

## Psicología del Contingente

Demos conciencia a un ser contingente. Tendremos, por lo mismo, un ser en el que viven aunados dos movimientos de signo contrario, ascensional el uno y descensional el otro, provenientes de esa mezcla de ser, todo y nada, que caracteriza la contingencia.

Sentirá, por de pronto, que su ser está dado y puesto en la existencia, la cual no se presenta como fruto espontáneo y necesario de la esencia, porque su existir no es suyo, sino que lo tiene recibido, debido a otro. Pero sentirá también que, una vez puesto en la existencia, su ser tiende a continuar siendo, a perdurar entre los seres que existen, actuando sobre ellos y sirviéndose de ellos.

Este primitivo y profundísimo tener que ser, que la conciencia percibe aun en los átomos últimos por ella vigilados, se revelará unas veces como ley impuesta, a la que es menester someterse cual a dura carga; otras, como espontánea lozanía y fecundidad vital, que se pone en movimiento y se desarrolla pujante, impulsando con alegría juvenil y vigorosa la evolución conquistadora del más ser, pero siempre como una necesidad entitativa, categórica, ineludible.

Ser, perdurar, y perdurar con dinamismo pujante que se afana por ser más y más, hasta perfeccionarse en el grado posible, es una tendencia natural del hombre, emanada de los senos mismos de su existencia vital. Esta tendencia tiene un *mínimum*, cuya vivencia en todo ser consciente constituye el instinto de conservación.

Ante esta tendencia progresiva encontrará el hombre abierto y despejado el horizonte de las posibilidades, tan sólo limitado por lo esencial del hombre en cuanto tal. Pero aun dentro de esos límites, en los que le retiene su mismo instinto de conservación, la vida le presenta innúmeros modos de ser, hacia el uno o el otro de los cuales le empuja con incontenible apremio el ansia de ser. Según va viviendo y realizándolas, va penetrando más y más en la zona de posibilidades que con su ser vienen dadas. Y entre ellas le anuncia la conciencia una última y absoluta. El hombre cierra los ojos para no verla; pero es inútil. La voz de la conciencia no disimula la verdad. Comunica un futuro ineludible, hacia el cual es arrastrado el hombre por el mero hecho de existir. Ese es el sino de la contingencia.

El hombre sabe ya lo que es dejar de ser, pues para tomar unos modos de ser se requiere haber dejado otros, dejar de ser esto para llegar a ser aquello. Pero la resultante de estos movimientos es de signo positivo, el conjunto es ascenso, y ante esta perspectiva, lejos de rebelarse el instinto de conservación, se siente complacido, pues no sólo conserva su ser, sino que lo aumenta y perfecciona, compensando con usura los esfuerzos hechos y las pérdidas sufridas.

Pero aquella última posibilidad observada y anunciada por la conciencia con fidelidad aterradora no es una de tantas. Es un abismo abierto a los pies. No se trata ya de dejar de ser esto o aquello, se trata simplemente de dejar de ser en absoluto. La conciencia comunica más: no es una posibilidad cuya realización puede pender de agentes extraños, anulables en cuanto a su eficacia. El enemigo está ya dentro. Se ha adueñado de todo el ser, y desde que se comenzó a existir está ya realizándose esa posibilidad.

Como atraído por gigantesco imán, el ser del hombre rueda de continuo hacia el abismo, sin encontrar en su carrera desenfrenada nada en que apoyarse, nada en que detenerse, porque todo, todo cuanto ve, cuanto palpa, cuanto siente, todo corre hacia el abismo, todo va a la nada. En este vértigo supremo que conturba y agita lo más hondo de la existencia, en esa angustia que sacude todo el ser, el hombre levanta instintivamente sus brazos buscando algo, un apoyo, un sostén a que agarrarse, en que detenerse, en que salvar su ser, como tiende el desvanecido

instintivamente sus manos cuando todo comienza a girar en su torno, para poderse mantener en pie.

Esta es la lucha que por la existencia está desarrollándose en las profundidades del contingente: combaten a muerte el ser y el no ser.

## I. ANGUSTIA

La filosofía, que en nuestros días ha tomado como tema de su investigación el ser existente, y para aprehenderlo se ha encerrado a solas con la conciencia en el interior del hombre, ha sentido y proclamado como hallazgo revelador de misterios y tesoros la angustia.

### a) S. KIERKEGAARD

Sören Kierkegaard, padre de la filosofía existencial, es el filósofo de la angustia. Debemos prescindir en lo posible del marco teológico en que encuadra su estudio sobre la angustia, por medio de la cual intentaba explicar el pecado original, tanto el de Adán como el de su descendencia. Aquella primitiva inocencia de Adán, y vale decir otro tanto, según el teólogo protestante, de toda su posteridad, era ignorancia. Con la ignorancia tiene el hombre paz y reposo, pero también algo más, algo que no es propiamente turbación o lucha, pues aun nada hay con que combatir. ¿Qué es ello? Nada. ¿Y qué hace la nada? La nada es algo que engendra angustia. Tal es el profundo misterio que encierra la inocencia ignorante, el misterio de la angustia. El espíritu del inocente está envuelto en ensueños de inconsciencia, en los cuales proyecta su propia realidad; nada es esta propia realidad; la inocencia la tiene ante sus ojos y por eso se angustia (1).

En los descendientes de Adán es esta angustia más refleja que en su progenitor. Esa nada, que es el objeto de la angustia, se

---

(1) *El concepto de la angustia*, cap. I, n. 5, págs. 44-45.--Citamos según la traducción publicada en la *Colección Austral* (Espasa-Calpe), sin nombre de traductor. Hemos tenido también presente la traducción francesa de KNUD FERLOV y J. GATEAU, de la colección *Les Essais*, n. 11.

torna más y más algo, sin que quiera esto decir que realmente llega a ser algo; no pasa de ser un complejo de presentimientos, que se reflejan en sí mismos y que cada vez están más cerca del hombre; aunque tampoco ellos, en el fondo, suponen algo en la angustia. Pero esta misma nada no le es indiferente, sino que está en estrecha y viva comunicación con la ignorancia propia de la inocencia (2).

La angustia, en todo caso, sea en la inocencia, sea en el judaísmo, sea en el paganismo, tiene siempre como objeto la nada: angustia y nada van inseparablemente unidas (3). El paganismo se angustia ante el destino; el judaísmo, ante la culpa; pero destino y culpa son nada, y la nada es siempre el objeto de la angustia (4).

Pero, ¿cómo aparece la angustia en el hombre? ¿Cómo llega el hombre a percibir esa nada? Basta con una sola palabra con la que se concentre la ignorancia. Una palabra desconocida, claro está, para la inocencia; pero en cuanto es percibida ha hecho ya la angustia su primera presa. La palabra desconocida, enigmática, abre ante la ignorancia una posibilidad, y esta posibilidad incluye libertad. Kierkegaard ve aparecer la primera angustia humana en Adán en el momento en que Dios le impuso una prohibición. Adán no la entendió; pero por el mismo hecho surgió ante él una posibilidad: la de ejecutar lo prohibido, y con la prohibición, la libertad. Cuando al mandato divino siguió la sanción, tampoco la entendió Adán, pues aun no sabía qué era morir; pero sí se le presentó en el tono amenazador como algo espantoso y terrible que podía acaecerle en el porvenir. Era nada lo que percibía, ya que no entendió ni la prohibición ni la sanción; pero con esa nada venía unida la posibilidad y la libertad. De este modo llega a su extremo la inocencia: es presa de la angustia, como si estuviese ya perdida (5).

(2) *El concepto...*, cap. II, n. 2, pág. 66.

(3) *Ib.*, cap. III, n. 2, pág. 103.

(4) Cfr. *Ib.*, cap. II, n. 2, pág. 82. Precisamente en esta nada estriba la interpretación del pecado. Así, el pecado es un salto cualitativo.

(5) *Ib.*, cap. I, n. 5, págs. 47-9.

Kierkegaard, consiguientemente, define la angustia en relación con la libertad y con posibilidad:

«La angustia es la realidad de la libertad» (6),

o también:

«Aparición de la libertad a sí misma en la posibilidad» (7).

Por lo tanto, cuando la posibilidad de la libertad llega a realizarse, la angustia queda eliminada. Pero en el momento en que está puesta la realidad, aparece de nuevo junto a ella una posibilidad (8).

El hombre, para Kierkegaard es una síntesis: síntesis de alma y cuerpo, de tiempo y eternidad.

La primera de estas síntesis la hace el espíritu, el espíritu, que en la inocencia está todavía envuelto en ensueños. Está aún entonces presente, pero como un poder en parte enemigo, porque de continuo turba la relación de alma y cuerpo, relación que subsiste sin subsistir, pues su subsistencia viene del espíritu; un poder en parte amigo, porque quiere en verdad constituir esa relación.

¿Y cuál es la relación del hombre con ese poder ambiguo? ¿Cuál la del espíritu consigo mismo? Esa relación es la angustia: al espíritu no le es posible librarse de sí mismo ni comprenderse mientras sueña; tampoco puede huir de la angustia porque la ama; pero la ama sin poderse abrazar con ella, porque también la aborrece. Este es el momento cumbre de la inocencia: es ignorancia, pero no brutal, sino espiritual, determinada por el espíritu; y es angustia porque es ignorancia de la nada: la realidad entera del saber proyéctase en la angustia como ingente ignorancia de la nada (9).

La segunda síntesis de tiempo y eternidad se hace en el "momento". El *momento* es el punto de contacto de lo temporal con lo eterno, el punto en que lo temporal lucha por rechazar lo eterno, que quiere detener la sucesión continua de lo temporal; es el

(6) Ib., cap. I, n. 5, pág. 45.

(7) Ib., cap. IV, pág. 119.

(8) Ib., cap. I, n. 6, pág. 53.

(9) Ib., cap. I, n. 5, págs. 46-7.

punto en que lo eterno está de continuo compenetrándose con lo temporal. Pero esta segunda síntesis no es sino expresión de aquella primera: tan pronto como es puesto el espíritu, existe el *momento*. El espíritu pone las dos síntesis. La angustia es el *momento* de la vida individual (10).

El espíritu eternal, en cuanto posibilidad de ponerse a sí mismo, es libre, y en su libertad va la angustia ante la nada; en cuanto posibilidad de lo eterno en el futuro, se convierte de nuevo en angustia. Lo posible corresponde en todo a lo futuro. Lo posible es lo futuro para la libertad, y lo futuro lo posible para el tiempo. A ambos corresponde en la vida intelectual la angustia. Decir que nos angustia el pasado es falso, aunque comprensible. Propiamente, nos angustia el futuro y sólo el futuro (11). Con frecuencia también dicese que lo real es lo terrible y lo futuro ligero. Los que tal dicen son pobres infelices que nunca han sabido escrutar los misterios de lo posible. Todo es posible, lo mejor y lo peor; lo espantoso, la perdición misma y el aniquilamiento moran pared en medio con el hombre. ¿Qué significa junto a esto la realidad? Nadie puede en ella hundirse tanto que no sean posibles todavía profundidades más hondas, ni llega uno a ser en la realidad tan desgraciado que no le quepan todavía mayores desgracias y miserias (12).

