

Revista de Filosofía

Sumario del N.º 2

JORGE MILLAS: KIERKEGAARD O EL VERTIGO
PREFILOSOFICO ✚ MARIO CIUDAD VASQUEZ:
KIERKEGAARD Y NIETZSCHE: UNA APROXIMA-
CION PARADOJAL ✚ ROBERTO MUNIZAGA:
FILOSOFIA Y RELIGION EN EL PENSAMIENTO
DE KIERKEGAARD ✚ KARLA CORDUA S.: LA
EXISTENCIA COMO FUENTE DE LA VERDAD ✚
P. AGUSTIN MARTINEZ: UN ENCUENTRO ENTRE
KIERKEGAARD Y SAN AGUSTIN ✚ NOTAS BI-
BLIOGRAFICAS ✚ EL DEPARTAMENTO DE FILO-
SOFIA ✚ EL CONGRESO DE FILOSOFIA.

UNIVERSIDAD DE CHILE

Revista

de Filosofía

VOL. III

J U L I O D E 1 9 5 6

Nº 2

JORGE MILLAS: <i>Kierkegaard o el vértigo prefilosófico</i> . . .	3
MARIO CIUDAD VÁSQUEZ: <i>Kierkegaard y Nietzsche: una aproximación paradójal</i>	19
ROBERTO MUNIZAGA AGUIRRE: <i>Filosofía y religión en el pensamiento de Kierkegaard</i>	42
KARLA CORDUA S.: <i>La existencia como fuente de la verdad</i>	62
P. AGUSTÍN MARTÍNEZ: <i>Un encuentro entre Kierkegaard y San Agustín</i>	77
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS	88
EL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA	101
EL CONGRESO DE FILOSOFÍA	104

VOL. III N° 2

AÑO 1956

Revista de Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE CHILE

Tres números anuales. Precio del número suelto \$ 250.—

DIRECTOR:

Mario Ciudad

COMITÉ DE REDACCIÓN:

Félix Schwartzmann

Gastón Gómez

ADMINISTRADOR: SANTIAGO VIDAL

DIRECCIÓN: INSTITUTO PEDAGÓGICO. J. P. ALESSANDRI 774

Con la colaboración de la Sociedad
Chilena de Filosofía

Impreso en las

PRENSAS DE LA EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A. Ricardo Santa Cruz 747. Santiago

Cubierta y tipografía de MAURICIO AMSTER

Kierkegaard o el vértigo prefilosófico

EL CONOCIMIENTO de la Historia de la Filosofía constituye una experiencia intelectual a menudo azorante. Tal vez nos ha llevado a ella cierta frívola curiosidad por saber en qué consiste cosa tan discutida y esotérica como esa Historia. O quizás, si, náufragos nosotros mismos en filosóficas zozobras, hemos ido hasta allí en busca de tierra firme. En ambos casos la expectativa nos ha parecido legítima. ¿No es, acaso, justo interesarse en ella, aunque ninguna auténtica conmoción espiritual nos sacuda, siquiera por el hecho de que, según lo recuerda Aristóteles, “los placeres que procura la Filosofía son, al parecer, admirables por su certidumbre y su pureza”¹ y porque, como el mismo filósofo enseña, “es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar”?² Y, por otra parte, si nuestra experiencia del mundo se ha hecho problemática y nos debatimos en medio de sobresaltos metafísicos y morales, ¿no es acaso más legítimo aun acudir a la experiencia acumulada de los grandes espíritus que conocieron también perplejidades como las nuestras y, llamados por excepcionalísima vocación, dedicaron sus vidas a la tarea de resolverlas?

Pero ni el curioso ni el atormentado encuentran siempre —de hecho casi nunca encuentran— cumplida satisfacción de sus esperanzas; lo más común es verles retornar de la Filosofía a sus vidas con ánimo frustrado. Allí donde aquél esperaba los placeres del entendimiento que se mueve entre lo más puro y lo cierto, encuentra sólo extrañas penurias intelectuales y la mayor incertidumbre de lenguaje y de principios. Y donde este otro buscó, anhelante, respuestas inequívocas para sus inequívocas preguntas sobre Dios, la inmortalidad, la muerte, el bien, el amor, halló respuestas contradictorias y nuevas preguntas sobre tan inesperados misterios como el ser, la sustancia, lo absoluto, el devenir, la esencia, el espíritu objetivo, la cosa en sí.

Esta desconcertante experiencia, origen, si no siempre de una decidida militancia antifilosófica, a menudo de un no menos inconveniente escepticismo, proviene, antes que de los filósofos y sus filosofías, de nuestra mala inteligencia respecto a la naturaleza del conocimiento y, principalmente, del conocimiento filosófico. Lo cual significa, realmente, que no

¹ Aristóteles. *Moral a Nicomaco*. Libro X, Cap. VII.

² Aristóteles. *Metafísica*. Libro I, 2.

podemos movernos en la Historia de la Filosofía como en el Paraíso Terrenal, desprovistos de todo atuendo: la Filosofía nos exige, más que ninguna otra ciencia o arte, una cierta propedéutica. Pero entendámonos bien en este punto. La propedéutica en cuestión no es la técnica del pensar filosófico ni las reglas de su lenguaje. Eso, que también se necesita, sólo puede adquirirse en el taller de los filósofos, filosofando con ellos, es decir, ya bien adentro de la Historia de la Filosofía. Pero aquí se trata, precisamente, de algo que debemos saber al entrar en ella, si no queremos abandonar descorazonados y mohinos su recinto.

Este saber previo se refiere a la naturaleza polifásica de la experiencia humana. La expresión es, quizás, un tanto abstrusa, pero su contenido es ejemplarmente diáfano. Que la experiencia humana sea polifásica significa, en efecto, esta sencilla cosa: que el mundo no puede sernos jamás dado en un acto único de conocimiento, en exhaustiva intuición, sino en fases múltiples de acercamiento progresivo a lo real. Y no se trata aquí del devenir, de la idea del mundo como proceso, sino del hecho de que lo real, sea o no cambiante, no puede dárse nos en su totalidad, sino en aspectos regionales, como el país que exploramos; en facetas, como el diamante movido entre los dedos. Decimos *experiencia* del mundo, y la palabra no significa sino eso: aprehensión progresiva de lo real; descubierto aquí, se oculta todavía más allá y descubierto más allá, se oculta ahora por aquí.

Semejante modalidad del conocimiento puede, quizás, tener poca importancia y pasar inadvertida respecto de objetos relativamente simples de nuestro saber, o en aquellas situaciones delimitadas de la inteligencia, donde no nos incumbe agotar inquisitivamente las cosas en su totalidad. Esta hoja de papel, por ejemplo, en su simple estructura geométrica y su homogénea superficie, es una totalidad cuya experiencia fásica apenas se me revela. Así también, cuando subo en mi automóvil, y en tanto no me obligue por su lamentable estado a examinarlo fásicamente, lo trato, no obstante su compleja estructura, como totalidad en bulto, en bloque, dada de una vez exhaustivamente a mi intención práctica de utilizarlo, pero cuando los objetos son por su estructura más complejos y nuestra conducta se dirige precisamente a esa complejidad, el carácter polifásico de la experiencia domina la situación cognoscitiva y se hace patente cuanto llevamos señalado. Y ha de hacerse patente en grado superlativo, tratándose de superlativas totalidades: la naturaleza en su conjunto, nuestro ser en su unidad, la vida como devenir total, el tiempo como

forma móvil de todo lo acaecido, la historia como proceso de toda la vida humana, Dios como origen, sustentación y fin de todo lo existente, el bien como fin de todos los fines, el conocimiento como esencia de todos los actos cognoscitivos. Estas son, justamente, las cosas de que se ocupan comúnmente los filósofos; por ser ellas tan vastas y complejas, las más complejas y vastas de cuantas pueden ocupar al hombre, ¿será entonces el conocimiento filosófico un conocimiento por esencia polifásico?

La respuesta afirmativa puede parecer extraña y, por no tenerla a la vista, solemos extraviarnos en el enmarañado bosque de la Historia de la Filosofía. La extrañeza proviene de nuestra tendencia a interpretar los términos omnicomprendidos del lenguaje filosófico como signos de entidades integralmente aprehendidas, de enormes bloques de realidad monofásicamente experimentada. El filósofo nos habla del ser y de la existencia, y uno piensa en algo que estaría allí, ante su vista, recortado y translúcido, exhaustivamente visible como puede estarlo la bolita de cristal ante la mirada del niño. Pero al interpretar así las cosas, olvidamos el carácter puramente formal del lenguaje y, sobre todo, su función mnemotécnica.

Porque esas grandes, mayúsculas, totales palabras del filósofo sólo son signos indicativos que, si se nos dan en bloque como conceptos, no representan experiencias totales y actuales, sino complejos polifásicos de experiencias posibles. Sólo son, en buenas cuentas, construcciones lingüísticas mediante las cuales se señalan totalidades aprehendidas en fases de experiencia progresiva.

Es en esta condición polifásica del conocimiento filosófico donde encuentra, su origen el carácter dispersivo y controversial de la Historia de la Filosofía. La multiplicidad de los sistemas es el correlato intelectual de la multiplicidad de las experiencias a través de las cuales las supremas totalidades constitutivas del mundo se nos muestran. Porque —y la aclaración es aquí indispensable— la experiencia polifásica del conocimiento no sólo se resuelve en las fases de la experiencia individual, en que a un solo individuo le es dado progresivamente el objeto, sino también en las fases de la experiencia colectiva, en que cada individuo representa un estadio particular dentro del proceso total de la experiencia humana.

Si esto es así, cabría interpretar la Historia del Conocimiento humano como una Historia del proceso de la experiencia polifásica del mundo, esto es, como una Historia de las múltiples facetas que va mostrando de

mientras sus ojos vagaban por los cielos en su observación astronómica, diese de bruces en un pozo. Ese contratiempo puede servir de lo mejor para ilustrar el destino de quienes se ocupan en las tonterías de la Filosofía”⁸. Para agregar, en otra parte, resumiendo su aversión a la cultura intelectual: “Antes es el alma que las letras, las palabras antes que los libros y el hombre mismo antes que el filósofo y el poeta”⁹.

Tampoco fue ese tema ignorado por Pascal, en quien todos reconocen el más próximo precursor católico de Kierkegaard, ni por el propio siglo XIX, cuando Schelling —como lo recuerda un exégeta del pensador danés— escribía: “el existente es aquello por lo cual todo cuanto deriva del pensamiento se deshace en ruinas”¹⁰.

Considérese, además, que el asunto no se reducía a la sazón, a una manía de filósofos. Es cierto que éstos se ocupan a veces maniáticamente de cosas que sólo a ellos importan, carentes de toda significación para el proceso de la vida humana total. Pero esto es la excepción, pues, contra todas las apariencias, la reflexión filosófica es el esfuerzo supremo de la conciencia humana para resolver, en el límite de las posibilidades racionales, los problemas que, lo sepamos o no nosotros mismos, nos dominan de continuo. Lo que en la mayoría de las gentes es zozobra de ánimo, pura emoción vital, confusa conciencia de estupor frente al mundo, es pensamiento, principio, conciencia vigilante en la cabeza de los filósofos. Y en el siglo XIX, el interés y la pregunta filosóficos por la existencia humana, no era sino el eco intelectual supremo de algo que, como impulso vital y casi biológica fuerza, dominaba la vida de entonces: el individualismo político y el romanticismo literario.

Así, pues, la existencia del hombre concreto como realidad problemática estaba ya a la vista, no sólo en la Historia de la Filosofía, sino también en la vida toda de Europa y América, cuando Kierkegaard arroja sobre ella la vívida luz de su apasionado pensamiento. Pero, iluminada de nuevo, con otros destellos, más de cerca quizás, íbamos a ver claramente zonas hasta entonces apenas entrevistas de su oscura realidad.

¿Qué es, *sensu strictu*, para Kierkegaard, la existencia? Por lo pronto, la del hombre, mas no simplemente lo que de una manera un tanto floja

⁸ Citado por Charles Norris Cochrane. *Cristianismo y Cultura Clásica*. (Fondo Cult. Econ. México, p. 187).

⁹ Citado por Charles Norris Cochrane, op. cit.

¹⁰ Jean Wahl. *Cents années de l'Histoire de l'idée d'existence*. (Les Cours de Sorbonne. Tournier et Constans. Pris. 1951. Vol. I, p. 9).

llamamos *ser un hombre*, como se dice de algo *ser una cosa*, para señalar su condición de objeto de la contemplación y la acción. Lo que Kierkegaard llama existencia es lo contrario de cuanto podemos pensar al decir indolentemente que tal hombre existe porque, como una cosa más, ocupa también su hueco entre las cosas. Existir verdaderamente es, ante todo, existir con conciencia plena de sí, como individuo para quien nada hay de más inmediato, patente e inquietante que su propia intransferible singularidad. No se existe, pues, como ser humano cuando se existe meramente como cosa, ni se le comprende en su auténtica existencia mediante “la noción de que ser hombre es pertenecer a la especie dotada de razón, pertenecer a ella como un espécimen, en forma tal, que la raza o la especie es más alta que el individuo, lo que equivale a decir que no hay ya individuos sino sólo especímenes”¹¹. La existencia es, entonces y ante todo, esa existencia que, como imperativo de autoconocimiento, requería ya de los sabios el mandamiento delfico.

