

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

29

ENERO-MARZO

1948

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. SALVADOR ZUBIRÁN

Secretario General:

FRANCISCO GONZÁLEZ CASTRO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$7.00
Exterior dls.	2.00
Número suelto	\$2.00
Número atrasado	\$3.00

S u m a r i o

ARTICULOS

	Págs.
José Gaos	<i>El más allá.</i> (Fragmentos de un curso de metafísica.) 9
Eduardo García Máynez	<i>Justicia y seguridad jurídica.</i> (Discusión de la tesis de Gustavo Radbruch.) 43
Juan David García Baca	<i>E. Husserl y J. Joyce o teoría y práctica de la actitud fenomenológica</i> 53
Juan Hernández Luna	<i>Las raíces ideológicas de Hidalgo y de nuestra revolución de Independencia</i> 61
Patrick Romanell	<i>Un ensayo de naturalismo crítico</i> 81
José Almoina	<i>El erasmismo de Zumárraga.</i> 93

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

	Págs.
Eduardo Nicol	<i>Homenaje a Antonio Caso.</i> (Varios.) 127
Juan David García Baca	<i>Die Schule des Aristoteles.</i> (Fritz Wehrli.) 132
Juan David García Baca	<i>Essays in Science and Philoso-</i> <i>phy.</i> (Alfred North White- <i>head.)</i> 133
Juan David García Baca	<i>Wertphilosophie und Ethik.</i> (Robert Reininger.) 135
Juan David García Baca	<i>Der Ursprung der griechischen</i> <i>Philosophie.</i> (Olof Gigon.) 136
Juan David García Baca	<i>Philosophic Foundations of</i> <i>Quantum Mechanics.</i> (Hans Reichenbach.) 139
Juan David García Baca	<i>Les Principes d'une Métaphy-</i> <i>sique de la connaissance.</i> (Nicolas Hartmann.) 141
Daniel Kuri Breña	<i>Lecciones de Filosofía del De-</i> <i>recho.</i> (Rafael Preciado Her- nández.) 143
Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras.—J. H. Luna	149
Notas y noticias de América.—R. H. Valle	153
Publicaciones recibidas	169
Registro de revistas	171

EL MAS ALLA

(FRAGMENTOS DE UN CURSO DE METAFISICA)

1

La primera forma de más allá que conocemos es la del más allá de la fe cristiana: la del otro mundo y la otra vida de esta fe. El otro mundo de la fe cristiana se presenta como un más allá en el espacio, o más bien, en un cuasi-espacio, como un más allá, pues, *cuasi-espacial*; la otra vida de la misma fe, la vida que se llama especialmente la “vida futura”, como un más allá en el tiempo, como un más allá *temporal*, bajo la forma del futuro, la forma del más allá temporal. ¿No habrá, en el más allá de la misma fe, un más allá en un cuasi-tiempo o un más allá *cuasi-temporal*? ¿No habrá, en el más allá de la fe cristiana, un cuasi-tiempo, como había un cuasi-espacio? La fe cristiana llegó a concebir la vida futura como duradera por los siglos de los siglos, como per-duradera o per-durable, como eterna, y, sobre todo, a Dios como eterno — sobre todo, porque llegó a concebirlo como eterno, concibiendo, a una, la eternidad de Dios como algo muy diferente de la manera en que se representa vulgarmente la eternidad. Vulgarmente se representa lo *temporal* como aquello que viene a ser y deja de ser en el tiempo, después de ser en él “durante” más o menos — tiempo; vulgarmente se representa la eternidad como una “duración” en el tiempo sin principio ni fin en él. Pero, según la manera de concebir la eternidad divina a que me refiero, Dios no tiene con el tiempo más relación que la de crearlo, con el mundo temporal mismo; Dios mismo no dura en el tiempo, no ya con principio y fin en él, pero ni siquiera sin principio ni fin en él; Dios, en general, no “dura”; la eternidad divina es el ser mismo de Dios

y este ser es rigurosamente, propiamente, *intemporal*. Pues bien, en esta falta de relación de Dios con el tiempo, en esta intemporalidad de Dios, en esta trascendencia de Dios al tiempo, que, con todo, no puede definirse ni concebirse sino por oposición al tiempo, sino en relación, aunque sea de oposición, con el tiempo, ¿no hay algo así como la concepción de un cuasi-tiempo y de un más allá en este cuasi-tiempo, un más allá cuasi-temporal? ... En todo caso, el más allá en el tiempo o en el cuasi-tiempo parece más radical que el más allá en el cuasi-espacio. Dios y en general los espíritus puros parecen por su espiritualidad pura, por su inmaterialidad, más allá de todo espacio y cuasi-espacio, en mayor grado que del tiempo, el evo o el cuasi-tiempo. Por otra parte, encontramos que el límite entre este mundo en el espacio y el otro mundo en el cuasi-espacio no se precisa tan bien, o por lo menos tan pronto, como el límite entre esta vida y la otra vida en el tiempo. No se precisa, al menos tan pronto, un límite entre este mundo y el otro como entre esta vida y la otra el límite de la muerte. Pero lo decisivo quizá sea que, en relación a nosotros, los seres humanos, la muerte es la condición del paso, no sólo de esta vida a la otra, sino de este mundo al otro: en relación a nosotros, la muerte, límite entre las vidas, es el límite entre los mundos...

Pero el más allá del otro mundo y de la otra vida de la fe cristiana se presenta asimismo como un más allá en un aspecto o sentido más, si no más radical, que un más allá en el cuasi-espacio y en el tiempo o el cuasi-tiempo.

El más allá del otro mundo en el cuasi-espacio se presenta como un más allá de todo cuanto en este mundo podemos conocer en sí mismo y no solamente por medio de alguna "representación" que tengamos o nos hagamos de ello y se interponga entre nosotros y lo representado por ella. En este mundo conocemos en sí mismo desde luego lo que conocemos por medio de los sentidos o de la percepción sensible, las cosas sensibles. Los colores, por ejemplo, que vemos, son los colores mismos y no ninguna "representación" de ellos, más allá de la cual se encuentren los verdaderos matices del rojo, anaranjado, amarillo, etc. En este mundo conocemos en sí mismos los llamados "fenómenos de conciencia", es decir, aquellos de que tenemos conciencia, en el sentido propio de este término. Los sentimientos, de interés o de aburrimiento, por ejemplo, que en este momento están experimentando ustedes, de que en este momento tienen ustedes conciencia, son ellos mismos, no son tampoco ninguna "re-

presentación" de ellos, más allá de la cual estuviese un interés que pudiera ser un aburrimiento, ni siquiera un aburrimiento que pudiera ser un interés. En este mundo conocemos en sí mismas otras cosas que quizá no sean ni cosas sensibles, ni fenómenos de conciencia. Al pronunciar yo ahora la palabra "círculo", el círculo en que acabamos de pensar, en que seguimos pensando, es el círculo mismo y no ninguna "representación" del círculo, más allá de la cual estuviera agazapado el círculo auténtico. Pero al imaginarnos el otro mundo, incluso al pensar en él, lo que tenemos directamente ante nosotros, en la imaginación o en el pensamiento, no es el otro mundo en sí mismo, sino tan sólo la imagen o la idea o concepción que nos hacemos de él. En este mundo no conocemos en sí mismo el otro.

Ahora bien, de aquello que no conocemos en sí mismo, sino tan sólo por medio de las representaciones, ya más imaginativas, ya más intelectuales, que tenemos o nos hacemos de ello, podemos decir muy propiamente que es un más allá en el orden del conocimiento, un más allá "cognoscitivo". Por tanto, podemos concluir diciendo que el más allá del otro mundo de la fe cristiana se presenta, no sólo como un más allá en el cuasi-espacio, como un más allá cuasi-espacial, sino también como un más allá *cognoscitivo*. Es posible, incluso, que la imprecisión que tenía al pronto el límite entre este mundo y el otro en el cuasi-espacio, se precise como límite entre lo que conocemos en sí mismo y el más allá cognoscitivo. ¿Si el cuasi-espacio del otro mundo fuese una representación que nos hiciésemos del otro mundo en cuanto más allá cognoscitivo? ¿Si el límite entre este mundo en el espacio y el otro en el cuasi-espacio fuese propiamente, radicalmente, el límite entre lo conocido en sí mismo y el más allá cognoscitivo?...

Por su parte, el más allá de la otra vida en el tiempo, se presenta como un más allá también en el orden del conocimiento, pero en una forma *sui generis*. En general, toda nuestra vida en el tiempo más allá del instante presente —de cada instante presente sucesivo a los instantes presentes que pasaron... al pasado—, toda nuestra vida en el tiempo más allá del instante presente o hacia el futuro, se presenta como al par previsible en razón directa de la cercanía o inversa de la lejanía al presente, e imprevisible en razón inversa de la cercanía o directa de la lejanía al presente. Lo que va a ser nuestra vida en el instante siguiente a éste — era previsible en gran medida: íbamos, yo a pronunciar las pala-

bras que acabo de pronunciar, y ustedes a oírlas. Lo que va a ser nuestra vida al salir de la clase es todavía previsible en gran medida: vamos a irnos de la sala, ustedes hablando bien o mal de la lección y yo oyendo — con preferencia a los que hablen ¿bien o mal? ... Y en buena medida es todavía previsible lo que será nuestra vida mañana, y hasta dentro de una semana, y de un mes, y dentro del año ... Pero lo que será nuestra vida dentro de cinco años, de diez años, de veinte años, va siendo cada vez más imprevisible — con una excepción: previsible es con creciente probabilidad que habremos muerto. Toda nuestra vida en el tiempo más allá del instante presente o hacia el futuro se presenta como al par previsible e imprevisible en la forma acabada de apuntar. Pero ¿y nuestra vida más allá — de la muerte? ¿la otra vida? También se presenta como al par previsible e imprevisible, pero ¿en qué forma? Se presenta como previsible en cuanto que será en definitiva vida celestial o vida infernal. — ¿Necesito recordarles que estamos describiendo el más allá de la fe cristiana? — Pero se presenta como imprevisible en cuanto que nadie puede estar absolutamente cierto de si se salvará o se condenará — haga lo que haga, ni siquiera reciba de Dios las gracias que reciba. Nadie puede estar más cierto de la existencia del otro mundo que el místico a quien Dios ha hecho la gracia, de dársele a conocer en sí mismo; y, sin embargo, justo inmediatamente después de haber recibido gracia tan única experimenta el místico la necesidad de hacer las, por ello mismo, más impresionantes declaraciones de incertidumbre acerca de su destino en la otra vida — aún después de recibir gracia tan única fuera la certidumbre en este punto herética. Recordemos cómo se expresa en el tratado a la vez más alto y más popular de la mística universal la autora de *Las Moradas*: “Parece que quiero decir que en llegando el alma a hacerla Dios esta merced está segura de su salvación y de tornar a caer. No digo tal, y en cuantas partes tratare desta manera, que parece está el alma en siguridad, se entienda: mientras la divina Majestad la tuviese así de su mano, y ella no le ofendiere; al menos sé cierto que aunque se ve en este estado, y le ha durado años, que no se tiene por segura, sino que anda con mucho más temor que antes en guardarse de cualquier pequeña ofensa de Dios...” “¡Oh, Jesús! ¡Y quién supiera las muchas cosas de la Escritura, que debe haber para dar a entender esta paz del alma! Dios mío, pues veis lo que nos importa, haced que quieran los cristianos buscarlas, y a los que la habéis dado, no se la quitéis, por vuestra mise-

