Però se campi d'esti luoghi bui,

|E ^{sopra} Ee| torni a riveder le belle stelle,

Quando ti gioverà dicere: i' fui,

Fa che di noi alla gente favelle

Inferno 79-82

Ancor ti può nel mondo render fama:

Ch'ei vive e lunga vita ancor aspetta

Se innanzi tempo grazia a se nol chiama

Inferno XXXI 127

Sobre la vanidad de la gloria mundana | sopra | Purgatorio XI 84-117 Y el que esto escribía, Dante, >era< “vaghissimo fu e d’onore e di pompa, e per avventura più che alla sua inclita virtù non si sarebbe richiesto” dice Boccaccio en su Vita di Dante.

Lo que significa *infame*

“Más cor[?]s da el hambre” y la otra hambre.

La envidia. Cain.

No se puede negar que alguno ó algunos de ellos tienen >de< viva >y despierta< su imaginación, aunque adormilada, y como necesitan creer en algo irracional, ilógico, y no pueden imaginarlo abstracto é ideal, lo imaginan concreto y real. Y así no creen en Dios, pero sí en una herradura que encontraron en su camino colocada como para ellos.

Sofocles. Traquinianas 1159...

Su Dios es el Dios de los muertos, un dios muerto

Se construye el mundo conocible para la acción, la contemplación e la corona de la acción.

Vol. social. El bien es hacer lo que conviene á la sociedad no lo que ella quiere que hagamos. El crimen egoismo.

Ley religión une intimamente á los hombres entre sí.

La conciencia es la inteligencia no la voluntad.

Y te haces *gente* de repente...

El que se suicida...

Lo que más atedia la vida

Incontentabilidad. Es insaciable.

Cursi = el que quiere y no puede, mejor que el que puede y no quiere.

“Aplastar á los demás con un oropel >astrai< adquirido a cualquier precio i astraído de cualquier parte. ¡Su ideal!”

Vida Nueva. Novela de costumbres. E. Rodriguez Mendoza. Santiago de Chile.

Humanizar la naturaleza es sobre-naturalizarla. Lo natural y la naturaleza y lo sobre-natural ó ideal que brota de la conciencia. Soñar algo que no existe, que acaso no puede existir “Sed perfectos como vuestro Padre”. No es este ideal, aunque inconciente, el motor de toda evolución? No es esa tendencia á la infinitud y la eternidad que se observa en todo ser y le lleva á la lucha por la vida, esa tendencia á dominar á los demás y á perpetuarse? Los sonetos de Quental. Hacerlo todo conciente. [D]

>El egotismo.< La materia medio para la vida, la vida para la conciencia. Pero lo inorgánico y lo orgánico de algo que ni uno ni otro, ¿va tambien la conciencia y la no conciencia de algo de ni uno ni otro, de espíritu buscando conciencia?

Eucaristía. [Aparte transustanciación] Que es un cuerpo divino? Un cuerpo inmortal por que hemos de resucitar en cuerpo. y que sea la sustancia de un cuerpo sin sus accidentes

El catolicismo sincero mas no veraz; el cientificismo veraz pero no sincero. Nietzsche el gran insincero; vuelta eterna.

Supuesta conciliación de religión y ciencia en el protestantismo liberal v. Troeltsch 471-472

Die Aufgabe del catolicismo [Atanasio Atanasianismo] es salvar la fé en la inmortalidad personal y en el Dios á ella correspondiente, el Dios personal productor de inmortalidad. Nada tiene que ver el infierno, creación ética ó más bien policíaca y no religiosa. Cristo no pedagogo.

Erasmus, Sozini, el unitarianismo quiso hacer racional al catolicismo y la inmortalidad del alma philosophia Christi

El protestantismo destruye lo sacramental material, dinglich, ex opere operato, y sustituye con el sacramento de la palabra, intelectualista no realista. La eucaristía centro. La eucaristía verdadera garantía inmortalidad, pan de inmortalidad. [Rector de la Universidad]

La concepción estática escolástica dogmática. La evolución en las ideas.

Progresar el que ataca; el que se defiende regresa. Evolución regresiva y parasitismo.

Lo de Goethe.

La ascensión eterna, á Dios.

Contra Haeckel. | *sopra* | La ley del progreso á Emilio Cantijoch

Tamarit 149 2º 2º Barna

Poesias y recuerdos

El darwinismo no es forzosamente mecanicista y ateológico. El elemento de libertad lo da la tendencia á la variación espontánea –hay algo más que el ámbito exterior– y la tendencia á invadir, Rolph.

Darwin es el profeta moderno. La religión darwiniana –Nietzsche– la ascensión á Dios.

Della mondizia il sol voler fa pruova,

Che tutta a mutar convento

L'alma sorprende e di voler le giova.

Prima vuol ben ma non lascia |'1 *sopra* t| talento

Chè divina giustizia, contra voglia,

Come fu al peccato pone al tormento

Dice Estacio al Dante Purg. XXI 61-66 [VI b]

El corazón (il voler) apetece el cielo, pero la cabeza (il talento) le dice que no lo hay y que se quede aquí, en el mundo, y sufra y allí su grandeza en resistir el dolor.

“Mejor uno de esos imbéciles que creen!” No, mejor no; no puedo ya resignarse á la felicidad en la tontería; entontecido yo no sería ya yo.

at jo fattigere Du bliver, desto rigere kan Du gjøre Andre.

Hablo á los hombres como si hubiesen de vivir siempre, como si fuesen inmortales

| spazio | Or puoi la quantitate

Comprender dell'amor, ch'a te mi scalda,

Quando dismento nostra vanitate

Trattando l'ombre come cosa salda

Dios mio, Dios mio, porque me has abandonado? Cristo creía en Dios?

O el infierno ó la nada. Lucifer renuncia á su redención á cambio de la inteligencia.

Hell might afford my miseries a shelter

| spazio | Cowper. Lines written under the influence of delirium.

“James Thomson, in that pathetic book, *The City of Dreadful Night*, which I think is less well-known than it should be for its literary beauty, simply because men are afraid to quote its words – they are so gloomy and at the same time so sincere”

| spazio | W. James. *Is Life Worth Living?* 35

Plutot souffrir que mourir

C'est la folie humaine

| spazio | Lafontaine

To be or not to be

Siento que el suelo se me >des< deshace bajo los piés, que la bóveda del cielo se eleva y se pierde en el vacío, echo aterrado la mano á lo que me rodea y es sombra y no tiene asidero, me echo mano á mí mismo y no me toco, no me asgo, soy sombra. Y para consuelo de mi sombra hallo una sombra de consuelo.

La doctrina de la incertidumbre.

La inteligencia es una forma de dolor. Esperaba sufrir al recibir el golpe y sufrir tan horriblemente como hasta no poder soportar el sufrimiento, y el golpe vino y no sentí dolor, pero luego, vuelto en mí, al sentirme insensible, me sobrecojió un terrible espanto indoloroso, y grité ahogándome en angustia: no existo! ¿Que te aterrará más, sentir un dolor que te desgarras las

entrañas cuando te atravesaban el pecho con un hierro candente ó ver que te lo atravesaban así sin sentir dolor alguno? Aneguemonos en Dios, que es el oceano del dolor.

Suicidarse el alma en vida; vivir en Dios.

Porque la razón me dice que es ello imposible, voy á intentarlo.

Tratado

[Con la mano al timón y los ojos
en la estrella del norte clavados]

La belleza la revelación de lo invisible, de lo interior II Cor. IV 16-18

[[A buscar días [A otros aires más] felices otro limo
te marchaste te volaste
Vuelves hoy de tus barcas al arrimo]]

(1) Horror á ellas. El decoro (decorum) no entregarse... [[El cristianismo culmina en el desnudo del alma; el gran inspirador de autobiografías [v. James 402 v. (10)] Confesión pública.]]

(2) Sólo en el mutuo cambio |y sopra e| *entrañable >íntima< convivencia se halla el equilibrio íntimo, * que >que buscado< en vano [se busca] en solitario | spazio |, y ese equilibrio es la salud [de] espíritu>al<, sin la cual no es vida la vida.

(3) Doy aquí lo que suele llamarse refritos; á trozos >cosa< cosas ya publicadas... matarlas así...

(4) Cada vez que considero... [Y el remedio no es no considerar, sino considerarlo cara á cara, fija la vista, |que sopra ri| así se deshace el maleficio del aojamiento.]

(5) Escritos de ocasión, cartas etc *encombrant* los trabajos en que ponía... Artículos y libros. >>Cuando >yen< creyendo ir á |detener sopra en| á un pueblo un niño que cayó al río ¿no te detendrás á sacarlo del agua? La necesidad mayor es la presente. Jesús yendo á resucitar [despertar del mortal sueño] á Jairo (Mat. IX 23, 25) se detuvo á curar á la mujer del flujo.<<

(6) the present is pushed on by the past and sucked forward by the vacuity of the future. Blood. v. James 389

(7) Por paradójico que os parezca cada hombre vale más que la humanidad entera; no (cabe) vale sacrificar sacrificar cada uno á todos si no en cuanto esto quiera decir que se sacrifican todos á cada uno.

(8) “Eso eres tú!” me dicen los Upanischadas y les contesto: en cuando eso es yo, y todo es mio y mia la (totalidad) de las cosas. Y como mia la quiero, y amo al prójimo porque vive en mí y

como parte de mi conciencia, porque es como yo, es mio. Dios está en el cogollo del meollo de mis entrañas.

Los místicos españoles no panteistas; frente á Dios, poseerle y no ser poseidos. v. James 425

(9) Además hoy no hay hombre verdaderamente cristiano que pueda creer en esa atroz blasfemia de la existencia de un infierno. No hay más infierno que la perspectiva de la nada. Si creyésemos en la segura salvación de todos seríamos [todos] mejores [Y salvarnos, ante todo, del aniquilamiento]

(10) Las Confesiones de Rousseau. El fariseo y el publicano; el catón de >la< Santa Conducta, no conducta, los demás hipócritas, vividores etc

(11) Mil veces y en mil tonos se ha dicho como es el culto á los muertos antepasados lo que enceta [por lo común] las religiones primitivas |, ^{sopra} .| y en rigor cabe decir que una de las (cosas) que (distinguen) >al hombre< de los demás animales al hombre es lo de que guarde[.] >sus< de una ó de otra manera, sus muertos sin abandonarselos, al descuido, á >la tierra< su madre, la tierra todoparidora|; ^{sopra} .| es un animal guarda-muertos. ¿De que les guarda [los almacena] así y les >protege y< ampara? (Es propio de) la *conciencia >ciencia< refleja huir de su propia aniquilación y así que un espíritu animal, desplacentandose del mundo, * se ve >y viéndose< frente á él y como distinto de él se conoce, ha de querer tener otra vida que la del mundo mismo. (16) Ese culto , no ya á la muerte sino á la inmortalidad, inicia y conserva las religiones. [[Quien no se cuida de la enfermedad, [es que] no cuida su salud.]] Dice Guillermo James, >un< pensador norteamericano: “La religión para la gran mayoría de nuestra propia raza no significa de hecho, nada más que inmortalidad. Dios es el productor de inmortalidad; y á quien abrigue dudas respecto á ella se le condena como á ateo, sin más *“enjuiciamiento” >juicio< (17)

12 El que se suicidó por aparecer en |Caras ^{sopra} caras| y |Caretas ^{sopra} caretas|

(13) Sacrificase uno por sus hijos porque son suyos, son él, mas aun este sacrificio, tomado en absoluto, es monstruoso. Porque si yo me sacrifico á mis hijos y estos á los suyos, los cuales á su vez hayan de sacrificarse á los que tengan, y así sin término, es [este] un sacrificio esteril del que nadie se aproveche. Vine al mundo á vivir yo y á hacerme yo mundo, y si á mis hijos me debo he de buscar también el completarme por ellos.

(14) Se nos ha dicho á los españoles que la sobriedad nos roña, pues teniendo |escasos ^{sopra} escasas| y |mezquinos ^{sopra} mezquinas| >necesi< apetitos no nos movemos á >sacri< |llenarnos ^{sopra} s| y nos empobrecemos así; pues bien, yo digo que la falta de ambición fuerte nos trae miseria espiritual. Donde el sumo del anhelo sea llegar á ministro [del rey y no á rey de una ó de otra especie] poco puede hacerse de duradero provecho.

(15) Y vuelven á molernos los oidos con el aquel de ¡orgullo! >pobre,< ¡fétido orgullo! ¿Orgullo querer dejar nombre imborrable? ¿Orgullo? Es como cuando se |habla ^{sopra} a| de sed de placeres, interpretando así la sed de riquezas. No, nosotros pobres hombres tendemos á serlo todo por creer este el único remedio para no reducirnos á nada. No el deseo de la gloria, sino el terror á la infierno, arrastraba al claustro á las atormentadas almas medievales; no la sed de riquezas, sino el |ansia ^{sopra} ter| de asegurarse por ellas de la terrible indigencia, arrastra hoy el lucro, y no el ansia de ser más que todos, sino |de ^{sopra} ce| llegar á no ser nada, nos arrebatá á asegurarnos un nombre, ahogando, si es preciso, los de los demás. Y las riquezas mismas se buscan no para gozar directamente de ellas, sino para brillar [para dar que hablar; halaga más parecer >por< rico y ser tenido por tal que no serlo.]

(16) La tierra acabará por convertirse en un vasto cementerio, lleno de |epitafios ^{sopra} c| y cruces, antes que los muertos mismos se re-mueran [(24)].

(17) En el delirio de la destrucción Robespierre hace declarar á la Convención francesa la existencia del Ser Supremo y el “principio consolador de la inmortalidad del alma”; el Incorruptible temblaba de [tener que] corromperse. (25)

(18) >>Necesito dejar campo libre á mi fe, campo libre á mis anhelos, y sobre todo á mi congojoso anhelo de no morir. nunca, del todo nunca, nunca, nunca. >Hay< Hay quienes llaman á esto materialismo y lo llaman >acas< bien.<<

(18) Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material. Sí, materialismo es eso, y si á Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos es para que el Inmortal Supremo me >traslade alle< lleve en sus brazos allende la muerte, mirandome con su cielo á los ojos cuando se me vayan estos á apagar [para siempre]. ¿Qué me engaña? No, importa, que me engañe;

(19) Y si sueño, dejadme soñar que ese sueño es mi vida; no me despertéis. Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad; quiero creer y basta. (22)

20. Si del sufrir y penar hemos de sacar esperanza de otra vida, * antes >mejor< penas y sufrimientos que el hastío de la hartura.

(21) ¿Que significa nuestra irritación cuando creemos que nos roban una frase ó un pensamiento ó una comparación que creíamos nuestra>?<, cuando nos plagian? Robar? ¿Es que era nuestra, una vez que al público la dimos? Solo por nuestra la queremos, y más cariño guardamos á la moneda falsa que conserva nuestro cuño que no á la pieza de oro puro de donde se ha borrado >mi< [mi]nuestra efigie y mi leyenda. Sucede muy comunemente que cuando no se pronuncia ya el nombre de un escritor es cuando más influye en su pueblo, >(diluido) en e< desparramado y en el de éste su espíritu, mientras que se le citaba cuando sus dichos y pensamientos, por chocar aun con los corrientes, necesitaban garantía de nombre. Lo suyo es ya de todos y él en todos vive. Pero en sí mismo vive triste y lacio y se cree en derrota. No oye ya los aplausos de cuatro alabarderos ó partidarios, y no oye el batir silencioso de los corazones de los cuarenta mil que le leen. Preguntadle á cualquier escritor sincero que prefiere, si que se hunda su obra y sobreviva su memoria ó que hundida esta persista aquella, y vereis lo que es dice, si es sincero, digo. Cuando el hombre no trabaja para vivir, para irlo pasando, trabaja, * confiéselo >digalo< ó no y [hasta] aunque no lo sepa, para sobrevivir, no por la obra misma. Obrar por la obra misma es juego y no trabajo.

(22) Inmortal? y para qué quieres ser inmortal? –me dicen. Para qué? No entiendo la pregunta, francamente, no la entiendo. Es preguntar la razón de la razón misma; es como preguntar el porque del primer principio

(23) La publicidad dada á los crímenes no hace sino acrecentarlos. Halaga el ser contemplado por una muchedumbre, elevándose sobre ella en el patíbulo y cobrando así fama, aunque sea infame.

(24) Cuando aun no se (hacía) para los vivos más que [cabañas de paja] chozas [de tierra] que la intemperie ha destruido, se elevaban túmulos (tormos) y dolmenes para los muertos, y se empleó la piedra antes para sepulturas que para habitaciones. Han vencido los siglos, por su fortaleza, las casas de los muertos, >que quedan< , no las de los vivos, >que pasan<. no la morada de paso, sino la morada de queda.

|(25) ^{sopra} (24)| El amor á la mujer y los hijos es una extensión del amor propio, así como el instinto de reproducción lo es del instinto de conservación. La reproducción caso de la nutrición.
(27)

(26) De Dante, el que escribió aquellos treinta y tres vigorosos versos (Purgatorio XI 85-117) sobre la vanidad de la gloria mundana (copiense) dice Boccaccio en su Vita di Dante que “vaghissimo fu d’onore e di pompa, e ver avventura più che alla sua inclita virtù non si sarebbe richiesto” Sus condenados desean se hable de ellos. Expuso el concepto de la Monarquía, lib I. cap. I. no sólo para utilidad de los demás, sino “ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar” Hipocresía de Tito Livio “Si in tanta scriptorum turba mea fama in obscuro sit, nobilitate ac magnitudine eorum, meo qui nomini officient, me consolet”

(27) Cada ser se esfuerza por perseverar en su ser mismo, pero las cosas vivas, los vivientes no sólo por perseverar sino por aumentar, ser otra cosa, serlo todo. Según Rolph “Biologischen Probleme” 1884 no es la lucha sino la superfluidad, el cogüelmo, lo que empuja el desarrollo

evolutivo. Cada especie crece mientras el animal toma más alimento del que necesita para conservarse y por ello puede cumplir un más de desarrollo. La necesidad (Noth) y la lucha no hacen sino seleccionar entre las variaciones nacidas. Sólo es posible una variación de una especie por ||alimentación / más rica|| |que ^{sopra} de| la necesaria para mantener la vida, pero esa más rica alimentación sólo puede seguirse si las necesidades del individuo sobrepujan á lo que toca á la Nahrung y Nothdurft de la vida. Según Darwin el crecimiento exige aumento de alimentación, según Rolph es el aumento de alimentación lo que determina el crecimiento Para él la lucha por la existencia no es una lucha por lo necesario (Nothdurft) que mantiene precisamente la vida sino una lucha por >aume< acrecentar la alimentación, la vida; no una lucha defensiva, sino ofensiva, que sólo en ciertas condiciones toma la forma de defensa.

(28) “Este universo es un espectáculo que Dios se da á sí mismo. Sirvamos las intenciones del gran corega contribuyendo á hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado que sea posible” Renán

(29) Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat etc Mi terror á la muerte. Diástole y sístole de mi conciencia. Contemplando campo se me hincha conciencia se me ensancha alma y me empapo en vida ambiente, pero el punto palpitación ¡has de morir! me roza con el ala el angel de la Muerte y sístole que lanza sangre espiritual.

(30) Sereis como dioses! Historia del pecado original. Prometeo.

(31) Los escolásticos decían que todo cuanto es en cuanto es, es bueno (v. Fray Zeferino) y el tono de sentimiento de esto quiere decir que lo bueno es el ser, lo bueno en sí y no bueno para algo, la raíz de la bondad, su ^{*} asiento >razón<. Último. Bueno es lo que sirve para el ser. |Y ^{sopra} E| el mal absoluto ó supremo es el no ser, la nada. La nada peor que el infierno.

Todos somos sectarios Vinet 220

Amar para amar. Rodríguez I 164

Lo de Balfour 87 siguientes

Resignación= omnipotencia Rodríguez I 452 No seas y podrás más que todo lo que es Fray Juan de los Angeles Dialogos de la conquista del reino de Dios Dialogo III 8. v. Jense 135

Individualismo monástico. Jense 241

Mi cuerpo mismo quiere amar. Jense 630

Esencia del catolicismo Harnack I |304_{sopra} 302| nota y 315 el § que en ella empieza

La tristeza de Dios; quiere morirse y no puede.