Pero tampoco se trata sólo de vernos a nosotros mismos y de tomar nota de ese nuestro ser, como podemos tomar nota de las cosas puestas ahí a la vista, frente a nosotros; ni siquiera se trata del verse cada cual con el interés propio de la más singular y extraordinaria de todas las cosas. El autoconocimiento determinante de la verdadera existencia es, más que conocimiento, apropiación total de nosotros por nosotros en un acto de interés infinito. “La dificultad inherente a la existencia —escribe, por eso, Kierkegaard— constituye el interés del individuo existente, que se halla infinitamente interesado en la existencia”¹². “La única realidad —agrega— con la cual el individuo existente puede tener una relación más que cognoscitiva, es su propia realidad, el hecho de que existe; esta realidad constituye su interés absoluto”¹³.

Cualquiera otra cosa puede sernos indiferente o puede atraernos con interés puramente contemplativo, —forma simulada de la indiferencia— pero no nuestra existencia, con la cual, queramos o no, tenemos que bregar, porque no nos es dada hecha ya, sino que, en cuanto devenir ha de hacerse en un esfuerzo creador de todos los instantes. Más que una categoría ontológica, la de la existencia es una categoría ética, o si se prefiere, ético-ontológica; sólo se puede existir apasionadamente¹⁴ y desde

¹¹ *The point of view*, p. 113.

¹² *Concluding unscientific postscript*.
Ch. III, p. 268.

¹³ *Concluding unscientific postscript*.

Ch. III, p. 280.

¹⁴ *Concluding unscientific postscript*,
p. 276.

un punto de vista moral está prohibido al individuo olvidarse de que existe¹⁵. El sujeto real es el sujeto éticamente existente¹⁶.

Sólo se puede existir apasionadamente, dice Kierkegaard; pero esta pasión no nos saca de quicio, inajenándonos, poniéndonos fuera de nosotros mismos, como suele ocurrirnos de ordinario en los estados pasionales. La pasión existencial, por el contrario, nos hunde en nuestra intimidad, nos enfrenta con nosotros mismos en la prueba de elegir lo que somos en cada uno de nuestros actos, de ser libres y, por lo mismo, responsables de cuanto hemos sido, estamos siendo y seremos. No puede, pues, haber frívola complacencia en este conocimiento a través del cual ganamos la existencia; porque no se trata, realmente, de contemplarnos, sino de hacernos, más que de verdadero conocimiento, de acción. El conocimiento como normalmente se le entiende —objetivo, desinteresado, abstracto— no puede alcanzar la existencia, el objeto que más nos importa, ni nada que le incumba a ella, como Dios, el bien o la inmortalidad. Porque ese conocimiento supone la conformidad del pensamiento y del ser, cosa absolutamente ilusoria cuando el ser de que se trata es el ser empírico, y el sujeto cognoscente es la persona existente, pues uno y otro se hallan en devenir, son procesos no terminados. La verdad objetiva, neutra, es algo acabado, estático; pero sólo puede alcanzarla un abstracto ser atemporal en correspondencia de pensamiento con un abstracto objeto ya hecho. En esta ilusión prospera casi todo el saber del hombre, que no descubre el engaño hasta que no llega a la encrucijada del conocimiento esencial, es decir, del conocimiento relacionado de algún modo con la existencia, de cuya realidad no podemos eliminar el tiempo, la individualidad, la localización radical. Aquí la ilusión del saber objetivo es imposible. El único saber posible viene a ser el saber subjetivo. Para un saber de esta especie, la verdad es acto de apropiación de sí mismo en cuanto ser concreto existente, y se convierte en una pasión, y, por ende, en una paradoja, precisamente porque se enlaza a un ser humano concreto.

La contraposición de la verdad objetiva y de la verdad subjetiva, del conocimiento accidental y del conocimiento esencial, se torna así en el tema capital de la gnoseología kierkegaardiana, y tiene sus raíces en una intención pragmática: colocar al individuo de carne y hueso en el centro de todo afán cognoscitivo. Preocupación, según se ve, a la par socrática

¹⁵ *Concluding unscientific postscript*, p. 271.

¹⁶ *Concluding unscientific postscript*, p. 281.

y cristiana. Por eso la esencia de esa contraposición se resuelve en los dos modos distintos de considerar la relación de la verdad con el individuo. “Cuando el problema de la verdad se plantea de modo objetivo, la reflexión se dirige objetivamente a la verdad, en cuanto objeto al cual el sujeto se halla relacionado. La reflexión, no está centrada aquí en la relación, sino en el problema de si es o no la verdad aquello con lo cual el sujeto se relaciona. Sólo si el objeto al cual se relaciona está en la verdad, el sujeto mismo se encuentra en ella. En cambio, cuando el problema de la verdad se plantea subjetivamente, la reflexión se dirige subjetivamente a la naturaleza de la relación individual; y sólo si el modo de esta relación está en la verdad, el individuo se encuentra en ella, aun cuando pudiera de ese modo hallarse en relación con algo no verdadero”¹⁷.

Toda comprensión de la existencia qua existencia —es decir, existencia de un ser humano concreto— se funda en este género de verdad subjetiva, apasionada, interesada, comprometida como dicen hoy los discípulos de Kierkegaard. Nada tiene, pues, de extraño que el ápice de la existencia sea para él, paradójicamente, aquello mismo que la aniquila, rebaja, limita y anonada: la angustia del pecado y el pensamiento de la muerte. En esas dos instancias el individuo consigue la absoluta individualización y, con ello, la más alta pasión de existencia, a través de un proceso dialéctico de afirmación y negación simultánea, en el cual, al revés de la abstracta dialéctica hegeliana, no hay el equilibrio de una síntesis superior, sino la más dolorosa y activante de las tensiones. Negados por la conciencia del pecado, nos reafirman el arrepentimiento y la fe en la redención cristiana; concientes de nuestra finitud por el pensamiento de la muerte, confrontamos lo eterno por la confianza en nuestra inmortalidad.

Pero entonces también la soledad, nuestro radical ensimismamiento y pérdida dentro de nosotros mismos, se revela como el momento de una tensión dialéctica, tensión absoluta que nos lanza, de ese estado, al extrañamiento más complejo. Es la tensión que para Kierkegaard constituye la esencia de la existencia y que, en términos abstractos, llama de lo temporal y lo eterno, pero a la cual alude más frecuentemente como la de Dios y el individuo. La conciencia del pecado nos sitúa ante Dios, solos, libres, responsables, a distancia infinita, empequeñecidos y humillados, azorados y temerosos, pero a la vez en la más plena compañía, ayudados, absueltos, aproximados, engrandecidos, llenos de esperanza.

¹⁷ *Concluding unscientific postscript*. Ch. II, p. 178.

La esencia de la existencia humana viene a ser así, en definitiva, paradójal, y su pleno conocimiento se gana por la fe; no hay para Kierkegaard real existencia sino en la experiencia religiosa, que nos revela el absurdo de la identidad real entre lo temporal y lo eterno en el hombre y de lo eterno y lo histórico en la encarnación y la vida de Jesús.

¿Pero es legítimo, acaso, fundar en la fe la comprensión de la existencia que tanto nos importa? Ya lo sabemos: para Kierkegaard no hay más término que elegir en la alternativa, pues el otro, el conocimiento racional, se encuentra, por su naturaleza objetiva, desinteresada y abstracta, incapacitado para comprender la existencia. La esencia de la verdad objetiva radica, justamente, en su... objetividad, en su desubjetivización, en una fundamental distracción respecto al interés de la existencia, *mi* existencia. ¿Cómo puede, entonces, haber verdad objetiva de aquella realidad cuya esencia consiste en interesarme yo infinitamente en ella? En el hecho pensamos, sin embargo, la existencia; hemos de pensarla, pues el pensar es una de las dimensiones de su realidad. He aquí una nueva contradicción, no resuelta ni resoluble, ínsita en la condición humana: una nueva paradoja en que se pierden la Filosofía y toda abstracta concepción del hombre. "La existencia —escribirá Kierkegaard— es, como el movimiento, una categoría difícil de manejar; pues si la pienso, la abrogo, y entonces no puedo pensarla. Pudiera, pues, parecer justo decir que hay algo que no puede ser pensado, a saber, la existencia. Pero la dificultad persiste, en el hecho de que la inteligencia combina el pensar con el existir, en la medida en que el pensador existe"¹⁸. La Filosofía se hallaría aquí en un callejón sin salida, pero no el pensamiento dialéctico que —llamándose él mismo dialéctico para no ser filósofo— opone Kierkegaard a la Filosofía.

Como el que piensa es un existente, no dispone de otra verdad sobre su existencia que de la verdad subjetiva, de la verdad no indiferente, que inspira, orienta, mueve y, probándose en la acción ética, satisface el infinito interés en el destino de nuestro ser. "La marca de lo ético es lo que todo individuo existente tiene derecho a esperar de cuanto se llame sabiduría"¹⁹. Y esta es, justamente, la naturaleza de la verdad que la fe nos procura y la esencia de la creencia.

La fe, reconoce Kierkegaard, no es conocimiento, porque versa sobre las paradojas, contradicciones y absurdos existenciales y, sobre todo, res-

¹⁸ *Concluding unscientific postscript*. Ch. III, p. 274.

¹⁹ *Concluding unscientific postscript*. Ch. II, p. 274.

pecto a cosas del más alto interés subjetivo. No hay seguridad ni indiferencia en ella: si la hubiera, ya no sería fe y carecería de toda importancia; es incierta, anhelante y combatiente, es una "certeza militante". Para seres existenciales no puede haber verdad objetiva, en lo tocante a la existencia; sólo la verdad subjetiva es posible: subjetiva, porque no nos aleja de nuestro interés en lo que nos toca y porque es nuestra a través de nuestra lucha con su incertidumbre, del proceso de apropiación de ella. Se trata, por consiguiente, de una verdad heroica, cuya forma suprema nos la da el conocimiento cristiano, raro, por lo demás, entre los cristianos mismos. "Todo conocimiento cristiano, por riguroso que sea en su forma, es inquietud y debe serlo; pero es esta inquietud la que educa. La inquietud es el verdadero comportamiento para con la vida, para con nuestra realidad personal; para el cristiano es, por lo tanto, lo serio por excelencia; la altura de las ciencias imparciales, lejos de aparecerle como de superior seriedad, no es para él sino vanidad y farsa. Lo serio, os digo, es lo que educa"²⁰.

Por eso la fe ni pide ni admite racionalización. "Supongamos —dice Kierkegaard en uno de los pasajes ejemplares de su estilo a la par analítico y apasionado—, un hombre que desea adquirir la fe; que empiece, pues, la comedia. Desea tener fe, pero desea al mismo tiempo asegurarse a sí mismo mediante una investigación objetiva y su proceso de aproximación (a la verdad). ¿Qué sucede? Con auxilio del proceso de aproximación el absurdo se convierte en algo diferente; se hace probable, se hace progresivamente probable, se convierte en extremada y enfáticamente probable. Ahora está listo para creer; pero ¡ay!, ahora es precisamente cuando la creencia resulta imposible. Pues algo es casi probable, o probable o extremada y enfáticamente probable, es algo que puede casi conocerse, o que equivale a conocerse, o que extremada y enfáticamente casi se conoce, pero que es imposible de creer. Pues el objeto de la fe es lo absurdo, y es el único objeto que puede ser creído"²¹. No otra cosa ha sido nunca, realmente, la fe para el creyente, y ya lo había proclamado San Pablo en la enseñanza famosa: "la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven".

Pero detengámonos aquí, y silenciemos por ahora algunos otros aspectos del pensamiento de Kierkegaard, para considerar el problema que, con lo dicho, se pone ya a la vista.

²⁰ S. Kierkegaard. *Traité du désespoir* (Gallimard. París, 1949, p. 52).

²¹ *Concluding unscientific postscript*. (Ch. II, p. 189).

Estamos hablando, desde hace algunos momentos, de la fe y la verdad subjetiva. Mas, cosa notable, al hacerlo no nos pedimos, respecto a ella, ni un acto de fe, ni intentamos apropiárnosla mediante nuevos actos de verdad subjetiva. Si habláramos del *contenido* de un acto de fe o del *contenido* de una verdad subjetiva, podríamos, en efecto, aprehender esos contenidos como fe y hacerlo, por libre acto de voluntad, verdad subjetiva. Pero aquí se trata no del contenido, sino del acto: Kierkegaard no nos pide fe en la fe ni creencia subjetiva de la idea de verdad subjetiva; no en vano polemiza contra las filosofías sistemáticas, dialoga con ellas e intenta arrebatarles el derecho a la comprensión de la existencia humana.

La circunstancia de que, en manifiesta hostilidad con la filosofía sistemática, prefiriera llamarse "dialéctico" antes que filósofo y que en las postrimerías de su vida declarara del modo más inequívoco ser y haber sido un autor religioso²², no lo releva de la responsabilidad de haber formulado un cuerpo de doctrina con pretensiones, frecuentemente legítimas, de plena validez especulativa. Tampoco esa circunstancia nos priva a nosotros del derecho a juzgarlo filosóficamente y de participar en el diálogo racional a que, no habiéndolo querido muchas veces, pero proponiéndoselo en ocasiones, de hecho nos invita. Y es que, por una parte, no se puede ser impunemente antifilósofo cuando para lograrlo se proclama una concepción del mundo y del hombre y se argumenta en su favor. La única actitud consistente con la antifilosofía es la indiferencia o el dicerio: la polémica, lo sepa o no el contendor, es ya filosofía, en la medida en que, enunciada en asertos, intenta valer como verdad en el universo del discurso racional. Pero además, Kierkegaard filosofa, y filosofa admirablemente en muchos de sus escritos. Lo que verdaderamente nos propone es, pues, el diálogo racional sobre la irracionalidad de la fe y la verdad subjetiva: y es este el punto en que su pensamiento, como el de todo irracionalismo, hace crisis, sin perder, por eso, cuanto tiene en otros aspectos de verdadero.