ricordia, que, en fin, hasta que les deis la verdadera y las llevéis adonde no se pueda acabar, siempre se ha de vivir con temor." Siempre se ha de vivir con temor — de tornar a caer. En la esencial, esencial al ser humano, posibilidad de la caída, del pecado, radica el temor, la incertidumbre, hasta el fin de esta vida, del destino en la otra . . . Mas salvación y condenación son formas tan radicalmente opuestas de la otra vida, que la imprevisibilidad de cuál de las dos será la predestinada a uno contrapesa, como mínimo, la previsibilidad de que será una de las dos . . . Pero, además, hay otra gran diferencia entre la previsibilidad e imprevisibilidad de esta vida y las de la otra. Esta vida, a medida que la distancia entre un presente y un futuro se acorta, a medida que el futuro se acerca hacia el presente, hasta hacerse presente, resulta crecientemente previsible, según vimos antes. Pero la salvación o condenación resulta igualmente imprevisible a cualquier distancia a un presente del fin de esta vida y del comienzo de la otra, incluso a la distancia mínima del instante mismo de la muerte, según acabamos de ver. Si en este instante es previsible en alto grado lo que será nuestra vida en el instante inmediato, ni siquiera en el instante de la muerte es previsible en mayor grado que en los anteriores lo que será la otra vida en el instante inmediato . . . Un punto de final contrición puede salvar; un punto de final desconfianza, condenar . . . La otra vida resulta, en suma, imprevisible en grado y forma sumamente diversos de aquellos en que resulta imprevisible esta vida; así en el aspecto de la clase de vida que será, como en el aspecto de la relación entre la distancia al presente y la previsibilidad. La otra vida resulta, en conclusión, un más allá literalmente *sui generis* en el orden del conocimiento.

Pero el más allá de la fe cristiana ofrece todavía otro aspecto. La fe cristiana llegó a concebir a Dios en la forma de la llamada "teología negativa". De Dios sabemos más bien lo que no es que lo que es. El fondo último de semejante forma de concebirlo es la conciencia de que Dios difiere de todos los demás seres — infinitamente. El ser en su totalidad de todos los demás seres se resume en el concepto de finitud; el ser divino, en el concepto de infinitud. En la oposición de la finitud y la infinitud, oposición ella misma infinita, ¿no hay un más allá infinitamente más allá de todos los más allá registrados hasta ahora? Lo infinito ¿no es un más allá de todo lo finito en el sentido de infinitamente más allá que cualquier otro más allá posible? El más allá de lo infinito

a lo finito parece un más allá más que espacial, y que temporal, y que incluso el más allá *sui generis* de la otra vida en el orden del conocimiento. El más allá de lo infinito a lo finito no es un más allá en el orden del espacio, ni en el orden del tiempo, ni en el orden del conocimiento, sino en todos los órdenes del ser, en el orden mismo del ser — es un más allá no espacial, ni temporal ni cognoscitivo, sino *entitativo*...

Tal es la múltiple forma de la primera de más allá que conocemos, la del más allá de la fe cristiana. La segunda forma de más allá que conocemos es la filosófica — de la filosofía de Occidente; la filosofía de Oriente no nos es “conocida” en el mismo sentido plenario, propio... La forma del más allá de la filosofía de Occidente es, cardinalmente, doble. Una de estas formas, la de la inmortalidad del alma de Platón, la del Dios de Aristóteles, la del Dios y la inmortalidad del alma de Descartes y Malebranche, Locke y Berkeley, Leibniz y Kant..., está con la múltiple forma del más allá de la fe cristiana que acabamos de describir en la relación más apretada. En realidad, en realidad histórica, el más allá de la fe cristiana no llegó a tomar la múltiple forma que acabamos de describir sino por medio de la filosofía. La múltiple forma del más allá de la fe cristiana que acabamos de describir culmina en conceptos que fueron trabajados por la filosofía. Este trabajo fué el de la teología en el sentido más propio del término, pero la teología en este sentido más propio, en cuanto trabajo de conceptos como los aludidos, es filosofía. Los primeros de estos conceptos proceden de la filosofía griega, sobre todo de la de Aristóteles; pero la “teología” de Aristóteles, la filosofía griega en general, en cuanto filosofía de Dios y de la inmortalidad del alma, fué una filosofía de las fes religiosas griegas, la homérica, la órfica... El Dios y la inmortalidad del alma de la filosofía occidental son sustancialmente el más allá de las fes religiosas de Occidente, las griegas, la cristiana, moldeado en conceptos culminantes en aquellos en que culmina el más allá de la fe cristiana. La filosofía occidental, en cuanto filosofía de Dios y de la inmortalidad del alma, es sustancialmente filosofía del más allá de las fes religiosas de Occidente. Esta primera forma de más allá filosófico consiste, como el más allá de la fe cristiana, en afirmar la existencia de otro mundo y de otra vida *reales*, tan reales como este mundo y esta vida, más reales incluso que este mundo y esta vida, bien que reales más allá de la realidad de este mundo y esta vida. Llamemos, pues, a esta primera forma de más allá filosófico, más allá *real*. En él

pueden incluirse filosofías y filosofemas que no están con las fes religiosas de Occidente en la misma relación que los ya mentados; que, incluso, son la negación del más allá en algún sentido importante. La inmortalidad del alma de Aristóteles, simple inmortalidad de la parte racional del alma, no del alma entera, representa, sin embargo, para la parte racional un más allá de la misma índole real que para el alma entera la inmortalidad del alma de los demás filósofos ya nombrados y de la fe cristiana. El panteísmo —por ejemplo arquetípico, el de Spinoza— es considerado universalmente como la negación de la trascendencia de Dios al mundo, a este mundo; mas no deja de parecer que la inmanencia de Dios al mundo, del panteísmo, y la trascendencia de Dios al mundo, del teísmo, son modalidades secundarias de una trascendencia en ambos casos metafísica, cuyo contrario en un plano verdaderamente primordial sería la negación de toda metafísica, teísta y panteísta. En un sentido análogo, hasta la metafísica materialista —de un Hobbes, por ejemplo igualmente arquetípico— sería una modalidad secundaria de la metafísica cuyo contrario en el plano primordial es la negación de toda metafísica, incluso de la materialista... En suma, panteísmo y materialismo serían formas del más allá filosófico real; la materialista, forma mínima, si se quiere. Pero hay una segunda forma cardinal de más allá filosófico. Formalmente desde Platón conoce la filosofía dos mundos que no coinciden exactamente con los dos mundos del más allá filosófico real— y de la fe cristiana: el mundo de las cosas sensibles y el mundo de las Ideas. Las Ideas de Platón son, desde luego, un más allá de las cosas sensibles en sentido espacial o cuasi-espacial y en sentido temporal o cuasi-temporal; son, incluso, un más allá de las cosas sensibles en un sentido cognoscitivo y entitativo; pero, con todo, el hombre puede *en esta vida* volver a conocerlas en sí mismas, lo que diferencia grandemente de la forma real del más allá filosófico —y de la fe cristiana— este más allá filosófico, que, por correlación con el otro, llamaremos *ideal*. Este también, si no nació de la fe religiosa griega por partenogénesis o concepción virginal, sino de la cópula de tal fe y de la ciencia matemática griega, respondió por aquella progenitura a dicha fe y entró en relación con la fe cristiana cuando las Ideas pasaron a ser las del Dios de esta fe.

De lo acabado de apuntar se desprende que la filosofía no aportó a las formas del más allá formas más importantes que las que aportó al más allá de la fe cristiana. Lo más radicalmente nuevo aportado por

la filosofía de Occidente son sus aportaciones al inmanentismo. La filosofía moderna se ha ufano de haberse emancipado de su condición medieval de criada de la teología, pero la verdad es que ello fué simplemente un paso, un traspaso a la condición de criada del inmanentismo del hombre moderno, que es la condición verdaderamente moderna de la filosofía. ¡Pobre filosofía, esta querida filosofía, criada para todo! La razón quizá sea que la razón, a pesar de sus pretensiones de sustantividad, exaltadas hasta el paroxismo en los tiempos modernos, no es tan sustantiva como ha pretendido, ni mucho menos, antes simple instrumento al servicio de potencias más dominicales que ella — pero es éste punto en el que no podemos entrar.

El cristiano hombre medieval no se volvió el moderno hombre inmanentista por obra de la filosofía: la *cristiana* filosofía medieval — y moderna, se volvió en buena parte la moderna filosofía inmanentista como expresión, como instrumento del inmanentismo del hombre moderno, del moderno hombre inmanentista. Parece, pues, que con el creciente predominio de este hombre hayan de haberse agotado las formas del más allá. Pero, pero, ¿se habrán agotado real y verdaderamente? En la vida del moderno inmanentista ¿no habrá real y verdaderamente forma alguna de más allá, por degenerada, por raquítica, por mínima que sea? ¿Habremos llegado real y verdaderamente a la pura, a la rigurosa, a la absoluta inmanencia?