Kierkegaard compara la angustia con el vértigo: cuando la mirada se hunde en el abismo sin llegar a su fondo, se siente el vértigo: cuando el hombre abre los ojos para contemplar la nada de lo posible en que se encierra todo, es sobrecogido por la angustia; por la angustia, que penetra toda su alma, arrojando de ella todo lo finito.

Quien recorra las páginas del diario de Kierkegaard comprenderá toda la realidad que en esta angustia encerraba su espíritu. Sintióse con la misión de hacer volver a los hombres a la realidad de la existencia, reaccionando violentamente contra las tendencias esencialistas e idealistas que en su tiempo dominaban a la filosofía. Y una vez que consiguió situarse en las llanuras de la realidad, excitó entre los hombres la angustia, que los pusiera

(10) Ib., cap. III, págs. 87-96.

(11) Ib., págs. 97-98.

(12) Ib., cap. V, págs. 167-170.

directa e inmediatamente ante su propia y más auténtica realidad, que era la propia nada. Tal era su misión: revelar al hombre su propia nada. Encontraba a los de su tiempo demasiado entregados a las comodidades y a los goces de la vida regalada. Era menester suscitar en ellos la angustia, que los apartara de lo finito, mundano y vulgar, y les hiciera buscar algo donde anclar definitivamente; algo que no era propio, sino superior; algo, finalmente, divino, a que agarrarse, al fin, aun cuando todo el mundo se hundiera (13).

Por eso insistía tanto en los valores educativos de la angustia. Todo el mundo debía aprender a angustiarse; el que no lo aprende sucumbe, o por no sentir jamás la angustia, o por anegarse en ella. Quien, por el contrario, ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender. Cuanto más honda la angustia, tanto mayor es el hombre. La angustia descubre con la sagacidad del espía las falacias de lo finito y enseña al hombre a desprenderse de ellas y de sus embustes.

La angustia, en la posibilidad de la libertad, es la única capaz de una obra verdaderamente educadora del hombre. La angustia hace presa en el individuo y lo tiene en sus garras hasta que logra entregarlo salvo a la fe. Angustia y fe: es menester que ambas se junten si han de salvar al hombre. Sin la fe la angustia no es educadora. Sólo entonces halla reposo el hombre, cuando con ayuda de la fe aprende de la angustia a descansar en la Providencia (14).

Apenas nadie escuchó las voces del pastor protestante. En su tiempo no encontró sino desprecio y sonrisas maliciosas de los hartos y satisfechos de la vida regalada.

Pero el eco de su voz ha perdurado, y en la filosofía de nuestros días resuena su grito angustioso, y hay espíritus que lo han escuchado y se han dejado convencer de sus predicaciones.

#### b) UNAMUNO

En España ha tomado la misión de suscitar la inquietud y la angustia M. de Unamuno, espíritu a la verdad profundo e in-

(13) Cfr. DELP, *Tragische Existenz*, págs. 11-17.

(14) *El concepto...*, cap. V.

quieto, descubridor infatigable de los problemas que se suscitan en el fondo de las conciencias, sincero y valiente en proponerlos con la crudeza que su palabra ruda y exacta le permitía. Pero, por desgracia, tan descabellado en solucionarlos como feliz y preciso en suscitarlos y proponerlos.

A Unamuno, como a su "hermano Kierkegaard", y mucho más, da en rostro la hartura y satisfacción de los hombres de su tiempo. No quería él la paz que ellos se buscaban con ansia: una paz de miserable convenio. No paz, sino guerra y lucha continua, incesante, trágica (15).

«Hay que desasosegar a los prójimos los espíritus, hurgándoseos en el meollo, y cumplir la obra de misericordia de despertar al dormido cuando se acerca un peligro... Hay que inquietar los espíritus y enfusar en ellos fuertes anhelos, aun a sabiendas de que no han de alcanzar nunca lo anhelado...» (16).

Unamuno quiere suscitar en todos los espíritus el sentimiento de angustia; quiere que el soplo del aletazo del ángel del misterio sacuda el alma, que el sentimiento de nuestra mortalidad sobrecoja de pronto, y al menos esperarlos los espíritus desprevenidos y en descuido. Más que el sentimiento de la mortalidad acongoja a Unamuno todavía una suprema sensación de anodamiento, que nos visita cuando menos la esperamos, y es como un nudo que nos aprieta el gáznate del alma, por donde resuella el espíritu.

«Como el arrendajo al roble, así la cuita imperecedera nos labra a picotazos el corazón para ahoyar en él su nido.»

Esa congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial, una verdad no "lógica", que rige las relaciones aparenciales de las cosas, sino "cardíaca", que rige los toques sustanciales de ellas; porque la verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar (17).

(15) *Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes, explicada y comentada por ... P. L., cap. 45, págs. 134-6.*—Citamos esta obra según la edición de la *Colección Austral*.

(16) *Don Quijote... P. II, cap. 7, pág. 154.*

(17) *Ib., cap. 57, págs. 234-5.*



La congoja, la angustia, es, según Unamuno, algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor, y eso que 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. El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, explica Unamuno, cuanto más capacidad para el sufrimiento, mejor dicho, para la congoja, tiene.

Con todo, hay algo más congojoso que el sufrir: es el no existir.

«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 un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Espinoza, 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 dejarlo todo 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. Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad; aspira a que el Universo sea él: a Dios.»

Por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano (18).

Así se comprende lo que repetidas veces afirma Unamuno: que nunca en los días ingenuos de su mocedad le hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y que siempre sintió ser la nada mucho más aterradora, mil veces más terrible que el infierno mismo: ya desde entonces nada se le aparecía tan horrible como la nada misma; y en un infierno, al fin, se es, se vive (19).

La angustia de Kierkegaard nace del terror ante la nada que se descubre en la posibilidad y en la libertad. La de Unamuno, del hambre de inmortalidad.

(18) *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. IX, págs. 193-201. Citamos esta obra según la quinta edición. Madrid, 1938.

(19) *Ib.*, cap. I, pág. 13; cap. III, pág. 444. Cfr. *Don Quijote*, P. II, pág. 210.

«El ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio, y que es, según el trágico judío [Espinoza], 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» (20).

Esto que inicialmente se formula como una sospecha, es luego principio inconcuso y base de la obra sobre el sentimiento trágico de la vida.

«¡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!» (21).

Este cúmulo de expresiones ardientes y encendidas resume la aspiración insaciable y como constitutiva del fondo filosófico vital de Unamuno. Unamuno quería ser él y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarse en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderse a lo ilimitado del espacio y prolongarse a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre es como si no fuera, y al menos aspiraba a ser todo él y serlo para siempre jamás.

«No quiero morir, 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 eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia» (22).

Ansia de perpetuidad, anhelo de inmortalidad... es la sustancia misma del alma. Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin y malo a cuanto tiende a amenguarnos o a destruirnos.

«Más, más y siempre más» (23). «La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las

(20) Ib., cap. II, pág. 38.

(21) Ib., cap. III, pág. 41.

(22) Ib., pág. 46.

(23) Ib., cap. II, pág. 40.

ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella; quiere ser Dios» (24).

El alma, al menos el alma de Unamuno, anhelaba no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar jamás, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello, aquí la tragedia de la filosofía de Unamuno, un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo (25).

«Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada» (26).

Cuando en nosotros se apaga este continuo tender a la perpetuidad y a la eternidad, es cuando manan todos los vicios, porque ésta es la suprema pereza, madre de todos los vicios, la de no anhelar locamente la inmortalidad (27). La suprema verdad cordial y antirracional es la inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia.

Así se comprende el horror constitutivo de Unamuno ante la idea de la nada, ante la propia aniquilación: ése era el terrible misterio de la mortalidad, cuya meditación tan congajosa le era. El invita al lector para llegar a encontrarse cara a cara ante la terrible Esfinge de los misterios de la muerte, a recogerse en sí mismo, a figurarse un lento deshacerse de sí mismo, en que la luz se le apague, se le enmudezcan las cosas y no le den sonido, envolviéndole en silencio; se le derritan de entre las manos los objetos asideros, se le escurra debajo los pies el piso, se le desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se le vaya disipando todo en nada, y disipándose también él mismo, y ni aun la conciencia de la nada le quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra.

Si todo ha de parar en esta nada, en la absoluta inconsciencia, entonces nuestro trabajado linaje humano no es más que

(24) Ib., cap. IX, pág. 202.

(25) Ib., cap. X, pág. 240.

(26) Ib., cap. III, pág. 56.

(27) Ib., cap. IX, págs. 201-202.

una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada; nuestros 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; el humanitarismo llega a ser lo más inhumano que se conoce.

Aquí entra en juego la insuficiencia racional para llegar a probar la inmortalidad del alma. Unamuno recorre todos los argumentos que la razón puede proponer (28). Todos los encuentra insuficientes. He aquí el fondo del abismo. En él se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos en un abrazo trágico de que va a brotar el manantial de la vida, de una vida seria y terrible. Surge la duda, la duda pasional, eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la "lógica" y la "biótica". Unamuno no puede resignarse a la mortalidad.

¿Que la inmortalidad del alma es un contrasentido lógico? Sea: es algo, no sólo arracional, sino contrarracional. Aquí la vida se agarra al escepticismo de la razón para derrocarla: la certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas; flotamos en un medio vago entre estos dos extremos, como entre el ser y la nada; la razón lleva al escepticismo vital, a la negación vital; no sólo a dudar, sino a negar que la conciencia sobreviva a la muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque entre la desesperación y el escepticismo nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo. La certeza absoluta de la muerte o de la supervivencia eterna, ambas nos harían imposible la vida. Pero en el escondrijo más recóndito del espíritu queda una sombra, una vaga sombra, una sombra de sombra de incertidumbre, que al absolutamente cierto de la muerte absoluta, y al absolutamente cierto de la supervivencia eterna, susurra misteriosamente un "quién sabe" que apenas se oye, apenas se percibe..., pero que se oye y percibe como el zumbido de un mosquito cuando un vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tor-

---

(28) Ib., cap. V.

menta nos llegá al oído. Esa es la incertidumbre que vive en el meollo de nuestra existencia, de nuestra misma vida (29).

Tal es el fondo del abismo: ahí mora la desesperación. De ahí brota la fe, la salvadora fe de nuestra inmortalidad. De la suprema angustia de encontrarnos ante la incertidumbre suprema, que tortura nuestros anhelos de perpetuidad, de eternidad, nace la salvación, la fe en Dios, en Dios el inmortalizador.

Creer en Dios es quererle, querer que exista, necesitar de su existencia para sustento de nuestra hambre de inmortalidad: creer en Dios es crear a Dios (30).

De esta suprema fe, nacida de la angustia y congoja vital, mana la religión, que no es sino anhelo totalizador, anhelo de vida, no de aniquilamiento ni de muerte (31). Las más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente al querernos dar cuenta de la posibilidad de nuestra inmortalidad. Y es que la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse ese nuestro anhelo vital (32). Ese mismo anhelo destruye la "lógica" y fundamenta la "cardíaca" o la "biótica", destruye el conocimiento racional y construye el vital. No ya la ética, sino la práctica; la práctica que haga justa la eternidad después de nuestra muerte, o, con más exactitud, que haga injusta nuestra aniquilación total (33).