No nos limitemos, sin embargo, a esta fase episódica de las enseñanzas kierkegaardianas, ni siquiera a Kierkegaard mismo que, con toda la seductora originalidad de su pensamiento, constituye sólo una expresión particular del existencialismo y de todo irracionalismo en general. El tema

²² "...soy y fui un escritor religioso... la totalidad de mi obra como escritor se refiere al Cristianismo, al

problema de llegar a ser cristiano... (*The point of view*. Introduction).

fundamental es la existencia y el conocimiento existencial, lo irracional y el conocimiento de lo irracional.

La existencia es dada al hombre, enseñan los existencialistas, como la primera de todas las cosas, en el sentido de ser la más próxima, inmediata, íntima, respecto de la cual —sin excluir a Dios mismo— se dan todas las demás. Es esta la verdad fundamental del existencialismo, la zona de realidad que ellos han descubierto, y sobre la cual Kierkegaard proyecta la intensa luz de su patética dialéctica. Pero los descubridores son propensos al extatismo: la insólita novedad del hallazgo les abisma y hechiza; fija la mirada en la fulgurante maravilla, no quieren ya ver más, no pueden realmente seguir buscando más. La Historia de la Filosofía es el bosque de estos descubridores petrificados por la sorpresa del propio descubrimiento. Y el de la existencia es un hallazgo fascinante, el más fascinante, tal vez, porque, como Kierkegaard lo ha señalado muy bien, es el que más nos importa. Tan fascinante, que los existencialistas, no obstante reparar en que con la existencia, como expresión suya, como porción de su realidad, se halla la realidad del conocimiento teórico, no han acertado a comprender a éste en su verdadera naturaleza.

El conocimiento teórico es, en efecto, un imperativo de la existencia humana, imperativo tal, que, como lo viera Kierkegaard, sin reparar mucho en lo que estaba viendo, la existencia del hombre no es tal existencia sino como existir conciente, y ello significa no sólo angustiado, azorado, tenso, menesteroso de rumbo en su capacidad de libertad, sino, principalmente, comprendido por sí mismo en función y conexión con la totalidad de lo dado. Pero comprender la existencia, como comprender cualquiera cosa, supone verla y contemplarla de la única manera posible para todo acto de visión: desde la distancia que permita situar lo visto en su lugar propio entre todas las demás cosas. Es esa justamente la función del pensamiento sistemático: buscando la legalidad y el orden mediante la universalidad del concepto, busca las relaciones que dan a lo particular su situación dentro de la totalidad de lo dado. Mas, para que esto ocurra respecto a la existencia, tenemos que salir peculiarísimamente de ella y contemplarla, es decir, pensarla.

La idea kierkegaardiana de que el pensamiento de la existencia la anula, privándose así de su objeto, es un equívoco, originado en el viejo prejuicio de que la función cognoscitiva ha de ser idéntica a su objeto para aprehenderlo. La verdad es lo contrario: si sujeto y objeto se identifican, ya no puede haber conocimiento, pues conocer significa darse una

realidad desde sí a la de un ente humano que desde sí, y no confundido con ella, la contempla. Ninguna fórmula respecto al sentido del pensar penetra más hondo en su naturaleza que la de Georg Misch cuando habla de la Filosofía: "situada en medio de la vida y, no obstante, separada de ella" ²³. Todo el secreto de la virtud intelectual del espíritu se halla en poder ser juez y parte al mismo tiempo. La Filosofía es parte de la vida, cuando no vida entera, pero esa parte que ella es consiste, precisamente, en poder desprenderse de la vida para verla y juzgarla, viéndose a sí misma dentro de la totalidad vista y juzgada.

Los existencialistas, dominados por la voluntad de plena, radical existencia, se pierden en ella, olvidando que, en cuanto filósofos —o en cuanto dialécticos, según prefriere ser llamado Kierkegaard— tienen ante sí la tarea de poner a la vista, mediante el acto existencial del conocimiento, la existencia como totalidad. El conocimiento es todavía, sin duda, un acto de existencia y por eso no es justo llamarlo acto fantástico de un ser inexistente; pero se trata de un acto existencial privilegiado, en cuya singular modalidad no acertó a reparar nuestro apasionado filósofo. El privilegio de ese acto consiste en poder el hombre, sin dejar de ser existente, convertirse en objeto para sí, en dirigirse existencialmente a su propia existencia mediante operaciones intelectivas.

La pasión humana de existencia es pasión bivalente de acción y conocimiento. Pero la acción, la búsqueda de una plenitud radical de existencia, puede abrirse ante el conocimiento como un abismo y precipitarnos entre sus sombras. Del fondo de la sima sólo saldrán entonces nuestros gritos desesperados: la angustia, la culpa, la nada, serán sus expresiones pseudoconceptuales; mediante ellas nada conocemos, nada comprendemos, porque son ellas mismas las cosas que habríamos de conocer y comprender.

Es cierto: antes de filosofar hemos de avistar el abismo y hasta inclinarnos sobre él. El conocimiento del hombre y, en verdad, todo conocimiento se inicia en una suerte de vértigo. Los griegos lo llamaron admiración; pero la admiración propiamente dicha es ya filosófica y, en verdad, antes del filosofar en sentido estricto, hay la abismal inseguridad, la desazón torturante, la pérdida del equilibrio. Kierkegaard nos ha revelado, con toda la sinceridad y penetrante poder de su genio, el vértigo prefilosófico: esa es su experiencia. A partir de ella hemos de filosofar. Pero guardémonos de seguirlo: en vértigo permanente con él, podríamos

²³ Georg Misch. *The Dawn of Philosophy* (Routledge and Kegan Paul. London 1950, p. 1).

caer al abismo, y dentro del abismo no es ya posible la Filosofía, es decir, el *verse existir* mediante los actos del conocimientos, estadio superior del ser, subsecuente al mero existir y meta privilegiada del hombre.

Sólo al hombre es dado, en efecto, atenerse, por la contemplación intelectual, al ser de las cosas. Esta fórmula puede, quizás, parecernos trivial; mas lo cierto es que la olvidamos o desentendemos a menudo, Caemos, por ejemplo, con gran facilidad en la ilusión de que atenerse al ser de los objetos es anonadarse en ellos, perderse en su ente extraño, embotarse en su modo de ser cosa, haciéndose cosa uno mismo, y dejando de ser uno el centro de referencia alerta y vigilante al cual las cosas le son dadas. Esa ilusión puede ser, indudablemente, realidad en el estado beatífico del nirvana. El nirvana no es sino eso: extinción del yo, abrogación de él como centro de acción y conocimiento²⁴. Pero en tal estado no puede ya sernos dada cosa alguna, en la medida en que para que algo *nos* sea dado, tenemos, obviamente que *ser* nosotros, esto es, hallarnos despiertos, atentos, bien instalados en el centro de nuestra realidad contemplante. Por eso se dice que el conocimiento es una relación. Hace falta, sin embargo, atenerse con rigor a esto que se dice. Si es una relación, no tiene sentido hablar ni del conocimiento de las cosas en sí, ni de la acción deformante de la facultad cognoscitiva. La pregunta ¿cómo *son* los objetos en sí mismos?, es ininteligible, pues ser es ya una categoría relacional: todo cuanto es, es para una conciencia. Ser es estar ante la contemplación del sujeto humano en ese modo de “aparición ante” que es precisamente el ser.

Y esto vale en forma especialísima para el ser del hombre, para ese ser concreto en el espacio y el tiempo que llamamos el existente humano. Existimos en el acto de vernos ser, como testigos de nuestra realidad, en posesión cognoscitiva de nosotros mismos. Esta posesión implica —como todo conocimiento auténtico— vernos desde nuestro intelecto en el sistema de relaciones con la totalidad de lo dado, con el prójimo y las cosas del mundo físico, con lo actual y lo posible, con el pasado y el futuro. Lejos de ser nuestra pérdida, el conocimiento racional es el acto mismo de recuperación de nuestra existencia.

Sólo en dos casos nos ocurre el extravío: primero, cuando en la acti-

²⁴ “Nirvana: extinction; dissolution; disintegration. Extinction, not necessarily of all being, but of being as we know it; extinction of ego, desire and

egoistic action and mentality” (A glossary of Sanskrit Terms in The Life Divine. Sri Aurobindo Ashram Press. Pondicherry. India, 1952).

tud "natural" nos atenemos sólo a las cosas, a cuanto solicita nuestro interés práctico o teórico desde el mundo externo, embotándonos en él, distrayéndonos de nosotros mismos y apagando toda luz en nuestra oscura intimidad; segundo, cuando, retrotraídos a nuestra intimidad, la separamos del mundo que le es dado, y nos dejamos llevar "existencialmente" por su misterio, embotándonos también en él, a pretexto de vivir la angustia, el pecado, la nada, la muerte. En el primer caso nos extravía la indolencia; en el segundo, el delirio subjetivista; en ambos, realmente, la inconciencia de nosotros mismos.

Sólo hay una forma de plenitud existencial: la vigilia frente a sí mismo, que no es ni la pérdida entre las cosas ni la pérdida en uno mismo, sino la contemplación de la propia existencia en el mundo, a la luz de la conciencia racional.

Mas, para alcanzar esa conciencia contemplativa de sí, requiérese de una conmoción existencial enérgica y profunda, que nos ponga de súbito, como ante la luz pone al ciego la cura prodigiosa, frente a la escondida realidad de nosotros mismos. Vivimos rutinariamente entre las cosas, vueltos a ellas, como autómatas dirigidos por control remoto. Pero algo de pronto nos sacude: descubrimos nuestra condición precaria, los límites del conocimiento, nuestro destino mortal. El autómata se detiene: se ha descubierto a sí mismo. Lo coge el vértigo de sí, el vértigo ante el abismo de pronto aparecido. Es el vértigo preparatorio de la vida que ha de realizarse como plena, reflexiva, serena conciencia. Sólo entonces comienza la tarea del conocimiento. Por eso la de Kierkegaard no es aún obra de filósofo, en el sentido riguroso de la expresión. Pero le debemos la experiencia indispensable del vértigo prefilosófico. ¿Nada más?... Nada menos.

Kierkegaard y Nietzsche: Una aproximación paradojal

LAS BRUMAS NÓRDICAS hicieron un filósofo desconocido de Søren Kierkegaard. Durante más de medio siglo, se mantuvo casi oculto un pensamiento dotado de un excepcional poder de penetración, que se adentró —sin extraviarse demasiado— en los mil intrincados vericuetos de la naturaleza humana. Las barreras del idioma cayeron sólo hacia 1909, con las traducciones al alemán de Gottsched y Schrempf. Recién entonces, sesenta y seis años después de publicado en Copenhague, aparecía *Temor y Temblor* en las librerías germanas. La edición de las *Obras Completas* de Kierkegaard constituyó una empresa que habría de prolongarse hasta 1924. Antes sólo eran asequibles en versiones al alemán, el *Diario de un Seductor*, los escritos polémicos contra la Iglesia y una selección de sus compactos *Diarios*. De acuerdo con el testimonio de Karl Jaspers¹, no se citó a Kierkegaard en la enseñanza universitaria alemana con anterioridad a 1914. Históricamente, por tanto, es un filósofo cuasi contemporáneo conocido muy tarde fuera de los países nórdicos.

Antes de estas traducciones germanas, que fueron las primeras, las ideas del filósofo quedaron adscritas a la región nórdica. Pero pronto se universalizaron. La prolongada ausencia de su filosofía pareció acrecentar el ímpetu de propagación. Las doctrinas kierkegaardianas fueron acogidas con significativa avidez en los medios filosóficos, religiosos y cultos del mundo entero. El crecimiento detenido se trocó en un desarrollo violento. La teología dialéctica de Karl Barth, las filosofías de la existencia de Heidegger, Jaspers y Berdiaeff, principalmente, encontraron una fuente de inagotable riqueza en los escritos de Kierkegaard. En Francia se difundieron, particularmente, durante la crisis de 1930-35. Mientras más se le estudiaba, mayor era la admiración que asomaba a los ojos del lector sensible a la problemática kierkegaardiana. Se agigantaba la figura humana del filósofo que provocó risas y burlas en las calles de Copenhague. La distancia histórica no constituyó obstáculo para que se multiplicaran los discípulos. La persona, la contorsionada individualidad de Kierkegaard,

¹ Karl Jaspers, *Balance y Perspectiva*, Revista de Occidente. Madrid, 1953. p. 87.

había quedado por entero en sus libros. Leerlos era más bien escuchar al filósofo. La palabra estaba allí viva en las páginas impresas, con el color personal, con las vibraciones humanas, con la emotividad que siempre acompaña al ser viviente.