Fray Juan de los Angeles

Dialogos de la conquista del reino de Dios

“no solo has de ser menospreciado sino juzgado por no humilde, cuando más lo estuvieres; que á mi ver este es el punto más alto de la virtud de la humildad.” [“verus humilis vult vilis haberi et nos humilis praedicari” Sanctus Bernhardus] Dialogo III 8

“No seas, y podrás más que todo lo que es” Dialogo III 8.

“Contra el mismo Dios es fuerte el humilde” III 9

Todo el § IX Dialogo seg. De como vence el humilde á Dios es sustanciosísimo, faquiresco

“Toda nuestra salud y remedio estuvo en aquella resignación que Cristo hizo de su voluntad en la del Padre, cuando cercano á la muerte dijo: «No mi voluntad sino la vuestra, se haga»” Dialogo tercero, XIII.

“La propia voluntad es hija legítima de la soberbia” Dialogo tercero XIII

“Quien así mismo no perdona con dificultad perdona á sus prójimos y súbditos” Dialogo IV
4

“Tenía Dios dentro de su corazón al hombre, y sacole afuera el amor, haciéndole parecer y ser hombre.” Dialogo sexto § I

“No ya Francisco, sino Cristo, regía y gobernaba aquel cuerpo y alma bienaventurada de Francisco” Dialogo sexto § I

“...aquellas ochos paradojas ó bienaventuranzas que predicó Cristo en el monte...” Dialogo sexto § IX

“El negligente es envidioso del bien ajeno, porque la negligencia no le deja ocuparse del bien propio; y cuando se considera desaprovechado, no quiere persuadirse de que los demás aprovechan; de donde nace que interpreta como mal todo lo que ve, de todos murmura, á todos calumnia y de ninguno dice bien.” Dialogo sétimo § X

“El que gusta de la soledad sabe á que sabe Dios, toma gusto en |El _{sopra} el|” Dialogo noveno.
§ VI.

“...de mi mal humor no debes extrañarte, ni de que renuncie á hablar más palabra sobre contemplación, si reparas en que es á hombres exteriores y de sola carne á los de que he de decir lo que siento acerca del hombre interior y divino” Dialogo décimo § I

[Apéndice al tomo II, páginas 198 y 199]

Oye, Israel; Jehová nuestro Dios, Jehová uno es | spazio | Deuteronomio VI. 4.

Ved ahora que yo[,] >soy< yo soy y no hay dioses conmigo; yo morir y yo hago vivir etc. | spazio | Deuteronomio XXXII 39

Jehová me poseía en el principio de su camino antiguo, antes de sus obras. | spazio | Proverbios VIII 22.

Y si por Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado á vosotros el reino de Dios. | spazio | Mateo XII 28

Empero de de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aun los ángeles que están en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre. | spazio | Marcos XIII. 32.

>Velad y orad, para que non entreis< Otra vez fué, segunda vez oró diciendo: Padre mio, si no puedo este vaso pasar de mí sin que yo lo beba, hágase tu voluntad. | spazio | Mateo XXVI 42

Y llegando Jesús les habló diciendo: Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. | spazio | XXVIII 18

Y Jesús crecía en sabiduría y en edad, y en gracia para con Dios y los hombres. | spazio | Lucas II. 52.

Y Jesús le dijo : ¿porqué me dices bueno? ninguno hay bueno sino solo Dios. | spazio | Lucas XVIII 19.

Y dijo: ¿Dónde le pusisteis? Dícnle: Señor, ven y ve. | spazio | Juan. XI. 34

Habéis oído que os he dicho: Voy y vengo á vosotros. Si me amaseis ciertamente os gozaríais porque he dicho que voy al Padre, porque el Padre mayor es que yo. | spazio | Juan. XIV. 28.

Esta, empero, es la vida eterna: que te conozcan solo el Dios verdadero, y á Jesúcristo, al cual has enviado | spazio | Juan XVII. 3.

Sepa, pues, ciertisamente toda la casa de Israel que este Jesús, que vosotros crucificasteis, Dios ha hecho |Señor ^{sopra} señor| y Cristo. | spazio | Hechos. II. 36

Empero, á los llamados, así judios como los griegos, Cristo, potencia de Dios y sabiduría de Dios. | spazio | I. Corintios I. 24.

Mas luego que todas las cosas le fueren sujetas, entonces también el mismo Hijo se sujetará al que le sujetó á él todas las cosas, para que Dios sea todas las cosas en todos. | spazio | I. Corintios XV. 28.

El cual es la imagen de Dios invisible, el primogénito de toda criatura. | spazio | Colosenses I. 15.

El cual siendo en forma de Dios no tuvo por usurpación ser igual á Dios. Sin embargo se anonadó á sí mismo tomando forma de siervo, hecho semejante á los hombres. Y hallado en la condición como hombre, se humilló á sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios le ensalzó á lo sumo, y dióle un nombre que es sobre todo nombre. . Etc. | spazio | Filipenses II 6-9

Hecho tanto más excelente que los ángeles cuanto alcanzó por herencia más excelente nombre que ellos. Fiel al que le constituyó sobre toda su [...]Moisés | spazio | Hebreos III. 2.

Ahora está turbada mi alma, y ¿qué diré? Padre, sálvame de esta hora; mas por esto he venido en esta hora | spazio | Juan. XII 27

Como hubo dicho Jesús esto, fué conmovido en el espíritu y protestó y dijo: De cierto, de cierto os digo que uno de vosotros me ha de entregar. | spazio | Juan XIII 21

Y yéndose un poco más adelante se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí este vaso; empero, no como yo quiero, sino como tú. | spazio | Mateo XXVI 39.

Y cerca de la hora de nona, Jesús exclamó con grande voz diciendo: Elí, Elí lema sabachtani? Esto es: Dios mio, Dios mio ¿porqué me has abandonado? | spazio | Mateo XXVII 46.

En el principio era el Verbo y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. | spazio | Juan I. 1.

Los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, mas de Dios. | spazio | Juan I. 13.

A Dios nadie le vió jamás; el Unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él nos le declaró. | spazio | Juan I. 18.

Como el Padre me conoce, yo conozco al Padre; y pongo mi vida por las ovejas. | spazio | Juan X. 15.

–Yo y el Padre una cosa somos. | spazio | Juan X. 30.

Y Jesús le dice: ¿tanto tiempo estoy con vosotros y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto ha visto al Padre, ¿cómo, pues, dices tú: muéstranos al Padre? ¿No crees que yo soy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os hablo no las hablo de mí mismo, mas el Padre que está en mí, él hace las obras. | spazio | Juan XIV. 9-10

El cual siendo el resplandor de gloria, y la misma imagen de su sustancia y sustentando todas las cosas con la palabra de su potencia, habiendo hecho la purgación de nuestros pecados por sí mismo, se sentó á la diestra de la Majestad en las alturas. | spazio | Hebreos I. 3.

Porque convenía que aquel por cuya causa *son* todas las cosas, y por el cual todas las cosas, habiendo de llevar á gloria |á ^{sopra} [?]| muchos hijos, hiciese consumado por aflicciones, el autor de la salud de ellos. | spazio | Hebreos II. 10

Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos | spazio | Hebreos XIII. 8.

Haste hermoseedo más que los hijos de los hombres; la gracia se derramó en tus labios|: ^{sopra} ,| por tanto Dios te ha bendecido para siempre. | spazio | Salmo XLV 2.

Tu pueblo *lo será* de buena voluntad en el dia de tu poder, en la hermosura de la santidad: desde el seno de la aurora tienes tú el rocío de tu juventud | spazio | Salmo CX 3.

Porque yo soy Jehová no me he mudado; y así vosotros, hijos de Jacob, no habeis sido consumidos. | spazio | Malaquías III 6.

Eróstrato

>El< La gloria y el amor. Hay quienes execran de la gloria por egoísta, por interesada, hay que sacrificarse por los demás etc y luego exaltan el amor. El amor es otra añagaza como la gloria. ¿Qué diríamos de quien execrara del amor como egoísta é interesado, pues buscamos en él nuestro deleite, y dijera que tenemos que pensar en la necesidad, en el deber altruista de propagar la especie?

El anhelo de serlo todo, de ser Dios, v. Reveyac 235 el totalismo y el nihilismo. O todo ó nada. Los que piden la nada es por creer que no podemos obtenerlo todo. Ser dioses; el pecado original y en que consiste. No es el pecado de la carne. Dios manda que se multipliquen, eso es natural; lo otro es sobre-natural, en el sentido de específicamente humano.

“Volito vivus per ora virum” del epitafio de Q. Ennio

Felix qui potuit rerum cognoscere causas

Atque metus omnes et inexorabile fatum

Subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari

Virgilio Geórgicas II 490 siguientes

Los dos goznes de la historia lo económico, que corresponde al instinto de conservación, y lo religioso, que corresponde al de perpetuación

Eróstrato [Muerte]

v. Jean Finot. *La Philosophie de la longevité*. Muy lejos de hacer presa la obsesión de la muerte en los débiles, pastos y fracasados, es el acicate de los hombres y las razas vivaces. Sólo quien tiene exceso de vida la desea inacabable; el que se resigna á perderla, y con mayor razón el que la desea perder, es el que no la considera el bien supremo. Los optimistas temen la muerte; los pesimistas la desean. La experiencia, que es cosa pasiva y de decadencia, trae el convencimiento (erroneo) de que el hombre acaba al morir, el deseo, la ilusión, todo lo juvenil cree en la vida perdurable. El instinto de vida sobre el instinto del conocer. v. Gaultier. El irracionalismo de Kierkegaard.

[...] etc William James.

[Razón] El error está en creer que no hay más medio de comunicarnos con la realidad externa que la razón, que la experiencia sometible á ciencia. Y el conocimiento analítico destruye la realidad, reduce los hechos á polvo de hechos. La realidad concreta desaparece, el cielo ni es cielo ni es azul, los sonidos no son sonidos fuera de nosotros. Y por que no? Defensa del realismo vulgar. El aire mismo no se oye? Destruimos lo inmediato con lo mediato; se va más valor á unas inducidas ondulaciones de un eter hipotético que no á |los ^{sopra} las| intuitivos colores. Y todo por buscar universalidad, que las cosas sean las mismas para todos. Y con ese realismo primitivo y espontaneo desaparece la fe en la persistencia [...] dual. La ciencia trata de suplantar el conocimiento directo, y ser intuición y no explicación analítica de ella. Y lo mismo que la óptica no destruye la realidad objetiva del color tampoco la destruye la realidad objetiva de la fe en la inmortalidad y en Dios.

Estudio ciencia positiva, sí, *hechos* >como< hechología, como Strauss y Renán estudiaban teología (ciencia también) [pero] para combatirla, para combatir más bien la sofolatría, la más vergonzosa é infencunda de las idolatrías.

Para que sirve la ciencia como ascesis. La religión de la ciencia.

Religión y ciencia.

Ya sé que este libro parecerá paradójico, juegos de ideas etc afán de distinguirme, inquietud de espíritu, falta de serenidad.

Erostratismo quijotesco. Como pastor v. IV tomo 331 pagina

>M< | spazio | Am 26 november

Manchmal (sag ich mir: Dein Schicksal ist einzig; preise die übrigen glücklich! – so ist noch keiner >que< gequelt worden...; Ich habe so viel auszustehen! Ah! Sind denn Menschen vor mir schon so elend gewesen? [Werther]

Horacio, el moderado Horacio, exclamó: non omnis moriar. libro III oda XXX

[Eróstrato] El ansia de gloria y la maternidad, otro modo de prolongarse. v. Carolina Coronado

Eróstrato

Marcos VIII 35-37, Mateo XVI, 25, 26 De que te sirve ganar el mundo si pierdes el alma? Mejor perder el mundo para ganar el alma, para vivir. Mejor quedar solo, sin mundo, sin ver, ni oír, ni palpar, enteramente solo con sus recuerdos, que morir del todo.

Historia del libro

Me propongo describir y (analizar) en estas páginas una triste dolencia, [de] que adolecen >más ó menos< en mayor ó menor grado los más de los espíritus modernos, aunque muchos de ellos quieran ocultarlo. Será este libro una dolorosa confesión, será... Aspiro á despertar en los que lo lean aquella inquietud íntima que sacude de continuo las entrañas de mí ánimo, y que es el único camino para la verdadera quietud, para la quietud conquistada, para la quietud que se >logra< llega á lograr –quien tenga la dicha de lograrla– no apartando los ojos del misterio sino pegándolos [>orientan<] [imantándolos] á él.

La Esfinge. (Algo de historia íntima. [“Paz en la guerra” El lector de catalogos] Mi crisis. La sensación de la muerte. [[Mi “La vida es sueño” [el Nicodemo] “Una visita al viejo poeta”]] Mi soneto [“La elegía eterna” el soneto “Muerte”] al |Destino ^{sopra} d|. “Amor y Pedagogía”; ataque á la ciencia.) Mis piropos á la ciencia; discurso de apertura y ante el rey.) Mi rebelión contra la lógica y contra la ciencia.

Amor de Dios

Contra la vida civil y la civilización –ideal pagano– que sólo considera al hombre en la tierra y supedita el individuo á la especie. Hacer para los que quedan. La civilización es sólo un medio para salvar el alma. >Libertar< Librarle de la servidumbre de la tierra para que pueda mirarl cielo.

Contra lo político.

La vida es un mal.

Los pueblos satisfechos de haber nacido.

El mundo un claustro. El ideal monástico hecho civil, pero sin mentiras. Unidos todos en sociedad para mejor luchar con Dios –no con la naturaleza– y arrancarle su secreto. La humanidad –jacobina.

Illa vero gloriae cupiditas sacrilega inventus est enim qui Dianae Ephesiae templum incendere vellet, ut opere pulcherrimo consumpto nomen eius per totum terrarum orbem dissiceretur: quem quidem mentis furorem eculeo impositus detexit. ac bene consuluerant Ephesii decreto memoriam taeterrimi hominis abolendo: nisi Theopompi magnae facundiae ingenium in historiis eum suis >c< comprehendisset.

Valeri Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri novem. libro VIII capítulo XIV De cupiditate gloriae, ext. 5.

Inmortalidad. Vida futura.

¿Depende de la conducta moral? ¿No más bien del anhelo de inmortalidad? Cada cual tendrá lo que desee. Se eternizará en su vida presente. Y por lo tanto procura vivir de modo que tu vida pueda perpetuarse sin fin. Nuestra vida futura desarrollo de nuestro estado de conciencia al morir.

[Actual renacimiento religioso. Teosofía.] Sobre esto vease lo que dice Harnack I. página 119. Como viene todo esto del positivismo y de las ciencias aplicadas que amenazan ahogar el alma. Esta, no contenta con ser condensación del ambiente, reacciona para expansionarse y hacer del ambiente expansión de ella.

[Final] Quiliasmo ó milenarismo de los primeros cristianos (v. Harnack. I. página 158. 2.) Los primeros cristianos creyeron en la próxima venida del reino de Dios, pero quedó el cristianismo como potencia espiritual. Así los socialistas (anarquistas, neo-aristócratas) etc suelen creer en el próximo advenimiento del reino del hombre, mas siempre quedará de tal fe, de tal confianza, de tal esperanza (la esperanza es una cara de la fé) una potencia espiritual.

[Fe Esperanza Caridad] La fe, la esperanza y la caridad no son tres virtudes, sino los tres aspectos de una misma virtud.

[Heterodoxismo] El heterodoxismo la esencia misma de un vivo sentimiento religioso. Vease en Mackenzie Wallace lo que dice de los... Y vease, sobre todo, el final de la nota 3 de >Ha< la página 181 del volumen I de Harnack.

[Intolerancia] Vease respecto á la intolerancia la epístola de Judas, versos 9 y 10.

[Introducción] Podrá decirse que esta Filosofía de la Religión es una filosofía de la religión cristiana ó del cristianismo. A la filosofía se va desde cualquier orden de conocimientos (química, zoología etc) es un grado de conocer, y á la filosofía de la religión se va desde cualquier religión.

[Evolucionismo y cristianismo] La concepción teórica que ha de acabar con la doctrina cristiana del pecado y de la redención es el evolucionismo, doctrina de la autoreducción. Las consecuencias morales del evolucionismo al matar el moralismo cristiano revivificarán lo religioso del cristianismo. Sobre el origen del mal etc, v. Harnack. I. 171. nota 4. La redención aparece en el evolucionismo como un momento del pecado, el pecado que volviéndose sobre sí se corrige. Lo natural-carnal-del hombre al cobrar conciencia se intra-naturaliza, es decir, se sobrenaturaliza.

[Apoteosis] En Ireneo é Hipólito un progreso sobre el moralismo de los >ag< apologetas, y es un pensamiento más religioso y realístico: la apoteosis del género humano por la encarnación del Hijo de Dios. Harnack I. 312.

[Proceso de la fe] Unidad de fe de *pistis* en las primitivas comunidades, bajo el entusiasmo, cuando apenas *gnosis* –es unidad de [...] el seno de la *gnosis*, porque las comunidades compuestas de personas de diferentes procedencias. Marcha la diferenciación, la unidad de fe se pierde en la variedad de creencias, y ahora hace falta la integración de las varias creencias en la unidad de fe, integración facilitada, como toda, por la homogeneidad primitiva, por la comunidad persistente bajo la separación. El cristianismo enriquecido.

Cristianos todos los que viven conforme á la razón, aunque sean tenidos por ateos, según Justino Martir. Texto en Harnack I 481

No se prueba la verdad religiosa. Harnack I. 477

[Revelación Profecía] La revelación eterna, constante del ideal. Sobre el estrecho concepto de la revelación, v. Harnack. I. 481-482. – No se profetiza algo porque va á suceder, sino que sucede porque se ha profetizado.

[Cristo] Sobre la doctrina del Verbo v. Harnack I 487 siguientes. >Crist< El Verbo es la Idea del Mundo concebida a priori por Dios, la idea integral y final de la Creación. El fin del mundo llegar á Dios por la conciencia de la perfección moral; la ley moral es la ley natural sentida , querida y comprendida. Cristo es la conciencia del Universo, el Universo subiendo hacia Dios. En él lo humano y aún lo animal. San Francisco y su amor á los animales y á la naturaleza, rasgo que no se ve en Cristo. Cristo más Socrático.

[Religión teología y dogma] El cristianismo bastó de la figura personal (ideal ó real) de Jesús, la teología católica del helenismo bajo el nucleo precipitante de Jesús. V. Harnack. I. final de la nota de la página 66. La vida de Jesús fué el principio de la religión cristiana. La imitación de Cristo. S. Francisco de Asís y el franciscanismo como religión.

[Gracia humana Auto-redención] El cristianismo individualista y socialista á la vez. v. Harnack I. 68. Zusatz 1. El individuo relacionado con Dios, su padre, (individualismo) y por Dios con todos sus prójimos; amar al prójimo en Dios. D Comunión de los santos por el amor á Dios. El amor á Dios confundido con el amor al prójimo. Amor al hombre, á la Humanidad, á lo humano en cada prójimo, á mí en los demás, al ideal común.

[Cristo. Veneración] “Die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte, ist die Wurzel aller wahrhaftigen Religion” W. Hermann. Carlyle y la hero-worship. v. Harnack. I. 70. | spazio | De las religiones naturalistas á las humanas, que arrancan de venerar al hombre, de la admiración, del attachement personal.

[Fe] Fe, es decir, confianza en Dios, en el ideal. πιστις de πειθω, confiar, persuadir, >ver< πειθεσθαι, obedecer. En un hecho no se cree. v. Harnack. I. 82. nota. [Fé en aleman *Glaube*, de *glauben*, creer, ge-lauben, pariente de *loben*, amar.]

[Moral] Evolución de la moral. Su fin la moral religiosa, la moral natural ó perfecta. El cinismo y la moral aristocrática, v. Harnack. I. 118, nota.

La ciencia nos da el Universo, el todo, la lógica, lo racional, nos dispersa... la voluntad nos da la patria, el ámbito del yo, lo volitivo. >Que< Ensanchar la patria y estrechar el Universo. ¿Qué los une? La religión que hace del Universo patria y de la patria Universo. Hay que creer en Dios.