Tal es la vida de Unamuno: lucha suprema entre la razón y la fe, entre el escepticismo racional y el ansia de inmortalidad, entre la desesperación y la esperanza. De la duda brota la seguridad; de la angustia, el consuelo; de la desesperación, la esperanza. Y esperar... es la esencia misma del ser:

«porque la esperanza es la flor del esfuerzo del pasado por hacerse porvenir, y ese esfuerzo constituye el ser mismo» (34).

«En mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras ésta dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora.»

(29) Ib., cap. VI, pág. 104-116.

(30) Ib., cap. VIII-IX.

(31) Ib., cap. X, pág. 207.

(32) Ib., pág. 211.

(33) Ib., pág. 246.

(34) *Don Quijote*, P. II, cap. 45, pág. 210.

«La verdadera fe se mantiene de la duda: de dudas que son su pábulo se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte y se mantiene segundo a segundo, siendo una creación continua. Una vida sin muerte alguna en ella, sin deshacimiento en su hacimiento incesante, no sería más que muerte perpetua, reposo de piedra. Los que no mueren no viven: no viven los que no mueren a cada instante para resucitar al punto, y los que no dudan no creen. La fe se mantiene resolviendo dudas y volviendo a resolver las que de la resolución de las anteriores hubieren surgido» (35).

Esperanza contra desesperación, fe contra razón, consuelo contra angustia y congoja, paz y reposo contra lucha e inquietud, vida contra muerte, inmortalidad contra mortalidad, eterna perpetuidad contra aniquilamiento, todo ello, unido en un abrazo trágico de entrañabilísimo amor, ésa es la tragedia de Unamuno. La conciencia de esa tragedia es el sentimiento trágico de la vida.

La angustia de Kierkegaard era más reflexiva, quizás más serena y hasta más fría. La de Unamuno es más ardiente, más vital. Dentro de la filosofía existencial principiada por aquél se ha mantenido la angustia del espíritu como percepción de la realidad. Pero se ha llegado ya hasta el extremo en el análisis de esa sensación.

Heidegger es el que ha extremado el minucioso laboreo de los contenidos de conciencia. En su filosofía es la angustia, junto con la temporalidad, toda la realidad del hombre, del ser.

#### c) HEIDEGGER

Una vez más llegará Heidegger a verse en las profundidades tenebrosas de la conciencia sin saberlas iluminar. Su sonda analítica no llegará a perforar todas las honduras del ser contingente. Este, por lo mismo que no es, según expresión preñada de sentido de San Agustín, "omnia simul", sino que sucesivamente ha de irse perfeccionando y adquiriendo nuevos grados en la escala del ser, verificando así y actuando las capacidades que en su potencialidad se incluyen, por eso necesita ponerse en contacto con otros seres, para perfeccionarse con ellos, ayudándose de

(35) *Ib.*, cap. IX, págs. 160-1.

ellos y sirviéndose. El ser contingente necesita estar con otros, necesita de ellos.

Heidegger ha sido exacto en percibir esa exigencia del ser limitado. Pero no ha visto más. Ha encerrado en su *trascendencia* al ser, en la cual es al hombre posible, y sólo en ella, llegar a tener comprensión de sí y de lo que consigo está relacionado: el mundo. Pero esa trascendencia no abarca más. Y Heidegger, víctima de su método, ha quedado bloqueado por su misma trascendencia, y al no poderla franquear rompiendo su duro cerco, ha asegurado que nada hay fuera del campo energético por ella influenciado.

Por su método, efectivamente, no sabe profundizar en el fenómeno del tiempo, pues se queda en lo aparential del cambio, sin adentrarse a sus entrañas mismas, para en ellas dar con el verdadero núcleo que origina, causa y explica el cambio.

Ahora no sabe traspasar los linderos de la trascendencia, y lo que no se contiene directa o indirectamente en lo experimentado, lo no trascendental, no es reconocido ni aceptado en la filosofía de Heidegger (36).

El, que prometía la comprensión total del ser y de su sentido, al fin, por haberse cerrado con sus propias manos las puertas que le abrían todo el panorama del ser, nos presenta un ser limitado y manco: limitado por los lados, porque Heidegger llega sólo hasta donde llega su trascendencia; limitado por abajo, porque Heidegger no ahonda en la superficie del cambio percibido; limitado por arriba, porque Heidegger se ha cortado las alas para despegar de lo experimental y elevarse a lo supraempírico. El ser así desmochado, como criatura monstruosa abortada sin los órganos vitales necesarios, acabará por morir, por aniquilarse, porque Heidegger no dará para su ser otra fórmula de remedio que la simple resignación a la propia realidad aceptando la nada.

El punto de partida en que el profesor de Friburgo hace pie para iniciar y fundar su análisis del hombre y poner al descubierto el fondo de la concepción del ser, es su *ser-en-el-mundo*

---

(36) Sobre la trascendencia se ha expresado Heidegger con claridad relativa en su artículo *Vom Wesen des Grundes*, págs. 10 ss.

(*In-der-Welt-sein*). Es éste un fenómeno de perfecta unidad, indisoluble en elementos diversos, sin que por ello deje de tener diversas facetas analizables independiente y sucesivamente; en cada una de ellas está toda la integridad del ser en análisis. Estas facetas son: *En-el-mundo*, cuyo análisis llevará a estudiar el mundo (*Welt*) y la mundanidad (*Weltlichkeit*) del ser; el *ente*, que es así en el mundo, y el *ser-en*, en cuanto tal (37).

Este *ser-en* nada tiene que ver con las determinaciones categoriales de lugar y espacio, propias de seres no humanos, cuales se entienden al decir, por ejemplo: el agua está *en* el vaso; la ropa, *en* el armario. El *ser-en* que al analizar al hombre se encuentra como elemento constitutivo suyo, es una determinación existencial que insinúa una habitación frecuentada, una amistad cultivada con esmero, y por lo mismo se transforma en *ser-con-los-otros* hombres, *las-otras* cosas, que se encuentran en el mundo existencial y trascendental del hombre. El *ser-en* incluye el estar cohabitando con los del mundo en actitud de simpatía solícita y cariñosa (38). Consiguientemente, puesto el hombre en el mundo con esa actitud, tiene que ocuparse con lo que en él hay, en actividad práctica, no meramente contemplativa, según lo que las diversas circunstancias requieran. Estas diversas actitudes, mejor, la raíz de la que brotan ellas, constituye un modo del ser, denominado por Heidegger *solicitud* (*Besorgen*) (39).

Para poner de manifiesto toda la profundidad que en el hombre tiene este su *ser-en* y todo su valor existencial y trascendental, insiste Heidegger en hacer notar que dicho *ser-en* no es una cualidad que puede el hombre tomar o dejar indiferentemente y a su voluntad, o algo que sobreviene a su ser una vez ya del todo constituido, como un agregado accidental. El hombre no es un ser que a ratos se entretiene relacionado con el mundo y luego se retira a su soledad, pudiendo prescindir por completo de su relación con el mundo. Si el hombre puede tener contacto con los seres con que se encuentra y entablar relaciones con el mundo, es porque su ser primordialmente es *ser-en* (40). Al decir que a la

(37) *Sein und Zeit*, § 12, pág. 53.—Citaremos esta obra con sus iniciales *SZ.*

(38) *SZ.*, *ib.*, pág. 54.

(39) *SZ.*, págs. 56-7.

(40) *SZ.*, págs. 57-8.



concepción fundamental de la realidad humana pertenece el *ser-en-el-mundo*, quiere enunciar algo sobre su esencia misma (41).

Y ¿qué significa ese *mundo trascendental* heideggeriano? Con más precisión y con mayor fundamentación histórica que en *Sein und Zeit* responde Heidegger a esta pregunta en su artículo *Vom Wesen des Grundes* (42). Comenzando desde Melisios, Parménides, Anaxágoras y Heráclito, pasa al Nuevo Testamento cristiano: en las cartas de San Pablo y en el Evangelio de San Juan encuentra el mundo concebido como una actitud del hombre mismo alejado de Dios. San Agustín es citado largamente, y a continuación viene Santo Tomás. Como representantes de las corrientes seguidas en la escuela tradicional a este respecto, son preferidos Baumgarten y Christian A. Crusius. Kant es estudiado con detención, pues la amplitud dada a él supera a la de todos los demás juntos (43), detalle éste que, junto con la posición adoptada en la obra sobre Kant, debe tenerse en cuenta para interpretar en último momento la actitud de Heidegger ante el problema del idealismo.

Como consecuencia de este proceso se viene a concluir que *mundo* no es simplemente el conjunto de las cosas *naturales*, ni tampoco la comunidad humana. *Mundo* significa una modalidad del ser, una relación al hombre; pertenece a una estructura relativa de la realidad humana, con la cual queda ésta precisada como tal, la denominada más arriba como *ser-en-el-mundo*.

El *mundo* no es de suyo un existente, sino aquello de donde el hombre se hace saber a sí mismo con qué seres y cómo ha de ponerse en relación. En este aproximarse del *mundo* al hombre se temporaliza éste en sí mismo, como un ser a quien de suyo toca ser. El hombre existe por sí mismo, en su ser mismo se trata de su poder ser. Pero simultáneamente el *mundo* se manifiesta como algo por lo cual existe el hombre, ya que la *simismedad* de éste queda constituida en esta trascendencia al *mundo*. El hombre está constituido y reconocido como tal al relacionarse con el *mundo*, y el *mundo*, por su parte, cuando se correlaciona con la realidad humana. Al concretar esta correlación entre *mundo* y hombre, o

(41) *Vom Wesen des Grundes*, II, págs. 13-4.

(42) *Ib.*, págs. 14-24.

(43) *Ib.*, págs. 18-24.

realidad por sí existente, no se la puede considerar establecida entre dos existentes propiamente tales, porque el *mundo* no lo es. Así, viene a resultar el *mundo* algo subjetivo, pero no puramente subjetivo, aunque tampoco puramente objetivo, sino que el hombre se pone ante sí su *mundo*, se lo propone proyectando sus propias posibilidades. Este proyecto es como una superconstrucción del *mundo* proyectado sobre el existente mismo, en la cual éste patentizase a sí mismo: esto es propiamente *ser-en-el-mundo* (44).

Hemos seguido con la claridad y exactitud posibles los análisis heideggerianos del *mundo*. Este ya no es un contenido objetivo: es la proyección que de sus propias posibilidades hace el hombre sobre los seres en torno, para irselas realizando en continuo y solícito trato con ellos. Así, el hombre se trasciende a sí mismo sin salir de sí; más bien constituyéndose al trascenderse un conjunto de relaciones mutuas en el que llegará a realizarse por completo según sus propias posibilidades. El hombre es total y esencialmente para su *mundo*: en sí mismo está determinado, consignado a su *mundo*, está inserto en él, para ser él. El *mundo* viene a reducirse ahora a un conjunto de instrumentos en el que el hombre, ya se supone que el *homo faber*, radical y totalmente *faber*, va usando de ellos en orden a su propia realización, a la temporalización de lo que él tiene que ser (45).