Ante todo, en el inmanentismo quedan del más allá de la fe cristiana — reliquias. Se trata de las reliquias de la fe cristiana en los modernos indiferentes en materia de religión. Pero tampoco se trata de algo tan grueso, tan tosco, tan poco sutil, como el poder de la religión sobre el anticlerical. El anticlericalismo es por su propia naturaleza una hostilidad pública —respondiendo a su ser una hostilidad contra la Iglesia como institución— y las reliquias de que ahora debemos tratar se recatan en lo más profundo de la personal intimidad. Se trata, en fin, de hechos de conciencia como el siguiente. La moderna indiferencia en materia de religión creció significativamente emparejada al moderno crecimiento del “bienestar” social e individual. Mientras al hombre moderno le ha ido socialmente bien, le va bien individualmente, se ha entregado, se entrega al más acá —el moderno “bienestar” dice relación a los bienes de esta vida, de este mundo—, desinteresándose del más allá de la fe cristiana — no hay necesidad de añadir “y del más allá de la filosofía”, no por

la relación de éste con el de dicha fe, sino porque la filosofía nunca ha sido, ni con mucho, cosa tan difundida como la religión. Pero al irle mal ya individualmente, se remueven en la tumba de su intimidad sus huesos cristianos, las reliquias de la fe; resucita una más o menos emotiva y vaga imagen de la otra vida, del otro mundo, de Dios. Cuando trueca se acuerda de Santa Bárbara hasta el hombre moderno. También al irle mal socialmente, como parecen certificar las reacciones religiosas de nuestros días. Pero no es sólo al irle *mal* individual o socialmente al hombre moderno, cuando se remueven en su intimidad las reliquias de la fe. También se remueven cuando le va *bien* — extraordinariamente. Si de los primeros dioses fué el autor el temor, el terror pánico — y de los dioses cillos del ocaso, según vemos —, también la alegría ancha y profunda, el gozo intenso y desbordante — desborda hasta acarrear en su desbordamiento a Dios mismo. — El terror mueve a implorar; el gozo, a agradecer. El terror, a que algo o alguien comparta el peligro, en la forma de librar de él; el gozo, a compartirlo con algo o alguien. Lo que remueve las repetidas reliquias es, pues, el terror o el gozo extremos: lo que empezó por aquietar en el más acá, en *la* vida, en *el* mundo, fué el término medio, la “*mediocritas*”, la mediocridad — burguesa. Y ello hace divisar una nueva nota del más allá, que no deja de resultar en armonía, precisamente, con las ya encontradas. El más allá se presenta en una relación singular con las ocasiones, con las situaciones extremas de la vida: con el terror — mortal, y con el gozo — del que se dice también “que mata” . . . Cuando esta vida está en su centro, medio, mediocre, burgués, con este centro mismo queda la vida aislada del más allá; pero cuando esta vida toca a cualquiera de sus extremos, por él toca también al más allá. Y si el centro, medio, mediocre, burgués de esta vida semeja una isla rodeada de más acá por todas partes, esta vida en su integridad, con sus extremos, se presenta como una isla rodeada por todas partes de más allá . . .

También del más allá filosófico hay reliquias en la moderna filosofía inmanentista. Anteriormente sugerí hasta qué punto podía haber un más allá, por mínimo que fuera, incluso en el materialismo. Añadiré ahora que incluso en el materialismo histórico — y reliquias no sólo del más allá filosófico, sino del más allá de la religiosidad más ancestral de la Humanidad. En doctrinas tan distintivas del materialismo histórico como la de la proletarización creciente, condición de la inversión de la pirámide social; como la del proletariado, clase social elegida para redimir a la socie-

dad con clases; como la del advenimiento de la sociedad sin clases, cabe penetrar, en efecto, reliquias de la fe en la redención por el dolor, por la muerte; de la fe en el pueblo elegido y en el chivo emisario, expiatorio y redentor; de la fe en otra vida bienaventurada y *definitiva*. Pero la filosofía típica y característica al par de los tiempos modernos se dice que es, no el materialismo, sino el idealismo — sólo que entre el materialismo y el idealismo modernos se descubren las relaciones más sorprendentes. El concebir como exclusivamente material la realidad universal, no sólo, pues, la natural o física, sino también la humana, y no sólo la psíquica individual, sino hasta la institucional, la social, es la única concepción de la realidad universal congruente con el afán de extender y la convicción de poder extender el método matemático, el método supremo de la ciencia y de la técnica modernas, pero método radicalmente propio de la ciencia y de la técnica de la materia, a la realidad universal, incluso la humana, como en el reiterado esfuerzo de la metafísica del xvii por extender el método geométrico a las “pasiones”, a primera vista tan poco matemáticas, a las ideas, a todo, o como en la trayectoria que abierta en el siglo xvii con los animales máquinas de Descartes se cierra en el xviii con el hombre máquina de Lamettrie. Mas las *cualidades*, sensibles y no sensibles, los valores, lo *no cuantitativo*, no matemático — no material, está ahí. ¿Qué hará con ello el filósofo moderno? Con la intrepidez que no retrocede ante nada y que es, no cabe duda, una de las glorias de todo filósofo, el moderno hará de las cualidades, primero sensibles y secundarias, luego sensibles y primarias, por último no sensibles, todas, algo subjetivo — el idealismo . . . Y sólo el concebir que no hay nada, absolutamente nada, más allá de aquello que en *el mundo* y en *la vida* conocemos o podemos llegar a conocer en sí mismo, sólo el fenomenismo o fenomenalismo extremo, absoluto, fuera una filosofía inmanentista también en absoluto — pero ¿cuántos filósofos han profesado semejante filosofía? Hume y Kant están realmente más cerca de lo que llegó a ser tradición decir, y no sólo porque Kant esté más cerca de Hume de lo que se dice en esta tradición, sino porque en Hume el “escepticismo” teórico pisa sobre un “praticismo” nada escéptico, aunque no se haya dicho en la mentada tradición o fuera de ella. Y el positivismo no sólo descarriló en la Religión de la Humanidad, reliquia “catolicismo sin cristianismo”, sino que se autolimitó en el agnosticismo de lo Incognoscible, pero incognoscible nada más. Y hasta en la manifestación filosófica más extremada,

más exasperada, del moderno immanentismo, el existencialismo de nuestros días, hay entre expositores, intérpretes y críticos prácticamente unanimidad en reconocer que "el discurso sobre Dios no pierde su esencia religiosa cuando se presenta como un 'discurso sobre la ausencia de Dios'". Pero ¿no estoy negando con todo esto la existencia del immanentismo moderno? Creo que no: creo que estoy precisando, con el mayor rigor posible, lo que en el momento moderno de la historia coexiste de hechos de la edad del más allá que parece ir extinguiéndose y de hechos de la edad del immanentismo que parece venir desarrollándose.

En la ciencia misma, la nueva potencia derrocadora —en la intención profunda, por poco consciente que sea en casos, del hombre moderno—, la nueva potencia derrocadora de la potencia secular de la filosofía y la potencia milenaria de la religión, en la ciencia misma hay un significativo más allá. Es el más allá que hay en el conocimiento científico *a priori*, con su gradación descendente desde las ciencias matemáticas, pasando por las naturales, hasta las humanas; es el más allá que hay en el saber para prever y el prever para proveer. Pero como este más allá es, en último fondo, de la misma índole que otro más allá más vulgar, vamos a pasar a este más allá más vulgar.

Podemos llamar al conocimiento científico *a priori*, al saber para prever y, en último término, proveer, "presciencia", en un sentido muy propio de este vocablo. Y podemos considerar no menos propiamente esta presciencia como la forma científica de la vulgar "previsión". Hay, incluso, una previsión que representa especialmente el tránsito y el enlace entre la presciencia — científica y la previsión vulgar. Es la previsión en el sentido de las instituciones de previsión social, que es previsión económica, y de la previsión en la vida individual, que en su sentido estricto es previsión económica también. En la ciencia, en la ciencia matemática, en la ciencia actuarial, está fundada la previsión social, si no la previsión en la vida individual. Y es significativo que fué a medida que, con la fe cristiana, iba dejando de ser viva la fe en la — Providencia, como ha venido desarrollándose la institución del "seguro", con la que el moderno burgués ha creído asegurar su vida y hasta la de sus descendientes, al menos próximos, contra todos los riesgos posibles, desde luego el de la muerte, pero también el del incendio, el del robo . . . y el de la pérdida de la belleza y agilidad de unas piernas femeninas — hasta planear en nuestros días "seguros sociales" capaces de asegurar contra todos los

riesgos más importantes de la vida también, principalmente, a las clases sociales más expuestas a todos los riesgos hasta hoy. Esta previsión intermedia entre la científica y la vulgar, la vulgar previsión en sentido amplio, es el fruto más maduro, y, quizá por lo mismo, más cercano a la putrefacción, de la raíz del árbol entero de la ciencia y técnica moderna: la fe en el progreso. El conocimiento científico *a priori* fué "criticado" por Kant como regulado por la "Idea" del progreso indefinido de la ciencia. De esta "Idea" no había más que un paso a la idea del progreso indefinido de la cultura humana en general. Y justo porque esta idea latía como convicción radical e inicial en el hombre moderno, fué el conocimiento científico *a priori* "criticado" por Kant como lo fué, se pasó de la "Idea" del progreso indefinido de la ciencia a la idea del progreso indefinido de la cultura humana, acabó por hacerse consciente, expresa y dominante la fe en el progreso en general. Ahora bien, en esta fe en el progreso se descubren dos elementos, dos movimientos antagónicos: una seguridad, una certidumbre — acerca del futuro de la humanidad, que es incierto, inseguro, como todo futuro, pues si un futuro está asegurado con toda seguridad, es cierto con toda certidumbre, es que está presente con toda certidumbre, con toda seguridad, es que es un presente, no un futuro... La certidumbre, la seguridad tiende, pues, a hacer un presente del futuro — un más acá del más allá, porque todo futuro, el futuro pura y simplemente, es una forma de más allá. No seguirá extrañando que fuera a medida que, con la fe cristiana, iba dejando de ser viva la fe en la Providencia, como ha venido desarrollándose la institución del "seguro" — la fe en el progreso, el hacer del futuro un más acá, el moderno inmanentismo. Pero pasemos de la previsión intermedia entre la científica y la vulgar, la vulgar previsión en sentido amplio, a esta última, que es más significativa aún que aquélla.