[La religión ha de ser la cristiana] La voluntad no es individual sino social y tradicional, colectiva y heredada, y la voluntad social hereditaria es cristiana, ha evolucionado sus anhelos en el cristianismo. El catolicismo quiso intelectualizarla, hacer de la religión una ciencia (teología) y lo ha quebrantado. La religión deberá no negar lo científico, las *afirmaciones* científicas (sí debe negar sus negaciones) pero no hacerse ciencia.

Juventud

Plan

Prólogo. [Inteligencia y voluntad v. >O<] [confesión. Eróstrato. El que quiera ganar el alma.]

Patria [[Empecé regionalista [Bilbao; el soneto]]] [De la patria á la humanidad. Quien sabe si el grano de trigo no ha de placer en ser triturado. De la humanidad á Dios; cuando todo sometido á Cristo. Cristo no salió de su patria]>y lengua< [[La crisis del patriotismo [Verdades amargas. Ciencia. La ciencia me lleva á lengua y patria que es la realidad concreta, el hecho y no la ley. La realidad concreta es la patria...] [>La ci< El estudio y la acción me han llevado á la patria.]] [Hispania maior]

Patria y lengua. [Como la lengua me llevó á la patria y á la ciencia]

La lengua |sangre _{sopra} e| del espíritu.

La lengua española.

El espíritu español. [El espíritu gris en la historia americana]

Cosmopolitismo. [La ciencia] [afrancesamiento inglesamiento yerarquización]

Lo que nos echan en cara. Nuestras entrañas. [Nuestro sentido práctico v. Taine]

El *ideal* de vida individual. [[Lujo, pobreza, cuestión económica. Ansiedad por los hijos... [Dejar padre y madre, pero no hijos] que lo mendiguen! La herencia fundamento deberes del padre La epístola moral de Rioja, Séneca Secularizar el ascetismo. v. James 371 | spazio | Ideal de hombre, el herbívoro [franciscano] ó santo, el carnívoro ó napoleónico, S. Francisco y Napoleón. Su fusión. El santo heroe... el inquisidor.]] [Vuelta]

La religión.

Conquistar >el mundo y< la tierra y el cielo, que ambos padecen fuerza.

[Catolicismo] Sobre su esencia Harnack I. 304, nota. y página 315, el § que en ella empieza.

[Catolicismo y tradición] Como prueba de verdad el constante consentimiento unánime. “nullus inter multos eventus unus est... quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum” Tertuliano. La religión es tradición [interna y] eterna, no externa y temporal. Lo organizado. La inspiración individual. [El ^{sopra} L] cristianismo oficial, derecho romano hecho canónico. La reforma del hombre interior.

[Iglesia] Concepto primitivo de la Iglesia Harnack I 369 *κοσμος του κοσμου*, Orígenes, un Estado sobre los Estados, v. Harnack I, 378 | *spazio* | *habere non potest deum patrem qui ec[c]lesiam non habet matrem*. S. Cipriano.

[Misericordia] V. en Harnack la historia de la remisión de los pecados por la Iglesia I, 403. A medida que era menor la fe en la gracia de Dios mayor la confianza en la iglesia.

[Libre albedrío] El libre-arbitrismo es moral, pero no religioso. Religioso-inmoral [?] etc irá sustituyendo la religiosidad al moralismo.

[Cristo] Sed perfectos etc. Lo pra[?] Cristo fué dar á los hombres [?] confianza y seguridad en la [?]lidad del ideal. Fué el hombre [?] ideal real.

[Teología Racionalismo.] Lo grande de la teología era traspasar la lógica vulgar (moviéndose en la trascendental ó hegeliana) afirmar las tradiciones, como en la doctrina del Hombre Dios. Expresión típica la de Tertuliano De carne 5 “et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est.” V. Harnack I. 555. nota 1.

[Religión] Hacerse el mundo en serio, el arte trascendental en que se cree como en una realidad objetiva. Si viendo que Don Quijote ha vivido como nosotros pudiéramos creer en la realidad objetiva concreta, fuera de nuestras imaginaciones, de Don Quijote, sería este religioso y podría nacer un quijotismo como religión. Es el realismo concreto.

[Fin último Dios] El evangelio eterno es al evangelio lo [que] este á la ley. Orígenes v. Harnack. I. 634. Joaquín de Flora y [...]–baptismo y su suo. El monaguillo dice “volo por él. La comunión la entrada en la mayor edad, el poner fimbrias á la toga. El matrimonio religioso; la novia sabe que él no cree. Lo impositivo.

[Misericordia] Jesús misericordia. Misericordioso con los pecadores; comprender el pecado y rescatar al hombre de él. Perdona á la Magdalena porque ha amado mucho. Contra la soberbia. ει γαρ δια νομου δικαιοσυνη, αρα Χριστος δωρεαν απεθανεν. >Προς< Γάλατας Β. 21

[Misericordia y justicia] En las Recogniciones y Homilias pseudo-clementinas (v. sobre ellas Harnack I 293 siguientes) en que panteismo y estoicismo se supone que emana todo de Dios por oposiciones (Hijo de Dios-Demonio; Cielo-Tierra; masculino-femenino >) < etc.) y que estas mismas antítesis reposan en Dios mismo. |A _{sopra} S| su Bondad corresponde el Hijo de Dios, á su justicia castigadora el Demonio.

[Religión] Según Max Müller una vasta metáfora primitiva, cuyo significado se ha perdido, una enfermedad del lenguaje >desea< *deseaded language*. Sí, metáfora, pero es que esta brota del inconciente sentimiento de la primitiva unidad de todo. [AD]

[TRATADO]

El amor todo lo engrandece y apura; á través del amor lo ves todo más grande y puro; el que ama, ¿cómo podrá odiar?

Dormir tranquilo y apaciguado en tus brazos, Dios mio, y aunque sea para no despertar; dame paz! U olvido será mi paz.

Sumergirse en el momento que pasa, hacer bien lo de ahora.

Porque te aborrecen tanto, Dios mio? Se revuelven contra quien habla de tí, (Ilundain, el anónimo de Vitoria) y se sorprenden de que un hombre culto hable de Tí como de otra cosa que de una idea. Te odian y con su odio te confiesan.

Todo el que obra obras generosas, trascendentes, acaba por creer en Dios y que Dios obra en él –que él está fuera de sí y no se puede estar fuera de sí si no en Dios– y la prueba de que sus obras son generosas y trascendentes está en que le dan la fé en Dios.

Aspecto afectivo, baboso, emotivo, del amor y aspecto volitivo. A Dios se quiere volitiva y activamente, obrando con trascendencia para lo infinito y para lo eterno, para todos y para siempre, para cualquiera y para cualquier parte. Salvar la vida de una hormiga puede ser acto de amor á Dios, matarla también. Hacerlo todo con finalidad.

El amor ha sido teñido por el amor sexual, carnal. Amor á la familia, á la patria, á la humanidad.

Dejarse vivir, dejarse obrar encomendándose á Dios y excitando el amor á El.

Dios es la Conciencia eterna y aspirar á El es aspirar á eternizarse en la Conciencia á tener conciencia eterna. Quien no aspire á El se hundirá en la nada. O Dios ó la nada.

Los que aman á Dios sin saberlo; le buscan en otras cosas; creen que buscan otras cosas y buscan á Dios.

Inmortalidad católica

La resurrección de los muertos. El alma sola, sin cuerpo, no puede vivir. v. Plotino I página 91 etc neo-platónico no! Malón de Chaide ó Echaide, vasco. la comunión de los santos, la resurrección de la carne etc *resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.*” El catolicismo, pues, puede emprender una acción social, democrática, hasta socialista, puede transigir con lo estético, pero no puede tocar al dogma ni transigir con la ciencia moderna, porque entonces se desbarata el edificio protector de la fé en la inmortalidad del alma. Y ese edificio es una catedral cuyas partes se tienen entre sí, construida durante siglos al servicio de esa fé y ese instinto vital de no querer morir. Tertuliano *credo quia absurdum*, il faut s’abêtir, De Maistre. “La razón humana ama el absurdo (vital)”

Religión natural, teología natural! Que quiere decir esto? Es que la religión cristiana no es natural? [Pero hay necesidades intelectuales y estas no se satisfacen. Y vase uno á la ciencia, á la razón.] Eso quiere decir religión racional y la religión no es racional sino irracional, anti-racional ó sobre-racional, es vital, y la razón no es religiosa. El *rationale obsequium* es un sacrificio. Teología y racional son términos que se contraponen. La teología no puede ser sino positiva, Scotto, [que no quiere Dios lo bueno porque es bueno sino que es bueno porque Dios lo quiere, la ley depende no de su divina esencia sino de su divina libre voluntad que sólo así se puede fundamentar la inmortalidad del alma porque Dios la quiso por revelación, y no por necesidad esencial ni por razón], Occam, Lutero. El racionalismo aristotélico tomista. [No hay nada más endeble que las supuestas pruebas racionales de la inmortalidad del alma en Santo Tomás; para lo cual se hace al alma simple >y es< é inmaterial.] *Per fidem ad intellectum, per intellectum ad fidem.*

Y porqué la Iglesia está actitud racionalista? Poner algo sobre la razón, pero no contra la razón, es en el fondo racionalismo. Pues para dar más garantía aun al dogma. Es falta de falta. La fé verdadera grita con Tertuliano, el africano: *credo quia absurdum* ó con Pascal: *il faut s’abêtir.* Pero esta fé no es una fé desesperada? Fuera de ella no cabe sino la del carbonero. O el creyente es tonto y cree sin razón ó es inteligente y cree no sobre razón sino contra razón.

Pero esta posición nominalista ó positivista, acentuando la irracionalidad ó mejor anti-racionalidad de la religión no la protegía bastante entre los hombres de poca fé >y de demasiada razón,< que son los más de los creyentes dotados de razón adulta y no carboneros. De aquí el tomismo. [?]

Dios no sólo el donde, sino el á donde 15

Esencia del cristianismo 19

Reischle Werthurtheile und Glaubensurtheile

La fé no da una certeza objetiva, científica sobre su objeto 120 Crítica de la razón práctica sobre ruinas de la pura. El catolicismo en esta, realista, prekantiano. Kant y la fe evangélica 122 El >Fedro< Fedón tanto como el Evangelio. Ni judíos ni griegos seguros de la inmortalidad del alma. El catolicismo rechaza igual á Platón y á Kant 123, es aristotélico. Loisy quiere separar la verdad histórica de la verdad dogmática y así se arrima la resurrección de Cristo, base de la fe católica, como verdad histórica, objetiva, material sei se quiere. v. Le Roy. Iglesia griega – Platón; católica romana – Aristóteles; evangélica – Kant 123 Y si todos los protestantes no lo entienden así es porque no son protestantes puros, sino que conservan elementos católicos. Anatema al que diga que no se puede demostrar (científicamente) la existencia de Dios; no basta creer. Funestas consecuencias, lo de Ceballos. Fray Zeferino sobre la inmortalidad. | spazio | La esperanza de la próxima venida del Señor i. q. e. De la inmortalidad en la primitiva Iglesia influyó en el concepto de Dios, de un Dios trascendente 152·153 siguientes | spazio | La inmortalidad del alma humana como postulado de la razón práctica kantiana.

A medida que fué desvaneciéndose la fe en la próxima vuelta de Cristo, en el quiliasmo, fué >desvaneciéndose la creenc< cambiando la noción de la divinidad de Cristo 217 y así también á medida que se desvanece la fe en >una< la inmortalidad concreta y real del alma, individual etc En vez de la esperanza en el próximo reino |el ^{sopra} la| futuro endiosamiento, la inmortalidad del individuo 218 Ireneo. La inmortalidad entendida *fisicamente* 218 sí, sí, sí.

Lo característico religioso es lo teleológico. Dios es el fin más bien que el principio del mundo, sólo que por una especie de espejismo hemos proyectado al pasado el porvenir; la supuesta primera causa no es sino el último fin.

El terror á la muerte es terror al pecado; morir tranquilo. (esto es horrible) 390

La redención es redención del mundo, >del yo natural,< muerte del yo natural 473

Todos los que quieren salvarse se salvan, todos los que sintieron ansias de inmortalidad y eternidad se immortalizan y eternizan y de la alegría de esta esperanza surge el ser bueno; y no que por ser bueno se salve uno. Porque todos somos miserables, y nadie sabe lo que se hace, y á todos perdona Dios. Y á quien dice que así se arruina la moral diré que la religión no es moral.

El moralismo protestante liberal arranca de que no les importa la salud eterna física-hiperfísica (v. 503) ó de que no pueden creer en ella?

Kant deriva la existencia de la [?] inmortalidad del alma; no es Dios el productor [?] de inmortalidad sino que la fe en la inmortalidad [?] ó el anhelo de ella, es la productora de Dios [?] v. Butler. Los que creen creer en Dios sin creer [?] en la inmortalidad del alma se engañan.

La fe de la antigua iglesia griega [oriental] 505-508. [...]

No me mueve, mi Dios, para quererte e[?] Es que es querer á Dios es algo diferente de [?]rar al cielo? “Aunque no hubiera cielo te quisiera [?] Cómo? Aunque no hubiera infierno (muerte e[?]-na) te temiera” [La virtud el premio en sí misma. Ví á bo...] Porqué? En estos [?] del amor el amor desaparece; ^{sopra} .| eso es erót[?] trovadoresco.

La moral no es una cosa sustantiva. Ser bueno quiere decir ser bueno para algo. No matar; no [?]tar etc. El fin es no dañar la vida ajena. Y eso [?] amor en abstracto no es sino una babosería.[?] inmediato es que uno quiere vivir. [[Babosería sentimental-erótica- mística; [?] sed intelectualista-protestante-moralista. La vo[...]]]

San Atanasio marca el punto central de la dogmática cristiana; con S. Agustín entra ya el [?] realismo latino que culmina en |el ^{sopra} la| protestantismo la preocupación del pecado.

[?] deja de existir pierde el premio.

[?] durmió en el Señor! Qué es dormirse en [?] Señor en que se diferencia de dormirse en la [?]rra en la muerte ó en la nada?

La babosería mística se refiere al sentimiento, la pedantería protestante á la inteligencia y uno y otra viven en el presente, son finitos; sólo la voluntad [?]re en el futuro, es infinita, y la voluntad es voluntad de persistencia sin fin y concreta. Mi voluntad soy yo.

Suicidio. O el suicida cree –inconcientemente– en otra vida ó no; si cree en ella es para entrar en ella cuanto antes, y si no la cree, es para salir lo más pronto de este pesado sueño de vida aparential.

Avenarius.

Una palabra es una metáfora.

La lengua empieza por la frase y por la frase emocional

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$$

no es una frase, como no lo es

[...]

El objetivismo no se alcanza si no en las matemáticas y la geometría; todo lo demás tiene que ser pensado con palabras.

La mística es la teología en lengua vulgar, es decir, sentida y no sólo pensada. No se piensa con la cabeza sólo sino con todo el cuerpo..

La ciencia se acrecienta con la labor de las generaciones, porque es un instrumento. Al nacer nos encontramos hecho el microscopio, el telescopio y las fórmulas algebraicas.

Pero la sabiduría hay que aprenderla de nuevo.

Amor de Dios

Prólogo. Este libro está escrita en lengua castellana, en la lengua en que vive su autor. Y al decir que está escrito en lengua castella quiere decirse que está en ella pensado. Pensamos con palabras y así toda filosofía es una filología. Lo más profundo de Platón es su espíritu filológico, sustanció las palabras, hizo de ellas hipostasis, ideas. El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Dios pronunció una sola palabra... San Juan de la Cruz.

No hay sino *tres >dos< modos de discurrir; uno dialéctico, conversacional, en conversación consigo ó con otro, y otro algébrico, con signos directos de cantidades y >posiciones<, y otro geométrico, de posiciones. La ciencia propende al álgebra, [y á la geometría] á resolverlo en todo en relaciones cuantitativas y posicionales; la sabiduría se atreve al lenguaje.

Amor de Dios

Al morir pasamos á Dios, á ser >nues< el recuerdo que Dios tiene de nosotros. Y este recuerdo es nuestra eternidad, ese recuerdo es nuestra existencia sustancial.

Un Dios que no da inmortalidad es un Dios ateo.

El fondo de la religión es que el hombre no quiere morir, no se resigna á la muerte, se revuelve contra la realidad y la necesidad. La religión es revolución, resistencia.

Todo el pragmatismo, la filosofía de la acción, del evolucionismo creador etc tiende á restaurar la fe en la inmortalidad del alma, que es el problema central práctico. v. La signification du pragmatisme en el Bulletin de la societe française de philosophie página 272. La fê en la inmortalidad hace su obra; esa fe es una necesidad vital.

No se debe buscar conciliación entre la religión y la ciencia, la fé y la razón. Una y otra sólo son verdaderas en cuanto se niegan mutuamente. Querer conciliarlas es querer matarlas. La vida es contradicción íntima. | spazio | Los católicos –sobre todo los jesuitas– creen que hay ciertos principios de religión natural, existencia de Dios, inmortalidad del alma, penas y castigos, que se pueden probar por la razón, que son racionales, científicos; y los racionalistas creen que la verdad racional, científica puede satisfacer al corazón y dar finalidad y valor á la vida. Unos y otros son convertibles; los unos hacen de la >(supuesta)< religión (supuesta) ciencia y los otros de la ciencia (supuesta) religión.

Hagamos por no merecer la nada, v. Obermann.

Epilogo. Yo sé la suerte que te aguarda entre muchos, pobre libro mio, sobre todo entre los jesuitas de uno y de otro bando. Dirán: bah! todo esto no es más que literatura! De los dolores y las ansias de que has brotado nada sabrán por que á ellos, pobrecitos, no les ha dolido nunca.

Cierro los ojos y unos ojos

brillan en la oscuridad,

fosforescentes, rojos

y sin piedad.

Son unos ojos tenaces

La religión como pedagogía, en su aspecto social

“Mi reino no es de este mundo” Pues de cual? Hoy no se cree en otro.

“Con los mismos cuerpos y almas que tuvieron.” Horror á la cremación

Principio de la civilización occidental = el individualismo. No seremos chinos ó japoneses. El neo-budismo.schopenhaueriano y la concepción pesimista. Lo único optimista creer en otra vida. Da valor á ésta.

Atanasio, el genuino católico, hombre de no muchas letras, pero de fe, v. Harnack II 203 [toda página y sobre todo nota (4)]. Arrianismo = protestantismo, unitarianismo.

Jesús no un hombre cualquiera ó en absoluto Channing y Renan.

El |Verbo ^{sopra} verbo| cosmológico y el Verbo redentor de Atanasio v. Harnack 206 II.

El arrianismo (= protestantismo unitario, único lógico) habría sido muerte religión, reduciéndolo á cosmología y moral. Sirvió de puente para llevar doctos al catolicismo. v. Harnack II 217

A Harnack II 218 le parece indicación de perverso estado de cosas que el hombre, Atanasio, que salvó al cristianismo como religión de la comunión viva con Dios, hubiera borrado el Jesús de Nazaret histórico. La exégesis lo ha borrado, pero para los protestantes, para los católicos no, porque para estos el Cristo histórico significa poco. Es decir, el Cristo histórico sí, el que ha vivido siglos garantizando inmortalidad, pero no el Jesús histórico. En la Esencia del cristianismo de Harnack la inmortalidad no es central. [I]Quien se atiene al Jesús histórico no ve en el redentor (en el inmortalizador) sino el pedagogo y esto lo reconoce implícitamente Harnack en la nota 2 página 218 II

Atanasio el católico modelo Harnack II 219

Valor de Atanasio para afirmar cosas contradictorias I 219 Eso es catolicismo, consenso de contradicciones para salvar la inmortalidad. [y por eso escandaloso 220]

Se opuso á Copérnico y á Darwin porque amenazando la posición central del hombre amenazan su dignidad de inmortal , amenazan la fe de que el mundo se hizo para el hombre. La Ginestra lo más anticatólico.

El catolicismo salva individualismo merced Iglesia. v. Oliveira Martins. Exaltación del individuo concreto, no del Ich abstracto de Stirner que es una ficción como la materia de los materialistas. v. Pascal.