El hombre es absolutamente *mundano*, es para su *mundo*; su *mundo* es para él, necesariamente se forma su *mundo* y es con él, y el *mundo* no es más que una proyección humana. El hombre tiene que proyectar su *mundo* para llegar a ser lo que puede ser; necesita de su *mundo*, y su *mundo* es su todo: todo él está trascendido por la realidad humana, y para ésta nada hay fuera de ese *mundo*, porque fuera de él nada tiene que hacer.

Determinado ya lo que *mundo* significa en el *Dasein* heideggeriano, no es de interés especial continuar examinando los seres que en él se encuentran, con los que en virtud de su propia trascendencia entra el hombre a tratar (46). Pero una vez que he-

(44) *Ib.*, págs. 24-28.

(45) *SZ.*, § 15.

(46) *SZ.*, cap. IV.

mos puesto al hombre en su *mundo* es factible analizarle íntimamente.

El hombre es-ahí en su *mundo*; tal es la primera especificación entitativa, la primera realidad que aparece cuando se encuentra consigo mismo. El hombre se encuentra siendo en el *mondo* y teniendo que ser; no sabe de dónde ha venido ni adónde va; nótese bien esto: se encuentra arrojado, sin que aparezca alguien que lo haya arrojado; encuentra su ser puesto ya en la existencia y teniendo que ser continuando en ella. Esta es la primera constatación del hombre al encontrarse en su *mundo*: sin saber cómo, ni por quién, ni para qué, siente impuesta sobre sí la carga del ser y del tener que ser (47).

Pero al entenderse, el hombre llega también a comprenderse, es decir, quedan patentes ante él todas sus posibilidades. Si al encontrarse a sí mismo se ha sentido siendo y teniendo que ser, al entenderse se encuentra con capacidad o posibilidad de llevar a término esa tarea que le ha sido impuesta y echada. Entenderse es proyectarse, es ver lo que el hombre puede y tiene que ser. Por esto van necesariamente unidos el entenderse a sí mismo y el entender el *mundo*, ya que el *mundo*, según acabamos de decir, es la proyección que de sí, según sus posibilidades, hace el hombre sobre los seres en torno, que a su vez comienzan ya con esto a correlacionarse con él como instrumentos suyos en el cumplimiento de la tarea impuesta (48).

Aunque no siempre es el hombre fiel a esta su tarea, sino que en el trato con las cosas del *mundo* se entretiene con ellas, apartándose de sí, huyendo de sí, en cuanto en sí es un poder ser. El *ser-en-el-mundo* resulta una tentación para descaecer ante el propio destino, un peligro de no llegar al sí-mismo que es y debe ser; una vez que se ha caído en la tentación y el trato con los seres mundanos no es el que exigía la temporalización de las posibilidades incluídas en el ser, ese mismo *ser-en-el-mundo* causa tranquilidad y produce la sensación de reposo y satisfacción, la cual, a su vez, afianza más y más y ahonda la decadencia del

---

(47) SZ., § 29.

(48) SZ., § 31.

hombre, sujetándolo a las cosas del mundo, alejándolo, extrañándolo, alterándolo (49).

Pero este mismo *ser-en-el-mundo* tiene una modalidad que hace al hombre volver en sí, ensimismarse. Tal es la *angustia* (*Angst*). La angustia se produce ante lo plenamente indeterminado, que sin saber de dónde ni cómo se acerca a él como una amenaza. En esa indeterminación es cuando mejor percibe el hombre el fenómeno del mundo en cuanto mundo, con su verdadera relación al hombre. Así vuelve a presentarse ante él su quehacer, su tarea. Entonces vuelve el hombre a sí mismo, a su *ser-en-el-mundo*, no para entretenerse, sino para ejecutar su poder ser, que en su mundo tiene que realizar. El hombre angustiado se aísla de las cosas del mundo hacia las que se había deslizado, se encuentra de nuevo ante sí y consigo, se concentra en sí, percibe su carácter de arrojado al mundo para ser en él lo que tiene que ser según el proyecto patentizado; en virtud de esa angustia se consagra de nuevo a su tarea (50): a esa tarea en que está empeñado todo su ser.

Porque el ser del hombre no es un ser que ya es del todo, sino que es un proyecto que se adelanta a sí mismo, por el que va como arrastrado, conducido y guiado, y de cuya realización debe el hombre tener *cuidado* (*Sorge*) en todo momento. El *cuidado* pone al hombre en relación con su mundo, para que en él desarrolle sus propias cualidades y llegue a ser aquello para lo que está arrojado. *Ser-en-el-mundo* es esencialmente *cuidado* (51).

---

(49) SZ., § 38.

(50) SZ., § 40.—En las últimas publicaciones de D. José Ortega y Gasset podrá observar el atento lector influjos muy pronunciados de esta mentalidad heideggeriana. Señalamos particularmente: El curso extrauniversitario desarrollado en Madrid en 1929, en diez lecciones, bajo el título: *Qué es filosofía* («El Sol» publicó amplios resúmenes de las lecciones, que por lo demás están todavía inéditas). Los tres ensayos reunidos en el librito de la *Colección Austral* titulado *El libro de las misiones*; finalmente, *Ensimismamiento y alteración*, conferencia publicada en un librito titulado *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, que forma parte de la Biblioteca filosófica de Espasa-Calpe, impreso en Buenos Aires en 1939.—Sobre la originalidad de Ortega en estas marcadísimas coincidencias con el profesor de Friburgo, véase J. IRIARTE, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid, 1942, págs. 151-154, y todo el capítulo dedicado al estudio del fondo metafísico, págs. 155-200.

(51) SZ., § 41.

El análisis último de la estructura fundamental del hombre, *ser-en-el-mundo*, nos ha llevado hasta poner al descubierto el ser primordial del hombre, el *cuidado* (52). Este *cuidado* luego se resolverá en *ser-para-morir* y *temporalidad*.

Reflexionemos un momento sobre el proceso seguido por Heidegger. Ha partido de un punto inicial, al que de continuo ha estado volviendo, para apoyarse en él como sobre base original y fundamental: la radical *mundanidad* del hombre. El hombre es un *ser-en-el-mundo*. Se encuentra puesto en su *mundo*; su *mundo* no es sino su proyección propia sobre las cosas en torno, en cuanto que tratando con ellas tiene que realizar las posibilidades encerradas en el propio ser. Por lo tanto, *ser-en-el-mundo* tiene un significado programático para toda la actividad del hombre: el hombre, al ser consignado al *mundo* e inserto en las cosas que le rodean, ha recibido un encargo, una tarea, un quehacer, cuyas indicaciones fundamentales están esbozadas en el adarme de ser que desde el principio le ha sido confiado. Consiguientemente, el primitivo *ser-en-el-mundo* se ha transformado ya en un quehacer, en un programa.

Para la realización de su tarea el hombre, en virtud de su primitiva *mundanidad*, entra en trato con las cosas del *mundo*, de suyo, únicamente para cumplir su misión. Este trato con el *mundo* es de orden más bien práctico; el teórico, de simple contemplación, no es sino excepcional y propiamente fuera del empeño principal del hombre. Pero esta misma *mundanidad* hace al hombre entretenerse excesivamente entre lo mundano, es decir, en el trato de las cosas del *mundo*; llega a olvidarse de su quehacer, que es irse realizando según el proyecto que en su mismo ser le ha sido comunicado. El hombre entretenido en el *mundo* aparta los ojos de sí mismo para no verse, quiere olvidarse de su quehacer, de que está arrojado con una carga, la de ser y tener que ser o temporalizar sus posibilidades. Este olvidarse es enajenarse, extrañarse, renunciar a sí mismo.

Aquí interviene la angustia: la angustia tiene la función de poner ante el hombre, en absoluto, la realidad de su ser, hacerle sentir el carácter de arrojado que su ser tiene, el quehacer que

le ha sido impuesto, la tarea que tiene que cumplir en su trato con las cosas del *mundo*. La función existencial de la angustia es hacer volver al hombre en sí mismo, reconcentrarlo en sí y consagrarlo de lleno a la realización de sus posibilidades. Entre éstas descubre como la necesaria y principal la posibilidad de morir al hacer ver al hombre que su ser es un ser-para-morir.

La angustia es, por lo tanto, el sentimiento en que el hombre más auténticamente se encuentra a sí mismo, el que mejor y más a las claras le descubre toda su realidad; a saber: que es un ser arrojado al *mundo*, que en el *mundo* tiene que resignarse activamente a cumplir sus posibilidades, y que entre éstas hay una ineludible e inevitable: la de morir. La angustia propone al hombre cara a cará la muerte, la nada.

#### d) LA ANGUSTIA EXISTENCIAL

Una línea fundamental se observa desde los comienzos de la filosofía existencial hasta nuestros días: la angustia. Esa filosofía ha tomado sobre sí la responsabilidad de descubrir a los hombres toda la realidad, sin falsificaciones racionales o intelectuales, empleando métodos de garantía absoluta, los fenomenológicos de contacto experimental inmediato con el hombre mismo.

La angustia de Kierkegaard tenía una función esencial en la educación del hombre, porque apartándolo de las cosas del mundo, de la vida cómoda y regalada, lo consagraba a vivir buscando algo superior a las cosas del mundo, al cual pudiera, al fin, agarrarse cuando todas las cosas se hundieran y el hombre con ellas.

Unamuno, de modo semejante, predicaba en nuestros días la inquietud, la provocaba en todos. No toleraba al hombre satisfecho y en reposo: lucha, congoja, combate, temor... ésas eran las palabras en que concentraba su filosofía. El vivió en inquietud continua y quería a todos sus semejantes partícipes de las dulzuras de la santa incertidumbre.

Heidegger hoy mismo nos está diciendo que la angustia es la que pone al hombre ante la propia realidad, la que le salva de sus decadencias y le hace consagrarse a su quehacer en este mundo en que se halla arrojado por mano desconocida.

La angustia, por lo tanto, debe considerarse como elemento

esencial en la filosofía existencial de nuestros días: desempeña una función central.

Las revelaciones de la angustia al que así la experimenta son terribles. En la filosofía de Kierkegaard descubre que la propia realidad del hombre es la nada propia. Ante el hombre se abre la posibilidad, la libertad, la nada; él va derechamente a la nada. Mientras está entretenido y satisfecho en los vicios del mundo, el hombre no ve ese abismo: la angustia se lo descubre.

También a Unamuno revela la angustia la propia realidad, la lucha ingente que desde el primer momento de la existencia se desarrolla en los fuétanos del ser del hombre: la lucha a muerte entre la mortalidad y la inmortalidad. Contra los anhelos de inmortalidad y perpetuidad combaten mancomunadas la realidad misma humana, que es precedera y huidiza, y la razón, que en sus discursos intelectualistas no sabe enseñar al hombre la inmortalidad. El anhelo de inmortalidad tiene que entrar en lucha con la razón, para persuadirse, mejor, para asegurarse, dentro de sus inquietantes dudas e incertidumbres, de la inmortalidad y eternidad por que claman sus entrañas.