En un momento anterior de esta misma lección hubimos de ocuparnos con la previsibilidad comparada de esta vida y de la otra. Pero la previsión de la otra vida y de ésta no es una simple *posibilidad* de esta vida misma; el prever la una o la otra es algo que estamos *haciendo* siempre, tan sólo en formas más o menos expresas o conscientes. El cristiano que vive en la presencia de Dios y de la muerte como límite entre las vidas, está previendo siempre la otra en forma superlativamente consciente y expresa. Y él y el moderno indiferente en materia de religión, el moderno inmanentista, si éste no está previendo la otra vida salvo en

las ocasiones, en las situaciones extremas en que se remueven en él las reliquias de la fe religiosa, están ambos previendo siempre el futuro de esta vida, aunque sea con intenciones tan divergentes como la de preverla en relación a la otra y la de preverla por sí sola. El uno y el otro, todos los seres humanos estamos previendo siempre, si no lo que será de nosotros dentro de años, lo que podremos hacer dentro de meses o semanas, lo que haremos mañana, lo que vamos a hacer dentro de una hora, de un momento. Y si recordamos la relación entre vida y mundo, recordada ya en anterior momento de esta lección, no nos extrañará el pensar que en este efectivo y vulgar estar previendo siempre el futuro de esta vida se halle fundada la presciencia, en el sentido propuesto, del mundo y de la vida, y la previsión vulgar, no sólo de la vida, sino del mundo, como, por ejemplo, los cotidianos pronósticos sobre el tiempo atmosférico. Y este efectivo estar previendo siempre el futuro de esta vida, tampoco es algo *pegadizo*, *accidental* a esta vida. Esta vida no tiene, en cada instante presente, sentido, no es posible, sino como previsión más o menos expresa y consciente de su futuro más cercano o más lejano, porque esta vida no tiene sentido, no es posible, sino como un vivirla "hacia adelante", con expresión de mi maestro Ortega. El efectivo estar previendo siempre el futuro de esta vida resulta, así, algo *esencial* a esta vida misma, algo *constitutivo* de ella. Pero he dicho que todo futuro, que el futuro pura y simplemente, es una forma de más allá. *Lo* futuro es, en efecto, el más allá de *lo* presente; *el* futuro, el más allá de *el* presente. Mas como, según apunté en momento anterior también de esta lección, el tiempo salta el límite entre esta vida y la otra; como el futuro abarca el futuro de esta vida y la otra vida, "la vida futura", el más allá del futuro resulta doble: el de la vida futura más allá de la muerte y el del futuro de esta vida más acá de la muerte. Este *más allá* del presente es un *más acá* de la muerte; *el más allá* de la muerte es *más allá* del presente y *más allá* de la muerte. Mientras, pues, el primero es un más allá dentro del más acá, el segundo es un más allá en segunda potencia. Podrá por ello ser *el* verdadero más allá, pero el futuro de esta vida no deja de ser también *un* verdadero más allá. Y nada quizá lo muestre mejor que la reducción, la limitación, creciente, progresiva, del más allá, que se antoja la ley de la evolución histórica de la fe cristiana al moderno inmanentismo. Para el cristiano de fe viva, el más allá se extiende hasta la otra vida — que

durará por los siglos de los siglos. Para el moderno inmanentista, salvo en las ocasiones o situaciones en que se remueven las reliquias de la fe cristiana, el más allá ya no se extiende sino hasta — la muerte de la Humanidad, o simplemente la propia muerte, como máximo. Como máximo, porque puede extenderse, porque se extiende de hecho menos todavía. La fe cristiana dejó de ser tan generalmente viva como en tiempos anteriores en los modernos, conmovida por la seguridad, por la certidumbre, por la fe en el progreso. La fe en el progreso ha dejado de ser tan generalmente viva como en el siglo pasado en nuestros días, conmovida por la incertidumbre, por la inseguridad que han promovido las “catástrofes” en que el siglo pasado se “tornó” en nuestros días. El moderno indiferente en materia de religión que se ha vuelto encima un indiferente y hasta un incrédulo decidido en materia de progreso, representa en relación al futuro de la Humanidad lo que en relación al futuro de esta su propia vida representa el que ve incierto este futuro, el que se siente inseguro del mañana, el que ha dejado de esperar y de creer en el mañana, el que “vive al día”, expresión que si tiene un sentido económico, también lo tiene más que económico. Este es un tipo que se generalizó en los años azarosos de la post-guerra primera, mucho más aún durante la segunda guerra mundial, y al que no parecen ofrecer todavía sino pábulo para seguir alimentándose las perspectivas de esta segunda post-guerra — o lo que sea. Anteriormente insinué que lo que empezó por aquietar en el más acá fué la mediocridad burguesa. Nada, quizá, pruebe más concluyentemente el crecimiento del inmanentismo que este hecho de que guerras y postguerras tan extremosas como las de nuestros días hayan generalizado el tipo del que vive al día. Ya ni siquiera las ocasiones, las situaciones extremas remueven las reliquias del más allá de la fe... En todo caso, el tipo del que vive al día es un tipo en que la extensión del más allá se acerca al mínimo posible. Desde luego, para el que vive al día, para el que no cree en el mañana, el más allá se ha reducido, ha quedado limitado al hoy. Mínimo posible, porque un más allá más reducido, más limitado, el más acá absoluto, no podría ser más que — la muerte hoy mismo, ahora mismo. El tipo del que no cree en el mañana, del que vive al día, es el subtipo superlativo del tipo del que es presa del tedio de vivir, del tipo no ya del desesperado, sino del desesperanzado — porque hay de la desesperación, que ruge, que es activa, aunque impotente, a la desesperanza, que calla, que es pasiva, que se abate a la impotencia, un

matiz creciente de renuncia, con el mañana, a la vida, a la vida que es esencial, constitutiva previsión, porque es constitutivamente, esencialmente, mañana, futuro, más allá. Del tedio de vivir, de la desesperanza, no hay más que un paso — al suicidio. La tediosa, la desesperanzada renuncia a la vida, es ya un suicidio en vida, que quizá no necesita consumarse materialmente. El paso del tedio de vivir, de la desesperanza, al suicidio en vida o a la consumación material del suicidio es la única reducción factible del mínimo más allá posible, al más acá absoluto, al absoluto inmanentismo. — Entre el cristiano, que desvive esta vida por vivir la otra, y el que no cree en el mañana, el que vive al día, el tedioso, el desesperanzado, en inminencia de desvivir esta vida pura y simplemente, ha transcurrido la historia moderna de Occidente — y entre términos homólogos quizá la antigua: ya en el “*carpe diem*”, en el “coge la flor del hoy”, resuena el “no cures del mañana”.

2

El más allá es, ante todo, imaginado. El otro mundo, la otra vida, de la fe cristiana, son sin duda, ante todo, imaginados. No importa cuán varias puedan ser las imágenes que se hagan de él — desde las imágenes más populares, de un infierno de llamas y tormentos materiales, de un cielo de nubes y deleites apenas menos materiales, de un Padre Eterno anciano y barbado, un Jesucristo joven y poco más que imberbe, un Espíritu Santo en figura de paloma suspendida entre el Padre y el Hijo, hasta aquellas imágenes en que la imaginación cede a los conceptos rigurosos, puros, del pensamiento, de la razón — de la cultura intelectual. La imaginación se presenta, así, como la primera potencia humana, el imaginar como la primera actividad humana de las que se presenta, a su vez, como correlato el más allá. Ahora bien, la cuestión es doble: ¿es la imaginación correlativa del más allá en momentos más o menos prolongados y frecuentes, o aunque fuese constantemente, en todo caso sin necesidad de serlo, pudiendo no serlo, o es correlativa del más allá forzosamente, por su propia naturaleza, esencialmente? y ¿es el imaginar un más allá un representarse un más allá objetivo, independiente de las imágenes que se limitarían a representarlo, un más allá real, o es un crear imaginativamente un más allá puramente imaginario, irreal, subjetivo — o en

otros términos, cuál es la índole de la correlación entre el imaginar un más allá y el más allá imaginado?...

La primera cuestión quedará resuelta si podemos concluir que imaginar no puede ser sino imaginar un más allá... Para ello, lo mejor será partir de aquellos casos en que el imaginar no parece ser un imaginar ningún más allá. Si resultase que, incluso en estos casos, en realidad se imagina también un más allá...

He aquí, pues, que pronuncio las palabras "la lección anterior", y en la imaginación de todos nosotros acaba de surgir la imagen más precisa o más vaga, más viva o más apagada, de esta sala el último día, de las personas a cuyo lado estuvieron ustedes o qué ustedes vieron de lejos, del aspecto que me ofrecieron ustedes al enfrentarles desde este lugar, etc., etc., etc. ¿Qué más allá estaríamos imaginando al ir imaginando todo esto? ¿Un más allá espacial? Pero esta sala y nosotros en ella el último día no estábamos más allá de nosotros en esta sala y de ella misma hoy en el espacio — sino en el tiempo... ¿Un más allá, entonces, temporal? Pero esta sala y nosotros en ella el último día estaríamos más allá de nosotros en esta sala y ella misma hoy — en el pasado, y no encontramos forma alguna de más allá en el pasado que sea propiamente una forma de más allá, sino tan sólo una forma de más allá temporal, a saber, el más allá en el futuro, el futuro mismo. ¿No experimentan ustedes una resistencia, no por poco conscientemente experimentada antes de estas palabras mías, menos efectiva ya antes de ellas, una resistencia a llamar al pasado un más allá? ¿Es que el pasado no es más bien que un más allá el presente, el más acá, que ha pasado — ha pasado, que se ha hecho un más acá del más acá, un más acá de segunda potencia? ... Lo que acabamos de descubrir no es el pasado como más allá, sino — la irreversibilidad del tiempo... El tiempo va hacia el futuro. No podemos imaginarnos, no podemos ni siquiera concebir su marcha sino como yendo hacia el futuro y dejando a la zaga pasado, como cabellera desmenada de corredor o humo de tren que también se desmelenan, en suma, como irreversible... Y al descubrir así la irreversibilidad del tiempo, descubrimos otra cosa, sólo que esta otra cosa no va a hacer sino confirmarnos en que hay sólo una forma de más allá temporal, el futuro... Llamamos más allá, imaginamos como más allá, concebimos como más allá, precisa y exclusivamente, la meta perpetuamente renovada, indefinida, infinita, hacia la cual se dirige desde nosotros el tiempo: el futuro... La

imaginada lección anterior no parece, pues, un más allá en el pasado, un más allá temporal... ¿Se tratará, más bien, de un más allá cognoscitivo? Pero esta sala con nosotros en ella el último día nos fué tan conocida en sí misma, que nuestro imaginárnosla ahora es un imaginárnosla como la conocimos en sí misma, lo que no es ni el imaginarnos el otro mundo, ni el imaginarnos la otra vida, ni siquiera el imaginarnos el resto futuro de esta vida: el otro mundo, la otra vida, el resto futuro de esta vida, nunca los conocimos en sí mismos, no podemos conocerlos en sí mismos mientras no arribemos al otro mundo y la otra vida o no vayamos arribando al resto de ésta... ¿Se tratará, en fin, de un más allá entitativo? Pero ¿cómo va a ser la imaginada lección anterior un más allá de suyo, en sí, si ni siquiera parece ser un más allá en el espacio, ni en el tiempo, ni en el orden del conocimiento? ¿en qué consistiría el más allá constitutivo de la imaginada lección anterior? ¿qué la constituiría en un más allá, si no la constituye en tal, ni el espacio, ni el tiempo, ni el desconocimiento? ... Parece, en conclusión, que al imaginar la lección anterior, no imaginamos ningún más allá. Que en este caso, y en todos los de la misma índole, la imaginación no imagina ningún más allá. Luego la imaginación no sería esencialmente imaginadora de más allá... — Pero ¿habremos visto bien? Veamos más, veamos mejor. Hemos venido imaginando la lección anterior durante un buen rato. Seguimos imaginándola. Podemos seguir imaginándola... ¿Es que hubiéramos podido imaginarla durante el buen rato que lo hemos hecho, si a cada instante presente no hubiésemos empujado, por decirlo así, el imaginarla hacia — el próximo instante, hacia el futuro? ¿Es que podríamos ahora seguir imaginándola, si no empujásemos el imaginarla ahora hacia el imaginarla todavía dentro siquiera de un instante? Vemos, pues, que el imaginar, aun en el caso de imaginar el pasado, es un imaginar hacia el futuro. El imaginar el pasado, en cuanto imaginar *el pasado*, es esto, imaginar el pasado, pero en cuanto *imaginar*, es imaginar hacia el futuro. Imaginamos el pasado hacia el futuro. — Podemos ver más. ¿Es que en este instante podemos prever cómo será en el próximo nuestro imaginarnos la lección anterior? Sin duda con mucha probabilidad, por la cercanía del próximo instante al presente. Pero ¿podemos prever con la misma probabilidad cómo sería nuestro imaginar la lección anterior dentro de unos días, si a lo peor esos días andamos aquejados de fatiga o enfermedad que debilite nuestra imaginación, o presas de una exaltación capaz de avivar, pero también