A que precio salvo Atanasio la religión (no la moral ni la filosofía) cristiana Harnack II 221

Lo contra-racional. Harnack II 221 nota 2. Sí, sí, sí.

En Nicea II 222 siguientes vencieron, como en el Vaticano, los idiotas, los incultos, los obispos cerriles, representantes del verdadero espíritu humano, del que no quiere morir, diga lo que dijere la razón.

La inmortalidad. Es inconcebible; paradojas de Kierkegaard. Renunciaríamos á ella si seguros de ir á fundirnos en Dios de que hay un Dios pero la fé en Dios arranca del deseo de inmortalidad, pues Dios el productor de inmortalidad. Anhelos de que haya una conciencia eterna, como representantes que somos de la conciencia.

En el fondo la cristología católica es docética. El proceso de divinización del hombre en Cristo, en interés escatológico, llegó al colmo en oriente (Harnack I 413) y termina en la eucaristía, misterio central, divinización de la carne. El catolicismo es compromiso entre escatología y moral. El oriente escatológico, el protestantismo moral y el catolicismo compromiso entre los dos, pero con predominancia escatológica. La lucha entre los dos intereses —el |de ^{sopra} q| allende y el de aquende— hace la historia de la religión.

Lema. Si Cristo no resucitó etc.

Amor de Dios [α]

Cristianismo. Su dogma central la resurrección de Cristo y su sacramento central la eucaristía, pan de inmortalidad. “Si Cristo no resucitó etc “El que no cree en la resurrección no es |cristiano _{sopra} cristiana|, es filócristo á lo sumo. Yo quisiera que hubiese resucitado para no logro creer en ello. La resurrección es la garantía histórica de nuestra inmortalidad y yo no me resigno á ser mortal. No se trata de si estoy ó no convencido de la inmortalidad, es que no >me< comprendo al que aun estando convencido de que no la hay se resigna á ello. Pues que va á hacer? Qué, desesperarse! Y que adelante con desesperarse? No se trata de si adelante ó no algo. Nada adelanta con quejarse el que siente un dolor, |pero _{sopra} si| se queja. Y si no se queja no le tomo por valiente sino por insensible. Y que se resigna á morir del todo no me parece hombre.

TRATADO DEL AMOR DE DIOS

(un ensayo de filosofía de la muerte)

Prólogo.

Todas estas son ideas viejas, muy viejas, renovadas. Toda novedad es restablecimiento de algo antiguo. Vivir religiosamente es hacerlo todo por amor de Dios.

Odio á Dios. Odian á Dios los que no pueden creer en él. Proudhon. Nietzsche [...] Cristo. Quisieran que existiese, como lo quisieran los creyentes modernos, pero son hombres pasivos, débiles, cuya inteligencia puede más que cuya voluntad y les dice no y su voluntad se desespera. Hay que envidiar la [?] sencilla y como no pueden tenerla [...] erran contra los que la tienen (los Bar[...] etc) ¡Ese místico! Los libertinos.

Expresar mis dudas de que Dios exista, [...] ayuda mi incredulidad. [IV b]

Amor de Dios. Introducción

Toda religión se reduce al amor de Dios. Hacer algo religiosamente es hacerlo por amor de Dios; hacer el bien por ideal, no por instinto ni por carnalidad. [Introducción]

Dios personaliza. El amor personaliza el Ideal en Dios porque si no no puede amarlo.

Dios tiene cuerpo. [El misterio de la Eucaristía. Comulgamos al vivir. Significación de la Eucaristía.] El cuerpo de Dios es literalmente el Universo. El alma del mundo. Lo que pensaría una célula ó un átomo nuestro; primero que un ser dirigía sus movimientos y si otro le dijera que entre todos ellos el abstracto ó apoyo de una conciencia que dispare. Y sin embargo esto es verdad y aquello no, porque nuestra inteligencia muestra voluntad no rigor en los movimientos de nuestros

átomos. Puede existir Dios sin universo? Es el mismo problema que el de la inmortalidad de nuestra alma.

Hacerse todo conciencia. Lo de Quental.

Καλος γαρ ο κινδυνος

Fuera del Universo no hay nada; no hay otro cuerpo que el cuerpo de Dios. [XII b]

Introducción. Tratado del amor y no del conocimiento; no de la existencia objetiva de Dios, sino de su existencia subjetiva. Y no |Guia ^{sopra} guia| ni Práctica del amor, sino Tratado, esto es, disertación del valor subjetivo de Dios.

Para amar hay que personalizar.

No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. Mateo IV 4

Cual es la boca de Dios? No es todo de Dios? Decimos de unas cosas que son de Dios y de otras no. Es de Dios todo lo que contribuye á dar conciencia al Universo, á acrecentársela, lo que se organiza, lo que no anestesia al Universo, lo que no destruye la obra del conjunto, lo duradero. [IV]

No tentarás al Señor tu Dios | spazio | Mateo IV. 7 Deuteronomio VI 16 Adorar y servir sólo á Dios Salmo XXIV 3. 4. Hebreos XII 14 | spazio | 1 Juan III 2. 3 | spazio | No dos señores

Dios no puede dividirse, no admite que se reparta su amor entre él y las criaturas. A las criaturas en |El ^{sopra} él|, por El. Pero tampoco á El excluyendo las criaturas. |Eso ^{sopra} Ese| es sólo sombra de amor, mera lujuria espiritual. Amar á Dios, excluyendo las criaturas, es amar á Dios tal cual >sol< se da sólo en mí mismo y es no amarme si no á mi mismo, es egoísmo. El claustro. Dios no sólo no|excluye ^{sopra} incluye| las criaturas, sino que las incluye. El que ama á Dios en más prójimos le ama más que el que le ama en menos.

Dios se personaliza en todo; no es la persona envolvente, como eternidad ni infinitud son envolventes sino sustancia; Dios es la sustancia de toda persona, la raíz de su personalidad; es persona en Dios.

Bienaventurados los de limpio corazón porque ellos verán á Dios | spazio | Mateo V 8 (v. Salmo XXIV 3·4 Hebreos XII 14 | spazio | 1 Juan III 2·3)

Sed, pues, perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto | spazio | Mateo V 48

Amor de Dios

Introducción.

Todo el que se ha puesto á investigar sobre el fundamento de la realidad, del universo y de la vida, todo el que se ha puesto á filosofar seriamente se ha preocupado del punto de partida de su investigación, de la base, del postulado. Descartes parte de la duda metódica >y del co< que le lleva al *cogito*, Spinoza de la definición de la sustancia, Kant de | spazio |, Schopenhauer de que el mundo es mi representación, Hegel etc. Pero lo que no se han preguntado es la razón concreta del acto mismo que ejecutaban al ponerse á filosofar esto es: porqué me propongo con ello? | spazio | Se escribe para trasmitir á los demás, por amor al prójimo y para que sepan lo que pienso, por necesidad de comunicarse? por puro amor á la verdad? por pasar el tiempo? por consuelo? Se escribe para sobrevivir [v. el capítulo final del libro I de *Treatise on Human Nature* de David Hume] y se filosofa por desesperación. Se filosofa para buscar un fundamento á nuestras esperanzas ó para arruinarlas y que no nos atormenten con la duda de que no han de realizarse. Spinoza para resignarse á lo inevitable, á la absorción en Dios –en el suyo– Kant para probarse violentamente, desesperadamente, por un salto dialéctico, la inmortalidad del alma.

Así escribo yo para luchar conmigo mismo y lo publico para ayudar á mis prójimos en análogas luchas y para sobrevivir en algún modo siquiera sea en apariencia. No se me oculta lo que de mitología hay aquí.

El problema radical, el que no hay valor ó hay vergüenza de plantear, es el de la inmortalidad personal.

Escribo esto más que para sugerirme acaso para engañarme. Todos tratamos de engañarnos . Y los que |creen sopra d| que debe sacrificarse todo á la verdad es por desesperación.

[Ética] Las dos fuerzas cardinales de la >el< moral son el instinto de conservación-hambre-egoísmo-amor de sí y el instinto de perpetuación-^{*}apetito genérico >amor< -altruismo ó mejor nostrismo-amor de la especie. Y luchan uno con otro. Unas veces sacrificamos la sociedad, la especie, es decir: nuestra perpetuación, á nosotros mismos, al yo, al instinto de conservación. Y es

porque sentimos que están en conflicto. *Para perpetuarse hay que dejar de ser* y ésta es la terrible paradoja moral. Sólo nos hacemos inmortales por la muerte. Pero, no nos conservaremos perpetuándonos?

[Progreso] El progreso se debe á la diferencia. Un hombre nuevo. Lo que pasa en el lenguaje. La muerte elemento de progreso.

[Expansión-Agresión] El acomodarse al ámbito, el imitar, el ponerse uno en el lugar de otros, la simpatía, además de ser una manifestación de la unidad de la especie es un modo de expansionarnos, de ser los otros. Ser vencido es muchas veces vencer; tomarlo de otro es un modo de vivir en él.

[Moral] La avaricia y como nace del hambre, del amor de sí, del egoísmo, y la prodigalidad naciendo del instinto de perpetuación, del apetito específico. La avaricia espiritual ó envidia.

[Materialismo de material] Qué esto es materialismo? Sin duda. El cristianismo primitivo y el cristianismo popular son en rigor materialistas; la idea popular de la inmortalidad del alma es una idea materialista. El espiritualismo es de origen pagano, platónico.

El Sistema de la Naturaleza de D'Holbach es de una brutal violencia contra los anhelos del hombre.

[Inmortalidad] Postulado de Kant y de este parte para la existencia de Dios, en el fondo. Y así es. Butler tenía razón. De hecho el hombre ha sacado la fe en Dios de su fe en la persistencia de la conciencia y no la inversa. La fe en Dios y sus formas desfiguradas –todo idealismo– provienen del anhelo de inmortalidad ó son sustitutivos, aunque insuficientes, de él.

Estudio sobre Sénancour.

[El bien por el bien mismo] El bien por el bien mismo, sin esperanza de recompensa eterna. Cuando lleguemos á eso se realizará el Evangelio Eterno según Lessing. Pero como el bien no es una noción absoluta, y el bien por el bien mismo nada significa. Ese bien deja de serlo si todos al fin morimos del todo.

Amor de Dios

[Existencia de Dios] Decir que una cosa existe es decir que obra sobre nosotros[.] >desde fuera de< Decir que Dios existe es decir que Dios obra sobre nosotros y no la idea de Dios. Puede obrar sobre nosotros nuestra idea de Dios, la idea que de Dios tienen los demás y Dios mismo. Para probarme que existe Dios hay que probarme que Dios obra sobre mí, aparte de la idea que de |El ^{sopra} el| nos formamos. Y Dios aparte de la idea que de El nos hacemos ¿qué es para nosotros? Dios es la idea que de Dios tenemos. En realidad siempre que se cree discutir la existencia de Dios se discute su esencia. La prueba *físico-teológica >cosmológico< no pretende probar que Dios existe sino que Dios es una inteligencia al modo de la humana. En realidad toda teología es teleología. Esas pruebas tienden á probar que el mundo tiene finalidad conciente.

[Ética] La ética individualista es la más socialista. El individuo pedazo de sociedad y la sociedad conjunto de individuos. Ni sociedad sin individuos, ni personas sin sociedad. Ninguno de ellos es primitivo. Son como los miembros y el cuerpo. El individuo no es el elemento que *luego* forma el cuerpo, sino el miembro de él.

Un Dios que nos condenara á la nada no sería un Dios para nosotros, y entonces ¿cómo saber que existe?

[El postulado de la fé] El postulado de la fé, de la vida, del instinto, es la inmortalidad del alma, que no morimos. Este es el >pos< supremo postulado práctico, el postulado práctico trascendente.

[Amor sexual] Es el filtro de Tristán é Iseo, que mata. El de InÉS de Castro. Tristán é Iseo es una leyenda católica, de inmortalidad del alma.

[Placer Dicha] El placer es la vida tendiendo al futuro; >e< el sentimiento de placer se engendra de una función que tiende á su fin, á prolongarse. Es, pues, una consecuencia del sentido de persistencia.

[Ética] El postulado ético no es el de Kant, la autonomía de la voluntad el que se dé ella la ley, el imperativo categórico. El sentido moral, forma del instinto de la dicha –como lo vió Kant– es el sentido de la persistencia de la conciencia, el principio religioso. La religión de base á la ética, pero ella es hiperética ó metética. | spazio | El principio del mal es nuestra tendencia á dejar de ser, á no obrar –la pereza– á morir, á ahorrar esfuerzo tomando el medio por fin –la avaricia. La avaricia surge de la pereza.

“Toda conciencia moral ofrece, según Kant, al análisis dos rasgos: la intimidad y la sublimidad de la ley, acuerdo con la naturaleza esencial del hombre y contraste violento con la naturaleza fenomenal del hombre” (Höffding) La intimidad de la ley es el sentido de inmortalidad, de persistencia, y su sublimidad su contraste con la tendencia de la naturaleza fenomenal, del cuerpo, á morir. El cuerpo tiende á morir, la inercia física, y el alma tiende á vivir, la actividad psíquica. Y el cuerpo vive por el alma.

El deber es vencer la muerte con la vida, la pereza con la acción, lo pasajero con lo permanente. *Virtus* es valor. Donde no hay lucha no hay virtud.

Es bueno todo lo que tiende á perpetuar y enriquecer la conciencia. El mayor mal es el suicidio que no sea en vista de sobrevivir, el suicidio moral. Y uno sólo se perpetúa en la sociedad y por ella. La inmortalidad es social; la sociedad continúa en otra vida.

[Libertad Ley] Según Kant la ley es la conciencia de la libertad. Más bien es la libertad la conciencia de la ley. La ley íntima del alma es la ley de la persistencia y por tanto la libertad religiosa es la conciencia de la ley de persistencia. Para Kant la libertad es la facultad de producir un comienzo absoluto. La libertad es la facultad de ver al porvenir, de persistir, de obrar para siempre, *sub specie aeterni*.

Hay derecho á hacer persistir á otro, á hacerle bueno, á imponerle la dicha. Yo tengo que salvarme con toda mi sociedad. Mi libertad es ilimitada y se determina y actúa prácticamente en su lucha con la libertad de otro. La libertad ajena no es límite de la mía sino en lucha, en conflicto, en choque. Y debo tratar de invadir en ella. Defensa de la Inquisición. [Lo otro, lo kantiano, que se no se puede hacer á otro feliz contra su voluntad es anarquista. La paz es anarquista.]

Fe

v. Simmel [I] 404 siguientes

Enseñar que la fe crea su objeto es enseñar que este objeto no tiene realidad objetiva; decir que hace falta la fe para contener ó para consolar al pueblo es declarar una ilusión el objeto de la fe. Creer en Dios se reduce hoy, para nosotros los hombres modernos, los intelectuales, á querer que Dios exista. [VII d]

La mentira religiosa.

v. mis cuadernos de cuando de la crisis. El engaño del creer volver.

God knows I'm not the thing? *should >|should _{sopra} shol|< be

Nor am I e'en the thing I could be

But forty [twenty] times I rather would be

An atheist clean

Than under Gospel colors hid

Just for a screen

| spazio |Burns

El poder crear Dios á nuestra imagen prueba que llevamos á Dios dentro, es El quien se crea continuamente á través de nosotros. [IV c]

La santa inquietud. v. Erostratismo.

La incertidumbre.

Dios productor [fuente] de inmortalidad. Incluyese todo el “Erostratismo”

Dios *para nosotros*, hijos de civilización cristiana, en el Cristo. (Rehágase Jesús y la samaritana)

El catolicismo.

[Caridad. Amor al prójimo.] La compasión la base de la ética según Schopenhauer. La base es la compasión porque todos, como yo, buscan á Dios sin haberlo encontrado, todos todos sombras de sueño, todos fundados en vacío, todos tal vez pasajeros, No existen ¿para que odiarlos? quieren existir ¿como no amarlos? ¡Pobrecitos! ¡desdichados! ¡desdichados todos! Nos amamos en la común desgracia de una existencia no más que aparential, sin seguridad de la sustantiva.

Amor de Dios

Porqué la caída? Para educar. Para que el hombre no fie en sí, para que aprenda á dirigirse á la gracia. Para que le cueste trabajo ser hombre. La ciencia infusa, sin trabajo, no nos haría hombres, seríamos menos que hombres perfectos, esto es ángeles. El angel nace, el hombre se hace. La suprema felicidad de la cultura. Para que logremos el mérito de merecer la gracia, para que conquistemos el cielo..

[Amor] El amor es de origen sexual, arranca del instinto de propagación y éste del exceso de nutrición. La célula sobrenutrida se escinde. Es la tendencia á serlo todo. Del exceso del egoismo sale el altruismo. La célula quiere ocupar el universo todo. Origen geométrico del individuo; la perifería crece como el cuadrado y el volumen como el cubo 2-4-8, 3-9-27, 5-25-125, 7-49-313

Escolástica

La escolástica ancilla theologiae. Filosofía derivada teología; del concepto de Dios, en quien se ve todo [la relación de la creación á Dios]; anticipación visión beatífica [Trinidad y Cristología] Harnack III 315 Deducir todo del concepto supremo del Uno, el cual á su vez. Y sus errores de los errores ^{sopra} con| en concepto Dios Hegel.

Era en el fondo una ciencia individualista, aunque socializada, no social. La autoridad, que es cosa individualista.

La contemplación es cosa individualista[;] [de aquí mística, ciencia individualizada Harnack III 316]

El positivismo moderno es algo social, de valor objetivo, pero sin alma, sin sustancia.

La jurisprudencia –por cuyo estudio, el del derecho romano, se inició principalmente el Renacimiento– era algo social, objetivo. Corregía lo otro. En la teología misma.

El romanticismo es nueva escolástica, nueva mística.

Tendencia práctica; toda ciencia lleva á *Dios >Dios< para salvarnos, nada de conocer por conocer, de ciencia por la ciencia misma, caída de Adán. sino conocimientos esenciales, ciencia *vana* hincha y no conforta.

Quería sacarse la ciencia de la religión; hoy quiere sacarse la religión de la ciencia.

Ciencia de la religión-ciencia religiosa-religión de la ciencia-religión científica. Cientificismo.

“credo ut intelligam” San Agustín [H]

Lo que se llama menos práctico es lo más práctico. Se llama práctico al medio.

Realismo y nominalismo. La ciencia es realista (materia, fuerza, átomo, ley etc)

La ciencia social no puede dar verdades sustanciales, pues sólo lo formal es trasmitible; la ciencia no puede dar al ciego la intuición del color. Ciencia de estadísticas. Fracaso de la psicología y de la sociología, conocimientos de lo puramente cualitativo. La psicología verdadera en la literatura, en los tratados psicología fisiológica.

La poesía como conocimiento realidad. Novalis.

Ciencia-filosofía-poesía-religión.

Practicismo; la religión, que es lo teleológico, para la vida; es sabiduría, no ciencia.

La ciencia es, en cada época, la adaptación del pensamiento colectivo, heredado con el lenguaje, a la realidad exterior.

La prueba mayor de la existencia de Dios es que la fé en él haya resistido a las pruebas y contrapruebas de su existencia.

Tened siempre á la vista el supremo *anhelo >Amor<, por *inalcanzable >inaccesible< que sea, y cuando cuando la razón lógica |os sopra nos| desaliente [al] |mostraros sopra mostrarnos| la vanidad final de todo esfuerzo, *contraponed >oponed< á la razón que discurre |y sopra él| >ilumi< alumbra en frio, la verdad cordial que *adivina >ve< y enciende en oscuro, y |afirmad sopra afirmar| la vida eterna y con ella á Dios. [Si la cabeza, en piés del recuerdo, te lleva á la nada, el corazón, en alas de la esperanza, te *sacará de allí para llevarte al todo. >llevará al todo.<] No es que mucha ciencia nos restituya [vuelva] á Dios, de quien [la poca] nos apartó, no es ciencia sino vida la que ||á El nos lleva||

No se trata de probar [(á la vuelta)] á la mente su existencia, sino de sentir su presencia en el espíritu; en vano le buscareis [rastreando] por caminos de argumentos y razones ni *escudriñando >mirando< >á las e< el curso de las estrellas y á la fábrica de plantas y animales, pero al abrazar [una mañana] al [antiguo] amigo, |*con >de< >de con<| quien >estabas reñido< desde hace años >ofendido< *ofendidos ofensores ambos, uno de otro, >por él ofendido y ofensor de él,< sentirás la presencia de Dios que, invisible, *os >nos< empuja uno á otro con sus manos todopoderosas. Y sentirás que es este un *abrazo >acto< eterno, un abrazo que une lo de antes de lo primero á lo de después de lo último. [23 #]

“Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán á Dios” y no “bienaventurados los sabios ellos probarán >su existencia”< que existe”

Amor de Dios

Civilización.