Las revelaciones más claras e indiscutibles se las hace a Heidegger. Sobre este punto se ha manifestado el filósofo, con la claridad que de él se pudiera desear y esperar, en su conferencia *Was ist Metaphysik?*

Va buscando el conferenciante una modalidad del sentimiento o temple, tal, que nos ponga ante la nada. En nuestro afán cotidiano no es posible abarcar el ente en total, aunque nos parezca lo cotidiano muy disgregado, ya que nos hallamos vinculados unas veces a este, otras a aquel distrito particular del ente. Pero siempre, como en sombra, abarcamos el ente en total. Y esto aun cuando no estemos ocupados con las cosas o con nosotros mismos; más bien, entonces precisamente nos sobrecoge este "todo": uno de esos casos es el del aburrimiento. El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y va nivelando las cosas todas, los hombres y a uno mismo con ellos, hasta que todo queda sumido en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos revela en esos momentos el ente en total.

¿Habría, en cambio, en la existencia del hombre un temple de

ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma? Sí lo hay: ese temple, aunque raro y transitorio, es justamente la angustia. Esta no tiene que ver en algo con el miedo, que siempre es temor de tal o cual ente determinado que nos amenaza bajo determinado aspecto. La angustia, en cambio, siempre lo es de algo indeterminado. Todas las cosas, y nosotros con ellas, se sumergen en una absoluta indiferencia: no es que desaparezcan, sino que las sentimos alejarse de nosotros, alejarse en una forma amenazadora que nos oprime, porque nos deja con la nada misma. La angustia es un alejarse del ente en total; ella nos deja en suspenso en la nada; sólo resta el puro existir en la conmoción de este estar en suspenso, en que no hay nada donde agarrarse.

Heidegger confirma esta su interpretación de la angustia con la sensación que ella nos deja inmediatamente después que ha pasado. En la luminosa visión que emana del recuerdo vivo nos vemos forzados a declarar: aquello de y por lo que nos hemos angustiado era realmente nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí (53).

La angustia radical puede emerger en la existencia en cualquier momento. Está siempre al acecho y, sin embargo, sólo raras veces cae sobre nosotros para arrebatarnos y dejarnos suspensos. Ese estar sosteniéndose la existencia dentro de la nada apoyada en la recóndita angustia, hace que el hombre ocupe el sitio a la nada (54).

«Existir significa estar sosteniéndose dentro de la nada» (55).

Esta es la gran realidad que ante el hombre descubre la angustia.

Pero las actitudes que ante ella toman los dos primeros y Heidegger son diametralmente opuestas. Kierkegaard y Unamuno reaccionan ante la nada, ante la mortalidad. Reaccionan ante la angustia con la fe; la fe, que a Kierkegaard revela la Providencia, Dios; la fe, que a Unamuno hace ver ante sí la inmortalidad. Ninguno de los dos quiere dejarse dominar en absoluto por la an-

(53) *Was ist Metaphysik?*, págs. 16-19.

(54) *Ib.*, págs. 23-24.

(55) *Ib.*, pág. 20.



gustia. Buscan un reactivo para salir de sus negruras, flotar sobre sus abismos.

Heidegger no: la nada es la realidad, es menester resignarse ante ella. Lejos de huir de la angustia es menester sepultarse en ella: somos nada, venimos de la nada; resignémonos a nuestra nada caminando impávidos hacia la muerte, esa nuestra posibilidad suprema en la que acabaremos por ser nada. El sentido de la filosofía heideggeriana está ya patente: la dirección incambiable de su ser, de su existencia, es la nada.

Kierkegaard se orienta hacia Dios; Unamuno, hacia la eternización en la conciencia de Dios; pero conciencia individual y personal, en que uno mismo se sea consciente de la propia eternización. Heidegger encuentra mucho más heroico el resignarse a la nada última, y con ese destino ante la conciencia decidirse a ejecutar limpia y denodadamente el curso de la propia existencia en el mundo.

Nos habíamos propuesto sentir lo último y radical de nuestra profunda realidad. La filosofía existencial nos ha dado ya su respuesta. Ese sentimiento que nos hace experimentar y palpar el fondo más profundo del ser del hombre es la angustia: ella toca nuestra nada última, o la lucha que entre el ser y el no ser se desarrolla, heroica y eterna, en el meollo de nuestra humanidad.

Para nosotros, en lo más adentro de nuestro ser, y como distintivo suyo, hay un sello que dice: "Contingente". ¿Cómo llegar a sentirlo y palparlo? No buscamos la revelación espontánea que por parte del contingente se nos hace. Escudriñamos en nosotros mismos, queremos por nuestra parte algo con que nos pongamos en contacto consciente con ese elemento que en nuestro fondo habita como sepultado e inaccesible.

## II. INTERPRETACION DE LA ANGUSTIA

Intentemos penetrar en las negruras de la angustia y en los abismos de la nada.

El ser contingente es ser y no ser, mezcla de nada y todo. En cuanto que no es, tiende a la nada; en cuanto que es, tiende a ser. El ser del todo perfecto y sin mezcla de no ser no tiende a ser ni a ser más porque lo es ya del todo; no cabe más,

no hay posibilidad de ser más. Si en su esencia hay un dinamismo infinito está todo él absorbido inmanentemente, brota no de indigencia, sino de riqueza y sobreabundancia inexhaustible. El ser perfecto está en perfecta paz.

En cambio, el ser absolutamente imperfecto, es decir, la nada total, también está en reposo, pero en un reposo de muerte, un reposo negativo, que sólo significa la no tendencia al ser, porque la nada absoluta a nada tiende, sino que se mantiene en su absoluta inercia, sin posibilidad de salir de ella jamás si no hay una fuerza exterior que de ella la saque.

El ser contingente es mezcla de nada y todo, sin que sea ni nada ni todo. Y por lo mismo no participa ni de la infinita y ubérrima quietud del todo, ni de la misérrima inercia de la nada. Viene de la nada y va a la nada; viene del todo y va al todo. Está en equilibrio esencialmente inestable, que por necesidad se resuelve en movimiento; movimiento unas veces ascensional, en el cual el ser, triunfando del no ser, se apunta victorias, que son más ser, más acercarse al todo; descensional otras, el cual supone pérdidas, aproximación a la nada.

La angustia existencial no es sino la experimentación de las violentas reacciones que la combinación de estos elementos contrarios en nuestro ser provoca. La angustia existencial nos pone precisamente ante la nada, ante una nada que no es puramente nada, porque causa angustia y congoja. Sea que nazca de la visión de la posibilidad y libertad, como en Kierkegaard, o de las agonías de la mortalidad con las ansias de inmortalidad, como en Unamuno, o de la presencia de la nada como de una posibilidad que ineluctablemente se ha de temporalizar en la muerte, como en Heidegger, el fenómeno entitativo enfrentado por la angustia es la deficiencia del ser creado radicada en su potencialidad o mutabilidad última.

La criatura viene de la nada y va a la nada; la criatura consciente siente la propia inestabilidad, nota que el piso sobre el que se apoya su existir es corredizo y huidizo, siéntese perder el equilibrio con un angustioso mareo de quien, resbalándose, no acaba de caer ni acabá de agarrarse a nada fijo, o los espasmos de quien mareado en la cubierta de un barco no acaba de encontrar descanso ni perder el conocimiento. Esa es la nada pro-

pia, la propia defectibilidad, percibida y denunciada en forma inexorable y vívida por la angustia.

Pero el contingente es, también ser, acto, perfección. Y en cuanto tal no puede resignarse a no ser. El imperativo heideggeriano, según el cual la realidad humana se encuentra siendo y teniendo que ser, representa algo muy real en el ser. El ser es y tiene que ser. Por eso la angustia kierkegaardiana es una reacción ante la nada; es una contorsión del ser ante el abismo: es el gesto espontáneo, indomitable, de retroceso aterrado ante la nada para continuar siendo. El mismo Heidegger, que, al fin, acaba por resignarse a la nada, no la acepta ni se decide a ella sino en un esfuerzo suprahumano, agónico, heroico, en que el hombre tiene que sobreponerse y vencerse para consentir en la propia negación, dada la absoluta imposibilidad de eludir su llegada, cada vez más inminente cuanto más se avanza en el vivir temporal.

Las luchas y agonías reñidas en el interior del hombre de Unamuno no son más que la batalla gigantesca y misteriosa desencadenada entre la mortalidad y la inmortalidad, fuerzas lanzadas a la lucha desesperada para invadir y ocupar el baluarte fortificado de la existencia humana. Sólo a los grandes hombres es dado asistir a ese choque violento, porque sólo ellos saben hundirse en sí mismos, bajar hasta las profundidades del campo de batalla a través de las capas que la mortalidad de nuestra carne interpone.

La lucha no es tan sólo por ser y continuar siendo; se lucha por ser más. No es lucha de liberación contra las tiranías de la muerte, es lucha de progreso, avance y conquista de un ser mejor y más perfecto. Porque el ser contingente no está logrado del todo, es un poder ser que debe llegar en el transcurso del tiempo a la realidad plena y total de su potencial.

También en esto ha acertado la antropología existencial: el ser contingente supone una perfección real, pero no tal que esté ya del todo dada y acabada. Potencial y mutable, no sólo en cuanto puede llegar, y tiende de suyo, a no ser, sino también en cuanto puede ser más, en cuanto exige perfeccionarse más y más dentro de los límites de la propia esencia. Con los cambios sucesivos ha de irse acabando y perfeccionando; ha de

ir trayendo al campo de lo actual y existente las capacidades que de ser tiene recibidas desde el principio. El ser contingente no puede serlo todo a la vez, sino que la relativa perfección de su ser ha de encontrar su acabamiento en una perfección sucesiva.

En este punto Unamuno ha sentido con fuerza excepcional todos los anhelos de ser y ser más, y siempre ser más, que en el hombre se sienten. Sus expresiones son exageradas, es verdad, y por lo mismo falsas, y aun absurdas por no calificarlas más duramente. Unamuno escribe a borbotones, él, que ha "bebido de la fuente de la vida, boca al chorro"; tienen, con todo, un fondo de exactitud y verdad.

El ser del hombre es un acto contingente, potencial. Pero no es la suya una potencialidad o contingencia cualquiera, ni es un acto de perfección cual en todo otro ser se incluye. Es una contingencia cualificada y una perfección determinada: una contingencia que viene, es verdad, como cualquiera otra, de la nada, y en absoluto puede ir y va a la nada propia; pero ese ir a la nada, en conformidad con el grado entitativo que en su esencia recibido tiene, nunca llegará a tal término, sino más bien será dirigido hacia la perpetuación perdurable.

La perfección del hombre requiere ser y perseverar siendo, pero no se conforma con ello. Necesita desarrollar su ser de modo particular, no en virtud de fuerzas fisicoquímicas muertas, o fuerzas inconscientes, sino con plena conciencia, la cual, si ha de serlo, incluye libertad, libertad de iniciativa y de movimientos en el progreso. Pero ni esta diferenciación es suficiente para percibir toda la energía encerrada en ese núcleo entitativo confiado a la disposición del hombre.

El ser espiritual, una vez puesto en la existencia, no tolera ante sí barreras que limiten su existir; las salta y sobrepasa todas para adentrarse en las llanuras interminables de la duración sin fin. Los anhelos de inmortalidad, tan hondamente percibidos por Unamuno, eran anhelos de espíritu, de un espíritu encerrado en la mortalidad de la carne, que no se resigna a sucumbir con ella, sino que, en doloroso despego, quiere liberarse para ser y ser más y ser siempre.