falsear, todas nuestras imaginaciones? Dentro de unos días ¿se imaginan ustedes la lección anterior como mejor o como peor de como se la imaginan hoy? Y cuando el largo tiempo les haya hecho olvidarse largamente de estas lecciones, si por caso un día se las imaginan, ¿pueden ahora prever cómo se las imaginarán? ... Vemos, pues, que no sólo nos imaginamos el pasado hacia el futuro, sino que nuestro imaginarnos el pasado es tan imprevisible como cualquier futuro de esta nuestra vida —o que nuestro imaginarnos el pasado forma parte de esta nuestra vida— que va hacia el futuro —como otra parte cualquiera de esta nuestra vida— o, en definitiva, que nuestro imaginarnos el pasado implica, es un más allá temporal tanto cuanto pueda serlo esta nuestra vida en general. Y por ser tal más allá temporal, es el mismo más allá *sui generis* en el orden del conocimiento que toda esta nuestra vida, es el mismo más allá constitutivo, entitativo, que toda esta nuestra vida... Es decir, que nuestro imaginarnos el pasado no es simplemente un *imaginarnos* un más allá ajeno a nosotros, objetivo, real, sino que acarrea, que entraña, que es un más allá en los sentidos temporal, cognoscitivo, entitativo... El caso examinado ha sido de imaginación del pasado, de "imaginación reproductora", de "recuerdo". Fácil es ver que cualquier caso de "imaginación creadora", el imaginarse una montaña de oro o una quimera; fácil es ver que cualquier acto de imaginación es un más allá en todos los mismos sentidos que el caso examinado — pero dejo a ustedes el comprobarlo, entregándose, si les atrae, a estos juegos de imaginación. El imaginar puede no ser un imaginar un más allá ajeno a nosotros, objetivo, real, como el otro mundo; pero no puede no ser un imaginar prolongándose hacia el futuro, y que al prolongarse así, acarrea, entraña, es el mismo más allá temporal —futuro—, cognoscitivo —imprevisible—, constitutivo —entitativo— que esta nuestra vida en general. Y a la inversa, al andar siempre previendo algo, siquiera lo que haremos mañana o vamos a hacer dentro de un momento, la primera forma bajo la cual prevemos es la imaginativa. El constante prever de esta nuestra vida es ante todo un imaginar; el imaginar es previsible e imprevisible con arreglo a la misma ley de la distancia del futuro al presente que —cuanto prevemos, es decir, ante todo, imaginamos... Imaginar, ver con la imaginación, es pre-ver, si no siempre en el sentido cognoscitivo de ver con anticipación un más allá ajeno o no a nosotros, real o puramente imaginario, pero objetivo en el sentido de ser objeto de este imaginar, sí siempre en el sentido subjetiva-

mente entitativo de ser un ver hacia el futuro . . . — Mas, al quedar resuelta la primera cuestión ¿no habrá quedado resuelta la segunda? Era: ¿cuál es la índole de la correlación entre el imaginar un más allá y el más allá imaginado? ¿es el imaginar un más allá un representarse un más allá objetivo, independiente de las imágenes que se limitarían a representarlo, un más allá real, o es un crear imaginativamente un más allá puramente imaginario, irreal, subjetivo? Ahora podemos ver inmediatamente que todo más allá imaginado, fuese real o sea puramente imaginario, en cuanto imaginado es un verdadero más allá, temporal, cognoscitivo, entitativo, o esto, un más allá constitutivo de esta nuestra vida, subjetivo — pero la cuestión se vuelve ésta: ¿hasta qué punto el más allá subjetivo, constitutivo, que es, no sólo todo imaginado más allá, sino todo imaginar, será un más allá puramente subjetivo, imaginario, irreal, o podrá ser, o tendría que ser, un algún caso al menos, objetivo, real, independiente de las imágenes que — *no* se limitarían a representarlo? . . .

Al principio hube de referirme a aquellas imágenes en que la imaginación cede a los conceptos rigurosos, puros, del pensamiento, de la razón . . . Es que la segunda actividad humana correlato de la cual es el más allá, es el pensamiento, o la inteligencia, o la razón — cabe que le demos cualquiera de estos nombres, si precisamos bien cuál sea ella: la actividad de *concebir*, a diferencia de la de *imaginar*. Se imaginan muy propiamente las llamas del Infierno o el rostro barbado del Padre Eterno; no se imagina, ni cabe sino muy impropriamente, quedando a mucha distancia las imágenes de lo imaginado, unos tormentos o un Dios eternos o infinitos; propiamente, sólo se los concibe. Pues bien, los conceptos, que ya no imágenes del más allá, por inmersos, por embebidos que no puedan menos de ir en imágenes, los conceptos del más allá, los encontramos en la lección anterior en las formas filosóficas de los más allá de las fes religiosas y en las formas filosóficas del más allá que encontramos también en la relación más apretada con aquellas otras. Ahora podemos ver inmediatamente, asimismo, que la cuestión del pensamiento, inteligencia o razón y su solución parecen perfectamente paralelas a la cuestión de la imaginación y su solución. ¿Es el pensamiento, inteligencia o razón correlativo del más allá en momentos más o menos prolongados y frecuentes, o aunque fuese constantemente, en todo caso sin necesidad de serlo, pudiendo no serlo, o es correlativo del más allá forzosamente, por su propia naturaleza, esencialmente? ¿Es el *concebir* un más allá un *concebir* un más

allá objetivo, independiente de los conceptos, que se limitarían a concebirlo, a "representarlo" conceptualmente, es un más allá real, o es un crear conceptualmente un más allá puramente concebido o conceptual, irreal, subjetivo — o cuál es la índole de la correlación entre el concebir un más allá y el más allá concebido? Esto, por lo que dice a la cuestión. Por lo que dice a la solución, podemos ver inmediatamente, repito, que todo concebir es un concebir hacia el futuro, *es* un hacerse ideas preconcebidas, si no siempre en el sentido cognoscitivo de idear con anticipación un más allá ajeno o no a nosotros, real o puramente concebido o ideado, pero objetivo en el sentido de ser objeto de este concebir o idear, si siempre en el sentido subjetivamente entitativo de ser un concebir o un idear hacia el futuro... Y podemos ver que la cuestión se vuelve ésta: ¿hasta qué punto el más allá subjetivo, constitutivo, que es, no sólo todo concebir un más allá, sino todo concebir, será un más allá puramente subjetivo, concebido o conceptual, irreal, o podrá ser, o tendría que ser, en algún caso al menos, objetivo, real, independiente de los conceptos que — *no* se limitarían a concebirlo?... Por lo demás, andamos concibiendo y previendo conceptualmente tan constantemente como andamos imaginando y previendo imaginativamente, ya que no andemos constantemente ni haciendo ciencia ni ejercitando la "presciencia", si es cierto que, si ni la ciencia ni la "presciencia" son esenciales al hombre, como probarían los numerosos humanos ignorantes de toda ciencia e incapaces de toda "presciencia", en cambio el pensamiento, inteligencia o razón es esencial a todo animal racional... Pero este perfecto paralelismo parece dejar de serlo en un punto — lo que basta, como ustedes saben, para que desaparezca del todo todo paralelismo. Dije hace unos momentos que no se *imagina*, ni cabe *propiamente*, unos tormentos o un Dios eternos o infinitos; que, *propiamente*, sólo se los concibe. Hay, pues, por lo menos una forma de más allá, el más allá entitativo del Dios infinitamente más allá de todo — más acá de su infinitud, el más allá entitativo del Dios infinito, que parece privativo del concebir, del pensamiento, inteligencia o razón. ¿No complicará esto nuestras cuestiones?... ¿Hasta qué punto pueda ser singularmente este más allá infinito un más allá puramente subjetivo, concebido o conceptual, irreal, o — tenga que ser objetivo, real, independiente del concepto que *no* se limitaría a concebirlo?...

Mas ¿serán el imaginar y el concebir las únicas actividades; la imaginación y el pensamiento, inteligencia o razón las únicas potencias, de

las cuales sea correlato el más allá? — Existen nuestras actividades sentimentales, existen nuestros sentimientos. Existe nuestra capacidad sentimental, nuestra potencia afectiva, nuestra emotividad. ¿No serán nuestras emociones actividades, funciones de que sea correlato algún más allá? ¿No será nuestra emotividad potencia de más allá?... ¿No se les vienen al punto a la mente ciertas emociones, ciertos sentimientos peculiarmente relacionados con el futuro, dirigidos hacia el futuro — como la esperanza y el temor? La esperanza y el temor son sentimientos que no tienen sentido, que no son ni siquiera posibles, sino como esperanza o temor de algo, bueno o malo, respectivamente, pero futuro. Lo que es objeto de esperanza es algo estimado como bien que ha de venir a hacerse presente en una relación con el que siente la esperanza en definitiva de posesión gozosa, en el sentido del goce o del gozo, de lo que es objeto de esperanza, por parte del que sentía la esperanza, aunque sólo sea posesión bajo la forma de presenciarlo... — y aunque al hacerse presente se haga presente como un mal, la esperanza acabe en decepción y la posesión, el simple presenciarlo, se rechace: en todo caso, al hacerse presente, ya no se sigue, ya no se puede seguir sintiendo esperanza, sino tan sólo goce o gozo o decepción. Igualmente, lo temido es algo estimado como mal que ha de venir a hacerse presente en una relación con el que teme en definitiva de posesión penosa del que temía por parte de lo temido, aunque sólo sea posesión bajo la forma de hacérsele presente... — y aunque al hacerse presente se haga presente como un bien, el temor acabe en decepción a la inversa y el ser poseído por el mal, no simplemente el presenciarlo, se acepte (“no hay mal que por bien no venga”): en todo caso, al hacerse presente el mal, ya no se sigue, ya no se puede seguir temiendo, sino tan sólo penando, padeciendo —o sintiendo decepción a la inversa— a menos que se siga temiendo la prolongación del mal en el futuro, como se puede seguir sintiendo esperanza de que se prolongue el bien poseído, presente. Y cuando se siente esperanza o temor en relación con el pasado, ello sólo es posible en el sentido de sentir esperanza o temor por la vuelta de algo, bueno o malo, en el futuro. Por otra parte, la esperanza y el temor se implican mutuamente: lo que la esperanza y el temor tienen de inseguros, por su relación con el futuro, se manifiesta en la esperanza como temor de no llegar a poseer el bien; en el temor, como esperanza de que el mal no acabe por hacer presa en nosotros. — Pero la esperanza y el temor, además de su esencial y general relación con el futuro, tienen una peculiar relación