Ocurrió a Kierkegaard lo contrario que a otros de sus contemporáneos. Así, mientras el pensamiento de Feuerbach, también un crítico de la filosofía hegeliana, se reflejaba en la vida espiritual de la joven Alemania, los pasos de Kierkegaard apenas sí resonaban en el ámbito danés. El conocido juicio de Engels precisa la amplitud de las influencias ejercidas por Feuerbach: "El entusiasmo era general —escribe—; todos fuimos momentáneamente feurbachianos". Hasta Ricardo Wagner concibió su libro *La obra artística del porvenir* a base de las ideas de Feuerbach. Ahora está semi olvidado. Es uno de esos vistosos y elegantes monumentos del cementerio de la filosofía de que habla Brentano, y que como ellos exhibe el desolador epitafio del "aquí yace". En cambio, el genio de Kierkegaard no ha sido olvidado desde que se le conoció. El tiempo acrece su importancia. Parte no insignificante de la espiritualidad de nuestra época bebe en sus escritos. Otros lo discuten y critican duramente, pero en todo caso se reconoce la necesidad de preocuparse de sus doctrinas, aunque sea para atacarlas. De todas formas, es una voz actual que —junto con la de Hegel— nos viene del fondo, de la primera mitad del siglo XIX.

Mas en el presente escuchamos, asimismo, otra voz más próxima, también proveniente de la pasada centuria. Es la de Federico Nietzsche. Su voz también está envuelta por el eco metálico que despierta la soledad. "¿Son en realidad mis escritos tan oscuros e incomprensibles? —pregunta a su amigo el barón von Gersdorff. Yo pensaba que cuando se habla del dolor, lo entenderían a uno los que sufren. Seguramente esto es cierto; pero ¿dónde están los que sufren?"². La incomprensión rodeó y aisló, igualmente, al creador del *Zaratustra*. Ciertamente es que poco después de haber naufragado en la locura, en las postrimerías del novecientos, la estrella de Nietzsche ascendió en el firmamento de la fama; pero fue más bien la atención trivial y transitoria de la moda. La filosofía profesional, universitaria, mantuvo una actitud adversa, cuando no hostil. Más tarde, en los interregnos históricos que desembocaron en las dos guerras mundiales, se le comprometió injustamente con las ideologías que entonces promovieron la adhesión de los alemanes. Estos vaivenes y fulgu-

² 1º de abril de 1874.

raciones de la influencia nietzscheana correspondieron a otros tantos modos inauténticos de entenderlo.

En nuestras generaciones, incluso, hay dos Nietzsches. Uno, que emocionó el alma juvenil, que colmó el afán de vida espontánea y potente del joven, que derribó a golpes de martillo a muchos viejos ídolos. Para los espíritus maduros, este primer Nietzsche de nuestra vida tenía su sitio filosófico en los análisis de la psiquis humana y en las valoraciones. En esa hornacina lo enclaustraron. Así como en la física aristotélica los cuerpos se desplazan hacia sus lugares naturales, a dónde se siguiera a Nietzsche, sea en sus incursiones en el alma trágica de los griegos, o en sus consideraciones históricas inactuales, o en los avances metafísicos de la voluntad de poder y del eterno retorno, para esta primera perspectiva, el filósofo siempre había de terminar firmemente asentado en el terreno de la eticidad. Algo, mucho más presentíamos, pero se nos escapaba sin lograr capturarlo. Fue menester la intercalación de la filosofía de la existencia entre este primer y segundo Nietzsche, para que se nos revelara el filósofo metafísico, de una honda raíz existencial. Es el Nietzsche de los jóvenes de ahora y de los espíritus maduros del presente. Jaspers lo ha puesto agudamente de manifiesto. Hay que volver a pensar y a vivir la filosofía nietzscheana para descubrir su sentido auténtico y perenne. Aquel otro fue una primera aproximación, que ahora nos parece sobremana precaria y fugaz.

A estas dos voces conminatorias de la primera y de la segunda mitad del siglo XIX, a Kierkegaard y Nietzsche, les ha tocado en suerte un destino histórico similar. Sonaron débiles en su época; resuenan ahora en un fortísimo filosófico. Pero la actualidad de ambos no es sólo de época; existe mucho más que una mera coincidencia temporal. Los ciclos de las épocas históricas son amplísimos y encierran en sus curvaturas contenidos complejos, heterogéneos y con frecuencia discrepantes. Esas esferas se despedazan, justamente, en virtud de las presiones humanas, de los antagonismos que abren nuevos caminos a inesperados devenires. Los ciclos filosóficos también están regidos por el signo de la complejidad. Los rasgos que les imprimen carácter, que les dan una cierta fisonomía unitaria, apenas si resisten las tensiones interiores que emanan de la lucha de los sistemas y de las oposiciones que alberga el espíritu humano. Esta heterogeneidad de la época histórica hace que se torne imprecisa y necesitada de una mayor aclaración, el género de actualidad de que gozan tanto Kierkegaard como Nietzsche en nuestro tiempo. Es necesario

afinar el patrón de medida de esa actualidad. ¿Dónde son actuales ambos filósofos? ¿En qué escuelas, tendencias o corrientes? Porque la acogida que reciben estos gigantes que nos envía el siglo XIX, no es unánime. Un empirista lógico, un estricto fenomenólogo o un materialista dialéctico, tienen que considerarlos con reprobadora desconfianza. Para ellos no pueden ser actuales. Están imposibilitados siquiera para interpretarlos correctamente. No ha de interesarles Kierkegaard ni Nietzsche, porque ambos son fuentes inspiradoras únicamente para cierto tipo de espiritualidad.

Por eso, el agigantamiento de estas dos figuras filosóficas constituye una coincidencia más que temporal, posiblemente, suprahistórica. Los espíritus conformados según ciertas estructuras anímicas, encontrarán siempre en sus filosofías el prístino ímpetu creador que las anima desde dentro. En este sentido están más allá de la transitoria vigencia histórica, sujeta constantemente a fluctuaciones. No existe otra categoría de eternidad para las humildes creaciones humanas. La actualidad de Kierkegaard y de Nietzsche es efectiva, por tanto, únicamente para una determinada actitud filosófica fundamental, para esa posición básica que ha dado origen a las variadas y complejas filosofías de la existencia. Pero como dicha actitud no es exclusiva del presente, pues se la halla en el pasado y no tiene por qué no repetirse en el porvenir, parecería que estuviésemos ante doctrinas perennemente actuales, merced a la relativa intemporalidad a que nos hemos referido. O, lo que es lo mismo, en los planteamientos de ambos filósofos, el ser humano reconocerá siempre un cúmulo de experiencias y de situaciones que ineludiblemente se ciernen sobre el horizonte de la existencia.

Aparentemente bastan estas consideraciones para delimitar en forma unívoca el tipo de actualidad que se observa en Kierkegaard y en Nietzsche. Una vez circunscrita el área ideológica que recoge preferentemente las incitaciones de sus filosofías, esta unidad en la significación histórica sería suficiente para comprender las influencias que ejercen sobre la espiritualidad contemporánea. El arraigo en una problemática que preocupa al hombre en tanto hombre, la aceptación y el atractivo que despiertan sobre las estructuras anímicas sensibles a los problemas de la existencia, que jamás faltan en ninguna época, harían que sus filosofías fuesen —más que actuales— perennes. La actualidad vendría a corresponder a una manifestación circunstancial de la perennidad. Nada tendría que ver con la moda

huidiza y trivial, como aquella de que gozó Nietzsche, aunque sin alcanzar a conocerla, extraviado ya en la locura hacia 1890.

Del siglo XIX, pues, convergen hasta nuestra época las voces de Kierkegaard y de Nietzsche. La coincidencia es sobremanera notoria, porque el punto de convergencia no se encuentra repartido en la generalidad del pensamiento filosófico, sino que se observa concentrado en un foco bien preciso de la espiritualidad. Comparten el área de influencia, pero ¿acaso no son dos voces antagónicas? ¿Cómo entender que pensamientos distintos puedan ser acogidos por una misma corriente filosófica, sin que las ideas entrechoquen y se arremolinen? ¿De qué manera comprender que lo uno pueda recibir lo diverso sin desmedro para la seriedad de los planteamientos?

Expliquémonos mejor. Si se toman dos filósofos al azar, exagerando, a Tomás de Aquino y a Wittgenstein, por ejemplo, no puede extrañar la influencia, o mejor, la tuición del gran filósofo escolástico sobre el actual pensamiento neoescolástico. No hay problema, asimismo, para comprender el influjo que ejerció el profesor austríaco sobre el Círculo de Viena, que dio nacimiento al positivismo lógico. Pero si esta corriente capital de la filosofía contemporánea reconociese estar a la vez en deuda con ambos filósofos, de inmediato preguntaríamos cómo es posible que dos pensamientos tan opuestos pudiesen convivir, sin excluirse, en el empirismo lógico. Surgiría imperioso el interés por estudiar las hipotéticas conexiones que de algún modo deberían existir, aunque invisibles. Se suscitaría un problema muy valioso para concebir la difícil y oculta trama de la filosofía. O a fin de enunciar esto mismo en abstracto, sin ejemplificar. Se presenta un sugestivo problema cuando un filósofo ejerce una influencia predominante sobre varias escuelas antagónicas, o bien, cuando dos o más filosofías antinómicas influyen sobre una misma corriente del pensamiento. Esta segunda alternativa es la nuestra.

Kierkegaard y Nietzsche, en efecto, provienen de dos horizontes espirituales muy alejados. Los geólogos están en condiciones de discernir formaciones diferentes, en estratos que están uno al lado del otro. La contigüidad en el espacio, de ninguna manera equivale a una coexistencia en el tiempo; los orígenes no coinciden. Así ocurre con estos dos filósofos, que a pesar de pertenecer a un mismo siglo y a generaciones casi sucesivas, la verdad es que tienen ascendencias agudamente distintas y discrepantes. Tampoco el modo de ambos de ser actuales, esto es, la contemporaneidad en las influencias y el hecho de ejercer los influjos sobre una corriente

filosófica común, constituyen un antecedente capaz de encubrir la notable disparidad que se observa en sus filiaciones espirituales. Estos filósofos prolongan sus raíces ideológicas en capas culturales y humanas de naturaleza acentuadamente diversa.

Kierkegaard fija constantemente los ojos en la fase media de la filosofía griega. La atracción de Sócrates se ejerce desde muy temprano. Aparece ya en el segundo de sus libros, en la disertación universitaria *Sobre el concepto de la ironía, principalmente en Sócrates*. Es una extraordinaria tesis presentada a la Facultad de Copenhague para optar al grado de Maestro en Artes. En un principio casi sigue a Hegel, apareciendo como una especie de discípulo de este filósofo. Pronto, sin embargo, demuestra la inexactitud de la interpretación hegeliana de Sócrates. El filósofo alemán ha de ser rectificado en su concepción de la ironía socrática. El arte del gran griego constituye una dialéctica vital, o sea, es un instrumento para que el individuo retorne sobre sí mismo, para que se efectúe la conversión, para que surja lo hondo y eterno. Así, en el fondo de su propio ser, el discípulo se encuentra a sí mismo, se convierte en él mismo, arriba a una madura inmediatez de su íntima y veraz naturaleza. Sócrates no fue un profesor que enseñaba a pensar correctamente, sino un maestro que instaba a existir: fue un partero de almas. Mediante la ironía socrática, Kierkegaard rescató así a la dialéctica de la filosofía de la historia y de la lógica a las que había sido subordinada por Hegel para ponerla al servicio de la vida, de la existencia. En sus *Migajas filosóficas*, declara que escucha a Sócrates con el fervor de un Platón, con el fuego de un Alcibíades, con un arrebato más encendido que el de los coribantes y que su apasionada admiración no podría encontrar calma como no fuera abrazando al Sabio magnífico³.

“Sócrates —escribe, en cambio, Nietzsche— por su origen, pertenecía al más bajo pueblo. Sócrates era plebe. Sabido es, y aun hoy se puede ver, cuán feo era. Pero la fealdad, que en sí es una objeción, era casi una refutación entre los griegos. En suma: Sócrates, ¿fue un griego? La fealdad es, con bastante frecuencia, la expresión de un desarrollo cruzado, dificultado por el cruzamiento. En otros casos aparece como un desarrollo descendente. Los criminalistas antropólogos nos dicen que el delincuente típico es feo: “monstruo en la cara, monstruo en el alma”. Pero el de-

³ Kierkegaard. *Riens Philosophiques*. Gallimard, París, 1948, p. 79.

lincuente, ¿es un decadente? ¿Fue Sócrates un delincuente típico?"⁴. Mientras Kierkegaard admira, Nietzsche abomina de Sócrates. Le reprocha ser el prototipo de la cultura que el filósofo alemán llama "socrática" o "alejandrina", en la cual los individuos viven con la ilusión del conocimiento. El ser humano decae en el ideal del "hombre teórico", que es una vituperable sombra del hombre real. Es la tiranía del "instruido", del "ilustrado". La vida aparece como una llaga que necesita ser curada mediante el quimérico ensueño de la teorización. No se trataría de vivir, sino de pensar. Con esto Sócrates bloqueó el camino que seguía la filosofía en la época trágica de los griegos. En el interregno presocrático se encuentra el suelo griego de Nietzsche. "Cualquier pueblo —proclama— se avergonzará cuando se enfrente con aquella pléyade tan maravillosamente idealizada de la filosofía, cual es la de los viejos maestros Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito... Todos aquellos hombres son caracteres de una sola pieza. El pensamiento está ligado al carácter por una estricta necesidad. En ellos no existe afectación alguna, porque entonces no se había formado ninguna casta académica. Todos vivían en grandiosa soledad... Y así formaron lo que Schopenhauer llamó, en oposición a la república de sabios, una república de genios: un gigante llama a otro gigante a través del desierto de los tiempos..."⁵.