Nunca se llegará a percibir todo el dinamismo encerrado en

el hombre, aunque se nos hable de gigantescas batallas en su interior libradas, si no llega a ponerse al descubierto este misterioso núcleo entitativo del espíritu, cuya actividad traspasa toda materia y toda mortalidad, cuyo vigor se mantiene firme y sin vacilar en este universal cataclismo de todo lo criado. Cuando todo el mundo caduco se siente rodar hacia el abismo de muerte y nada y buscan todos los seres, con las ansias del moribundo, algo a que agarrarse y detenerse en el fulminante hundimiento en el vacío, sólo el ser espiritual tiene fuerzas para independizarse del torrente arrasador, levantarse sobre sus turbios torbellinos y emprender el vuelo de eternidad hacia las regiones quietas y serenas del Olimpo eterno.

Volvamos a una comparación que al principio de nuestro estudio hemos delineado. Hablábamos allí del vértigo que al hombre produce la aprehensión de esa realidad que rueda hacia el abismo de la nada. Decíamos que el hombre, en ese vértigo supremo y en esa angustia que sacude todo su ser, levanta instintivamente sus brazos buscando un apoyo en que detenerse.

Esas angustias y esos vértigos del hombre lo son sobre todo de su espíritu: es consciente de su ser, y de su tener que ser, y de su querer ser por siempre. Es consciente al mismo tiempo del propio no poder ser, porque tiene un ser caduco y fofo, que no es suyo, que diluido al contacto vital consigo mismo, va fluyendo hacia la nada, como las nieves derretidas en las alturas corren al torrente del valle. Necesita llenar la sima sin fondo que en su interior se va abriendo. El espíritu abre sus ojos y mira en torno.

Pero mira mucho más lejos y mucho más adentro de lo que la filosofía existencial de nuestros días piensa. Es un mirar que trasciende sobre el mundo, de intereses más o menos mezquinos, por sí proyectados como loco ensueño, sobre los seres en torno; trasciende sobre sí mismo y sobre su experiencia. Su mirada no tiene horizontes que la detengan, ni fondo los abismos en que penetra avizora. Horizontes ilimitados, simas profundísimas..., todo lo abarca la mirada del espíritu. Ni las alturas del cielo escapan de sus alcances; se levanta sobre sí y escudriña lo celeste y lo supramaterial, en cuanto le es posible.

Y no es el suyo un mirar de simple curiosidad o contempla-

ción desinteresada. Mirar el espíritu las cosas es acercarse a ellas, acercarlas todas a sí, tocarlas, palparlas, para acabar por hacerse todo ellas. Aquellas ansias de Unamuno de querer serlo todo no eran tan absurdas: tenían realidad, mucha realidad, aun cuando él, precisamente él, en su arracionalismo y antirracionalismo, jamás la quisiera admitir. Santo Tomás, por modo extraño, pero profundísimo y realísimo, dice:

«Sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia praeexistunt» (56).

Ese interés en mirar, examinar, tentarlo todo, ha nacido de las indigencias del espíritu. Como los habitantes de la casa incendiada se lanzan al exterior en busca de ayuda y socorro, como se abandona una reunión social oprimente y triste para buscar otro ambiente más sano, más confortante y alentador, no de otro modo el espíritu agobiado con las propias miserias se lanza fuera en busca de auxilio o de entretenimiento, para olvidar sus propios pensamientos, para quitar los ojos de las propias ruinas, del enorme vacío que en sí descubre, cada vez mayor, cada vez más dilatado, como grieta de muro ruinoso, la cual con el tiempo se prolonga, se agranda. El espíritu necesita olvidarse, necesita apartar su vista de esas oscuridades negras que amenazan devorarlo; salir de sí en busca de entretenimiento, de algo con que satisfacer su hambre.

El espíritu, con sus fuerzas intelectivas, busca en las criaturas con qué satisfacer su hambre de inmortalidad, sus ansias de perdurar por siempre; algo en que apoyarse para detener la alocada fuga hacia lo incierto e inseguro. Y según va descubriendo con su mirada escudriñadora unos u otros seres, allí están las fuerzas apetitivas que se lanzan sobre ellos, y a ellos se abrazan con el anhelante y congojoso gozo con que el naufrago se agarra al tablón que las olas le han puesto al alcance. El espíritu se entretiene en las criaturas: cree poder con ellas llenar su vacío interior y consolarse de las amarguras de la vida; lo que Heidegger llama *decadencia* (*Verfallen*) de la realidad humana, no tiene otra

(56) *Summa Theol.*, P. I, q. 80, a. 1.

explicación. El hombre insuficiente en sí, oprimido por las consecuencias de la contingencia de su espíritu, pone en juego todas las fuerzas de éste para hallar remedio y satisfacción.

Vana ilusión. Pronto las amarguras sobrevienen. Cuanto el entendimiento ha descubierto en su torno y la voluntad ha abrazado con frenesí, es huero y vacío. Ha querido remediar las ruinas de su propio ser arrodrigonándolo con cañas podridas; ha querido hartarse con avellanas vacías. Las ruinas son mayores. El hambre, cada vez más devoradora.

Y de nuevo el espíritu comienza a buscar. Y en su búsqueda vuelve a tropezar donde antes: la experiencia hecha no lo ha amaestrado todavía. De nuevo hambrea criaturas, de nuevo se apoya en lo quebradizo, y de nuevo sólo ruinas se siguen, nuevas amarguras, nuevas ansias, que empujan al espíritu a salir de nuevo, a buscar más.

Está es la tragedia del espíritu inserto en el mundo. Está atado a la materia y al mundo, pero necesita trascender la materia y el mundo, porque todo es vacío y huero. El espíritu contingente no remediará las necesidades de su contingencia con un mundo contingente, ni llenará el propio vacío con un mundo vacío, ni sostendrá su existencia cimentándolo en un mundo corre-dizo. Es menester superar todo lo visible, todo lo sensible, todo lo inmediato, hasta llegar a algo último y absoluto, perfecto e inmutable, en quien el ser no tenga deficiencias, quien llene nuestro vacío y dé consistencia y estabilidad a nuestro continuo fluír hacia la nada (57).

Aquí radica tal vez la necesidad con que en toda la historia de la filosofía el hombre ha intentado construir una metafísica. La metafísica no es sino el grito angustioso de la contingencia del espíritu, que, vacilante e incierto, mientras busca entre los seres del mundo que le rodean un punto de apoyo y perpetuidad, intenta al fin elevarse de tanta caducidad, hasta hallar algo definitivo y estable que asegure la existencia, garantice la perpetuidad. El angustioso elevar los brazos del que rueda hacia las profun-

---

(57) Insinuamos aquí un argumento de la existencia de Dios, cuya validez está en discusión. Cfr. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis*, Tomus secundus, *De Dei cognoscibilitate II*, cap. III. Nosotros tomamos el fenómeno de la inquietud en toda su profundidad, con todo su arraigue en la contingencia.

didades del abismo, ése es el esfuerzo metafísico que brota de las entrañas del espíritu contingente (58).

Mirada la metafísica en toda su radical profundidad, tal vez se acerquen entre sí las definiciones y concepciones de ella, diversísimas en apariencia, que en la historia se han formulado o construido. La metafísica al fin se reduce a la búsqueda de algo absoluto y último. Brota necesariamente de los constitutivos del hombre, el cual, por lo tanto, en toda la historia de la filosofía, de hecho, en una forma u otra, ha ido buscando eso último y absoluto. Habrá acertado o se habrá equivocado. Habrá echado a caminar en su busca por caminos ya inicialmente torcidos o rectos. Pero sea que haya señalado como realidad última, o un espíritu absoluto y objetivo, que se desenvuelve, o una idea o materia en continua evolución, o la vida en incesante progreso, o un ignotum X, o haya declarado simplemente la absoluta imposibilidad de encontrar nada definitivo y estable, o, por fin, haya descubierto un ser absolutamente perfecto, principio y fin, sostén y felicidad de todo lo creado, bondad y verdad infinitas, en todo caso, el hombre ha tendido siempre a lo mismo.

El espíritu contingente clama por algo que llene su vacío, por algo en que su dinamismo vital, intelectual y volitivo encuentre plena satisfacción. Ahí se fundamenta la natural disposición del hombre para la metafísica, cuya cimentación es el problema central de la Crítica de la Razón pura, de Kant (59).

---

(58) E. LAVELLE, en su artículo *Être et acte* («Revue de Métaphysique et de morales», 43 [1936]), tiene sobre este punto orientaciones acertadas.

(59) En la literatura filosófica de los últimos años, en que tanto auge va tomando la metafísica con su problemática, es reconocido clara y abiertamente este origen profundamente humano de la metafísica y su necesidad. Citemos nada más que un par de ejemplos:

MARCEL DE CORTE escribió en *Revue de Philosophie* [1936], páginas 189-212, un artículo al que tituló *Poésie et Métaphysique*, en que estudia el arraigo que ambas disciplinas tienen en el ser del hombre y las mutuas relaciones de ahí provenientes. Sobre la metafísica reproducimos el siguiente párrafo, que recoge bien el pensamiento de De Corte: «Je définirai la Métaphysique: la fonction par laquelle l'homme, à la suite d'une expérience de la spiritualité existentielle des choses, atteint, par et dans cette expérience leur ultime raison d'être. Certes on me dira que les définitions sont libres et que celles-ci ont simplement une portée logique. Je me permettrai de contester cette prétention. Je n'irai pas jusqu'à vous faire un cours de métaphysique pour vous prouver la solidité de cette définition, mais les



### III. INQUIETUD Y BIENAVENTURANZA

El espíritu se angustia e inquieta ante su propia contingencia. ¿Hemos de abandonarlo sin remedio? ¿No hay solución para él?

Pocos han tenido vivencias tan hondas de esas congojas como San Agustín, cuyo ejemplo a este respecto ha resultado clásico. Es ya conocida su concepción, más metafísica que psicológica, sobre el *pondus*, el amor, esa fuerza misteriosa que va orientando a los hombres hacia un centro, como el peso lleva los cuerpos hacia el de gravedad. El amor es lo que conduce al hombre en su obrar.

De la violencia con que se desarrollará en Agustín la fuerza del amor nos es él mismo fidelísimo testigo: sus ansias impetuosas, como de torrente desbordado en días de tempestad, eran las de amar y ser amado. Madaura, Tagaste, Cartago fueron escenarios y cómplices de la vehemencia con que Agustín, en los din-

---

philosophes qu'admettent la validité de la métaphysique sont d'accord sur elle, et quant aux autres, ils ne font que la transposer. Qu'on le veuille ou non, l'homme est un animal métaphysicien, un singe qui fait de l'ontologie, même quand il prétend ne pas en faire». Loc. cit., página 193.