con el más allá: la otra vida es objeto, en cuanto posible salvación, de una esperanza, en cuanto posible condenación, de un temor que afectan a la raíz misma de la vida, del ser humano, lo que da a ambos sentimientos una excepcional radicalidad y significación entre todos los surgentes de la humana emotividad. La esperanza parece ciertamente bien situada en el centro entre la fe y la caridad, en esta relación, con el más allá, de las tres virtudes teologales. El más allá de la fe es ante todo de ésta, de la fe. Pero el otro mundo y la otra vida de la fe no son algo en que simplemente se cree. Si fuesen algo en que simplemente se creyera, podrían sernos tan indiferentes, tan ajenos como otras muchas cosas en que nos limitamos a creer. La fe cristiana necesita completar la simple creencia con algo más. Fácilmente puede hacerlo, o en todo caso lo hace, justo porque el otro mundo y la otra vida no nos son indiferentes, al no sernos ajenos, ya que la otra vida será esta nuestra misma vida prolongada más allá de la muerte, y el otro mundo el mundo de esta nuestra vida prolongada. Al haber de llegar a ser así nuestra vida, la otra vida puede ser objeto de esperanza — y de temor, y lo es efectivamente. La caridad une a todos los llamados a gozar la otra vida en el otro mundo en comunión del sentimiento constitutivo del núcleo esencial de esa vida y de su goce y gozo: el amor de Dios, donde el “de” tiene el doble sentido del amor dirigido a Dios y el amor dimanante de El; la caridad entraña, pues, aquel esencial y supremo Bien por el que la otra vida puede ser buena, y en cuanto tal objeto de esperanza, y por lo mismo la caridad subsistirá cuando, en posesión de la bienaventuranza, la esperanza dejará de tener sentido, dejará de ser — como también la fe. El más allá de la simple creencia puede no hacerse *presente*, en el sentido de sernos ajeno. El más allá de la caridad no puede *hacerse presente*, en la medida en que la caridad existe ya al presente. El más allá de la esperanza es el destinado esencialmente a *hacerse presente*. La simple creencia no nos pone necesariamente en relación con el más allá *como nuestro*, puesto que el más allá de la simple creencia puede sernos ajeno. La caridad no nos pone en relación con el más allá *en cuanto más allá*, puesto que subsistirá cuando el más allá deje de ser más allá. Únicamente la esperanza —y el temor— nos pone en relación con el más allá *en cuanto más allá y en cuanto nuestro*. Si resultase, encima, que el más allá sólo sería más allá en cuanto nuestro; si resultasen una misma cosa el “más allá” y el “más allá nuestro”, sólo confirmada resultaría la conclusión de que es la esperanza —y el temor— lo que tiende esencialmente nuestra relación

con el más allá. La otra vida y el otro mundo de la fe son, sobre todo, o más bien, bajo todo, la otra vida y el otro mundo de la esperanza y del temor. Por lo demás, la esperanza de la salvación y el temor de la condenación corroboran la relación mutua entre la esperanza y el temor. Mas no sólo la otra vida es objeto de esperanza y de temor. Lo es asimismo el resto futuro de esta vida, en cuanto posiblemente buena o mala y en cuanto el irle a uno bien o mal en la vida es algo radical, cielo o infierno apenas más anticipados que metafóricos. En la lección anterior vimos cómo las reliquias de la fe se removían en las ocasiones o situaciones extremas del irle a uno bien o mal. ¡Con razón! si lo que tiende nuestra relación con el más allá y aquello de que esta vida es objeto en cuanto puede irle bien o mal a uno en ella son la esperanza y el temor... En la misma lección vimos también cómo el más allá se angostaba en el desesperanzado hasta el más acá absoluto del dejar de ser. Es que esta vida, mientras es, es radical esperanza y temor en su relación mutua, y la desesperanza no es tanto lo contrario de la esperanza, cuanto lo contrario de la dialéctica de la esperanza y el temor del ser en que el temor se consume y consume en la desesperanza y el dejar de ser... Por último, esperanza y temor implican una *previsión* y una *espera*. Una previsión, un ver venir lo que es objeto de esperanza o lo temido, con una probabilidad en proporción a la cual aumenta o disminuye la intensidad, la autenticidad de la esperanza o del temor, pero en ningún caso con certidumbre o seguridad absoluta: algo bueno o malo absolutamente cierto o seguro no sería, no podría ser objeto de esperanza ni de temor, propiamente, sí, por una parte, el objeto de la esperanza o del temor es por esencia futuro y, por otra parte, todo futuro es por esencia, también, incierto, inseguro. Esta previsión implicada por la esperanza y el temor ha de ser más imaginativa que conceptual; aun suponiendo que fuera posible concebir sin imaginar, algo previsto tan sólo conceptualmente parece que no tendría consistencia, fuerza bastante para promover sentimientos: parece que sólo podría ser objeto de un apático cálculo de probabilidades. En cuanto a la espera, empecemos por reparar en que no es lo mismo la espera que la esperanza, lo esperado que lo que es objeto de esperanza — y para designar lo cual no existe un nombre en nuestra lengua, que yo sepa, pues “esperanzado” no es lo que es objeto de esperanza, sino que *está el que* tiene esperanza del objeto. La mejor prueba, si hace falta alguna, de que no es lo mismo la espera que la esperanza, lo esperado que lo que es objeto de esperanza, es quizá el hecho de que se espera

igualmente que lo que es objeto de esperanza lo temido, o el hecho de la implicación de la espera así como por la esperanza por el temor, sin que esta espera implicada por el temor sea la esperanza en la relación con él que encontramos anteriormente. La esperanza y el temor superponen a la espera sus respectivas modalidades emotivas, pero ambos consisten en esperar con la modalidad respectiva. La previsión y la espera así implicadas por la esperanza y el temor están a su vez vinculadas entre sí por la relación que una y otra tienen con el futuro. El esperar es la forma especial que en la esperanza y el temor adopta el ir hacia el futuro que encontramos ya en todo imaginar y todo concebir. También todo sentir esperanza y todo temer va hacia el futuro — y en los mismos términos *es* también un más allá. Pero no sólo todo sentir esperanza y todo temer. Quizá todo sentir, toda la emotividad humana entrañe esperanza y temor, con su previsión y su espera; quizá la esperanza y el temor sean los sentimientos a la vez cardinales y radicales, si entre la esperanza y el temor fluctúa en lo hondo de su procelosidad esta vida entera . . . En todo caso, en el mismo sentido en que todo imaginar, todo ver en o con la imaginación, era un pre-ver, y todo concebir un hacerse ideas pre-concebidas, es todo sentimiento un presentimiento, todo sentir un pre-sentir, no sólo en el sentido de ser un presentimiento *de* un más allá, sino en el sentido de *ser*, como presentir, un más allá: como todo imaginar algo pasado, y todo sentir esperanza o temor de que algo pasado vuelva, incluso todo sentimiento, toda emoción retrospectiva, en suma, todo sentir, toda la emotividad humana, según muestran acaso especialmente las “pasiones”, a las que es esencial la prolongación y el ensanchamiento y ahondamiento en el tiempo, con el tiempo, es decir, en o con el tiempo futuro — todo sentir, toda la emotividad humana es un e-moverse, si me autorizan ustedes la expresión, hacia el futuro, *es* un más allá, una vez aún. Y se replantea la misma cuestión final: ¿hasta qué punto el más allá que es todo sentir esperanza y todo temer no pudiera menos de ser, en algún caso, un sentir esperanza y temor de un más allá real? ¿hasta qué punto el más allá que es todo sentir no pudiera menos de ser un presentir un más allá real? . . .

¿Habremos agotado con el imaginar, el concebir y el sentir las funciones; con la imaginación, el pensamiento, inteligencia o razón y la emotividad las potencias de más allá? — Existen los impulsos, las inclinaciones, las tendencias y querencias, las voliciones — la “actividad”, por excelencia, la

“motividad” humana. Ahora bien, no hay “mociones” peculiarmente relacionadas con el futuro, dirigidas hacia el futuro — porque todo impulso, toda inclinación, toda tendencia y querencia, toda volición está esencialmente dirigida hacia el futuro; toda la motividad humana está esencialmente relacionada con el futuro. Hay más. Lo que hace del imaginar, del concebir, del sentir “actividades”, es la “actividad” por excelencia, la motividad lo que dirige hacia el futuro el imaginar, el concebir, el sentir, lo que hace de todo imaginar, concebir, sentir, un prever, un hacerse ideas preconcebidas, un presentir, un más allá, es la dirección hacia el futuro de la motividad humana, es el ser esta vida un esencial y radical hacer previo, un esencial y radical pre-movimiento, un esencial y radical más allá. Así lo insinuaba últimamente la espera implicada en la esperanza y el temor y con éstos quizá en toda la emotividad humana: la espera era lo que bajo la modalidad *emotiva* de la esperanza y el temor había de peculiarmente “*motivo*” . . . Pero . . . Había un imaginarse un más allá *de* esta vida, un concebir un más allá *de* esta vida, un sentir esperanza o temor *de* un más allá de esta vida, y no sólo un *ser* todo imaginar, todo concebir, todo sentir un más allá *en* esta vida: ¿habrá un *hacer*, o *hacerse*, un más allá *de* esta vida, y no sólo un *ser* todo hacer un más allá *en* esta vida? . . . El ser todo hacer un más allá en esta vida ¿equivaldrá a que todo hacer *haga* un más allá de esta vida? . . .