Notables son, pues, las diferencias que existen entre Kierkegaard y Nietzsche respecto del punto de partida del pensamiento occidental. Pero más divergentes todavía son las actitudes de ambos filósofos frente a los procesos históricos y espirituales que condujeron a la formación del hombre moderno. El Renacimiento y la Reforma colócanlos en atalayas lejanas y antagónicas. Desde esas altas torres de observación, nuestros dos filósofos contemplan espacios en los que la naturaleza, los hombres y Dios se configuran según modalidades irreductibles. La relación hombre-mundo, la forma primordial y originaria en que el individuo se sitúa ante la realidad, es sin duda inconjugable en ambas perspectivas humanas. En el ámbito renacentista triunfan la luz, la belleza, la expansión en la realidad sensible, el arcano de la vida que bulle activa y poderosa en el universo, la convivencia de los hombres entre sí y con la realidad, el sentido de la tierra, las bien delineadas individualidades. En el ámbito de la Reforma,

⁴ Nietzsche. *Obras Completas*, trad. Ovejero y Maury. Tomo X, (El ocaso de los ídolos), p. 209. Aguilar, B. Aires, 1949.

⁵ Nietzsche. Ib. Tomo I (*La filosofía en la época trágica de los griegos*). p. 325.

el gran libro de la revelación desplaza al libro del mundo; el drama humano conturba los espíritus; la conciencia de la naturaleza pecadora los sobrecoge; la fuga del mundo y de la Iglesia exterior introducen al ser humano en el templo interior, en la subjetividad, en la naturaleza ético-religiosa del hombre; el abismo, la nada, el mal, el pecado, lo acechan; el ansia de salvación lo sostiene y anima; el *mysterium magnum* de la conexión con Dios; “procede en todas las cosas en oposición con el mundo —aconsejarán Boehme en el siglo siguiente— y llegarás por el camino más corto a la virtud”; el aislamiento de los hombres y de Dios. El Renacimiento correspondería, según la nomenclatura kierkegaardiana, al estadio estético en el camino de la vida, mientras que la Reforma equivaldría a los estadios ético y religioso. En esas esferas de la existencia se desplazaría, asimismo, el curso de la historia humana.

Nietzsche es hombre del Renacimiento. La humanidad no habría conocido una altitud espiritual más elevada desde la época trágica de los griegos. En el ciclo renacentista se operaría una tentativa de transmutación de los valores cristianos; los valores contrarios a éstos, los anticristianos, los nobles, habrían sido impulsados con toda la fuerza del genio y del instinto. Pero esa última cosecha que entregaba Europa sería escamoteada por los alemanes. Tomó forma deslumbrante un ataque contra el cristianismo en todos los frentes y en el punto principal, en su sede. “¿Qué sucedió en cambio? —pregunta Nietzsche en el *Anticristo*—. Un fraile alemán, Lutero, llegó a Roma. Este fraile, que tenía en el cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, surgió en Roma “contra” el Renacimiento. . . En lugar de comprender con profundo reconocimiento el prodigio acaecido, la derrota del cristianismo en su “sede”, su odio supo extraer de aquel espectáculo su propio alimento. El hombre religioso no piensa más que en sí mismo”⁶. Nietzsche insiste en estas ideas en sus libros y en su correspondencia. El culto nietzscheano del Renacimiento es así una consecuencia de su posición irreductiblemente anticristiana. Estigmatiza la Reforma en la medida en que se opuso a la transmutación de los valores cristianos.

Las conexiones entre Kierkegaard y Lutero, en cambio, son estrechas, especialmente con el joven Lutero del *Comentario a la Epístola a los Romanos*. “El gran descubrimiento de Lutero —afirma— es la relación con Dios, que no reside en la esfera racional, sino que consiste en un enlace

⁶ Ib. Tomo X, p. 371.

irracional, personal, espiritual, que encierra dos momentos en sí absolutamente inconciliables para la razón, a saber, la conciencia de ser a la vez pecador y justo". La vida y la obra kierkegaardianas consistirán en la profundización de esas conexiones metafísicas y religiosas. Vasto y frondoso en su pensamiento, pero los múltiples desarrollos serán siempre constelaciones que giren en torno de esas ideas y experiencias. Aun los planteamientos más periféricos y alejados son tramos de diferentes caminos que convergen a la encrucijada ético-religiosa. Pretenderá rescatar a Lutero del luteranismo oficial, pero como recurso para restituir el sentido auténtico al cristianismo. Es una especie de reformador de la Reforma. Por esta vía, Kierkegaard se conecta con la tradición mística nórdica, que se remonta a Jacobo Boehme, Nicolás de Cusa, los Hermanos de la Vida Común, el maestro Eckhart y los escritos del lejano Pseudo Dionisio Areopagita. Seguramente no ha tenido un conocimiento directo de todos ellos, pero el filósofo danés se nutre y respira en la atmósfera del misticismo nórdico. Los libros no son cajas fuertes que se limiten a contener o guardar los caudales filosóficos. Las grandes y poderosas doctrinas irradian hacia la vida humana en general; particularmente las ideas que poseen un poder configurador muestran una notable capacidad de propagación. Se expresan así objetivadas en las creaciones del hombre, en las cuales obran a modo de principios estructuradores. De esta manera se constituyen ambientes, se organizan climas espirituales dotados de una firme individualidad. No sería absurdo hacer una especie de caracterología de la cultura. Y así como los diversos caracteres se entremezclan en las comunidades, también se interpenetran y confunden esos ambientes espirituales. Kierkegaard creció y maduró en uno de esos moldes formativos, constituido por la materia religiosa protestante. Se alimentó de la savia destilada a lo largo de siglos por el misticismo nórdico.

"No dudo —escribe en su *Diario*— que la mayor parte de la gente se santiguará ante el escándalo de verme confrontar las convicciones de Lutero con las de Sócrates"⁷. El filósofo presiente una continuidad en esa línea ideológica, que va de Sócrates a Lutero y se desliza sobre el plano ético-religioso. En la misma forma, Nietzsche la ha intuído entre la época trágica de los griegos y el Renacimiento. Hunden así sus raíces espirituales en formaciones culturales diversas y opuestas. No obstante, estas fuertes personalidades y sus tensos pensamientos convergen hacia un

⁷ Kierkegaard. *Journal*. Gallimard, 1950, p. 241.

punto histórico común, en el que se encuentran, y que está constituido por las llamadas filosofías de la existencia. No son caminos neutrales o convergentes, sino antinómicos y divergentes. Se les podría aplicar el título de uno de los libros de Kierkegaard, el "Enten-Eller, traducido diversamente como "la alternativa", "lo uno o lo otro", "o bien... o bien".

La coincidencia en una encrucijada filosófica común, de dos planteamientos que históricamente han estado en conflicto, no puede ser materia para una simple comparación de ambas doctrinas. Sería trivial atenerse a inquirir las semejanzas y diferencias ideológicas. No satisface la nuda confrontación doctrinaria, porque de proceder así se subvaloraría un hecho significativo y de proyecciones. Estamos, pues, ante una "coincidentia oppositorum", pero de una naturaleza especial. Esta coincidencia de los opuestos se despliega en el plano concreto de la historia de la filosofía. No representa una teoría de índole metafísica, abstracta como todas las teorías, sino un hecho, un "hecho filosófico", diríamos mejor. En la fluencia temporal de la filosofía se historian los sistemas y las doctrinas, sin duda alguna, pero en dicho curso histórico, además de la filosofía personal de cada filósofo, devienen también los problemas, que van madurando lentamente en sus planteamientos y soluciones. Y estos problemas siguen desarrollos que no siempre se ajustan a las eventualidades históricas, pues la secuencia progresiva de las elaboraciones también está influenciada por una variable independiente, que consiste en la naturaleza misma de las realidades estudiadas. En el devenir de la historia, los problemas parecen así colgar de un hilo suprahistórico, o si se quiere, las materias filosóficas poseen una suspensión objetiva que no las sumerge enteramente en la circunstancialidad histórica. Por eso, interesa sobremanera la elaboración genética del problema en el ámbito interno de una determinada filosofía, o en la exterioridad de las conexiones históricas que se establecen entre las filosofías. En el proceso de desarrollo del problema, tal vez sea posible captar vaivenes cuyas impulsiones provengan de la naturaleza misma de las realidades. Se da, además, un plano de observación privilegiado para analizar las modalidades que configuran la reflexión filosófica. La "coincidentia oppositorum" significada por Kierkegaard y Nietzsche promueve mucho más que una comparación de sus doctrinas. No hay en este punto un mero quehacer contable, que jamás va más allá del balance de las ideas, puesto que se vislumbran, aunque velados, ciertos contenidos que rebasan el área intrínsecamente personal de las concepciones filosóficas.

La confrontación de dos doctrinas corresponde a una especie de careo de los filósofos que las concibieron. Y en un careo las aclaraciones se esperan, principalmente, de la contradicción. En los estrados judiciales se acostumbra requerir a los testimonios discrepantes, porque con ellos el juego de las preguntas resulta notablemente pródigo en seguridades y comprobaciones. El aserto verdadero se va obteniendo en función de la falsedad de la declaración contradictoria. Pero no hemos de someter a este tipo de interrogatorio a nuestros dos filósofos. En primer término, no lo haremos porque en la coincidencia de los opuestos no interesa eliminar las oposiciones; antes bien, hemos de mostrar los contenidos coincidentes a pesar de albergarse bajo aleros filosóficos diferentes. Y, en seguida, procedemos así porque las encuestas deben ser completas para que satisfagan, esto es, implican una revisión total que, además de completísima, sería imposible dado el plano en que planteamos nuestro problema.

Convendrá reflexionar entonces acerca de un solo y único problema, a fin de precisar la materia interpretativa que pueda proporcionar. La extensión y la hondura del análisis suelen ser dimensiones que están en proporción inversa, pues las consideraciones excesivamente amplias, por lo general, resbalan sobre la superficie de las cosas: las cubren, pero es difícil que extraigan los elementos esenciales que recubren. En filosofía parecen existir ciertos problemas privilegiados, que de algún modo encierran la totalidad de la problemática filosófica. El área iluminada es más amplia cuando la lente está fuera de foco; la cantidad de luz es equivalente, pero en el punto focal se concentra el máximo de luminosidad. Así suele ocurrir con estos problemas claves, que son partes de una doctrina filosófica y, no obstante, parecen incluir la totalidad de ese pensamiento. La parte suele equivaler al todo en filosofía. Nos detendremos, pues, en el examen de un solo y exclusivo contenido de la "coincidentia oppositorum" que se establece entre Kierkegaard y Nietzsche.

Nuestro problema ha de ser el de los sistemas filosóficos. ¿Debe ser sistemática la filosofía? O hablando figurativamente, el pensamiento filosófico ¿ha de tener la forma de una línea que se prolonga indefinidamente sin curvaturas ni giros?, o bien, ¿debe cerrarse sobre sí mismo en un ciclo completo y estabilizado?

Ambos filósofos no vacilan. Se pronuncian abierta y definitivamente contra los sistemas filosóficos. "La tendencia sistemática —precisa Kierke-

gaard— promete todo y no tiene absolutamente nada”⁸. Nietzsche es todavía más conminatorio en su crudo y cortante lenguaje. “Por mi parte —manifiesta— no soy tan limitado como para seguir un sistema, ni siquiera mi propio sistema”. Agrega: “La voluntad de sistema es una falta de honradez”. Desde luego, el sistematismo filosófico es deshonesto por el motivo que señala el filósofo danés, o sea, porque constituye una promesa incumplida, ya que nadie puede ofrecer rectamente lo que no posee. Es imposible satisfacer el compromiso en que se enreda el sistema filosófico, esto es, una explicación total y una verdad eterna. El sistema filosófico —sea el de Hegel, que tiene presente Kierkegaard, o cualquier otro— adolece de precariedad interna. El incumplimiento lo acosa por todos los costados. Las cabezas sistemáticas no contienen auténticos espíritus filosóficos. ¿En qué consiste la precariedad inherente al sistema?

Las agudas críticas de Kierkegaard y de Nietzsche difieren, fundamentalmente, de los ataques contra los sistemas filosóficos que han aducido la fenomenología, el positivismo lógico y el historicismo, que sin duda representan las impugnaciones recientes más ceñidas y fuertes.

Para Husserl, “el incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas”⁹. Las filosofías equivalen a sistemas de concepción total del mundo, que están reñidos con la idea de la filosofía como una ciencia estricta. El pensador sistemático es excesivamente precipitado y audaz, y antes del tratamiento meticuloso de los problemas y realidades, cree haberse apoderado de la clave metafísica que, como las llaves ganzúas, ha de permitirle abrir aun las puertas prohibidas. Se ilusiona pensando en que se ha apropiado, teóricamente, de la totalidad del universo. La filosofía legítima, si quiere sobrevivir y avanzar, ha de abandonar esas pretensiones, para lo cual necesita dejar de ser una concepción sistemática del mundo, para trocarse en una ciencia filosófica. La filosofía dispone de una problemática propia, que debe examinar de acuerdo con un método propio, el fenomenológico, que es el único que da garantía de rigurosidad científica. Es una ciencia, sí, pero distinta de las demás ciencias, de las matemáticas, de la física, de la historia. La filosofía como ciencia se opone y excluye a la filosofía como sistema.