P. WUST, en un artículo titulado *L'homme et la philosophie*, publicado en la misma revista y año que el que acabamos de comentar de De Corte, afirma lo siguiente: «L'homme en philosophant, ne scrute pas les couches les plus profondes du réel dans le seul dessein de savoir, du point de vue de l'objectivité la plus glaciale, ce qui est, et le mode de son existence. La vraie raison qui le fait scruter ce réel, c'est qu'il est homme et qu'il lui faut, comme tel, chercher à découvrir la vérité de son propre être et la réaliser. C'est ainsi qu'en philosophie nous avons toujours affaire à une double recherche de la vérité: l'objective et la subjective. Voilà pourquoi la philosophie est bien plus qu'une froide poursuite du savoir où l'influence du sujet serait nulle. Pendant qu'il philosophe, l'homme est obligé de se construire lui-même du dedans, d'où un grand danger: celui d'une terrible destruction de ce même soi. On cite souvent le mot de Kant avertissant la philosophie de n'être pas trop constructive. Un mot, qui, certes, peut avoir un sens excellent. Mais si l'on voulait en conclure, comme l'on fait plusieurs philosophes, que la philosophie à tout prix doit passer avant cet élément *humain* spécifique dont nous venons de parler, on tomberait sur une philosophie absolument *inhumaine*. L'histoire de la pensée de l'homme nous a appris par bien des exemples qu'une semblable philosophie inhumaine manquait justement de ce qu'elle s'était donné à tâche d'atteindre: l'objectivité scientifique». Loc. cit., páginas 97-98.

teles de la adolescencia, buscaba anhelante algo que amar en aquel mundo vicioso. Los primeros libros de las *Confesiones* están llenos de descripciones, maravillosas por su exactitud y sinceridad pudorosa, de los ardores juveniles del retórico en ciernes (60).

Su alma estaba inquieta; no hallaba descanso; no sentía en sí la hartura y satisfacción de quien tiene cuanto necesita. Al contrario:

«quo inaniior, fastidiosior.»

Y continúa él mismo:

«et ideo non bene valebat anima meá et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilibium» (61).

Como la herida purulenta no deja descansar hasta que se limpia de la materia, así el corazón del pobre muchacho de dieciséis años, henchido de placeres sensuales, se derramaba en el mundo exterior en busca de libertad, placer, sensualidad. Lo dominaba por completo el cetro de la liviandad, a cuyo imperio se había sometido con las manos atadas (62).

«Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus» (63).

Fué probando cuantos goces podía proporcionarle el mundo pagano y refinadamente lujurioso, al que en el ímpetu de su libertad se había lanzado insaciable.

(60) Cfr., v. gr.: Et quid erat quod me delectabat nisi amare et amari? *Conf.* II, 2, *Labr.*, 30 (Citamos las *Confesiones* según la edición de LABRIOLLE, mientras que las demás citas agustinianas estarán tomadas de la Patrología de MIGNE). Veni Cartaginem et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quarebam quid amarem, amans amare... *Conf.* III, 1, *Labr.*, 46. Sobre el ambiente de esas ciudades puede verse P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*, I. *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, París, 1918.

(61) *Conf.*, III, 1, *Labr.*, 46.

(62) *Conf.*, II, 4, *Labr.*, 32.

(63) *Conf.*, II, 1, *Labr.*, 30.

Cuando más tarde reflexionaba sobre la situación de su espíritu en esta época, usando de variadísimas expresiones, de ellas muchas tomadas al Neoplatonismo, venía a confesar una única realidad: las miserias de su espíritu vacío, las torturas de su corazón desgarrado:

«colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui» (64).

«Factus sum mihi regio egestatis» (65).

Este sentimiento era el que le hacía decir en uno de sus primeros escritos:

«Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominum lapsus per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet» (66).

Siguiendo el ímpetu de aquel torrente interno (67), derramóse el corazón de Agustín a las amplias planicies del mundo, llenas de fatuas vistosidades y luminosos espejismos, y después de encenagarse en ellas recogiendo doquier fango y suciedad, sin acabar de encontrar una concha en que depositarse y descansar y amansar la furia de su pasión (68), venía por fin a despeñarse en un abismo de oscuridad y horror (69). De la época misma todavía en que escribía las *Confesiones* se ve obligado Agustín a confesar:

«Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor» (70).

(64) *Conf.*, II, 1, *Labr.*, 30.

(65) *Conf.*, II, 18, *Labr.*, 42.

(66) *De vera religione*, n. 41, PL. tomo 34, col. 139.

(67) *Conf.*, II, 4: «Sequens impetum fluxus mei... excessi omnia legitima tua.» *Labr.*, 32.

(68) *Conf.*, V, 22: «Certe tamen turpes sunt tales et fornicantur abs te amando volatica ludibria temporum et lucrum luteum, quod cum apprehenditur manum inquinat, et amplectendo mundum fugientem...» *Labr.*, 111.

(69) *Conf.*, XIII, 3: «... relabatur in vitam tenebrosae abyssos similem. Nam et nos... aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus.» *Labr.*, 368.

(70) *Conf.*, X, 65, *Labr.*, 289-290.

Tal es el atractivo que el mundo ejerce sobre el espíritu encerrado en la materia, y, por lo mismo, consignado al mundo y a los seres de él, para con ellos cumplir la misión que al hombre le ha sido confiada al ponerlo en la existencia.

No fué más feliz Agustín cuando el centro de su gravitación fué, no ya el amor sensual, sino la verdad. Excitado por la lectura del *Hortensius* ciceroniano, lanzóse a buscar la verdad para consagrarse a ella del todo. Cristianismo, Maniqueísmo, con su lema de "Veritas, veritas", los académicos, San Ambrosio, Plotino..., todo lo fué recorriendo para dar con la verdad. No hallaba descanso pleno, porque, o no la descubría, o una vez que la descubriera no se sentía con ánimos para dedicarse del todo a la sabiduría.

A todo esto había cumplido los treinta años. Cuando tendía una mirada retrospectiva a su vida pasada y observaba que desde los dieciocho años había empezado en su pecho el fervor bulle por la sabiduría, por la cual desde entonces se disponía a dejar:

«omnes cupiditatum vanarum spes inanes et insanias mendaces»,

una extraña desilusión se apoderaba de su alma:

«et ecce iam tricennariam aetatem gerebam in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me.»

La extrañeza se convertía en temor y pavor cuando le asaltaba la idea de una muerte imprevista que le sorprendiera todavía sin haber dado con la verdad (71):

«talia volvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis et non inventa veritate» (72).

Cuando más tarde quiso sistematizar la escala de la ascensión hacia Dios, Agustín señaló como uno de los grados purificativos el pensamiento de la muerte; sin duda recordaba los

(71) *Conf.*, VI, 18, *Labr.*, 135.

(72) *Conf.*, VII, 7, *Labr.*, 152.

aguijonazos que su posible presencia le daba cuando tan perezo-  
so andaba en consagrarse a la investigación de la verdad (73).

En un sermón al pueblo pudo afirmar, apoyado en la propia experiencia, que la vida no es vida cuando se vive en constante temor de que se acabe (74). Por muchas que sean las desgracias y las miserias que nos aquejan en esta nuestra vida miserable y mortal, nadie quiere morir; aun los mendigos y desgraciados saltarían de gozo, dice San Agustín, si en vez de ser aniquilados o reducidos a la nada se les anunciara la inmortalidad de su vida miserable (75).

También Agustín era un mendigo, buscaba un poco de descanso en tanta inquietud; lo mendigaba entre las criaturas a las que amaba, y creía que dando satisfacción a sus amores hallaría descanso:

«sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant.»

Es verdad que muchas de las criaturas dan deleite al cuerpo y lo satisfacen; pero no hay en ellas descanso perpetuo, ni siquiera duradero; no hacen sino manchar el alma y cargarla para que no pueda subir arriba, donde hallaría descanso (76).

«loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud et aliud cupiditas incitetur» (77).

Ese era el caso de Agustín. Sentía hambre interna devoradora, porque nacía de un vacío interior de su propio ser. Las criaturas no bastaban a satisfacer su hambre porque el mundo

«nihil ad cibandum affert, nisi inane et inflatum; cogit eam ipsa aviditas referre in aliud, quasi uberius atque fructuosius, quod nihilominus si temporali lapsu praeterfluit, vitae quasi fluvius ducat

(73) *De quantitate animae*, n. 73.

(74) *Sermo* 306, n. 7.

(75) *De Civitate Dei* (citaremos CvD), XI, 27.

(76) *Epist.* 55, n. 18.

(77) *De vera religione*, n. 65, PL, t. 34, c. 151.

in fluvium, ut non sit finis miseriae, quamdiu finis officiorum nostrorum in instabili collocatur» (78).

Hambre, desilusión, amargura, tristeza... tal era la situación de Agustín. Dentro iba desarrollándose una lucha sin igual: le arrastraba el mundo; pero al mismo tiempo le arrancaba de él la angustia, que aterraba su espíritu. Las voces de las criaturas venían mezcladas con las de los ejemplos de los cristianos y monjes que vencían los atractivos del mundo. Y sobre todo, resonaba en su interior otra voz, la voz de sus huesos, cuyo estridente grito dominaba las furias de la tempestad desencadenada en su espíritu:

«Sedinus quantum potuimus remoti ab aedibus. Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem ad placitum et pactum tecum, deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant et in caelum tollebant» (79).

Pocos espíritus habrán sentido jamás la angustia con tanta violencia como Agustín y nadie la ha sabido describir con la fuerza, con el patético realismo con que están trazadas las páginas del libro VIII de las *Confesiones*.

Heidegger, en nuestros días, ha querido sorprendernos al exponer el poder ensimismador de la angustia, la cual, según él, nos aparta del mundo para hacernos reconcentrar en nosotros mismos. Examinense las siguientes expresiones agustinianas, cuando narra lo que en su espíritu pasaba mientras Ponticiano ponía ante sus ojos los ejemplos del desierto y de la virginidad cristiana:

«Narrabat haec Ponticianus. Tu autem, domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere et constituabas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. Et si conabar a me avertere aspectum, narrabat ille

(78) *Epist.*, 118, n. 6, PL, t. 33, c. 434-5. Sobre el origen de la inquietud tiene Agustín observaciones hermosísimas en *De vera religione*, nn. 103-6.

(79) *Conf.*, VIII, 19, *Labr.*, 192.

quod narrabat, et rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut invenirem iniquitatem meam et odissem. Noveram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliviscebar» (80).

O estas otras expresiones, que describen la lucha entre la *mundanidad* heideggeriana y la angustia:

«Dicebam enim apud me intus: «ecce modo fiat, modo fiat», et cum verbo iam ibam in placitum. Iam paene faciebam et non faciebam nec relabebam tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat inolitum quam melius insolitum, punctumque ipsum temporis, quo aliud futurus eram, quanto propius admovebatur, tanto amplioem incutiebat horrorem; sed non recutiebat retro nec avertebat, sed suspendebat... Et erubescerebam nimis... et cunctabundus pendebam...» (81).

El final resolutivo de esta batalla es ya conocido. San Agustín no se contentaba con sólo examinar los fenómenos de la conciencia y describirlos minuciosamente, sino que penetraba en ellos hasta las últimas reconditeces para en ellas poner al descubierto toda la realidad en dicho fenómeno envuelta. En vez de sutiles razonamientos, aunque acertados quizás siempre exteriores a los fenómenos mismos vividos, dejemos la palabra ardiente y profunda a Agustín mismo, que nos explicará inconfundiblemente el origen de sus amarguras y la fuente de paz para su espíritu. Precisamente las *Confesiones* van dirigidas sobre todo a

(80) *Conf.*, VIII, 16, *Labr.*, 189-190.—Los números siguientes de ese libro manifiestan cómo en esos angustiosos momentos gravitaba sobre el espíritu de Agustín todo su pasado, que tumultuosamente ahora se presentaba a su alma. Véase cómo termina la narración de la visita de Ponticiano: «Ita rodebar intus et confundebam pudore horribili vehementer, cum Ponticianus talia loqueretur. Terminato autem sermone et causa, qua venerat, abiit ille, et ego ad me. Quae non in me dixi?... Consumpta erant et convicta argumenta omnia: remanserat muta trepidatio et quasi mortem re formidabat restringi a fluxu consuetudinis, quo tabescebat in mortem. Tum in illa grandis rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam vultu quam corde turbatus...» *Conf.*, VIII, 18-19, *Labr.*, 191. Más adelante vuelve a decir: «Sic aegrotabam et excruciebar accusans memetipsum solito acerbius nimis et volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen.» *Conf.*, VIII, 25, *Labr.*, 197.