Al llegar aquí, parece que hemos verdaderamente agotado todas las funciones y potencias de más allá. Es cierto que la vida psíquica abarca, además de la imaginación y la memoria, del pensamiento, de la emotividad y motividad, la percepción, pero ésta se halla tan esencialmente vertida sobre lo presente, vinculada al presente, que parecería no poder tener relación alguna con el más allá — si no cayésemos al punto en la cuenta de que todo percibir no es menos un percibir hacia el futuro, que todo imaginar, concebir, sentir, que todo hacer. Sin embargo, no conviene que nos contengamos con este extender, ya un tanto maquinal, los resultados anteriores a este caso de la percepción, sino que detengamos la atención en lo que no deja de ofrecer de peculiar. La percepción se integra de sensaciones moldeadas, interpretadas por imágenes y conceptos; sensaciones, imágenes y conceptos impregnados de emotividad, promovidos y movidos por la motividad. Si practicamos un corte transversal en la corriente, en el movimiento de la vida, un corte que nos *presente* la estructura de la vida en el instante *presente*, veremos a la vida vertida perceptivamente sobre *lo presenta* en este instante, vinculada perceptivamente con este instante, pero la estruc-

tura toda presente será dinámica, se integrará de ingredientes —imágenes, conceptos, emociones, mociones, las sensaciones mismas— en los que se reconocerá esencial su movilidad, su motividad en el tiempo, hacia el futuro. El instante presente mismo se presentará como *instante*, es decir, como algo que *insta*, que *urge* a moverse hacia el futuro. Y así, si la percepción empieza por parecer el estado de la relación por excelencia con el más acá, con lo presente en el espacio, en el doble sentido de presente en él en el instante presente y de conocido en sí mismo, acaba por parecer, no sólo un más allá *en* esta vida, en el mismo sentido que todo imaginar, concebir, sentir, hacer, o sea, una pre-percepción en el mismo sentido que todo imaginar un pre-ver, todo concebir un hacerse ideas pre-concebidas, todo sentir un pre-sentir y todo hacer o moverse un hacer previo o un pre-movimiento, sino en la misma relación que todo esto con un más allá *de* esta vida: ¿no será porque esta vida toda bien pudiera ser un más allá imaginador, concebidor, sentidor y hacedor de un más allá de ella, por lo que a cada presente instante percibimos este mundo, en que vivimos esta vida, como una pantalla tras de la cual está oculto el otro, en que viviremos la otra vida? . . .

Esta vida entera ha acabado, en conclusión, por presentárenos como un más allá perceptor, imaginador, concebidor, sentidor, hacedor, vividor de un más allá de ella. No hay simples funciones y potencias, aunque relacionadas, distintas y aisladas, de más allá: esta vida entera es constitutivamente, entitativamente, función y potencia de más allá en todas las formas del más allá . . .

3

Algunos seres humanos, los cristianos, imaginan y conciben otro mundo y otra vida; los esperan, por un lado, y los temen, por otro; obran para ganar lo que es objeto de esta su esperanza, para evitar lo temido en este caso; perciben sobre el fondo del otro mundo latente, dentro del horizonte, cada vez más cercano, de la otra vida. Otros seres humanos, los modernos indiferentes en materia de religión, o sólo imaginan, conciben y perciben así en el grado en que un cristianismo anterior ha dejado reliquias en ellos, o conciben resueltamente que no hay otro mundo ni otra vida, y no se los imaginan, ni perciben sobre su fondo, o dentro de su horizonte, pero tanto en un caso como en otro sienten y obran en consecuencia, a saber, con la indiferencia que da nombre a todos ellos. Mas unos y otros

imaginamos y concebimos, sentimos y obramos, y percibimos, hacia más allá del presente instante... Y unos y otros nos hacemos, o podemos hacernos, estas preguntas: ¿Son el otro mundo y la otra vida imaginados y concebidos, esperados y temidos por los primeros, *reales*, como éstos los imaginan y conciben, o *puramente imaginados o concebidos*, como los conciben los últimos mentados de los segundos? Si son reales, ¿por qué se ha dejado de creer en ellos?... ¿cómo han sido posibles los modernos indiferentes en materia de religión? Si son puramente imaginados o concebidos, ¿cómo fueron posibles los creyentes en ellos?... ¿por qué la imaginación y el pensamiento imaginan o conciben algo puramente imaginado o concebido? ¿Hay alguna relación entre el imaginar y concebir, sentir y obrar, y percibir, hacia el más allá del presente instante y, por una parte, el imaginar y concebir, esperar y temer el más allá del otro mundo y la otra vida, y obrar en consecuencia; por otra parte, el ser indiferente en este punto?...

Reparemos, ante todo, en el sentido de estas preguntas mismas. Son preguntas que piden una respuesta de *certidumbre racional*, esto es, del tipo de la certidumbre que tenemos, para decirlo vulgarmente, de que dos y dos son cuatro; de la certidumbre que tenemos de que el todo es mayor que la parte, de que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, etc. Ahora bien, esta certidumbre es la única, al par, que conocemos o de que seamos capaces y que sea verdadera, auténtica, literal certidumbre, a saber, certidumbre sin atenuaciones ni reservas, certidumbre sin ambages, certidumbre sin ni siquiera la *posibilidad* de la incertidumbre. Muchos de ustedes habrán empezado a decirse que no; que la certidumbre de la fe viva es tan firme, por lo menos, como la certidumbre racional: sin la menor vacilación, sin la posibilidad, siquiera, de la vacilación. Lo niego redondamente. Por dos razones. Primera. La *tentación* puede llegar a hacer dudar de todos y cada uno de los artículos de la fe. La tentación significa la *posibilidad efectiva* de la vacilación, de la incertidumbre en materia de fe, dentro del orden de la fe. Pero dentro del orden de la certidumbre racional no hay tentación que valga. Ya puede venir, no un pobre diablo cualquiera — el más inteligente de todos los diablos, el mismísimo Lucifer en persona, con su inteligencia "luciferina", a tentarnos con la idea de que en el Infierno hay dos parejas de diablos que son cinco demonios o de que el asiento del trono del Señor Satanás es mayor que el trono entero. A pesar del atractivo de tan insólitos números de barraca de feria, renunciaremos incommoviblemente a entrar, simplemente por ellos, en la infernal.

Vamos, que si todas las tentaciones con que todos los demonios del Infierno pudieran tentarnos fueran tales, estaríamos de ir al Cielo tan ciertos como de que dos y dos son cuatro. — Algunos de ustedes estarán recordando cierto “espíritu maligno”. Permítanme ustedes hacerles una pequeña explicación a los demás. Parece un cuento, un cuento de antaño, como todos los cuentos. Una vez, hace muchos años, muchos años, en los tiempos en que los hombres llevaban grandes chambergos y las mujeres mayores haldas, y hombres y mujeres hablaban de las cosas del corazón con la cabeza, y de las cosas de la cabeza con la razón, en todos los demás tiempos ignorante e ignorada del corazón — entonces había un gentilhomme con cara de mal genio, y genio efectivamente malo, pero también grande, muy grande. Bueno; pues, este gentilhomme andaba enamorado, el pobre, de Dama Verdad, y para conquistarla —van a encontrar ustedes raro el procedimiento, el método, pero es que también era rara, incluso entonces, la dama— para conquistarla, *supuso* que cuando él pensaba que dos y dos son cuatro, que el todo es mayor que la parte, etc., *podía* estar engañado por un espíritu maligno, el ogro de este cuento — sabido es que no hay buen cuento, si no sale en él un ogro... Pero el gentilhomme sólo pudo *suponer* que *podía* —*posibilidad supuesta* completamente distinta de la *posibilidad efectiva* de la tentación—. La fe no es, pues, tan cierta como la certidumbre racional. Puede ser tan *firme*, pero nunca tan *cierta*. En la fe, la voluntad asiente, a pesar de que la razón no ve. En la certidumbre racional, la razón ve de tal suerte, que casi se podría decir que la voluntad le tiene en el más perfecto de los sin cuidados. Por eso en la fe, que cree *a ojos cerrados*, hay un obsequio, meritorio, de la voluntad, que no hay en el no haber otra cosa que rendirse a la *evidencia* de la razón. — Y nueva prueba de lo que vengo diciendo, es la segunda prueba de las prometidas. Si la fe fuese capaz de la misma certidumbre que la razón, jamás se les habría ocurrido a filósofos y teólogos esforzarse por articular *pruebas* de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, si no de otros artículos de la fe. Los llamados “preámbulos de la fe”, preámbulos racionales, son el anverso cuyo reverso es la *posibilidad* de la tentación, de la incertidumbre racional en materia de fe. Mas en materia de auténtica certidumbre racional todo es haz sin envés. — Y las pruebas anteriores han probado, no sólo que la certidumbre de la fe no es equiparable a la racional, sino, a la vez, que la certidumbre racional es absolutamente indubitable, que era el opuesto extremo por donde podría

venir la duda — del Señor del Perrón, más conocido por el nombre de Descartes.

Si todos los seres humanos hubiésemos estado siempre racionalmente ciertos de que hay otra vida en otro mundo, no hubiera podido haber nunca, no ya incrédulos, pero ni indiferentes en materia de religión. No hubiera habido nunca ni siquiera *creyentes en la otra vida* y el otro mundo, pues sería hablar muy impropriamente llamarnos “creyentes” en que dos y dos son cuatro, etc. Si sólo a partir de un determinado momento hubiese algún ser humano descubierto la prueba racionalmente cierta de la existencia de la otra vida en el otro mundo, su comunicación hubiese ido dejando tan *efectivamente* convencidos a los demás como deja la comunicación de las verdades matemáticas. Un ignorante aprende la demostración del teorema de Pitágoras, y *no puede* rehusar su asentimiento a la conclusión, por muy antipático que pudiera serle el propio Pitágoras. — Pero un incrédulo lee, y relee, y medita las pruebas filosóficas de la existencia de Dios, y en casos no se convence, ni aun queriendo creer . . . En fin, si a partir de un momento futuro acaeciese lo que no ha acaecido hasta ahora, a partir de ese momento no habrá sino racionalmente ciertos de la existencia de otra vida en otro mundo. O a la inversa. Si todos los seres humanos hubiésemos estado siempre racionalmente ciertos de que *no* hay otra vida en otro mundo, no hubiera podido haber nunca creyentes en ellos. Si sólo a partir de un determinado momento hubiese algún ser humano descubierto la prueba racionalmente cierta de la inexistencia de otra vida y otro mundo, su comunicación hubiese ido dejando a los demás “catalépticamente” convictos de la inexistencia de los mismos; “catalépticamente”, como decían los estoicos, con término bien expresivo para designar el efecto, que hoy diríamos más bien de “*nocaut*”, del puño de la evidencia sobre la mandíbula del asentimiento. — Y lo mismo, a partir del momento futuro que fuese.

El hecho de que haya *aún* creyentes y *ya* indiferentes significa que hasta hoy no se ha descubierto, o comunicado suficientemente, la prueba racionalmente cierta de lo uno o lo otro. Pero ¿y desde hoy? . . . En todo caso, lo que queremos, cuando hacemos aquellas preguntas, es obtener respuestas tan ciertas como que dos y dos son cuatro. Pues bien, vamos a empezar por suponer que las hemos obtenido. Vamos a suponer que estamos *racionalmente ciertos* de que hay otra vida en otro mundo — y vamos a ver qué pasa.