⁸ Kierkegaard. *Post-Scriptum*, Gallimard, 1949, p. 8.

⁹ Husserl. *La filosofía como ciencia*

estricta. Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1951, p. 97.

Según el empirismo lógico, el sistema filosófico se derrumba porque los errores doctrinarios no residen en las soluciones, sino en los planteamientos. Los problemas metafísicos son pseudo problemas, que ni siquiera deberían plantearse. Proviene de errores del lenguaje; se suscitan debido a la ingenuidad de la mente filosófica, que se deja engañar por los giros de las palabras; equivalen a las faltas ortográficas y de sintaxis que cometen los escolares que aún no dominan la lengua materna, en este caso, el lenguaje científico. Debe prevalecer la gramática de la ciencia, para espantar del pensamiento los falsos fantasmas representados por los problemas metafísicos. A la filosofía, que tiene vacío el cofre de los problemas, sólo le incumbe pensar la ciencia mediante el lenguaje de la ciencia. La filosofía queda así desposeída de sus problemas y métodos. El sistema filosófico es la culminación del error; es una construcción piramidal en la que cada piedra es un falso problema.

El historicismo o positivismo histórico, por su parte, concluye en que todo sistema filosófico está herido en el flanco desde que nace, porque su destino es tener una breve y fugaz vigencia —nunca duradera ni unánime— para en seguida ser desplazado por los otros sistemas que sucesivamente requieren el favor veleidoso y transitorio de la aceptación histórica. En las altas y bajas mareas de los sistemas filosóficos, el historicista cree descubrir la bancarrota de esas construcciones, pese a la monumentalidad que suele caracterizarlas.

La lucha contra los sistemas posee un sentido muy diferente tanto en Kierkegaard como en Nietzsche. Las argumentaciones que aducen los dos filósofos podrían también ser formuladas contra la pretensión husserliana de una ciencia filosófica, o contra los propósitos del neopositivismo de convertir a la filosofía en una doméstica de la ciencia, o contra la disgregación histórica de la filosofía a que conduce el historicismo. La legitimidad de los problemas subsiste, sólo es ilícito el modo como opera el sistema. Se salva la materia filosófica, pero se condena la forma sistemática. Atacan el sistema porque aprisiona con los grilletes racionalistas a la auténtica filosofía de la existencia humana. Nietzsche denuncia irritado el absurdo de una filosofía que se avergüenza de sí misma y corre a esconderse al protector rincón de la teoría del conocimiento, por temor a la ciencia. Una reflexión que no piensa la realidad, que no se inserta en la vida; un pensamiento que languidece en el examen de sí mismo, sufre una contorsión monstruosa e inaceptable. Es tan vituperable como un estómago que se digiriese a sí mismo, en vez de digerir los alimentos. La

filosofía no debe mostrarse sumisa y humilde ante la ciencia; menos ha de tomarla como modelo.

¿En qué consiste el sistema filosófico? El sistema filosófico en general, no uno determinado, como el de Hegel, por ejemplo, siempre presente en la mente de Kierkegaard, puede ser descrito en múltiples planos o niveles. Conviene precisar en cuál de estos estratos se sitúa el análisis, a fin de examinar metódicamente la estructura compleja y densa del sistema. Esta configuración que suele exhibir el pensamiento filosófico, no se deja coger por entero en una primera y única tentativa. Hay que recorrer la complicada arquitectura sistemática mediante una serie de sucesivos enfoques. La trama sistemática no es neutral o indiferente respecto de las ideas que en ella se inscriben; no es posible insertar cualquiera doctrina sobre su superficie. El sistema filosófico recibe sin dificultades cierto tipo de concepciones, pero en cambio es reactivo o refractario a otras filosofías. Por eso, el sistema importa de antemano la adscripción a una determinada actitud fundamental. El sistema filosófico no es un molde pasivo, omnirreceptor. El sistema es, desde ya, una teoría filosófica. Incluso en la vacuidad de esta consideración general, involucra presuposiciones que se extienden desde las implicaciones metafísicas a las estimaciones valorativas. De ahí que sea imprescindible discernir los planos o niveles de esta compleja formación del pensamiento para no perderse en la confusión y en ambigüedades.

El sistema aparece, primeramente, como un amplio y compacto cuerpo filosófico, en el cual se inscriben las teorías y explicaciones. El orden, la simetría, la coherencia lógica y una íntima visión unitaria, resguardan la cohesión o armonía interna de estas esferas construídas por el pensamiento. Constituye un microcosmos ideológico, algo así como una "maquette" del universo entero. Las piezas del sistema, o sea, las concepciones particulares, no se rozan ni entorchocan; al contrario, caizan a la perfección en virtud del plan general, de la fórmula del sistema que las ensambla correctamente. Existe así una marcada solidaridad entre las visiones regionales que integran la gran concepción sistemática. Los edificios teóricos se construyen y arman igual que un mosaico, colocando cada elemento constitutivo justo en el lugar que de antemano se le ha destinado. No hay discordancias, porque las partes tienen su razón de ser y de jugar en el mecanismo del sistema, en función de la visión unitaria total. El sistema filosófico, en tanto explicación definitiva y universal, está en reposo; es inmóvil, estable como un edificio ya termina-

do. Abarca la totalidad del universo; nada puede quedar fuera de él. Como no es posible un avance ulterior, el pensamiento se detiene en la que debería ser su obra definitiva y perenne. La naturaleza última de la realidad queda aprisionada en la red del sistema. Es un summum para el cual es imposible un más allá. El sistema filosófico y los arcanos del ser se excluyen, pues todo se aclara en sus revelaciones. Así, el sistema se cierra sobre sí mismo; se centra en la propia inmanencia. Si en realidad un espíritu humano fuese capaz de elaborar esta soberbia creación, merecería un Génesis filosófico análogo al Génesis de la Biblia, porque un mundo entero habría sido creado por la mente de un hombre.

Por tanto, considerado formalmente el sistema filosófico, esto es, sin referencia particular a ninguna de las construcciones que la historia de la filosofía ofrece con prodigalidad, se caracteriza por la coherencia lógica, la visión unitaria de la realidad, la solidaridad y armonía de las partes, la intención universalista, la inmovilidad, el non plus ultra, la explicación de la totalidad de los ámbitos problemáticos y el inmanentismo de la forma cerrada.

El ser del sistema, sin embargo, no se agota en esa descripción de su naturaleza, porque la construcción sistemática descansa sobre planos subyacentes, en los cuales penetran firmemente sus cimientos. En el nivel horizontal, es decir, cuando el sistema se analiza una vez que ya ha alcanzado la forma madura y definitiva, entonces parece desplegarse en superficie. Toma la forma del círculo cerrado e inmóvil ya descrito. Pero el sistema filosófico posee también una dimensión de profundidad, por lo cual es posible introducir un corte vertical, que indudablemente revela planos distintos y novedosos. Esta segunda perspectiva es genética. No se trata de las filiaciones históricas del sistema, o sea, de las conexiones históricas habitualmente conocidas como influencias y que corresponden a las intrincadas corrientes y direcciones que recorren la historia de la filosofía. Tampoco hay que entender esa perspectiva genética en un sentido psicológico-espiritual, en tanto se alude al proceso anímico de elaboración del sistema en el espíritu del filósofo. Ambos planteamientos son posibles, atraen e interesan, pero no es el momento de desarrollarlos. La perspectiva genética en el análisis del sistema ha de entenderse en un sentido lógico-teórico de fundamentación, de búsqueda de los orígenes o fundamentos. Este segundo corte, por consiguiente, apunta a los principios últimos o primeros del sistema, a las proposiciones fundamentadoras, así

como también a los mecanismos explicatorios que explicitan los contenidos doctrinarios que se despliegan en superficie.

Figurativamente hablando, más que como un cerrado círculo, en este segundo enfoque el sistema se revela más bien como un cono. Las explicaciones regionales son coherentes y solidarias, pero la coordinación o interdependencia no proviene de una conexión directa entre las piezas conceptuales. Cada contenido explicatorio implica un principio fundamentador al cual remite y del cual resulta; estos principios, a su vez, involucran otros principios intermedios. Se constituye así una configuración piramidal, en la que la constelación de principios fundadores se reduce en número a medida que está más próxima la cúspide del cono del sistema. Los primeros principios del sistema filosófico se encuentran allí, en el punto de convergencia de todas las líneas conceptuales. Las partes del sistema, por tanto, son solidarias por el mismo motivo que hay parentesco entre los miembros de una familia, es decir, a causa de la ascendencia común que comparten. El cono del sistema filosófico, a diferencia del cono geométrico, no se asienta sobre la base, sino que se sostiene o descansa en la cúspide representada por los primeros principios fundadores. Tal vez de allí proceda el equilibrio inestable anunciador de los inevitables derrumbes históricos.

Kierkegaard y Nietzsche manejarán este material en la crítica de los sistemas filosóficos. Harán visibles los defectos en la estructura del sistema, junto con insistir en la precariedad racional del punto de sustentación de las construcciones sistemáticas.

Para Kierkegaard, el sistema filosófico es un monumento levantado a la identidad, concebida ésta tanto en el sentido metafísico como lógico. Idéntico es lo ídem, lo que permanentemente es lo mismo y no otra cosa. La identidad exige la congruencia consigo mismo; obliga a la inalterabilidad, en el significado de no alterarse, de no ser alter, de no trocarse en otro al dejar de ser el mismo. No es posible concebir el devenir en el ámbito del sistema filosófico. El pensamiento sistemático se pronuncia por la identidad del ser y en contra del tránsito del devenir. La identidad metafísica del objeto se refleja en la arquitectura cerrada del sistema, en su estructura de totalidad completa y acabada. En el orden lógico, la identidad se revela por su poder de detención del pensamiento una vez terminada la obra sistemática. La verdad se inmoviliza en una eterna identidad. El principio de identidad es el arma con que la policía lógica resguarda el orden en el seno del sistema. La identidad cierra la puerta al

devenir, con lo cual se renueva la polémica entre Heráclito y Parménides, aunque esta vez sobre las arenas del recinto sistemático.

¿Puede reducirse la existencia a la identidad? Evidentemente, no. La existencia misma es una abstracción, puesto que en verdad no existe la existencia, ya que ésta se resuelve y desmenuza en la multiplicidad de los seres reales y existentes. La existencia es un concepto que designa a los entes reales, existentes. Y los entes reales trascurren, es decir, se despliegan en los momentos del proceso existencial. Pero el devenir a que están sujetos los seres existentes no es sólo temporal, el movimiento no se reduce al transcurso en los lapsos o instantes, sino que también es espacial, o sea, aparece como desplazamiento de los seres existentes en los lugares de la extensión. La existencia, por ende, no se encuentra por el lado de la inmóvil identidad, para dar con ella, hay que buscarla en el terreno de la diversidad, del devenir. Si la existencia implica el devenir y la diversidad, el sistema filosófico, que acoge únicamente lo que no deviene y no es diverso, no podrá pensar la existencia. No es posible un sistema filosófico de la existencia. El sistema y la existencia se excluyen. El sistema es antifilosófico, porque la filosofía necesita, fundamentalmente, plantear el misterioso problema de la existencia humana.

Nietzsche se mueve en el mismo círculo de ideas, cuando asevera en *La voluntad de dominio* que “la lógica está ligada a la condición y al supuesto de que hay casos idénticos. Taxativamente, para que pueda haber lógica, se debe convenir o fingir que esta condición y este supuesto se dan. Es decir: que la voluntad para la verdad lógica sólo puede realizarse después de haber admitido una falsificación fundamental de todos los hechos. De donde se deduce que aquí rige un instinto que es capaz de dos cosas: primero, de la falsificación, y luego, de la realización de su punto de vista. La lógica no procede de la voluntad de verdad”¹⁰.

El sistema se despliega a partir de los principios fundadores. Los enunciados se eslabonan de una manera rigurosa, uniéndose recíprocamente mediante conexiones que fluyen lógicamente de los supuestos que sirven de fundador punto de partida. El sistema se descompone en un conjunto complejo, trabado, ordenado, de relaciones necesarias. En esta red del pensamiento se pretende apresar la realidad. Pero los seres que advienen a la existencia no proceden de principios fundadores, sino de los procesos causales. Así como lo diverso y cambiante no se deja redu-

¹⁰ Nietzsche. Obras Completas. Tomo IX, p. 319.

cir a la unidad inmóvil de lo idéntico, tampoco el ser real y existente puede ser convertido en un ser necesario o posible. Para pensar estética e intelectualmente una realidad —afirma Kierkegaard en su *Post-Scriptum a las migajas filosóficas*— su ser tiene que disolverse en su posibilidad¹¹. Es el fundamento de la impugnación de Kierkegaard a la verdad indubitante que Descartes creyó encontrar en el “pienso, luego existo”. “Concluir del pensamiento la existencia es también una contradicción, porque el pensamiento —al contrario— retira justamente la existencia de la realidad y piensa ésta suprimiéndola y transformándola en posibilidad”¹².