Quien sabe? Tal vez sólo quien cree en la salvación se salva, [acaso] sólo se inmortaliza el que cree en la inmortalidad, y el que en la nada de ultratumba vuelve á ella. Y si así es y si la fé en la inmortalidad llevase á la destrucción de un pueblo ó á que éste no pueda vivir en la actual civilización europea vale más que el pueblo se sacrifique á la salud eterna de sus últimos sobrevivientes, vale más el suicidio colectivo, como pueblo. Si tus hijos, España mia, han de perder la fe en la inmortalidad disuelta en el ácido de la crítica científica, vale más que dejes de ser, España. >Am< Si esto es cordura, si has de perder la locura de la cruz, muere, con Don Quijote, al volverte cuerda.

La desesperación íntima base de la actual cultura europea.

Amor de Dios

Pecado.

El pecado original, su solidaridad y hereditaria. Es el progreso. Es imputable la culpa? Las iglesias protestantes suponen que no es menester la conciencia voluntaria para que sea imputable culpa. La culpabilidad es hereditaria? Según San Agustín estábamos potencialmente en Adán cuando éste pecó. v. Rinnov II I, 11 | spazio | El pecado original no es pecado. Se hereda enfermedades, adquiridas voluntariamente por el padre, y que nos hacen más desgraciados ó peores; hay quien es criminal porque su padre fué borracho. | spazio | El pecado original fué haberse dado cuenta de su animalidad, de su bestialidad originaria, que mientras fué inconciente de sí fué inocencia; el pecado original es consecuencia de la conciencia reflexiva. | spazio | El misterio del remordimiento, de la conciencia de la culpa.

El fin del progreso humano es hacer el hombre, el individuo. Hoy hay género humano pero no hay un hombre, un hombre perfecto, un average man.

Salí del catolicismo, por lo de la eternidad de las penas del infierno; eso se me resistía.

Amor de Dios

Epílogo. [Conclusión.]

Este libro [que acabas de leer, lector, es un libro] >está< lleno de fantasía sin base objetiva, de arbitrariedades, de afirmaciones gratuitas [de metáforas sustituidas á los razonamientos, de sofismas pasionales, de contradicciones, de incongruencias, | spazio |]. Es el anhelo. Se ve en él que su autor no consigue llegar á creer >lo q< mucho de lo que en él afirma, que trata de engañarse, de *s'abêtir*. Es[te] [libro es] un combate.

Su autor no puede transigir con los que se resignan á perecer del todo y sostienen que la vida puede, sin la inmortalidad concreta y real, tener finalidad y sentido, y tampoco puede transigir con los que creen á piés juntillas, simplemente, sin sombra de | spazio |, que hay otra vida. No quiere conciliaciones entre la razón y la fé [la religión y la ciencia] y no quiere [tampoco] afirmar una cualquiera de ellas negando á la otra. Vive de su lucha y negación mutua. [Vive del combate mismo, no de la victoria ni del vencimiento. La solución que da es el renunciar á toda solución pero buscándola apasionadamente. A ver si otros son más felices que él.]

Esto, esta lucha trágica es el amor de Dios.

Tratado del amor de Dios

La ciencia es matemáticas, reducir fenómenos á común denominador, lo cualitativo á cuantitativo, su noción es la comensurabilidad, mide unos conceptos con otros. Y los hay inconmensurables; hay geometría pura, de posición. Las matemáticas destrozan la geometría.

Cuando los médicos y la medicina han desahuciado á mí enfermo diciéndole: “te mueres” este se agarra á todo y se echa en brazos de curanderos ó saludadores, por si acaso. De perdido...

Según el temperamento y la raza la religión y así tan verdadero catolicismo como protestantismo. A un protestante no le infunde piedad la concepción católica y vice-versa.

La salvación no depende de las buenas obras. Con ellas nos hacemos, se incorporan á nosotros y nos hacemos para siempre. Cada uno es, al morir, lo que se ha hecho y si sigue seguirá como se ha hecho. Estás contento de tí mismo? Hazte, pues, como quisieras ser siempre. Cada uno es hijo de sus obras. Lo que importa es el resultado, lo eterno de la obra, lo que de ella queda para siempre en nosotros, su repercusión al infinito.

[I 35] No, no tiene razón Montaigne, el arrepentimiento no se refiere á lo que podemos modificar. El arrepentimiento el más terrible, el más divino hecho moral toca á lo irreparable. Me arrepiento de ser como soy, no de haber hecho lo que hice, porque el pecado mayor del hombre es haber nacido. Qué crimen cometí, Dios mio, para nacer? Llevo una contradicción en mí, entre mi cabeza y mi corazón y no quiero ponerlos en paz. Unas veces abrazo la causa de la cultura [del pecado original] y peleo contra mi corazón, otras la de la felicidad [del paraíso terrenal] y peleo contra mi cabeza. Qué hubiera sido >la hu< el género humano sin pecado original?

[Arrepentimiento] Nos arrepentimos de habernos separado de Dios, de haber nacido, de haber cobrado individualidad frente á él, de haberle sacado del sueño de su felicidad para llevarle por dolor á...

[Descubrimiento de la muerte] ¿No habeis observado nunca la especial, la inocente alegría del niño? Inocente, sí, inocua, que no daña, que no aflige, como aflige y daña la alegría del adulto que ó es locura ó es... Es que el niño no ha descubierto todavía la muerte, no sabe que tiene que morir. Todos llevamos en el hondón del alma un poso de tristeza heredada, de angustia secular, y la descubrimos al descubrir que tenemos que morir. Hay una edad, hay una época en la vida en que descubrimos la muerte, despertamos nuestra tristeza –el arrepentimiento de haber sido engendrados– y es la edad en que entramos en el uso de la razón. Es en el albor de la pubertad, cuando el amor naciente nos descubre la muerte. Y es al enamorarse, cuando el hombre mejor comprende que se tiene que morir; se tiene que morir para dar vida. Tal vez hay una cantidad de energía vital distribuida entre los vivientes todos y no puede uno conservarla sin quitársela á otro, ni aumentarla sin merecérsele. [Amor de Dios]

En la *Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury, edited by Sydney Lord Lee. London. 1892* se halla mi idea de que el instinto de conservación descubre la verdad.

[Origen del mal] “Para Böhme el mal consiste precisamente en que uno quiere separarse completamente del encadenamiento de todo, de que uno quiere ser totalidad no siendo más que parte. Tal es el origen del rudo cisma de la naturaleza exterior, tal es el origen de la lucha y del tormento que sufre el hombre” Höffding I. 77. Eso es la enfermedad, cada órgano quiere ser él solo ó no quiere ser, se insubordina. O un microbio, el de Koch. Remedio? Expulsar el intruso? expulsar la individualidad rebelde? No! asimilarla. La individualidad, el microbio, tiene su función que es excitar la vida, provocar el progreso. El progreso nace del pecado original. Es Dios contra Dios como dice Böhme “Aurora” capítulo XIV § 72. | spazio | Solución del problema del mal? Que el mal no es mal sino aparente, que el mal temporal es bien eterno, incluso el mal moral. El crimen funda

el progreso. El orgullo de Lucifer nace de la conciencia, del conocimiento. Pensar es enorgullecerse, y sólo se mata ese orgullo cuando vuelven á fundirse, en conciencia, en Dios, el pensamiento y su objeto, cuando pensemos todo lo que exista y exista todo cuanto pensemos.

[Lo ilimitado] Para la edad media lo ilimitado era lo oscuro é informe, el *mal. >alma.< Para Plotino el ideal era algo que se debía hallar ó debía llevar más allá de todo límite y no la limitación armoniosa como para Platón y Aristóteles. απεραντος.

[no alcanzar la verdad, sufrir buscándola] Eh bench' il fin bramato non consegua

E 'n tanto studio l'alma si dilegua

Basta che sia si nobilmente accesa!

| spazio | Giordano Bruno

Lo de Lessing.

[Alimentar á Dios] Dios se alimenta de almas humanas como nosotros de cuerpos de animales. Las vacas, los terneros, los pollos, las sardinas etc de que nos alimentamos pueden darse por satisfechos si prolongan y mantienen nuestra vida, y así nosotros si con nuestra muerte mantenemos á Dios, le damos de comer, si >es la condi< nuestra vuelta á la inconciencia es la condición del mantenimiento y acrecentamiento de la conciencia universal, pero y si Dios muere? si vuelve también á la inconciencia? Si es inconciente? La vida de Dios es la circulación de nuestras vidas.

[Conocimiento] La realidad es lo absolutamente heterogeneo, no hay dos hojas de arbol enteramente iguales, y el conocimiento es lo homogeneo. Conocer es homogeneizar, desindividualizar. Lo arbitrario es lo individual. | spazio | Hay dos mundos, el de la pluralidad ó realidad exterior y el de la unidad ó realidad interior; un mundo tal como es para todos y un mundo tal como es para cada uno. Hasta para una piedra el mundo se reflejará en unidad, en conciencia. En Dios se identifican ó funden pluralidad y unidad –es la unidad de la pluralidad, el conjunto, y la pluralidad de la unidad, la riqueza– la realidad y el conocimiento, sus ideas son objetos y los objetos ideas suyas, piensa obrando ó haciendo, y hace pensando, pues en El hacer y pensar es lo mismo. Cuando olvida á uno este se muere, cuando le recuerda resucita.

[Inmortalidad] Preocupación entre los antiguos de rendir ceremonias fúnebres; horror á la insepultura. Polínicos y Antígona. Es lo mismo el pueblo; Martín Fierro. Horror á la cremación. Quieren el cuerpo todo él reunido, no esparcido ó en vientres de cuervos ó chacales, dispuesto á

recogerse y resucitar. Resucitar con los mismos cuerpos y almas que tuvieron; resurrección de la carne, es decir, de la vida concreta total.

[Lógica abogacía teología] “En la edad media eran principalmente la teología y la jurisprudencia las que se servían de la lógica y las dos partían de hipótesis que la autoridad había establecido.” No había el problema del conocimiento el examen de los fundamentos metalógicos. Dice Stanley: The Western theology is essentially logical in form and based on law. The eastern is rethorical in form and based in philosophy. The Latin divine succeeded to the Roman advocate. The Oriental divine succeeded to the Grecian sophist.

ibi nihil vales, ibi nihil velis. I 257

[Amor] El amor consiste, según Hobbes, en el sentimiento de la potencia que se tiene para poder ayudar á otro. (El amor nace de la compasión y del poder ayudar á otro, es decir, del sentimiento de potencia).

Acaso no serán inmortales sino los que lo han deseado ardientemente y lo desearon por sentirse tales.

[Creación] Lo que se llama principio de la conservación de la energía no es sino principio de la solidaridad universal de la energía, que se reparte y obra por el universo todo, pero quien sabe si se crea? quien sabe si se destruye? Con que la creada entre desde luego en el complejo y altere *al igual* todas las relaciones basta. El aumento y la disminución es siempre con respecto á un patrón fijo, y con que se compara toda la energía existente si fuera de ella nada hay? Si una cantidad creada se reparte por igual y añade á todas las manifestaciones existentes, á cada una según su intensidad, quien sabe que se creó? Pueden, pues, crearse almas, energías. Y pueden una vez creadas estas mónadas no perecer, como pueden perecer. De donde se crean? De la posibilidad infinita, que es Dios. Y quien sabe si el fin de la caída de un hombre es crear una mónada conciente, que vuelve como tal á la circulación universal? Estas son fantasías, pero fantasías dolorosas.

[Conciencia] Toda conciencia es en fondo conciencia de desesperación, de desesperación ante la perspectiva de la inconciencia, es decir, de su aniquilación. La conciencia es en cuanto conciencia de vida, conciencia de muerte.

[Desesperación] Por desesperación se afirma, por desesperación se duda y por desesperación se niega y se abstiene uno. La cultura es un fruto de la desesperación.

El motor del progreso es la tendencia á dominar á los demás v. Rolph, á hacerse infinito y á perpetuarse, á hacerse eterno. Y esa tendencia á la infinitud y la eternidad no serán la infinitud y la eternidad mismas del Espíritu inmanente que lucha por hacerse conciente? >La< El fin es hacerlo todo conciente. De aquí el goce de la ciencia.

Eróstrato

El mundo, para nosotros Marta y María, nos da de comer y nos contempla y perfuma. Etc.

V. Sienkiewicz *Oltre il mistero*. – El socialismo nada resuelve.

Se dirá que este es un libro impío y ateo, que no conforta, que no confianza filial y abandono “|El ^{sopra} él| hará de mí lo que quiera, me aniquilará si le place” que discuto con Dios, que lo |manejo ^{sopra} maneja| arbitrariamente y á mi capricho. Un Dios á mi imagen y semejanza. He tratado de |convencerme ^{sopra} v| á mí mismo; no puedo resignarme . Dios mio, Dios mio, porque me has abandonado. El Dios personal lleva al ateísmo. No se desprende de él vaho de confianza, de verdadera fe. Es la desesperación de no creer.

Hoy la consigua mostrar fortaleza de espíritu; no dejar entrever sus inquietudes etc

He querido á fuerza de argucias y de ingenio reconstruirme á Dios. Toda la labor [espiritual] del linaje humano hacerse un Dios; en esta obra se consuman sus energías. Según lo hace lo deshace. [?]

Amor de Dios

Epílogo. Es una lucha entre la voluntad y la razón, pero no la voluntad metafísica, abstracta, schopenhaureiano, sino la voluntad concreta de vivir y sobrevivir. Y la posición que se tome depende de la fuerza respectiva de una y otra y hay quien se pone de parte de la voluntad no porque >le< su razón flaquee sino porque la voluntad es más fuerte. | spazio | El quietismo español –v. Rietschl. Pietismus I– es efecto de desesperación, de cansancio.

El autor de este libro no es un energúmeno, un poseso. Sabe bien á que aternarse. No |carece sopra parece| de facultades críticas y es el primero en reconocer la endeblez de sus argumentos desde el punto de vista racional, lógico, >ú< científico ú objetivo, pero *quiere* que así sea. Y sobre todo execra á los que se conforman con la razón.

Erostratismo

Contra la inmortalidad. Wobbermin 204. y 205 por ella.

Como nacimos des-nacemos. Piensa que eras hace 100 años.

Eróstrato

No hay que entristecer la vida; hay que vivir. No pensemos en esas cosas. No es alegría, sino aturdimiento la fundada en el apartamiento de la mente de tales reflexiones.

Erostratismo

Baudelaire, Lanson 1043; Leconte de Liste, Vigny, M^a Ackermann, nota 1. página1047. [u]

Werther, René, Obermann, Jacopo Ortis, Adolfo, etc. [u]

Flaubert, Byron, Mat. Arnold, Schelley, Schopenhauer.

Los que creen en la vida Hugo, Zola, etc vulgares, de pensamiento bajo.

Para Flaubert el arte * su >la< religión, el remedio el mal metafísico, la razón de vivir. [q]

Lucas IV 9 Echate del templo abajo!

Inmortalidades engañosas; cada uno sobrevive en sus obras. Bruno Wille II 110.

Una vez satisfecha el hambre lo primero que surge es la vanidad (Don Cecilio) ser considerado por los demás como superior á ellos. El hombre antes entrega la vida que la bolsa, dice Maquiavelo, y a ñado: da la bolsa por la vanidad, por la vanidad se arruina. [t]

Sobre el problema de la inmortalidad del alma v. Erwin Rohde's Psyche. y Wobbermin's Theologie und Metaphysik página 147 siguientes sobre todo las páginas 155-18

La inmortalidad de Weissmann.

Nietzsche y su tormento; la vuelta eterna. (otra engañifa)

V. la carta de Ilundain

Imitación de Cristo anónima; no se cuidaban de la gloria... Es que creían, y creían de veras en la otra. ^{glos sov}[t]

El *Fedón*

Esfuerzos de James etc por restablecer la inmortalidad.

Pascal.

No nos cuidamos de si son inmortales los perros ó las codornices. Es que no somos ni perros ni codornices y si me preocupa si es el hombre inmortal es por ser yo hombre. Lo que me interesa es mi propia inmortalidad.

Principio.

Me propongo estudiar en este libro una enfermedad... Será en gran parte una confesión... (Contra las confesiones). [un libro doloroso] Principio de Spinoza. La voluntad de vivir. No cabe gozo de vivir, *joie de vivre*, si la vida acaba. v. Obermann. | spazio | El Eclesiastés. [1]

Si no hay resurrección en vano murió Cristo. San Pablo. No nos dominan porque saben más sino porque sienten más. “La vida es sueño”

Eróstrato

El problema supremo. Todo se amarga á través de la muerte. Cada vez que considero etc. La Esfinge.

Capítulo I. La Esfinge. Adiviname ó te devoro.

El hombre en su insano orgullo, guzano... quiere ser inmortal. Qué derecho tiene á ello? [m]

La visión beatífica; no ser poseidos por Dios, sino poseer á Dios. [l]

Leopardi-René etc.

La fábula serán de las edades... Pa que se diga.

“>Uno< A. es uno de los jóvenes españoles de más talento...” molesta “A. es el de más talento de entre los jóvenes españoles” molesta “A. es el español de más talento” molesta “A. es una de las eminencias *mundiales*” etc. hasta |A _{sopra} es| hoy el cínico en Europa. Ni aunque nos pongan por encima de ellos queremos ir en compañía de B. C. D. E. sino solos. Con Posada!! [t']

The world was made in vain [profoundly thinks], if not for him

Cowper. The Task V. 271 v desde el verso 246 en adelante [m']

“Difícil es >de< decidir si se sueña siempre, aun en el sueño más profundo”

Höföding

To die... to sleep... to sleep... perchance to dream. Pero ese sueño de que no tengo luego conciencia... Se rompe el nexo de continuidad del yo, perece la memoria. No soy yo quien sueña. [o]

El cansancio de lo natural de Des Esseintes

Cuando un literato diga que desprecia la gloria miente. El que la desprecia no escribe. [u']

“Es uno de los jóvenes que valen hoy más en España... “ molesta; el que más.

Adoración mutua. Martínez Ruiz y Baroja.

Celos de los antiguos (Calderón) el Olimpo es muy pequeño y no vamos á caber todos.

Peor la nada que el infierno

Hell might afford my miseries a shelter

Cowper. Página 23

Los dioses traman y cumplen la destrucción de los hombres...

Quel che nato á perir, nutrito in pene,

Dice, a goder non fatto,

E di fetido orgoglio

Empie le carte, eccelsi fati e nove

Felicitá, quali il ciel tutto ignora etc [m]

Orgullo en pretender ser inmortal? No, no es que crea yo merecerlo, sino que lo *necesito*. –Y quien eres tú? –Yo soy para mí mismo todo, el único y (su propiedad) > – < Amo la vida y no me resigno á perderla. Torpeza >podía< era basar en el anhelo de inmortalidad la afirmación de la realidad de ésta, pero mayor torpeza es por demostrar la imposibilidad de ella condenar el anhelo. [m]

A se stesso. Perí l'inganno ch'io eterno me credei etc. [f]

Aquellos en quienes el deseo de perpetuidad supera á la convicción de la no perpetuidad, y aquellos en quienes la convicción de la no perpetuidad mata el deseo. ^s[n - o] Dicen no desearla, y

como Calipso en su dolor etc pero es que renuncian á la mano de Doña Leonor... “Hago un contrato comprometiéndome á no llevar á cabo acción alguna buscadora de gloria si me ofrecen 60 años de buena vida”. Porque no creen en la gloria , no porque no la [deseen ^{sopra} desean]. Más sincero es: “si yo creyese en la gloria del carbonero me metería fraile”. [n]

El infierno. v. Tennyson, página [547] 545 [546 XVII]

Inutilidad de todo sitio [g'] otra vida. Tennyson, 546 XV

O we poor orphans of nothing – alone on that lonely shore –

Born of the brainless Nature who knew not that wick she bore! Etc.