(81) *Conf.*, VIII, 25-27, *Labr.*, 197-8.

está profundización en los acontecimientos de su vida, y en particular en los de su conversión, y a descubrir en ellos su sentido último.

Ya al principio de las *Confesiones*, como para orientar al lector sobre el desarrollo de su vida en una mirada de conjunto, se manifiesta así:

«Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam longius a te, et sinebas, et iactabar et effundebar et diffleebam et ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas. O tardum gaudium meum! Tacebas tunc, et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine» (82).

El verdadero sentido de la lucha empeñada en el espíritu de Agustín era el siguiente:

«Cui dicam, quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de sublevatione caritatis per spiritum tuum...? Neque enim loca sunt quibus mergimur et emergimus... Affectus sunt, amores sunt, immunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te... et veniamus ad supereminentem requiem cum pertransierit anima nostra aquas, quae sunt sine substantia» (83).

Las ansias de amor que en su corazón juvenil se despertaran insaciables, buscaban y necesitaban otro pasto distinto del que sus sentidos le presentaban:

«Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splendisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhele tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam» (84).

Y aquel afán que por la verdad se suscitó en Agustín cuando leyó el *Hortensius* de Cicerón era necesidad de una verdad ab-

(82) *Conf.*, II, 2, *Labr.*, 31.

(83) *Conf.*, XIII, 8, *Labr.*, 371.

(84) *Conf.*, X, 38, *Labr.*, 268-9.



soluta y suma, no abstracta y lejana, sino concreta, personal, íntima a Agustín mismo, como que sus deseos de consagrarse a ella no eran sino eco de las voces que la verdad misma daba interiormente:

«O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi... At ego nec priora illa, sed te ipsam, veritas, in qua non est commutatio nec obumbratio, esuriebam et sitiebam» (85).

Nos hemos detenido para ver a Agustín vivir la tragedia inquietante de su contingencia, con el felicísimo desenlace a que llegó en virtud de su dinamismo intrínseco. Su espíritu era demasiado grande para cebarse en sí mismo:

“Animus ad habendum seipsum angustus est” (86),

y desbordándose salía fuera, a las anchuras llanas y espaciosas. Agustín se lanza al mundo para buscar en él algo con que saciarse y llenarse. Agustín, insatisfecho, hambriento, queriendo siempre más, sin poderlo jamás hallar. Era su afán el de alimentarse con manjares de imaginación y fantasía, que no bastaban para satisfacer su hambre:

«Cibus in somnis simillimus est cibus vigilantium, quo tamen dormientes non aluntur: dormiunt enim» (87).

Agustín, inquieto y congojoso, con la angustia de quien siente llegar la hora de rendir cuentas cuando todavía no ha cumplido la tarea señalada. Agustín vuelto a su interior para ponerse ante sí toda la realidad, descubre finalmente aquella verdad, aquella bondad, aquella incommutabilidad absoluta y eterna, en quien encuentra satisfacción y hartura su espíritu con todo

(85) *Conf.*, III, 10, *Labr.*, 52.

(86) *Conf.*, X, 15, *Labr.*, 250.

(87) *Conf.*, III, 10, *Labr.*, 52. Más tarde, al estar madurándose su conversión, le parecía a Agustín oír estas voces de Dios: «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.» *Conf.*, VII, 16, *Labr.*, 162.

su dinamismo intelectual y volitivo, en quien su ser encuentra finalmente consistencia y descanso:

«O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas. Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte» (88).

El dinamismo intrínseco del espíritu humano no se satisfará mientras no dé con algo que llene sus aspiraciones a ser y ser siempre; mientras no sature todas las exigencias del entendimiento humano y no satisfaga el hambre de felicidad y satisfacción de su voluntad. Puede el hombre recorrer las criaturas todas, hartarse con ellas cuanto quiera... Nunca le bastarán. Ellas no son propiamente el ser; también ellas son un ser vacío y caduco; son mentira y falsía, desgracia y dolor. El dinamismo del espíritu contingente necesitará trascender todo lo criado hasta encontrarse con el ser supremo que al mismo tiempo es necesariamente la verdad suma y la bondad infinita.

Y cuando el hombre haya conseguido abrazarse con Dios; cuando el Ser inconmutable haya venido a dar estabilidad a su ser huidizo; cuando la verdad infinita haya venido a iluminar totalmente los abismos de la pobre inteligencia humana; cuando la Bondad de hermosura infinita se comuniqué al pobre corazón humano, hartándolo y llenándolo, entonces el hombre habrá llegado a cuanto aspiraba y podía aspirar.

Si tenemos presente la concepción trinitaria filosófica, característica de San Agustín, encontraremos una admirable cohesión y correspondencia. Por una parte, el ser criado y el hombre, con su ser intrínsecamente caduco y mutable, con su iluminación ontológica deficiente y con su entendimiento falto de verdad plena, con su ordenación hacia un Bien supremo. Por otra, Dios Padre, plenitud y fuente del ser; el Verbo, luz y verdad infinita; el Espíritu Santo, bondad perfecta e indeficiente. Y como entrelazando al hombre y a Dios, la bienaventuranza, con la cual la defectibilidad del ser humano halla consistencia en la inmutabilidad e infinitud del ser del Padre, la oscuridad y falibilidad del entendimiento quedan iluminadas por la plenitud de la Verdad personal, y las tendencias de la voluntad hambrienta que-

---

(88) *Conf.*, VII, 16, *Labr.*, 162.

dan satisfechas al abrazarse con el Espíritu Santo con la llama eterna de la caridad y bondad infinitas.

Aquí el acuerdo de los grandes maestros de la filosofía cristiana, San Agustín y Santo Tomás, es perfecto. Ambos ponen en el hombre un apetito de felicidad insaciable con la criatura. Ambos requieren para la felicidad una bondad infinita y una verdad infinita, un ser infinito abrazado intelectual y volitivamente. Entonces será el hombre feliz cuando el Dios inconmutable y sumo haya dado consistencia eterna a nuestro correr hacia la nada, conteniéndolo en su infinita y eterna estabilidad.

Hay una palabra en Agustín que parece resumir toda la bienaventuranza. Una vez más las vivencias históricas personales influyen en sus concepciones.

Después de la tormentosa agitación en que se realizó su conversión, sintió en su alma un sentimiento indecible de paz y suavidad:

«*Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi et volutandi atque scalpiendi scabiem libidinum, et garriebam tibi, claritati meae et divitiis meis et saluti meae*» (89).

Logró deshacerse de sus compromisos de Milán y trasladarse a la villa de Cassiciacum:

«*ubi ab aestu saeculi requievimus in te*» (90).

Las alegrías interiores intensísimas que allí experimentaba le hacían prorrumper en exclamaciones como éstas:

«*O in páce! o in idipsum! o quid dixit: obdormiam et somnium capiam?*» (91).

Al cabo de unos meses volvió de nuevo a Milán, donde recibiera el bautismo:

«*Et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae. Nec satiabar illis diebus dulcitudine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum flevi in hymnis*

(89) *Conf.*, IX, 1, *Labr.*, 209.

(90) *Conf.*, IX, 5, *Labr.*, 212.

(91) *Conf.*, IX, 11, *Labr.*, 217.

et canticis tuis suave sonantis ecclesiae tuae vocibus conmotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum et exaestuabat, inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis» (92).

Cuando al final de su obra *De civitate Dei* venía a hablar del término que la ciudad de Dios había de encontrar en la eternidad bienaventurada, Agustín se manifestaba así:

«Quamobrem summum bonum civitatis Dei cum sit aeterna pax atque perfecta... in qua immortales maneat nihil adversi omnino patiendi» (93).

Y no mucho después vuelve a confirmar estas sus palabras:

«Pax beatitudinis huius vel beatitudo pacis huius, summum bonum erit (94).

Si la movilidad de lo creado causa en el espíritu contingente inquietud y angustia, la eternidad celestial causa en el alma paz. Esa es la palabra que resume la bienaventuranza agustiniana:

Comparada la paz de este mundo con aquella

«pax plenissima atque perfectissima»,

se la encuentra pobre y miserable:

«habentes victoriae praemium aeternam pacem, quam nullus adversarius inquietet. Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consummentem non habet finem. Hic autem dicimur quidem beati, quando pacem habemus, quantulumcumque hic haberi potest in vita bona: sed haec beatitudo illi, quam finalem dicimus comparata beatitudini, prorsus misera reperitur» (95).

(92) *Conf.*, IX, 14, *Labr.*, 220.

(93) *CvD*, XIX, 20, PL, t. 41, c. 648.

(94) *CvD*, XIX, 27, PL, t. 41, c. 658.

(95) *CvD*, XIX, 10, PL, t. 41, c. 636. Véase esta hermosísima descripción de la paz: «Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionis consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Pax homi-

Finalmente, la paz es para Agustín el fin de todas las buenas acciones:

«Quapropter possumus dicere, fines bonorum nostrorum esse pacem, sicut aeternam diximus esse vitam: praesertim quia ipsi civitati Dei... in sancto dicitur Psalmo: Lauda, Jerusalem, Dominum... qui posuit fines tuos pacem. Ac per hos fines eius eam debemus hic intelligere pacem, quam volumus demonstrare finalem. Nam et ipsius civitatis mysticum nomen, id est Jerusalem, quod et ante iam diximus, visio pacis interpretatur. Sed quoniam pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur, ubi utique non est vita aeterna; propterea finem civitatis huius, ubi erit summum bonum eius, aeternam vitam maluimus commemorare quam pacem... Sed rursus quia vita aeterna ab his qui familiaritatem non habent cum sanctis Scripturis, potest accipi etiam... profecto finis civitatis aeternae huius, in quo summum habebit bonum, vel pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace dicendus est... Tantum est enim bonum pacis, ut etiam in rebus terrenis ac mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo melius possit inveniri» (96).

Dios constituye la bienaventuranza del hombre,

«ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est» (97),

pero un Dios poseído para siempre en perfecta paz:

«ubi est Deus omnia in omnibus aeternitate certa et pace perfecta» (98).

J. ITURRIOZ, S. J.

*Oña (Burgos). Facultad de Filosofía.*

---

num, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi et oboediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio.» *CvD*, XIX, 13, PL, t. 41, c. 640.

(96) *CvD*, XIX, 11, PL, t. 41, c. 637.

(97) *CvD*, XIX, 26, PL, t. 41, c. 656.

(98) *CvD*, XIX, 20, PL, t. 41, c. 648.