El sistema filosófico, por tanto, no tiene cabida para la existencia. Sólo admite posibilidades. La existencia se esfuma y resta la desvaída forma del ser, esto es, la mera e inocua posibilidad. Análogo sentido tiene la afirmación nietzscheana de que “lo pensado debe ser, seguramente, una ficción”¹³. Por eso, cuando el sistema cree haber formulado sus verdades eternas, la realidad de la existencia se ha desvanecido en la irreal posibilidad. El sistematismo filosófico escamotea así la existencia, “lo mismo una verdadera bagatela, que el señor profesor, existente, que escribe el sistema”. “La abstracción es des-interesada, pero la existencia es el supremo interés del que existe”. No hay interés por este interés vital. La mente sistemática se distrae, con lo cual maltrae a la existencia. Es una distracción metafísica reñida con la seriedad existencial. El sistema filosófico, al dejar fuera a la existencia, se presenta con un matiz de inmoralidad. No puede ser honesta una perspectiva que distrae existencialmente y conduce al individuo a una existencia ilegítima.

Según Leibnitz, “la naturaleza no da saltos”. Para Kierkegaard, los sistemas tampoco dan saltos. En el dominio sistemático se extiende una irrompible continuidad. “Lo sistemático —dice— es el cierre, la unión perfecta”¹⁴. Unas veces, la continuidad sistemática es dialéctica. En el sistema de Hegel, por ejemplo, las oposiciones —las tesis y antítesis— parecen romper el suelo del desarrollo gradual y sin sacudidas; pero la contradicción se resuelve, o mejor, se disuelve en el tercer término, en la síntesis que reduce a una armónica unidad las disonancias antitéticas. Otras veces, la continuidad sistemática es idéntica, es decir, la continuidad se

¹¹ Kierkegaard. *Post-Scriptum*. Gallimard, 1949, p. 217.

¹² *Ib.*, p. 212.

¹³ Nietzsche. *Obras Completas*. Tomo IX, p. 336.

¹⁴ Kierkegaard. *Post-Scriptum*, p. 79.

mantiene y prolonga gracias a los anillos de las identidades. En la continuidad por identidades, el tercer término o mediación es superfluo, porque los elementos del sistema se contienen unos a otros.

Pues bien, para Kierkegaard, la continuidad sistemática choca con la discontinuidad existencial. La vida es esencialmente dilemática. La alternativa, lo uno o lo otro, son condiciones o categorías de la existencia. El sistema no puede pensar la contradicción; por el contrario, la elimina por motivos de pulcritud lógica. En cambio, la existencia es fundamentalmente contradictoria. La paradoja se da en los estadios estéticos, éticos y religiosos, es decir, en todas las esferas de la existencia. La encarnación de Cristo constituye la suprema paradoja, la contradicción eminente de lo eterno que se da en lo temporal, de una jerarquía que trasciende los marcos históricos y que se revela en la historia humana. La existencia misma es paradójal a causa de la multiplicidad de direcciones que ofrece al individuo. La vida es una encrucijada en la que se cruzan y entrecruzan una gran cantidad de caminos variados y opuestos. La actitud humana resulta de la superposición de una serie de actitudes parciales y contradictorias. Kierkegaard desarrolla en sus libros las variadas formas de vida, las distintas visiones que incitantemente remueven su poderosa subjetividad. "Necesito una voz más penetrante que la mirada del lince, —confiesa en su *Diario*— que atemorice más que el ronquido de un gigante, firme como un sonido de la naturaleza, que recorra desde los bajos extremos a las notas más suaves, que module desde el más tierno murmullo religioso a la energía explosiva de la cólera"¹⁵. El vasto registro humano que conocemos con el nombre de Kierkegaard se desdobló, o mejor, se multiplicó pródigamente en los pseudónimos con que firmó sus libros. Víctor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Johannes Climacus, Virgilius Haufniensis, Nicolaus Notabene, Hilarius Bogbinder, Frater Taciturnus y Anticlimatus no son pseudónimos que oculten a Kierkegaard, sino más bien revelaciones de la polivalencia espiritual del filósofo, en quien se acumulaban personalidades distintas. La polinimia de que habla, la pseudonimia kierkegaardiana, explicita la infinitud de estos mares interiores, cuyos oleajes capta dentro de sí y afloran en las diversas identidades. "Kierkegaard es esto y aquello —dice Fischer— y no es esto ni aquello. Es seductor, es moralista; pero no es ninguno de los dos, porque es uno y otro sólo idealmente. Es un poeta y es un investigador del cono-

¹⁵ Kierkegaard Journal, p. 83 (17 de julio de 1838).

cimiento, pero tampoco es ninguno de los dos, porque es los dos al mismo tiempo. . . Se le considera un poeta, y se descubre que es un pensador. Se le cree un pensador, y se descubre que es un poeta”¹⁶. Con estas experiencias vitales, Kierkegaard debía arremeter contra los sistemas filosóficos enemigos de la contradicción, porque el filósofo se sabía muy bien constituido por un cúmulo apretado de contradicciones. La discontinuidad de la existencia golpea y quiebra la continuidad del sistema. La dialéctica de la existencia paradójica, que conserva las contradicciones, anuncia otra de las grietas del sistema filosófico. También en Nietzsche aparece este pluralismo existencial, sobre todo al final de su vida, cuando firmaba indistintamente Dionisos y El Crucificado”. . . “La paradoja —insiste Kierkegaard— es la pasión del pensamiento, y los pensadores que evitan la paradoja son como el amante que quisiera hurtarse a la pasión —una pareja mediocre—. La potencia suma de toda pasión es que quiere la propia pérdida y así también la pasión más alta de la inteligencia es que quiere el obstáculo, la dificultad, aunque el impedimento, el tropiezo, de una u otra manera tengan que provocar su ruina. Así, pues, la suma pasión del pensamiento es descubrir algo que ni siquiera pueda ser pensado”¹⁷. El salto, la paradoja, la naturaleza discontinua e intermitente de la existencia, tornan imposible un sistema filosófico de la existencia.

La trabazón del sistema se mantiene gracias a los desarrollos ceñidamente lógicos y coherentes. Las explicaciones remiten constantemente a otros principios, que son los antecedentes de aquellas consecuencias. Los enunciados fluyen de los asertos fundadores, que se comportan a modo de principios de razón suficiente. La construcción sistemática tiene una estructura que recuerda los esquemas plotinianos, con un emanatismo a partir de lo Uno, del núcleo primero del sistema. Es posible remontar la corriente del pensamiento sistemático en el sentido contrario a su desarrollo, para inquirir las fuentes, los orígenes fundadores, las proposiciones fundadoras del microcosmos sistemático. Se arriba así a un comienzo absoluto, a principios que fundamentan la totalidad de la construcción filosófica, pero que deben a sí mismos la aceptación que pudieran encontrar. La función demostradora de los primeros principios sistemáticos contrasta con la imposibilidad de éstos de ser demostrados. La trabazón lógica se interrumpe en ese nivel y es substituída por una convicción íntima, por una decisión, por un acto de fe. Así, en los orígenes

¹⁶ Citado por Jean Wahlen *Etudes Kierkegaardienes*.

¹⁷ Kierkegaard. *Riens Philosophiques*. Gallimard, 1948, pp. 99-100.

del sistema prevalecen fuerzas y motivaciones que no proceden de la razón, sino de esa capacidad del espíritu que Nietzsche denominó la voluntad de poder. El sistema filosófico, creación del pensamiento, implica la acción de otras potencias del espíritu. Así como las familias venidas a más ocultan celosamente el origen humilde de la riqueza y del esplendor que las enorgullece, el pensamiento sistemático denigra en sus apolo-gías de la objetividad, las verdades subjetivas que lo animan desde dentro. Es la materia extraña, la impureza, que preside la formación de la perla. La supuesta verdad objetiva y lógica, en aras de la cual se erige el monumento sistemático, recibe su expansiva fuerza dialéctica de una verdad subjetiva, de casi una creencia. El aparato filosófico de la razón camufla esta otra savia real y vivificante. El sistema afirma subrepticamente lo que niega de modo explícito. Es una perspectiva impuesta por la voluntad de dominio, dirá Nietzsche; un salto, una decisión, un acto de fe, aseverará Kierkegaard. El sistema se niega a sí mismo porque encierra una insalvable contradicción interna. Esta incongruencia quiebra la punta al cono del sistema filosófico, con lo cual pierde los restos de su precaria estabilidad. Las construcciones sistemáticas se levantan mientras resuenan las trompetas proféticamente anunciadoras del próximo e inevitable derumbe.

Las consideraciones que hemos expuesto acerca de la crítica que Kierkegaard y Nietzsche formulan contra los sistemas filosóficos, distan mucho de agotar la riqueza de la argumentaciones en que ambos filósofos son excepcionalmente pródigos. Estos análisis son suficientes, sin embargo, para precisar, aunque sea de modo sumario, las conclusiones que nos interesan.

Queda demostrada, en primer término, la insalvable imposibilidad de elaborar un sistema filosófico de la existencia y de la vida. De esta imposibilidad fluye un corolario: como en la jerarquía de la problemática filosófica el sitio eminente está ocupado por la incógnita de la existencia, dada la inadecuación del sistema, la filosofía deberá darse una estructura diametralmente opuesta a la sistemática. O sea, la reflexión filosófica tendrá que configurarse en otras formas aptas para inquirir sobre el problema de los problemas, para escudriñar en la existencia humana.

¿Dónde ha de insertarse esta filosofía negadora de todo sistematis-mo? La contestación a esta pregunta es paradójal, como paradójales son las filosofías de Kierkegaard y de Nietzsche, y como paradójal es, asimismo, la aproximación de ambos filósofos que estamos ensayando. Porque es

paradojal que el propio sistema filosófico contenga los recursos necesarios para escapar de sus cerradas articulaciones. En verdad, constituye un escándalo para la razón que del propio terreno sistemático parta la vía que ha de permitir escabullirse de sus artificiales dominios. La respuesta reside en los primeros principios del sistema filosófico, en esa verdad íntima y subjetiva que está en sus fundamentos, y que cual oculta puertecilla se abre hacia la auténtica realidad. Hay que retrotraer a esos orígenes y eliminar todo el complicado aparato filosófico del sistema, a fin de salir de las tembladeras abstracciones y tocar en tierra firme y legítima. Allí, sólo allí, es posible el hallazgo de las convicciones cuya ausencia lamenta Kierkegaard cuando escribe en su *Diario* que “lo que me falta, en el fondo, es ver claro en mí, saber lo que debo hacer, y no lo que debo conocer, salvo en la medida en que el conocimiento precede a la acción. Se trata de comprender mi destino, de ver lo que Dios quiere en el fondo que yo haga; se trata de encontrar una verdad que sea verdad para mí, de encontrar la idea por la cual yo quiera vivir y morir”¹⁸. Únicamente en la altitud de las experiencias primigenias y originarias, ahí donde la existencia, la verdad, la vida y el individuo se dan en una naciente unidad, posee plena vigencia al anatema contra la despersonalización filosófica, contenido en el personalismo nietzscheano, que el gran filósofo alemán enunció afirmando, certeramente, que “el hecho de que nos interese una cuestión, ¿no implicaría la complicación de todo nuestro yo?”¹⁹.

Así, pues, por la crítica de los sistemas hemos arribado a la posición filosófica fundamental tanto de Kierkegaard como de Nietzsche. En esa esfera se incuban los primeros días de la creación filosófica, en un plano que tiene que ver con la voluntad de dominio, con las decisiones, con las perspectivas íntimas, con la libertad del ser, con las contradicciones, con una dialéctica cualitativa que se interrumpe al saltar de un estadio a otro estadio de la vida, con los substratos originarios del individuo, con la existencia humana, con la pasión. “En Grecia —escribe Kierkegaard— como en general en la juventud de la filosofía, la dificultad consistía en ir a lo abstracto, en abandonar la existencia. Ahora, la dificultad es inversa: lo difícil es alcanzar la existencia”. El planteamiento básico de ambos filósofos se sitúa, precisamente, en este punto de tan arduo acceso, en la existencia, o lo que es igual, en lo concreto humano.

¹⁸ Kierkegaard. *Journal.*, p. 31 (1º de agosto de 1835).

¹⁹ Nietzsche. *Obras Completas*. Tomo XIII (Filosofía General), p. 82.

La conversión religiosa, con la mudanza crítica a otras convicciones juzgadas antes inaceptables, no es la única. Existe otro tipo de conversión, la conversión filosófica, en la que el ser humano se convierte en él mismo. En el plano primario del génesis filosófico debe promoverse ese tipo de conversión ético-metafísica. Ambos filósofos pretenden retrotraer, o mejor, hacer avanzar hasta ahí a la filosofía. Si la admiración movió a los primeros filósofos a filosofar, es necesario que en nuestros tiempos intentemos el rescate de la admiración total soltándola de las amarras anudadas por la filosofía a lo largo de su desarrollo histórico. Hay que propiciar la admiración total, la más difícil de las admiraciones, la del individuo que no sólo se sorprende ante lo demás, sino que es capaz de extrañarse de sí mismo. En estos primeros planteamientos, puros como el oxígeno naciente, el ser humano se aprehende en una madura inmediatez, en una originalidad mediata y adquirida, como gustaba decir Kierkegaard.