Tennyson 545

Knowing the Love we were used to believe everlasting would die

Tennyson 546 [g']

Lo del rey Lear, juguetes de los dioses.

Eróstrato

Robespierre hace declarar á la Convención la existencia del Ser Supremo y el principio con[s]olador de la inmortalidad del alma. No lo negaron Voltaire ni Rousseau.

No sirven las engañifas del monismo. Bruno Wille. Queremos inmortalidad personal. A falta de esa fe la energía individual se pierde.

El egoismo el principio de gravedad psíquico; centro de gravedad. [l]

Sólo los débiles desean desvanecerse. El nihilismo, budismo, anuncia la muerte de un pueblo. [n]

Schopenhauer.

Nietzsche y la vuelta eterna.

Gautier. Verdad y vida.

Métase mi “La vida es sueño”

Pascal. Amiel.

**Obermann* >Senancour<, *Adolphe*, v. Lanson 976

René, Lélia, Byron, Werther etc

Inmortalidad individual. Cada hombre vale más que la humanidad entera. No se puede sacrificar cada uno á todos si no en cuanto significa que todos se sacrifican á cada uno.

“Mi yo, que me arrebatan mi yo” [m']

Los tres estadios: –el estético: el francés, tomar el mundo en espectáculo, el epicureismo –el ético: el inglés, obrar el bien por el bien, sacrificase por la humanidad, el estoicismo –el religioso. El humorismo.

Ciencia. Contra ella. El conocimiento esencial de Kierkegaard. La bancarrota de la ciencia.
[p]

¿Qué caeré en el catolicismo? No! Porque no? Porque es intelectualista, y tiene teología.

Dar la inquietud, la inquietud del más allá, la angustia. (Kierkegaard)

Las almas fuertes descansan en el calvinismo.

Libertad y castigo correlativos. Ni dar libertad ni castigar.

La nada más terrible que el infierno. La nada inconcebible.

Erostratismo de San Francisco de Asís. ¡Vivir en los demás! ¡Vivir en sí mismo!

Eróstrato

El siglo del papel y del crédito.

Los periódicos lo han historicado todo. Vivir en la historia.

V. System mittelalterliche.

La vanidad, psicología de la vanidad análoga á la de [l] >la< *avaro >un reto<. El parecer, útil para el ser, tomado como fin. El dinero en sí. El mal tomar los medios de fines. Y cual es el fin? No creemos en el fin. [t']

Avaricia. V. su definición en la *Summa* de Santo Tomás. Tomar el medio por fin. Su relación con la soberbia

El narcótico de la ciencia.

Nietzsche y la vuelta eterna. Su obsesión la inmortalidad. Echarse de cabeza al abismo por vértigo.

Celos de Shakespeare; quita sitio en la gloria, cuantos más á menos toca. Si se enriquece la literatura universal habrá más que no lleguen á tener tiempo de leerme. Contra Calderón. Al atacar se defiende uno. El iconoclasta es un estilista que se erige en *icono*. Al sobresaliente le molesta que prodiguen la nota.

Bueno sinónimo de tonto.

La moral para el prójimo y para mí. Sé bueno, es decir, como me conviene que seas, pero serás para tí mismo tonto. La inteligencia como arma de combate.

El |Renacimiento ^{sopra} Renan| paganizado y el amor á la gloria Burckhard II 153

El honor y la conciencia. El respeto humano.

Que lo sé ya todo. Sé que todo lo que sé de nada me sirve. Conocimiento *esencial* de Kierkegaard. Pasaje de la Imitación de Cristo. [p]

Orgullo querer ser inmortal. Orgullo? Orgullo querer vivir siempre? [m]

Yo sí, volvería á nacer cien veces. El diálogo de Leopardi y la vuelta eterna del pobre Nietzsche.

Recrearse en negaciones. De pérdida, al agua.

Y de esta inquietud nos salva el instinto de vida, el instinto de conservación.

Puesto que *tenemos que vivir* vivamos lo mejor posible. El progreso.

“Nuestros amores la fábula serán de las edades” Homero. κλεος. La gloria concepción estética; el cristianismo la quebranta.

v. Lanson 976

Eróstrato

Cuanto más sabios, pensadores etc más difícil ser conocido. Su número recarga la historia – memoria de la humanidad– y descargarla de tiempo en tiempo.

>El< Muere el hombre de sed de inmortalidad.

La sed de gloria es lo que hace hablar de la vanidad de ella.

Razón fisiológica de la sed de gloria, de vivir en otros, de sobrevivir. No puedo concebirme muerto, sin conciencia vértigo.

Relacionarse con el erostratismo el problema de la inmortalidad.

El opio de la erudición [monografistas] (Menendez Pidal) ascetismo benedictino, sujetarse al hecho. [enterrarse en espacialidad] v. el otro papel. [X]

Inmortalidad. La esencia ser conato á persistir Spinoza

Lo que es dura; lo absolutamente momentaneo nada, como lo inextenso. El terrible misterio del tiempo.

El hombre sano según Lombroso.

La introspección. v. Guido Villa

“Un montículo de tierra sobre los restos mortales de un héroe fué el primer momento humano”

Sarmiento. Discurso de la Bandera

“las futuras (generaciones) venerarán nuestra memoria, que es la recompensa que deben esperar los patriotas desinteresados” Güenes á Belgrano en 1816

Un calvinista

Describase su casa; su cuarto, lo sombrío de él, la austeridad, etc.

Empieza á hablar. La predestinación. El que ansia vida eterna la tendrá, el que no la ansía volverá á la nada. Cada uno tendrá lo que apetece. El que falto de fé quiere el sueño eterno, dormirá para siempre. El signo de la predestinación es la fe en la otra vida, su insaciable deseo. Esa fe le hará obrar *sub specie aeternitatis*.

Contra los latinos y contra los franceses en especial.

To be or not to be.

No, no quiero el catolicismo porque |mata ^{sopra} a| la inquietud, adormece, cuna.

>P< 1. Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur

2. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. [>Teoría pura; caballos de carrera<]

3. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit

9. copiese Spinoza Ethice. pars III propositiones VI, VII, VIII y IX

La vida es peregrinación II Corintios

La resurrección de Cristo fundamento d la fe. 1. Corintios XV 12-20 sobre todo el 19 “Si en esta vida solamente esperamos en Cristo los más miserables somos, de todos los hombres” >v. además<

[desinfectaran y estilizaran cuidadosamente las astas, tratándolas por los más recomendables medios antisépticos, no tendríamos que deplorar desgracias] [2]

A leer

Obermann

Werther

René

Le Tarmite. [frère] Rosny

A rebours

Jacopo Ortis

Carlos Demailly

Mr. de Phocas. Jean Lorain

Baudelaire

David Grieve.

Amiel.

Prólogo confesión.

Me acerco á los 40 [Temo perder mi juventud]; quiero recoger etc Obra de resumen. No obra definitiva. En España no obras definitivas. Verdades amargas... Deber pedagógico.

Que no he hecho un libro... que pienso en voz alta... Eróstrato... [La vida es sueño] [y la lucha me salva (1)]

Deber de darse, de derramarse...

>Me propongo una cosa y sale otra... Prodigalidad... Ser pródigo...< Y ser sincero... [Por fuerza aquí artificio; la lengua]

Orientaciones... >esp< >con< [Que no doy] soluciones prácticas... Primero elevarse... Todos los caminos llevan á Roma, y para cada cual el suyo, el que él mismo se abre, suele ser el más corto, si ha de ir por sí y no dejarse llevar.

>Sinceridad< Como me he elevado ahondando en mí y en la realidad por la ciencia.

La ciencia... Sabio...

La ciencia me llevó á la patria y á la lengua... Empecé regionalista... Vine á Castilla

La bolsa y la vida (Maquiavelo) y la vanidad. Riqueza para brillar. El pobre Nietzsche. El ansia de eternidad. El mal del siglo. El genio incomprendido. Chateaubriand. Lucha por la gloria. La crisis; creiste creer.

“Eres un miserable, Eróstrato.”

Tu labor anónima en “La Lucha” Tu hipocresía al exaltar la sencillez; no querrías ser un oscuro. El que tiene ganada la vida lucha por la inmortalidad. [f ']

No hago el bien que quiero.

Y remedio?

Exhibir las miserias; hacerse interesante.

[Heautontimoroumenos sopra E].

Y hay miles de almas sencillas, resignadas, sin ambición, sin ansia de gloria, que se satisfecen con vivir, y tú...

¡Oh, lo que han sufrido! Los elogios mismos...

Cartas y prólogos de Schopenhauer.

Non serviam! Sereis como dioses!

¡Cómo te halagaba que te llamaran genial, etc, los más infantiles elogios! [t]

La vanagloria, tal es el mal del siglo. Brillar, brillar, brillar. Y apagarse al cabo.

Hasta de tus miserias hacías materia de ostentación y engreimiento. [t ']

Rousseau.

¡Cuanto debe sufrir Lucifer! el pobre no ama...! (Señora Teresa)

“Sobrellevaos los unos á los otros” (Romanos)

Te erguías tras momentos de desaliento diciéndote: yo y el tiempo contra todos! Sí, buena cuenta dará el tiempo de tí...! [f ']

El *egocentrismo* y *la egolatría*

Chateaubriand y Pascal en uno, en cuanto caben.

Werther, René (Renato), Lara, Manfredo, Alastor, Obermann, Adolfo, Jacobo Ortis,

V. Burckhardt en el capítulo *Der moderne Ruhm* I, y en las citas con lapiz al fin.

Maquiavelo *Storie fiorentine*.

Concurrencia industrial y mercantil; entre los de un mismo artículo y de diversos. Castelar y Gayarre.

Base económica.

Necesidad [v. papeles de psicología]

Y si no hubiera nada, nada? La necesidad de Dios la sacamos de la necesidad, en cuanto hecho, del mundo; es un círculo vicioso. Como es inconcebible la nada absoluta decimos que es necesario el ser. Porqué pasar del orden ideal del real? De la inconcebibilidad ha de pasarse á la |imposibilidad_{sopra} imposibili| absoluta? No, sino á la relativa. Spencer y Mill. Asociación de ideas.

Necesidad de todo. Lo pasado necesario; necesario lo presente. Solo posible lo futuro y lo futuro ideal. En cuanto real deja de ser futuro.

Del hecho de que existe el Universo que es inaniquitable.

“Algo existe” es un postulado. Algo existe, luego debe existir.

La inmortalidad impersonal!!!!

La inmortalidad weissmanniana.

Puesto que no somos [podemos ser] inmortales no queramos serlo. Matar la voluntad de vivir; el budismo y el schopenhauerismo.

Nietzsche y la sed de inmortalidad.^{glos sov}[n]

Lo sano, lo humano, lo natural...

Lo insano, lo sobrehumano, lo sobrenatural...

Los sonámbulos. No comprendo á los hombres que me dicen que no les preocupa el más allá de la muerte ni les inquieta el anonadamiento definitivo de la propia conciencia; me parece que padecen de algo así como estupidez moral ó mejor dicho religiosa. ¡Si pudiera meter inquietud en todas las almas! [n]

Tratado del amor de Dios.

Erostratismo

Leyes del progreso intelectual

[Memoria – Tradición

Razón – Progreso

Imaginación – Error y sistema

[La ^{sopra} El] herencia

El instinto

El instinto y la razón

El evolucionismo]

Límites del progreso intelectual

Fin del progreso intelectual

Plan

Comparación individuo y humanidad

Leyes del progreso intelectual

La transmisión del hecho, la autoridad, la mitología de los hechos; lo soñado por real. Los milagros. Tendencia del espíritu á lo maravilloso. El tradicionalismo de Beautain. La metáfora como |cosa _{sopra} casa| real. |La _{sopra} El| letra mata, el espíritu vivifica; la memoria y la tradición matan, la razón vivifica. La tradición debe so[...]rse á la razón y no la razón á la tradición.

Progreso intelectual

Plan

Comparación individuo [el individuo según Haeckel] y humanidad [la vida de abajo á arriba]

[Materia y fuerza (inercia y movimiento) nada se pierde, todo se transforma]

Progreso individuo. Memoria.

Su carácter org, automático, materia (enfermedad) [percepción tiempo]

La razón, carácter, fuerza (infallibilidad)

Imaginación (>e<[a] locura)

[La herencia, memoria de la especie, ideas innatas Spencer] [disposición heredades] [sólo verdadero lo evidente y lo demostrado]

El instinto [La frenología] y la razón, el hombre artista de sí mismo. [Jenkinins Tomás inglés De peccatis brutorum]

[La imaginación ∩ en la tradición]

La tradición, comparación con la memoria [el hecho fisiológico (memoria) no se ned al psíquico (razón). El tradicionalismo.]

El progreso, comparación con la fuerza [estática y dinámica sociales. Comte, Spencer. Mill. Ley de Baer, homología y analogía]

El error (comparación imaginación, los sistemas y la ciencia)

La educación del individuo [la homiza cultura de Durand de Gross] y la de la humanidad. [el trabajo colectivista, el ac [?] toridad]

Ricorsi de Vico, la lucha filosófica, el Inconocible, Spencer. [La diferenciación, religión, ciencia, arte y moral. Unanimidad de la ignorancia, etc. El que disuena en el concierto universal, lo monotonó, acordes diversos.]

El inconcientismo Hartmann. El progreso no va de lo conciente á lo inconciente.

El entendimiento de agente á pasivo. [El entendimiento de Averroes]

Contemplación de la ciencia. [Saberlo todo. La visión beatífica.] [La ciencia no mata el sentimiento.]

[el arte y la ciencia. El arte es el paso á lo inconciente, la ciencia el paso á lo conciente, el arte el espíritu reflejado en el mundo, la ciencia el mundo reflejado en el espíritu.]

La libertad y el progreso.

Triunfo final de la conciencia (el pesimismo) [el nihilismo búdico] [del hombre sobre el mundo, el hombre vencido por el mundo, el mundo vencido por el hombre, la tradición bajo la raza.]

Hay que ajustar las ideas á los hechos y no estos á aquellas. El positivismo.

Materialismo – Espiritualismo

Democrito [Iónica] [Heraclito]

Epicuro [Eleática]

Estoicos. Epicureos.

Lucrecio.

Gassendi. Hobbes [Escoceses]

Condillac. Helvetius

Cabani

La Mettrie “El hombre maquina” Sistema natural [Descartes]

Gall [precedido en 1586 por I. B. Porta y 1778 por Lavater] – Spurzheim (inventor nombre frenología)

Broussais [El progreso general resulta progreso individual. Los egoistas. Los ánimos sociables más inteligentes.]

El positivismo y el de Comte (no confundir)

II

Desengaño de todo amor (a) – Amor sensitivo y racional (b) – Amor sexual – v. Suso 630 –
El dolor procede del amor – Wilde · 59 – Amar para amar. Rodriguez I 164 – Amor intelectual.
Contemplationes idiotae |Capítulo ^{sopra} II| II. página 355 –

III

Dios y el Universo círculo vicioso (a)

Las supuestas pruebas no prueban (b)

Prueba de San Anselmo (c) – El Inconocible la ciencia lo determina negativamente $\sqrt{2}$, [?]le positivamente – >No hay necesidad de [exp]licarse el Universo< – Lo de San Hilario.

>La evaporación del Dios lógico, per [?] remotionis “Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur” Scotus Erigena<

Pretendidas pruebas · Pflaiderer 464 – A [?] no se llega por la cabeza Robertson II 105 –

IV

Pruebas íntimas de la existencia de Dios; le trato (a) – El odio á Dios (6) – Creamos á Dios porque Dios nos crea (c) – Amor al Amor (d) – v. Theologia Deutsch 169 siguientes – Suso 355 – Dios es el Amor. V. Rietschl 395-396 – Revelación interior. Robertson I. 10 –

V

Los que quieren amar y no pueden

VI

Dios se revela al [?](a) – Lucha del corazón y la cabeza (b) – Doctrina de la incertidumbre (c) – La fe crea su objeto (a) – Amor de Dios al hombre. Quiéreme, Señor (e) – Lo de Francke. – Frase de Lactancio – James 64 – Que es fe. Ritschl III 87 – Amor de Dios al hombre. Ritschl III 281 – Fe. Brooks Sermons. 80·177 – Intuición religiosa. Vinet 211 –

IX

La religión de la ciencia y el culto á la verdad (a) – Avaricia moderna; tomar verdad como fin. Que es fin? Fin del [...]. Terrible problema. – James 57 – Ciencia y religión. Robertson I 210, II 21 – [?]á la verdad. Robertson IV 49 –

X

Tennemann VII. 269 >n.< 315 – La voluntad de [?] v. Suso 618

XII

Vivir religiosamente es hacerlo todo por Dios. – El cuerpo de Dios el Universo, Dios
Conciencia del Universo (b) – La vida en Dios, eucaristía, desengaño de la primera comunión –
Amar á Dios en vivir en Dios (c) – Todos unos en Dios. 1 Corintios XV 27·28. Quental. Hebreos
8·11 – En Dios nos movemos etc – El fin del hombre – Cuerpo de Dios. v. Tennemann VII 171 –

APPENDICE 4

CATALOGO DEGLI AUTORI (CARTE UNAMUNIANE)

A

MADAME ACKERMANN (Louise Victorine Coquet)

M^c Ackermann, nota 1. página 1047. [u] (p. 150).

S. AGUSTÍN

Agustín II 292 (p. 38); San Agustín, “facilius dubitarem vivere me quam non esse veritatem.” Conf. VII. Cap 10 pag. 197 (pp. 40-41); S. Agustín (p. 80); “credo ut intelligam” San Agustín (p. 140).

ALIGHIERI, DANTE

Inf. VI 88... – IX 97 – XIII 52 ^{sup}[76] – >XVI< >XVI< XV 118 – magnetismo XVI 73 – ^{rig}[buio] XVI 85 – XVI 124 – XXIV 46 - 52 – Ulises XXVI 90... ^{sup}[112...] – XXVII 57- vanidad del francés XXIX 121-123 – XXXI 125 >m< 127 – XXXII 91 (p. 64); Inferno VI 89; XIII 52-54, 79-82; XXXI 127; Purgatorio XI 84-117 (p. 85); *Purg.* XXI 61-66 (pp. 92-93); *Purg.* XXI.133-136 (pp. 92-93); *Purg.* XI 85-117 (pp. 96-97-98-99-122); *De monarchia*, lib I. cap. I (Expuso el concepto de la Monarquía, lib I. cap. I. no sólo para utilidad de los demás, sino “ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar”) (pp. 96-97-98-99-122).

ARISTÓTELES

Platón y Aristóteles. *απεραντος* (pp. 146-147).

ARNOLD, MATTHEW

Matthew Arnold. Preface to *The Poems of Wordsworth*, chosen and edited by Matthew Arnold, 1879 (pp. 60-61).

B

BALFOUR, ARTHUR JAMES

Balfour 87 siguientes (p. 102).

BERGSON, HENRI

L'individualité loge donc son ennemi chez elle. Le besoin même qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace. Bergson (*L'Évolution créatrice*) – (Paradoja de la vida 140 – 164) (p. 48).

SAN BERNARDO

[“verus humilis vult vilis haberi et nos humilis praedicari” Sanctus Bernhardus] (p. 105).

BLANCO, EDMUNDO GONZÁLEZ

Edmundo Gonzalez Blanco “Las Iglesias del Estado” 59 sigs. (p. 65).

BOEHME, JAKOB (BÖHME)

Böhme, “Aurora” capítulo XIV § 72 (pp. 146-147).

BROOKS, PHILLIPS

Brooks Sermons 80-177 (p. 5).

BROWNING, ROBERT

Browning I 488 (p. 19).