Que hay otra vida en otro mundo — es racionalmente cierto, es cierto como que dos y dos son cuatro. ¡Qué encanto! Ya sabemos a qué atenernos, ya sabemos lo que tenemos que hacer. Puesto que es racionalmente cierto que hay Cielo y que hay Infierno, y hay que ir al Cielo —sólo algún extravagante preferiría, en el supuesto, el Infierno—, ya sabemos lo que tenemos que hacer —yo me pego un tiro en el acto.— ¿Cómo? —Sí... para ir inmediatamente al Cielo. — Pero así va usted a ir inmediatamente al Infierno. — ¡Ah! ¿entonces debo evitar cuidadosamente la tentación de suicidarme? — ¿y todas las demás tentaciones? — ¿y vivir en la angustia de caer en ellas? — porque ¿no me quitarán la posibilidad de caer? — ¿no me quitarán la posibilidad de caer, con la certidumbre racional de la otra vida en el otro mundo? — y si con esta certidumbre no me quitan la posibilidad de caer, y debo vivir angustiosamente esquivando las caídas, ¿en qué se diferenciará mi vida con la certidumbre racional de la otra, de la que he vivido hasta ahora, en la incertidumbre racional de la otra?... O la certidumbre racional es *la de la salvación*, por no decir la de la condenación, o la certidumbre racional de la otra vida no modifica lo más mínimo la vida en la incertidumbre racional de la otra vida...

Supongamos, pues, la certidumbre racional *de la salvación*... Ahora sí que sabemos lo que tenemos que hacer — ahora sí que me pego el tiro en el acto. — Pero así va usted a ir inmediatamente al Infierno— ¿Cómo? Pues ¿y la certidumbre racional de la salvación? — La certidumbre racional de la salvación no significa que, a pesar de pegarse un tiro, vaya usted al Cielo... Significa que para que vaya usted al Cielo, no se pegará el tiro... — Y para que sea racionalmente tan cierto como la salvación el que no me pegaré un tiro, ha de ser cierto racionalmente que, o no he de sentir la tentación de pegármelo, o he de resistirla —e igualmente todas las demás tentaciones posibles— o en suma, que para poder ser racionalmente cierto que al final me salvaré, es necesario que sean racionalmente ciertos todos y cada uno de los pasos anteriores de mi vida conducentes a semejante fin —o que yo sea *ab ovo* un autómatas de la salvación— o que deje de ser esta cosa que he entendido hasta ahora por ser humano, que he vivido hasta ahora como ser humano —esta *no forzosidad* de salvarme y *por lo mismo* esta *libertad* de pecar deliciosamente— esta *posibilidad* de salvarme, aunque sea a costa de la *posibilidad* de condenarme —la *posibilidad* de que no haya otra vida, a cambio de la *posibilidad* de haber

ésta— —no, yo no quiero ser ni siquiera *bienaventurado* a la fuerza y al precio del automatismo— prefiero no estar automáticamente forzado a amar y odiar, pensar e imaginar, moverme y estar quieto, prefiero *vivir*, al precio de la posibilidad de perderme. — Entre ser una máquina bienaventurada y un ser vivo, un ser humano en peligro, prefiero resueltamente esto último. — Yo no quiero amar a Dios por fuerza, ni siquiera por la fuerza atractiva de un Cielo forzosamente atractivo. Yo quiero amar a Dios porque me da la gana de amarle, en fina correspondencia a la fineza de las ganas que le dieron de amarme El a mí. Un amor racionalmente cierto —¡qué horror!—, forzoso, necesario, sería cualquier cosa menos esa cosa tremulante e incierta, aventurada, temerosa y esperanzada, pesarosa y gozosa, deliquiosa, que los seres humanos vivimos como amor, y esa cosa que los seres humanos vivimos como amor tiene sabor bastante para hacernos saber que merece la pena de correr todos los riesgos de la libertad... — ¿Es esto blasfemo? ¿Es esto herético? No sé. Pero cuando leo que es *posible* querer a Dios sin ser movido a ello por el Cielo prometido, y dejar de ofenderle sin ser movido a ello por el Infierno tan temido, hasta amarle aunque no hubiera Cielo, y temerle aunque no hubiera Infierno, y quererle lo mismo que se le quiere, aunque no se esperara lo que se espera — cuando veo que es *posible* amar a Dios con tan radical exención de toda forzosidad, con espíritu tan radicalmente exento de toda compulsión, de toda motivación, de toda razón, que no sea la pura y libre correspondencia de amor — siento mi pensamiento muy cerca de este espíritu de los versos inmortales...

Pues, volvamos al pensamiento.

Si, por no ser platónico, el diálogo anterior no pudo parecerles a una poco serio y filosófico, al menos habrá puesto, aun a los menos filosóficos de ustedes —no quiero hacer la irrespetuosa suposición de que entre ustedes haya gentes poco serias—, les habrá puesto en situación, en aptitud de comprender, sin mayores explicaciones *conceptuales*, las afirmaciones siguientes.

Esta nuestra vida es radicalmente movimiento hacia el futuro, entrañante de futuro. Futuro es lo que *puede* ser — o no ser. Futuro = posibilidad. *Esta* nuestra vida *es* radicalmente *posibilidad*. Una posibilidad *concluyente* en una necesidad es — imposible: una contradicción en los términos. Una necesidad no puede surgir, de pronto, de raíz, de una pura posibilidad. Una necesidad repentina, no necesaria anteriormente, no es

una "necesidad": es la expresión más impropia para — la posibilidad misma. Una final necesidad presupone una cadena anterior de necesidades — y una cadena anclada en un *primer término* necesario. A la inversa. Una posibilidad sólo es posible, sin contrasentido, como una posibilidad *indefinida*. Si imaginamos que una cadena de posibilidades se eslabona con otra cadena de necesidades, nos veremos obligados a reconocer conceptualmente que para que el primer eslabón necesario sea necesario, es necesario que lo sean ya todos los anteriores. Si imaginamos que una cadena de posibilidades tiene necesariamente un fin, nos encontraremos forzados a reconocer conceptualmente que para que este fin sea necesario, es ineluctable que la cadena entera que ha de finir necesariamente conduzca necesariamente a su finir, sea toda ella necesaria. Pero si admitimos que el fin no es necesario, entonces la cadena *puede* seguir — y así, indefinidamente. — Si *esta* nuestra vida es radicalmente *posibilidad*, es porque *puede* que se prolongue indefinidamente; pero nada más que "*puede* que..." — bien que esto, *indefinidamente*... Por lo tanto, no sólo el resto, el futuro, el más allá de *esta* nuestra vida es posible, sino que también "la vida futura" y su mundo, el más allá de *la otra* vida y *el otro* mundo es posible — pero pura y simplemente, estricta y rigurosamente *posible*. Cuidado, pues, con todo subrepticio rebasar la pura y simple, estricta y rigurosa *posibilidad*, haciendo solapadamente necesaria, ya la muerte como finir absoluto, sin inmortalidad del alma, ya, también, esta inmortalidad, y no simplemente la salvación o la condenación, como racionalmente cierta... De la otra vida y de su mundo no cabe certidumbre racional; pero tampoco cabe certidumbre racional de su inexistencia.

Los hechos son que, desde el cristiano de fe más viva hasta el más indiferente en materia de religión, los hombres no hemos logrado vivir sino en la incertidumbre racional acerca del más allá, a pesar de todos los reiterados, los denodados esfuerzos para arribar a una certidumbre racional acerca del mismo. La doctrina del más allá, la metafísica que he expuesto a ustedes, que propongo a su ulterior, y más detenida, meditación, no es, pues, más que una enunciación de los hechos mismos —y una explicación de los hechos mismos; no una superación de los hechos— superación imposible. Al hombre no le es dado superar su naturaleza. Superar su naturaleza ¿a qué ser le es dado? ¿a Dios?... Lo más que parece serles dado a ciertos seres, es comprender su naturaleza. Comprender la suya es lo que en el hombre pudiera haber de divino, si Dios es, como lo con-

cibió Aristóteles, el gran ensimismado, en el pensamiento y el conocimiento de sí mismo.

Se ha dicho que la metafísica es un saber compuesto de lo que todo el mundo sabe y lo que nadie sabrá nunca . . . Lo que todo el mundo sabe, es lo que nadie sabrá nunca. Todo el mundo sabe que nadie ha sabido nunca, sabido, esto es, con certidumbre racional, del más allá. Pero todo el mundo puede saber por qué nadie sabrá nunca de él. Por eso me permito decir que la metafísica es este saber, del por qué nadie sabrá nunca del más allá — y este saber no entraba hasta ahora en lo que sabía todo el mundo . . .

Pero quedan algunas de las preguntas anteriores, y aun alguna nueva.

¿Por qué los esfuerzos para arribar a una certidumbre racional acerca del más allá? ¿Por qué los creyentes y los indiferentes? ¿Por qué — la historia? . . . Ah, pues porque la discrepancia de las opiniones, el “tropo” del escéptico antiguo, es la expresión misma de la posibilidad radicalmente constitutiva de esta nuestra vida. El creyente es la expresión de la *posibilidad*, y no la *necesidad*, del indiferente, como éste es la expresión de la *posibilidad*, y no la *necesidad*, del creyente. Y lo más refinado de esta dialéctica es — no la racional certidumbre en las cosas matemáticas y cuasi-matemáticas, la incertidumbre racional en la mayoría de las cosas humanas, “cosas entregadas a las disputas de los hombres” — sino la racional certidumbre *de* la incertidumbre racional del más allá . . .

De hecho, vivimos en la incertidumbre racional acerca del más allá. Y la última cuestión es: ahora que —no que vivimos en la incertidumbre, porque en ella hemos vivido siempre— sino, ahora que sabemos que hemos de vivir en la incertidumbre de la posibilidad, ¿cómo vivir? — Recordemos que uno de los venerables argumentos con que se ha pretendido reducir, a los indiferentes, a las creencias y las prácticas religiosas, ha sido, precisamente, el de decirles: no negaréis que el Cielo y el Infierno, al menos son posibles; pues, si son posibles, sólo con que lo sean, ¿no vale la pena de vivir en forma de correr el riesgo de perder los llamados bienes de este mundo, por — correr el riesgo de ganar la salvación y evitar la condenación? — El genio de Pascal vino a insinuar una ética de la vida en la incertidumbre, en la posibilidad, con su famosa apuesta, y en general con sus razones del corazón.

Sin duda, pero al llegar aquí, a las razones del corazón, vuelven a dividirse los caminos, por la misma razón, no del corazón, de la posibilidad.

El hecho de que vivimos en la incertidumbre, en la posibilidad, ha movido a muchos, quizás a la mayoría, hasta hoy, a vivir en "temor y temblor", según la expresión bíblica reactualizada por Kierkegaard. Pero en temblor, sí; porque el temblar es la expresión misma, no sólo del temor, y del dolor, sino también de la esperanza y del gozo — y, más aún, de la vacilación entre los unos y los otros. En temblor, sí; pero ¿por qué en temor y dolor? ¿por qué no en esperanza y gozo?

JOSÉ GAOS