BRUNO, GIORDANO

Giordano Bruno, “Eh bench’il fin bramato non consegua / E ’n tanto studio l’alma si dilegua / Basta che sia si nobilmente accesa!” (pp. 146-147).

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

“La signification du pragmatisme” en el *Bulletin de la societe française de philosophie* página 272 (pp. 127-128).

BURCKHARDT, JACOB

V. Burckhardt en el capítulo *Der moderne Ruhm* I, y en las citas con lapiz al fin (p. 154); Burckhardt II 153 (p. 159).

BURNS, ROBERT

God knows I’m not the thing? *should >|should_{sopra} shol|< be / Nor am I e’en the thing I could be/
But forty^{var inf}[twenty] times I rather would be / An atheist clean / Than under Gospel colors hid /
Just for a screen, Burns (p. 138).

BIBLIA

ANTIGUO TESTAMENTO

DEUTERONOMIO

Deuteronomio VI. 4 (p. 106); Deuteronomio XXXII 39 (p. 106); Deuteronomio VI 16 (pp. 132-134).

ECLESIASTÉS

El Eclesiastés (p. 150).

EPÍSTOLA DE JUDAS

Epístola de Judas, versos 9 y 10 (pp. 115-116).

ÉXODO

La zarza ardiendo, que calienta á los demás y no se quema (Éxodo 3) (pp. 40-41).

HEBREOS

Hebreos 8 11 (p. 11); Hebreos III. 2 (p. 106); Hebreos I. 3 (p. 106); Hebreos II. 10 (p. 106); Hebreos XIII. 8 (p 106); Hebreos XII 14 (pp. 132-134); Hebreos XII 14 (pp. 132-134).

MALAQÚÍAS

Malaquías III 6 (p. 106).

PROVERBIOS

Proverbios VIII 22 (p. 106).

SALMOS

Salmo XLV 2 (p. 106); Salmo CX 3 (p. 106); Adorar y servir sólo á Dios Salmo XXIV 3. 4. (pp. 132-134); Salmo XXIV 3·4 (pp. 132-134).

NUEVO TESTAMENTO

EVANGELIOS

[la parte ascético-rigorística del Evangelio fundada en la proximidad fin del mundo 86... sigue en pié á pesar 90 91 porque para cada uno está cerca el fin del mundo (pp. 49-50); El Mesías que sufre 120 (pp. 49-50); Sereis como dioses! Bibbia (pp. 96-97-98-99-122); “Toda nuestra salud y remedio estuvo en aquella resignación que Cristo hizo de su voluntad en la del Padre, cuando cercano á la muerte dijo: «No mi voluntad sino la vuestra, se haga»” Dialogo tercero, XIII Bibbia (p. 105); “resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.” (pp. 123-124); Sereis como dioses! (p. 154).]

Juan

Juan XX 29 (p. 84); Juan. XI. 34 (p. 106); Juan. XIV. 28 (p. 106); Juan XVII. 3 (p. 106); Juan. XII 27 (p. 106); Juan XIII 21 (p. 106); Juan I. 1 (p. 106); Juan I. 13 (p. 106); Juan I. 18 (p. 106); Juan X. 15 (p. 106); Juan X. 30 (p. 106); Juan XIV. 9-10 (p. 106); “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Juan, I, 1) (p. 130); 1 Juan III 2. 3 (pp. 132-134); 1 Juan III 2:3 (pp. 132-134).

Lucas

Luc 14-26, 9-60 (pp. 49-50); Lucas II. 52 (p. 106); Lucas XVIII 19 (p. 106); Lucas IV 9 Echate del templo abajo! (p. 150).

Marcos

“Id y predicad etc.” Mc 16, 15-20 (p. 46); Marc 2-28 (pp. 49-50); Marcos XIII. 32 (p. 106); Marcos VIII 35-37 (p. 110).

Mateo

Mat 16-25... (pp. 49-50); Mateo XII 3-5 + 3-8 (p. 78); “Sed perfectos como vuestro Padre”, Mateo V 48 (p. 90); Dios mio, Dios mio, porque me has abandonado Mateo XXVII 46 (pp. 92-93); Mat. IX 23, 25 (pp. 96-97-98-99-122); Mateo XII 28 (p. 106); Mateo XXVI 42 (p. 106); Mateo XXVIII 18 (p. 106); Mateo XXVI 39 (p. 106); Mateo XXVII 46 (p. 106); Mateo XVI, 25, 26 (p. 110); Sed perfectos etc, Mateo V 48 (pp. 115-116); *Lema*. Si Cristo no resucitó etc., Mateo XXVII 46 (p. 129); “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.”, Mateo IV 4 (pp. 132-134); “No tentarás al Señor tu Dios”, Mateo IV 7 (pp. 132-134); “Bienaventurados los de limpio corazón porque ellos verán á Dios”, Mateo V 8 (pp. 132-134); “Sed, pues, perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto”, Mateo V 48 (pp. 132-134); “Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán á Dios”, Mateo V 8 (p. 141); “Dios mio, Dios mio, porque me has abandonado”, Mateo XXVII 46 (p. 149).

SAN PABLO

San Pablo en Atenas [Hechos 17, 16-34] (p. 13-14); Pablo 144... (pp. 49-50); σωμα, ψυχη, πνευμα. Pasaje de S. Pablo (p. 68); San Pablo. Si Cristo no resucitó (p. 82); Si no hay resurrección en vano murió Cristo. San Pablo. (p. 150).

Colosenses

Colosenses I. 15 (p. 106).

Corintios

1 Corintios XV 27-28 (p. 11); II Cor. III, sobre todo 6 y 17 y 18 (p. 22); Pondré de lema del libro II Cor II 18? (p. 22); I Cor XV 9 (pp. 49-50); II Cor V 14-17 (pp. 49-50); II Cor. IV 16-18 (p. 94); I. Corintios I. 24 (p. 106); I. Corintios XV. 28 (p. 106); II Corintios (p. 161); 1. Corintios XV 12-20 sobre todo el 19 “Si en esta vida solamente esperamos en Cristo los más miserables somos, de todos los hombres” >v. además< (p. 161).

Galatas

Galatas I 12 (pp. 49-50).

Hechos

Hechos. II. 36 (p. 106).

Romanos

“Sobrellevaos los unos á los otros” (Romanos) (p. 154).

C

S. CIPRIANO

habere non potest deum patrem qui ec[c]lesiam non habet matrem. S. Cipriano (pp. 115-116).

CONTEMPLATIONES IDIOTAE

Contemplationes idiotae, cap. II p. 355 (p. 1).

COWPER, WILLIAM

Hell might afford my miseries a shelter, Cowper. *Lines written under the influence of delirium*. (pp. 92-93); “The world was made in vain [profoundly thinks], if not for him”, Cowper. *The Task* V. 271 v desde el verso 246 en adelante [m'] (p. 153); Hell might afford my miseries a shelter, Cowper. Página 23 (p. 156).

CUADERNOS (o HARNACK 2) (?)

I 11 (p. 81); II (Empédocles + pag. 188) (p. 81); “Eine Unsterblichkeit der Menschen seele, als solcher, vermöge ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit, als der unvergänglichen Gottes kraft im sterblichen heibe, ist niemals im Gegenstand griechischen Volksglauben gewonden” II 378 ^{glos inf}[A] (p. 81); Cuadernos I 85 IV 27, 41 (p. 82); Apéndice al tomo II, páginas 198 y 199 (p. 106); v. mis cuadernos de cuando de la crisis (p. 138).

D

DE LOS ÁNGELES, FRAY JUAN

Fray Juan de los Angeles Dialogos de la conquista del reino de Dios Dialogo III 8 (p. 102), Fray Juan de los Angeles = Dialogos de la conquista del reino de Dios / “no solo has de ser menospreciado sino juzgado por no humilde, cuando más lo estuvieres; que á mi ver este es el punto más alto de la virtud de la humildad.” [“verus humilis vult vilis haberi et nos humilis praedicari” Sanctus Bernhardus] Dialogo III 8 / “No seas, y podrás más que todo lo que es” Dialogo III 8. / “Contra el mismo Dios es fuerte el humilde” III 9 / Todo el § IX Dialogo seg. De como vence el humilde á Dios es sustanciosísimo, faquiresco / “Toda nuestra salud y remedio estuvo en aquella resignación que Cristo hizo de su voluntad en la del Padre, cuando cercano á la muerte dijo: «No mi voluntad sino la vuestra, se haga»” Dialogo tercero, XIII. / “La propia voluntad es hija legítima de la soberbia” Dialogo tercero XIII / “Quien así mismo no perdona con dificultad perdona á sus prójimos y súbditos” Dialogo IV 4 / “Tenía Dios dentro de su corazón al hombre, y sacole afuera el amor, haciéndole parecer y ser hombre.” Dialogo sexto § I / “No ya Francisco, sino Cristo, regía y gobernaba aquel cuerpo y alma bienaventurada de Francisco” Dialogo sexto § I / “...aquellas ochos paradojas ó bienaventuranzas que predicó Cristo en el monte...” Dialogo sexto § IX / “El negligente es envidioso del bien ajeno, porque la negligencia no le deja ocuparse del bien propio; y cuando se considera desaprovechado, no quiere persuadirse de que los demás aprovechan; de donde nace que interpreta como mal todo lo que ve, de todos murmura, á todos calumnia y de ninguno dice bien.” Dialogo séptimo § X / “El que gusta de la soledad sabe á que sabe Dios, toma gusto en |El ^{sopra} el|” Dialogo noveno. § VI. / “...de mi mal humor no debes extrañarte, ni de que renuncie á hablar más palabra sobre contemplación, si reparas en que es á hombres exteriores y de sola carne á los de que he de decir lo que siento acerca del hombre interior y divino” Dialogo décimo § I (p. 105).

E

ENNIO, QUINTO

“Volito vivus per ora virum” del epitafio de Q. Ennio (p. 107).

F

R. P. FABER BETHLEHEM

La infanzia, v. Wordsworth *Intimations* y R. P. Faber (pp. 60-61); “A supernatural act of love from a soul in the feeblest state of grace is a grander thing than the discovery of a continent or the influence of a glorious literature.”, P. Faber Bethlehem 164 (p. 72).

FARADAY, MICHAEL

Faraday, 221 (p. 48).

FINOT, JEAN

Jean Finot, *La Philosophie de la longevité* (pp. 108-109).

FOGAZZARO, ANTONIO

Antonio Fogazzaro, *Per un recente raffronto delle teorie di S. Agostino e di Darwin circa la creazione*: “La inconciliabilità del dogma cristiano della Creazione con la dottrina evoluzionista é predicata, come un osservatore imparziale facilmente noterebbe, dagli scienziati più lontani dal cristianesimo e dai credenti più lontani dalla scienza, cioè da coloro che poco conoscono almeno una metà della materia di cui ragionano. È uno strano accordo fatto di odio da un lato, di terrore dall'altro” (pp. 58-59).

G

GALILEI, GALILEO

E pur... (p. 20).

GEULINCX, ARNOLD

Ibi nihil vales, ibi nihil velis. I 257 (pp. 146-147).

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON

Manchmal (sag ich mir: Dein Schicksal ist einzig; preise die übrigen glücklich! – so ist noch keiner >que< gequaelt worden...; Ich habe so viel auszustehen! Ah! Sind denn Menschen vor mir schon so eleud gewesen? ^{glos lat}[Werther] (pp. 108-109).

GÜENES A BELGRANO 1816

“las futuras (generaciones) venerarán nuestra memoria, que es la recompensa que deben esperar los patriotas desinteresados”, Güenes á Belgrano en 1816 (p. 160).

GUYAU, JEAN-MARIE

Guyau y la moral sin obligación ni sanción (p. 71).

H

HARNACK, ADOLF VON

Harnack II 278 y 255 fin nota 2 de la pag. 254, II 284, II 321 (p. 38); I 11 (p. 81); II (Empédocles + pag. 188) (p. 81); “Eine Unsterblichkeit der Menschen seele, als solcher, vermöge ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit, als der unvergänglichen Gottes kraft im sterblichen heibe, ist niemals im Gegenstand griechischen Volksglauben gewonden” II 378 ^{glos inf}[A] (p. 81); Cuadernos I 85 IV 27, 41 (p. 82); Harnack I |304 ^{sopra} 302| nota y 315 el § que en ella empieza (p. 103); Harnack I 66 (final de la nota), I 68. Zusatz (aggiunta) 1, I 70; I 82 (nota), I 118 (nota), I 119, I 158 (nota 2), I 171. nota 4, I 181 (final de la nota 3), I 293 sgg, I 304 (nota) y página 315, el § que en ella empieza, I 312 (Ireneo é Hipólito), I 369, I 378, I 403, I 477, I 481 (Justino mártir), I 481-482, I 487 sgg, I 555 (nota 1), I 634 (pp. 115-116); Carlyle y la hero-worship. (v. Harnack. I. 70) (pp. 115-116); V. Harnack I. 555. nota 1 (pp. 115-116); El evangelio eterno es al evangelio lo [que] este á la ley. Origenes v. Harnack. I. 634 (pp. 115-116); Harnack II 203 (Atanasio), II 206 (Atanasio), II 217, II 218, II 218 (nota 2), II 219 (Atanasio), I 219 220 (“Se opuso á Copérnico y á Darwin”), II 221 (Atanasio), II 222, I 413 (p. 129); Harnack III 315, III 316 (p. 140).

HÖFFDING, HERALD

Kant decía que “lo que está en el fondo de la relación de causalidad de las

cosas es lo mismo que está en el fondo de la finalidad y armonía de la nat.” (Höffding II 112) (p. 12); Höffding II 124 (p. 12); “Toda conciencia moral ofrece, según Kant, al análisis dos rasgos: la intimidad y la sublimidad de la ley, acuerdo con la naturaleza esencial del hombre y contraste violento con la naturaleza fenomenal del hombre” (Höffding) (p. 137); Höffding, Historia (I 35) (pp. 146-147); “Para Böhme el mal consiste precisamente en que uno quiere separarse completamente del encadenamiento de todo, de que uno quiere ser totalidad no siendo más que parte. Tal es el origen del rudo cisma de la naturaleza exterior, tal es el origen de la lucha y del tormento que sufre el hombre” Höffding I. 77 (pp. 146-147); “Difícil es >de< decidir si se sueña siempre, aun en el sueño más profundo”, Höffding (p. 153).

HAECKEL, ERNST

Haeckel (Natürliche schöpfungsgeschichte cap III) (pp. 58-59).

HERBERT, EDWARD

En la *Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury, edited by Sydney Lord Lee. London. 1892* se halla mi idea de que el instinto de conservación descubre la verdad (pp. 146-147).

HERRMANN, WILHELM

“Die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte, ist die Wurzel aller wahrhaftigen Religion” W. Hermann (pp. 115-116).

HOMERO

“Nuestros amores la fábula serán de las edades” Homero. κλεος (p. 159).

HORACIO

Horacio, el moderado Horacio, exclamó: non omnis moriar. libro III oda XXX (p. 108-109).

HUME, DAVID

v. el capítulo final del libro I de *Treatise on Human Nature* de David Hume (pp. 135-136).

HUYSMANS, JORIS KARL

A rebours (p. 151); El cansancio de lo natural de Des Esseinte (p. 153).

I

ILUNDAIN, PEDRO JIMÉNEZ

Se revuelven contra quien habla de tí, (Ilundain, el anónimo de Vitoria) (p. 121); V. la carta de Ilundain (p. 150).

J

JACOBI, KARL GUSTAV JACOB

Jacobi se quejaba de que su corazón y su cabeza se contradecían (p. 12).

JAMES, WILLIAM

James 64 (p. 5); James 57 (p. 8); William James, *The will to believe*: pp. 10, 84, 85 (origen utilitario del conocimiento) / 16 (dogmatismo y santo oficio) / 25 (La religión dice esencialmente dos cosas) / 52 (derecho á creer y sofolatría) / 54 (Anti-agnosticismo) / 56 (Justificación de la fê) / 90 sigs. (Que es fê) / 44, 115 sigs. (Dios) / 120, nota 1 (Religión de la ciencia) / 170 (La concepción estética) / 212 (El sobre hombre) (pp. 58-59); “James Thomson, in that pathetic book, *The City of Dreadful Night*, which I think is less well-known than it should be for its literary beauty, simply because men are afraid to quote its words – they are so gloomy and at the same time so sincere”, W. James. *Is Life Worth Living?* 35 (pp. 92-93); James 402 (pp. 96-97-98-99-122); the present is pushed on by the past and sucked forward by the vacuity of the future. Blood. v. James 389 (pp. 96-97-98-99-122); James 425 (pp. 96-97-98-99-122); Dice Guillermo James, >un< pensador norteamericano: “La religión para la gran mayoría de nuestra propia raza no significa de hecho, nada más que inmortalidad. Dios es el productor de inmortalidad; y á quien abrigue dudas respecto á ella se le condena como á ateo, sin más *enjuiciamiento” (pp. 96-97-98-99-122); [...] etc William James (pp. 108-109); Esfuerzos de James etc por restablecer la inmortalidad (p. 150).

JENSEN, JOHANNES VILHELM

Jensen 135 (p. 102); Jensen 241 (p. 102); Jensen 630 (p. 102).

K

KIERKEGAARD, SØREN

Kierkegaard I 125 (p. 21); at jo fattigere Du bliver, desto rigere kan Du gjøre Andre. –Kierkegaard? (pp. 92-93); El irracionalismo de Kierkegaard (pp. 108-109); Kierkegaard (paradojas sobre la inmortalidad) (p. 129); Los tres estadios: –el estético: el francés, tomar el mundo en espectáculo, el epicureismo –el ético: el inglés, obrar el bien por el bien, sacrificase por la humanidad, el estoicismo –el religioso. El humorismo. (Kierkegaard) (p. 158); El conocimiento esencial de Kierkegaard (p. 158); Dar la inquietud, la inquietud del más allá, la angustia. (Kierkegaard) (p. 158); Conocimiento *esencial* de Kierkegaard (p. 159).

KÖSTLIN, JULIUS

Köstlin I 663 etc (p. 37).

L

LACTANCIO

frase de Lactancio (p. 5); Teunnemann 7. 219, 7. 231, 7. 237 (Lactancio) (p. 68).

LA FONTAINE, JEAN DE

Lafontaine, Plutot souffrir que mourir / C'est la folie humaine (pp. 92-93).

LANSON, GUSTAVE

Lanson 1043 (p. 150); *Adolphe*, v. Lanson 976 (p. 158); v. Lanson 976 (p. 159).

LA METTRIE, JULIEN OFFRAY DE

La Mettrie “El hombre maquina” (p. 171).

LEOPARDI, GIACOMO

Leopardi, *Amore e morte* (p. 20); Lo del gallo silvestre (p. 39); Pasaje de Leopardi *renitente al fato* (pp. 60-61); Sabios (*sages*) de la sabiduría y científicos (*savants*) Sabios Pascal, Salomón, Job, Leopardi, Obermann, Arnold etc (pp. 60-61); L'infinita vanità del tutto... (*A sé stesso*) / Cántico del gallo silvestre – Leopardi (p. 73); Leopardi, “¡orgullo!” “¡fetido orgullo!”, *La ginestra* (pp. 96-97-98-99-122); “La Ginestra lo más anticatólico” (p. 129); Leopardi-René etc. (p. 153); Felicitá, quali il ciel tutto ignora etc [m¹] (Leopardi, *La ginestra* – vv. 100-104) (p. 156); *A se stesso*. Perí l'inganno ch'io eterno me credei etc. [f] (Leopardi – vv. 2-3) (p. 156); El diálogo de Leopardi y la vuelta eterna del pobre Nietzsche (p. 159).

LIVIO, TITO

“Si in tanta scriptorum turba mea fama in obscuro sit, nobilitate ac magnitudine eorum, meo qui nomini officient, me consolet.” Tito Livio, Praefatio (p. 84).

LORRAIN, JEAN

Mr. de Phocas. Jean Lorain (p. 151)

LL

Ø

M

MACHIAVELLI, NICCOLÒ

El hombre antes entrega la vida que la bolsa, dice Maquiavelo, y a ñado: da la bolsa por la vanidad, por la vanidad se arruina. [t] (p. 150); La bolsa y la vida (Maquiavelo) y la vanidad (p. 154); Maquiavelo Storie fiorentine (p. 154).

MACH ANALYSE

Mach Analyse, pag 18 nota (pp. 60-61).

MÁXIMO, VALERIO

“Illa vero gloriae cupiditas sacrilega inventus est enim qui Dianae Ephesiae templum incendere vellet, ut opere pulcherrimo consumpto nomen eius per totum terrarum orbem dissiceretur: quem quidem mentis furorem eculeo impositus detexit. ac bene consuluerant Ephesii decreto memoriam taeterrimi hominis abolendo: nisi Theopompi magnae facundiae ingenium in historiis eum suis >c< comprehendisset.”

Valeri Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri novem. libro VIII capítulo XIV De cupiditate gloriae, ext. 5. (p. 112).

MOEHLER

Moehler 68-69, 86, 100 (p. 29).

MOS. (?)

V Mos. 6-5, III Mos 19-18 (pp. 49-50).

N

NIHIL VOLITUM QUIN PRAECOGNITUM

Nihil volitum quin praecognitum (pp. 40-41); Lo de nihil volitum quin praecognitum cabe completar con nihil cognitum (perceptum) quin praevolitum (p. 45).

Ñ

Ø

Ο

ΟΡΙΓΕΝΕΣ

κοσμος του κοσμου, Origenes (p. 115-116); El evangelio eterno es al evangelio lo [que] este á la ley. Origenes v. Harnack. I. 634 (pp. 115-116).

P

PASCAL, BLAISE

il faut s'abêtir (pp. 123-124); Tertuliano, el africano: credo quia absurdum ó con Pascal: il faut s'abêtir (pp. 123-124); "s'abêtir" Pascal (p. 144).

PFLEIDERER, OTTO

Pfleiderer 464 (p. 1); Pfleiderer (pp. 49-50); Pfleiderer 147 (pp. 49-50); Pfleiderer. 145-146, 150 (nirvana) (p. 51).

PLATÓN

Platón, Fedón pag. 136 (p. 34); Al frente como lemas: Si en este mundo sólo etc. (en griego) y del Fedón principio LXIII; Paso del αδανατος al ανωλεθος en Fedón (p. 35); Platón (pp. 125-126); Καλος γαρ ο κινδυνος (pp. 132-134); Platón y Aristóteles. απεραντος (pp. 146-147); El *Fedón* (p. 150).

PLOTINO

Plotino I página 91 etc (pp. 123-124); Plotino (pp. 146-147).

Q

QUENTAL, ANTERO DE

sonetos de Quental (p. 90).

R

REISCHLE, MAX

Reischle, Werthurtheile und Glaubensurtheile (pp. 125-126).

RENAN, ERNEST

“Este universo es un espectáculo que Dios se da á sí mismo. Sirvamos las intenciones del gran corega contribuyendo á hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado que sea posible” Renán (pp. 96-97-98-99-122); Estudio ciencia positiva, sí, *hechos* >como< hechología, como Strauss y Renán estudiaban teología (pp. 96-97-98-99-122).

RIETSCHL / RITSCHL

Rietschl 395-396 (p. 3); Ritschl III 281 (p. 5); lo de Ritschl (p. 57); Albrecht Ritschl. Geschichte des Pietismus, II 1 Abt. Bonn 1884 pag 251 (p. 65); Ritschl II 300 (p. 82); Rietschl. Pietismus I (p. 148).

ROBERTSON,

Robertson II 105 (p. 2); Robertson I 10 (p. 3); Robertson I 120, II 21 (p. 8); Robertson IV 49 (p. 8); G. Robertson, v. Sermones VIII tomo I. pag 119 + pags 120 – sigs. (pp. 58-59).

RODRÍGUEZ MENDOZA, EMILIO

Rodríguez I 164 (p. 1); “Aplastar á los demás con un oropel >astrai< adquirido a cualquier precio i astraído de cualquier parte. ¡Su ideal!”, Vida Nueva. Novela de costumbres. E. Rodriguez Mendoza.

Santiago de Chile. La. Lectura, Madrid, año IV, núm. 40, abril 1904 (p. 89); Amar para amar. Rodríguez I 164 (p. 102); Rodríguez I 452 (p. 102).

ROHDE, ERWIN

Rohde (p. 28); Sobre el problema de la inmortalidad del alma v. Erwin Rohde's Psyche. y Wobbermin's Theologie und Metaphysik página 147 siguientes sobre todo las páginas 155-18 (p. 150).

ROLPH, WILLIAM

Rolph (p. 90); Rolph "Biologischen Probleme" 1884 (pp. 96-97-98-99-122); Según Darwin el crecimiento exige aumento de alimentación, según Rolph es el aumento de alimentación lo que determina el crecimiento (pp. 96-97-98-99-122); Rolph (pp. 146-147).

ROSNY, J. -H.

Le Tarmite. [frère] Rosny (p. 151).

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES

Las Confesiones de Rousseau (pp. 96-97-98-99-122).

S

SAND, GEORGE

Lélia (p. 158).

SARMIENTO, DOMINGO FAUSTINO

“Un montículo de tierra sobre los restos mortales de un héroe fué el primer momento humano”, Sarmiento. Discurso de la Bandera (p. 160).

SCHOPENHAUER, ARTHUR

Schopenhauer, *final der Welt als Wille* (p. 82); Cartas y prólogos de Schopenhauer (p. 154).

SCOTUS ERIGENA

“Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur” Scotus Erigena (p. 2); Scoto (pp. 123-124).

SENANCOUR, ÉTIENNE PIVERT DE

Hagamos por no merecer la nada, v. Obermann (pp. 127-128); Estudio sobre Sénancour (pp. 135-136); Obermann (p. 150); La voluntad de vivir. No cabe gozo de vivir, *joie de vivre*, si la vida acaba. v. Obermann (p. 150); A leer: Obermann (p. 151); Werther, René (Renato), Lara, Manfredo, Alastor, Obermann, Adolfo, Jacobo Ortis (p. 154); * *Obermann* >Senancour< (p. 158).

SHAKESPEARE, WILLIAM

“Love looks not with the eyes, but with the mind” - Shakesperare. *Midsummer night’s dream* I 1. [234] (p. 37); “to be or not to be” (pp. 92-93); “To die... to sleep... to sleep... perchance to dream” Pero ese sueño de que no tengo luego conciencia... Se rompe el nexo de continuidad del yo, parece la memoria. No soy yo quien sueña. [o] (Shakespeare, *Hamlet*) (p. 153); Lo del rey Lear, juguetes de los dioses (p. 157); Celos de Shakespeare (p. 159); To be or not to be. (p. 161).

SIENKIEWICZ, HENRYK

V. Sienkiewicz *Oltre il mistero*. – El socialismo nada resuelve (p. 162).

SIMIAS

Simias 107 A B (p. 35).

SIMMEL, GEORG

Simmel II 146 (p. 15); Simmel II 154 (p. 20); Simmel [I] 404 siguientes (p. 138).

SÓFOCLES

Sofocles. *Traquinianas* 1159... (p. 86); *Polínicas y Antígona* (Sófocles) (pp. 146-147).

SPINOZA, BARUCH

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat etc (Spinoza?); La esencia ser conato á persistir Spinoza (p. 160); Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur; 2. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. >[Teoría pura; caballos de carrera]<; 3. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit; 9. copiese Spinoza Ethice. pars III propositiones VI, VII, VIII y IX (p. 161).

STANLEY, HENRY MORTON

Stanley: “the Western theology is essentially logical in form and based on law. The eastern is rethorical in form and based in philosophy. The Latin divine succeeded to the Roman advocate. The Oriental divine succeeded to the Grecian sophist.” (pp. 146-147).

SUSO, HENRY

Suso 355 (p. 3); Suso 618 (p. 9).

SYSTEM MITTELALTERICH

V. System mittelalterliche (p. 159).

T

TAMARIT, FRANCESC DE (?)

Tamarit 149 2º 2º Barna (p. 90).

TENNEMANN, WILHELM GOTTLIEB

Tennemann VII n. 315 (p. 9); Tennemann VII 171 (p. 11); S. Agustín v. Tennemann 7. 269. nota importante, 7. 315 (p. 69); Tennemann 7. 320-21 (Kant y Spinoza), 321 (San Jerónimo) (p. 71); Teunnemann 7. 219, 7. 231, 7. 237 (Lactancio) (p. 68).

TENNYSON, ALFRED

“Knowledge comes, but wisdom lingers, and he bears a laden breast, Full of sad expierence, moving toward the stillness of his rest.” Tennyson. *Lockssley Hall*. Pag 102 (pp. 60-61); Tennyson, página [547] 545 [546 XVII] (p. 157); Tennyson, 546 XV (p. 157); “O we poor orphans of nothing – alone on that lonely shore – / Born of the brainless Nature who knew not that wich [*sic*] she bore! Etc., Tennyson 545 (p. 157); “Knowing the Love we were used to believe everlasting would”, Tennyson 546 [g'] (p. 157).

TERENCIO

Heautontimoroumenos (p. 154).

TERTULIANO

“nullus inter multos eventus unus est... quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum”, Tertuliano (pp. 115-116); Tertuliano De carne 5 “et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est.” V. Harnack I. 555. nota 1 (pp. 115-116); Tertuliano *credo quia absurdum* (pp. 123-124); Tertuliano, el africano: credo quia absurdum ó con Pascal: il faut s’abêtir. (pp. 123-124).

THEOLOGIE DEUTSCH

Theologia Deutsch 169 y sgg (p. 3); Theologie Deutsch = 32 – 32 –76 –90 – 128 –161 –196 – ^{glos}
^{sov}[BA] (p.74?).

THOMSON, JAMES

“James Thomson, in that pathetic book, *The City of Dreadful Night*, which I think is less well-known than it should be for its literary beauty, simply because men are afraid to quote its words – they are so gloomy and at the same time so sincere”, W. James. *Is Life Worth Living?* 35 (pp. 92-93).

SANTO TOMÁS

Nihil volitum quin praecognitum (pp. 40-41) ???; Lo de nihil volitum quin praecognitum cabe completar con nihil cognitum (perceptum) quin praevolitum (p. 45) ???; Santo Tomás, Per fidem ad intellectum, per intellectum ad fidem (pp. 123-124); Avaricia. V. su definición en la *Summa* de Santo Tomás (p. 159).

TOMÁS EL INGLÉS

Tomás inglés De peccatis brutorum (p. 171).

TROELTSCH, ERNST

Troeltsch 471-472 (Die Aufgabe del catolicismo ^{glos sup}[Atanasio Atanasianismo]) (p. 91).

U

Ø

V

VICO, GIAMBATTISTA

Ricorsi de Vico (p. 171); Ricorsi de Vico (p. 171).

VIRCHOW, RUDOLF

Virchow (Menschen und Affenschädel) dice: “wo die Thatsachen fehlen, da bleibt auch für die Gefühlswissenschaft ein Platz” (pp. 58-59).

VIRGILIO

Egl. IV 13 Virgilio (p. 57); Virgilio, *Geórgicas* II 490 siguientes (p. 107).

VOGT, CARL

Vogt (*Vorlesungen über den Menschen*) (pp. 58-59).

W

WEDENSKY

La “percepción mística” dicen algunos, (Wedensky) queda inexplicada. “¿Cómo explicar la exist. de algo fuera de nos – Dios, el mundo exterior, nuestras sensaciones – por medio de algo cuya existencia no está demostrada?” (pp. 60-61).

WILDE, OSCAR

Wilde 59 (p. 1)

WILLE, BRUNO

Inmortalidades engañosas; cada uno sobrevive en sus obras. Bruno Wille II 110 (p. 150).

WOBBERMIN, GEORG

Sobre el problema de la inmortalidad del alma v. Erwin Rohde's Psyche. y Wobbermin's Theologie und Metaphysik página 147 siguientes sobre todo las páginas 155-18 (p. 150); Wobbermin 204. y 205 (p. 164).

WORDSWORTH, WILLIAM

Matthew Arnold. Preface to *The Poems of Wordsworth*, chosen and edited by Matthew Arnold, 1879 (pp. 60-61); La infancia, v. *Wordsworth Intimations* y R. P. Faber.

X

Ø

Y

Ø

Z

Ø

BIBLIOGRAFIA

A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Madrid, ed. Guadarrama, 1968.

J. Bellemin-Noël, *Le texte et l'avant-texte*, Paris, Larousse, 1972.

G. Belloni, *Laura tra Petrarca e Bembo. Studi sul commento umanistico-rinascimentale al "Canzoniere"*, Padova, Antenore, 1992.

M. de Biasi, *Vers une science de la littérature. L'analyse de manuscrits et la genèse de l'œuvre*, nell'*Encyclopaedia universalis*, suppl. II, *Les enjeux*, Paris, Enc, Univ. Éd., 1985, pp. 466-476.

M. García Blanco, «Introducción», Miguel de Unamuno, *Obras Completas*, vol. I.

N. González Caminero, *Unamuno y Ortega – Estudios*, Madrid, Comillas, 1987.

G. Capovilla, *Per le 'Odi barbare'*, in «Rivista di letteratura italiana», VIII 1990, pp. 337-436.

G. Contini, *Esercizi di lettura*, Torino, Einaudi, 1974.

G. Contini, *La critica degli scartafacci e altre pagine sparse*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1992.

G. Contini, *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Torino, Einaudi, 1988.

- M. Corti, *Principi della comunicazione letteraria*, Milano, Bompiani, 1976.
- B. Daniello, *Sonetti Canzoni e Triomphi di M. Francesco Petrarca con la sposizione di Bernardino Daniello da Lucca*, Venezia, Nicolini da Sabio, 1549 [seconda edizione, con aggiunte e modifiche dell'autore].
- S. Debenedetti (a cura di), *I frammenti autografi dell'Orlando furioso*, Torino, Chiantore, 1937.
- G. Frasso, *Studi sui "Rerum vulgaria fragmenta" e i "Triumph" I, Francesco Petrarca e Ludovico Beccadelli*, Padova, Antenore, 1983.
- A. Grésillon, *Eléments de critique génétique. Lire les manuscrits modernes*, Paris, PUF, 1994, p. 109.
- A. Grésillon, «*Ralentir: travaux*», in «Genesis», 1 (1992).
- A. Grésillon e J.-L. Lebrave, *Manuscrits-Écriture. Production linguistique*, in «Langages», 69 (1983).
- L. Hay, «Nouvelles notes de critique génétique: le troisième dimension de la littérature» in AA.VV, *I Encontro de Crítica Textual: O manuscrito e as edições*, São Paulo, USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1985.
- G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto (Prefazione)*, Bari, Laterza, 1954.
- D. Isella, «Le carte mescolate – esperienze di filologia d'autore», Padova, Liviana editrice, 1987.
- D. Isella (edizione diretta da), *Prima minuta (1821-1823). Fermo e Lucia*, Milano, Casa del Manzoni, 2006.

- P. Italia, *Gli apparati gaddiani*, in *Due seminari di filologia*, Alessandria, Edizioni dell'orso, 1999.
- J. Joyce, *The James Joyce Archive*, a cura di M. Groeder e altri, New-York-London, Garland, 1963-77, 55 voll.
- J.-L. Lebrave, «La critique génétique: une discipline nouvelle ou un avatar moderne de la philologie?», *Genesis I*, 1992.
- É. Lois, *Archivos - Cómo editar la literatura latinoamericana del siglo XX*, Poitiers, CRLA-Archivos, 2005.
- G. Martens, «Historisch», «kritisch» und die Rolle des Herausgebers bei der Textkonstitution, in «Editio», 5 (1991).
- N. Minissi, «Le correzioni e la critica», *Belfagor*, III, gennaio 1948.
- M. Nordau, *Die Krankheit des Jahrhunderts. Roman*, Lipsia, 1889.
- N. Orringer, *MIGUEL DE UNAMUNO – Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Madrid, Tecnos, 2005.
- G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Lettere, 1988.
- G. da Pozzo, *Storia letteraria d'Italia. Il Cinquecento*, Padova, Piccin, 2006.
- G. De Robertis, *Il più lungo giorno*, Fidenza, Valecchi, 1973.
- G. De Robertis, *Taccuinetto faentino*, Fidenza, Valecchi, 1960.
- L. Robles, «El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 34, 1999 [settembre 2002].

L. Robles, «El texto inédito de Unamuno: “Jesús y la samaritana”», *La Ciudad de Dios*, CCXIV, 2001.

L. Robles (edizione a cura di), *Epistolario americano (1890-1936)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996.

L. Robles (edizione a cura di), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, Ediciones El Arquero, 1987.

L. Robles (edizione a cura di), *Epistolario inédito*, L. Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

A. Romano, *Il codice degli abbozzi (Vat. Lat. 3196) di Francesco Petrarca*, Roma, Bardi, 1955.

C. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1985.

C. Segre, «Critique des variantes et critique génétique», in *Genesis, manuscrits, recherche, invention*, n° 7, 1995, pp. 29-45.

C. Segre, “Dante Isella, inseguire la vita oltre i testi”, *Corriere della sera*, 7 maggio 2009.

C. Segre, *La critica testuale*, in AA.VV., *Atti del XIV Congresso internazionale di Linguistica e Filologia romanza*, Napoli 15-20 aprile 1974, Macchiaroli, 1978, vol. I pp. 493-99; Id., *Critica testuale, teoria degli insiemi e diasistema*, in Id., *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 64-70.

C. Segre, “La genesi del testo: critica delle varianti e critica genetica” in *La costruzione del testo in italiano. Sistemi costruttivi e testi costrutti. Atti del Seminario Internazionale di Barcellona (24-29 aprile 1995)*, a cura di María de las Nieves Muñiz e Francisco Amella, Firenze, Franco Cesati Editore, 1995.

C. Segre, «Système et structure d'un ‘canzoniere’», in *Recherches sur les systèmes significants. Symposium de Varsovie 1968*, présenté par J. Ray Debove, La Haya-Paris, Mouton, 1973, pp. 373-378.

A. Stussi, "Introduzione agli studi di filologia italiana", Bologna, il Mulino, 1994.

P. Tanganelli, «Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*», in Miguel de Unamuno – Estudios sobre su obra. II, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2005.

P. Tanganelli, *El mal del siglo – La escritura de la crisis*, Pisa, Edizioni Ets, 2003.

P. Tanganelli, *Unamuno fin de siglo – la escritura de la crisis*, Pisa, Edizioni ETS, 2003.

G. Tavani, *L'edizione critico-genetica dei testi letterari: problemi e metodi*, in *Venezia e le lingue e letterature straniere*, Roma, Bulzoni, 1991.

G. Tavani, *Metología y práctica de la edición de textos literarios contemporáneos*, in Amos Segala, *Littérature latino-américaine et des Caraïbes du XX^e siècle; Théorie et Pratique de l'Édition Critique*, Roma, Bulzoni Editore, 1988.

F. Tedeschi, *Analisi dell'avantesto di *Del sentimiento trágico de la vida*: l'autografo unamuniano del *Tratado del amor de Dios**. Ferrara: Università degli Studi di Ferrara, 2006, [tesi di laurea].

M. de Unamuno, *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 1996.

M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, (a cura di) N. Orringer, Madrid, Tecnos, 2005.

M. de Unamuno, *Epistolario inédito*, (a cura di) L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, t. 1.

M. de Unamuno, *Meditaciones Evangélicas*, (a cura di) Paolo Tanganelli, Diputación de Salamanca ediciones, Salamanca, 2006.

M. de Unamuno, *Nuevo Mundo*, (a cura di) P. Tanganelli, Caserta, Edizioni Saletta dell'Uva, 2005.

M. de Unamuno, *Revista Nueva*, n. 29, Madrid, 25-11-1899.

M. de Unamuno, «Pistis y no gnosis» in *Obras completas*, vol. III.

M. de Unamuno, «Sobre la lectura e interpretación del “Quijote”», *Obras completas*.

P. Valery, *Cahiers*, Paris, CNRS, 1957-61, 29 voll.

C. Vela, *Le prose della volgar lingua di Pietro Bembo (1525)*, in *Due seminari di filologia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999.

A. Zubizarreta, *Unamuno en su nivola*, Madrid, ed. Taurus, 1960.