La aproximación de Kierkegaard y de Nietzsche que hemos ensayado, nos condujo a una actitud filosófica equivalente en ambos. Opuestos por hundir sus raíces espirituales en humus diferentes, antagónicos por nutrirse de savias secularmente contradictorias, coinciden en la que debe ser la posición fundamental y primera del filósofo. La convergencia podría ser prolongada, fácilmente, si describiéramos lo que observaron desde esa perspectiva existencial. Podríamos explicar, correlativamente, la teoría nietzscheana del eterno retorno y la idea kierkegaardiana de la repetición, sus concepciones de la tragedia, las teorías de la verdad y del error, las consideraciones acerca de la historia, los desarrollos de las ideas de eternidad y de instante... etc. Esta "coincidentia oppositorum" nos entregaría sorprendentes afinidades. Pero basta con lo ya expuesto para convenir en que es un hecho real la coincidencia de los opuestos significada por Kierkegaard y Nietzsche. A pesar de los horizontes espirituales diversos y antinómicos, ambos filósofos perciben un mismo trozo azul de verdad. Es el contenido perenne de sus doctrinas. La nuestra ha sido una aproximación paradójal, que debe permitirnos comprender el porqué de la actualidad de estos gigantes inmensos y solitarios.

Filosofía y religión en el pensamiento de Kierkegaard

I

DIFÍCIL es entrar en el pensamiento de Kierkegaard. El que lo ensaya no aprehende sólo un organismo de conceptos que puedan ser examinados por sí mismos, aislándolos en un universo lógico, general y abstracto, según los principios de la razón racionante, sino que entra en una *existencia*, en un universo privado, de peculiares resonancias, que se mantiene indisolublemente adherido al otro, dándole valor y sentido, la cámara más secreta del hombre, “el santo de los santos —diría él— donde ninguna mano extraña puede penetrar”.

Nietzsche —tan afín con Kierkegaard— sugiere que la filosofía es una especie de diario íntimo, o confesión involuntaria del filósofo, y James —de la misma familia de espíritus— señala que, en gran parte, la historia de la filosofía no es sino la del choque de los temperamentos humanos, y que en nuestros debates metafísicos existe una insinceridad fundamental, porque entre los argumentos que se esgrimen hay siempre una premisa que no se enuncia, y que está poderosamente dada: la de nuestro propio temperamento.

El caso de Kierkegaard ilustra en forma ejemplar la verdad de tales juicios. Su pensamiento se halla determinado por ciertas frustraciones de la vida corporal, o psicológica, que él designa, enigmáticamente, con palabras de San Pablo, como su “astilla en la carne”. La necesidad de explicarse sobre un acontecimiento privado —su ruptura de compromiso con la joven Regina Olsen— se complica en su interior, se concentra, se amplifica y adquiere, espiritualmente, una dimensión cósmica. Y así la filosofía no es sólo una confesión involuntaria sino también un proceso de autojustificación. “Janus bifronte” —como él se define—, anheloso de revelar lo inefable de su experiencia, y, sin embargo, incapaz de comunicarse, su obra, indirecta y oblicua, disimulada bajo una seudonimia en que los personajes de su ambigüedad interior componen un extraño contrapunto dialéctico, evoca, de pronto, los escritos platónicos. Como en ellos, también aquí la rara calidad del estilo, las digresiones míticas, la profundidad metafísica aliada a la sutileza teológica, y las conclusiones en suspenso, siempre dubitativas, que más bien plantean problemas destinados a estimular la reflexión del lector, que a afirmar dogmáticamente una doctrina.

Frente a él, las modalidades comunes de la erudición filosófica universitaria.

Todo un ramaje muerto se acumula sobre la filosofía en cuanto debe, más tarde, formalizarse y solidificarse como simple materia de estudios, destinada a perpetuo comentario escolar: el pensamiento de que, después, los profesores lo desarticularán en párrafos de erudición abstracta, tiene ya la virtud de deprimir a Kierkegaard. Y, sin embargo, la filosofía es un saber directo y vital, una tensión, nunca resuelta, entre la irracionalidad de lo dado en la experiencia y nuestro impulso a racionalizarla.

Por eso, ella aparece, en gran parte, como un pensamiento sobre la religión.

En efecto, históricamente la filosofía ha nacido como una secularización de estos antiguos temas, y aún hoy, para quien medite sobre el significado del hombre y del Universo, la religión se encuentra como una atmósfera inicial, el flúido que inmediatamente respiramos, y que suministra los primeros cuadros para sistematizar el pensamiento y las reglas de la conducta. Y así como los símbolos abstractos de la ciencia carecen de eficacia para quien no tiene una base de saber empírico, derivado de un trato directo con las cosas —¿qué significado posee, por ejemplo, la fórmula H^2O para quien no ha tenido la experiencia del agua, singular y concreta?—, la autenticidad y fuerza de la reflexión filosófica disminuirían si no se la descubre, a veces, como la prolongación de una inicial inquietud religiosa —¿qué sentido tiene, por ejemplo, el abstruso problema de “los universales”, que tanto apasionó al hombre de la Edad Media, si no se le comprende como una tentativa para racionalizar algunos conceptos del cristianismo?—.

Desformalizar la ciencia equivale, pues, en gran parte, a acercarla al conocimiento ordinario, y desformalizar la filosofía, a hacer explícitos sus nexos con la religión.

Rica de sugerencias es la obra de Kierkegaard, “cristiano absoluto, radical, y ortodoxo contra la ortodoxia misma” según se ha dicho. Nosotros nos vamos a concretar a un solo aspecto: el de la tensión que existe, entre su impulso a racionalizar y la irracionalidad de lo que le es dado en su experiencia, o, lo que es lo mismo, entre la razón y la fe, entre las tesis de la filosofía griega y la metafísica del Exodo o la epistemología del Génesis, entre su cabeza griega y su corazón cristiano, o, como va a decirlo el irracionalista Chestov, con lenguaje de Tertuliano, entre *la sabiduría de Atenas y la de Jerusalem*.

I I

¿En qué consiste la sabiduría de Atenas?

Para el pensamiento filosófico, que se moviliza frente a la contradicción, parecen existir dos antinomias —más agudas cuando se elude el marco de la fe religiosa—; *primero*, entre la objetividad de una naturaleza que nos supera inmensamente, por una parte, —ininteligible, sorda a nuestros anhelos y esperanzas—, y, por la otra, la subjetividad del hombre que inquiere su sentido; y, *segundo*, entre una sociedad convencional y arbitraria, por un lado, y, por el otro, el individuo que aspira a realizar su propia esencia. Ambas continúan siendo los grandes temas de la reflexión filosófica: Conciliarlas es la tarea de la sabiduría, en su doble aspecto teórico y práctico.

¿Qué solución les dio el pensamiento griego?

No vamos a entrar en la historia de sus múltiples doctrinas. Digamos, tan sólo, que su clave común continúa impresionándonos desde la enorme síntesis platónica: Cuando se ahonda en el mundo de las apariencias, cuando más allá de la ciudad de hecho se descubre la ciudad según la justicia, cuando se analiza la esencia del alma individual, en suma, cuando el pensamiento aprende a captarlo todo en su dimensión más profunda, advierte que los conflictos de superficie se eliminan, reducidos a un denominador común: la Razón. Y, en virtud de esta común naturaleza racional, no hay contradicción definitiva entre el hombre y el Universo, ni tampoco entre el individuo y la sociedad. Individuo, sociedad, Universo, los términos aparentemente antinómicos, se regulan por idéntica medida, que los griegos, inventores de la matemática, descubridores de la razón, encontraron siguiendo uno de los temas polémicos de la sofística, aquella “medida de todas las cosas”, vale decir, *lo absoluto*, la realidad última, necesaria e inmutable, *la verdad*, en suma, cuyo velo, que por primera vez se levanta, nos deslumbra como una mística visión en los diálogos platónicos. La naturaleza no es, pues, un caos ininteligible sino un cosmos armonioso, un sistema de constantes metafísicas que el hombre puede pensar, haciendo posible la ciencia. Ella no es una potencia enemiga, de actuación caprichosa, que se complace en frustrar nuestros anhelos, sino una objetividad inteligente, una *necesidad* a la que están sometidos los mismos dioses, y a la cual el hombre debe conformarse, haciendo posible un ideal de la conducta. Por eso, las divergentes formas de la sabiduría antigua, en su conocida serie de

retratos morales, convergen todas hacia una misma regla: "Vivir en conformidad a la naturaleza" que, en el fondo, es razón.

Por cierto, siempre cabe la posibilidad de rebeldía. Los impulsos del individuo, centro de inconformismo, pueden entrar en conflicto con el orden invariable de las cosas, pero, justamente, la desmesura, la incapacidad de someterse al destino son las características del insensato. Los grandes criminales, señalados en el mito como objeto de máxima execración divina, son reos del delito de exceso, culpables de deseos que no se sacian, y, por lo tanto, violadores de la medida y de la razón. En cambio, la imagen del sabio, tal como ha quedado bosquejada en las reflexiones socráticas de Platón y Aristóteles, Epicteto, Séneca o Marco Aurelio, se define por los rasgos persistentes de serenidad, dominio de sí mismo, fuerza, resignación y desprendimiento, propios del hombre que quiere vivir desde el punto de vista de la inteligencia: "Del cuerpo, todo es río que corre; del alma, sueño y humo; la vida es una guerra, un alto de viajero; la fama póstuma, el olvido". ¿Y qué puede servirnos de guía, se pregunta Marco Aurelio? "Una sola cosa y nada más que una, la filosofía", o sea "preservar el genio que está dentro de nosotros de toda ignominia, vencer el placer y el dolor, no hacer nada al azar, recibir cuanto nos ocurre como procedente del mismo lugar de donde nosotros salimos, y, por último, esperar la muerte con un corazón tranquilo, que eso es lo conforme a la naturaleza. Y nada de lo conforme a la naturaleza está mal."

He aquí la flor de la sabiduría antigua. ¿Una flor extinguida? Nunca completamente.

Después del avènement del cristianismo, nadie, tal vez, como el judío Spinoza merece con tanta justicia el nombre de sabio en el doble sentido, teórico y práctico, de la tradición antigua. Quien haya seguido los episodios de su vida y de su muerte, puede advertir en él la figura de Sócrates. Pobre, enfermo, perseguido, construye sin embargo su vida como una obra maestra de desprendimiento, de serenidad y de alegría. Irritarse contra la naturaleza es la conducta del insensato, sacudido por las pasiones, que no comprende lo que hay de divino en el fondo de la necesidad, incapaz de contemplar la contingencia de las cosas desde el punto de vista de lo eterno. "Nadie puede acusar a Dios de haberle dado una naturaleza enferma y un alma impotente —dice—, como sería absurdo que el círculo se quejara de que Dios le hubiese rehusado las propiedades de la esfera, y el niño que sufre el mal de piedra de que no le haya dado un cuerpo bien constituido". La fórmula persistente de su sabiduría, que

no es una meditación de la muerte sino sobre la vida es: "No reír, no lamentarse ni odiar, sino *comprender*". O sea, elevarse, por un tercer grado del conocimiento, hasta la intelección de que todo cuanto acontece es necesario, y, en último análisis, paz y alegría en la beatitud de Dios.

¿Se trataría, en el caso de Spinoza, de un refloramiento ético anacrónico, correspondiente a formas ya superadas del racionalismo clásico?

Pero, muy cerca de nosotros, el filósofo francés Guyau, que a los diecisiete años tradujo el *Manual de Epicteto*, y cuya vida apresurada —falleció a los treinta y tres años y estaba tuberculoso desde los veinte— no es sino una continua agonía, en sus reflexiones sobre la actitud del sabio ante la muerte, escribe hacia el final del siglo último aquellas conocidas palabras: "Como consuelo, nada más que poderse decir que se ha vivido bien, que se ha cumplido la tarea, y pensar que la vida continuará sin descanso tras nosotros, tal vez un poco por nosotros; que todo lo que hemos amado vivirá, que cuanto de mejor pensamos se realizará, sin duda, en algún sitio, que todo lo que había de impersonal en nuestra conciencia, lo que no hizo sino pasar a través de nosotros, todo este patrimonio inmortal de la humanidad y la naturaleza que habíamos recibido, y que era lo mejor de nosotros mismos, vivirá, durará, se incrementará incesantemente, se comunicará de nuevo sin perderse; que lo único que falta en el mundo es un espejo trizado; que la eterna continuidad de las cosas recupera su curso, que nosotros no *interrumpimos* nada. Adquirir la perfecta conciencia de esta continuidad de la vida es, por lo mismo, reducir a su valor esa aparente discontinuidad, *la muerte del individuo*, que no es, tal vez, sino el disiparse de cierta especie de ilusión viviente. Entonces, una vez más —en nombre de la razón, que comprende la muerte y debe aceptarla como todo lo que es inteligible—, no ser cobarde".

He aquí, de nuevo, la flor de la sabiduría antigua rebrotando entre nosotros. Su corriente moral no se ha extinguido: continúa alimentando a algunas grandes almas. En verdad, es un estilo de sabiduría eterna que aún puede consolar al hombre siempre colocado frente a sus mismas tribulaciones de soledad, persecución y muerte.

III

La orientación espiritual de Kierkegaard ha sido muy diversa. "Cristiano absoluto", no calza bien en los cánones de la sabiduría antigua. Desde el primer momento se traiciona el centro de resistencia: el indi-

viduo. El es el hombre de carne y hueso, de singularidad irreductible, consciente, como se ha dicho de Oberman de que "para el Universo él no es nada, aunque para sí mismo lo es todo", de una interioridad incapaz de exteriorizarse a través de lo que, con lenguaje hegeliano, él llama "lo general", vale decir, las formas ordinarias de la vida. Su certidumbre de constituir *la excepción*, la fuente del inconformismo, y la irracionalidad, habría escandalizado al filósofo griego. Y es así como en las primeras páginas de su diario ya se lee: "Necesito encontrar una verdad que sea la verdad para mí... la idea por la cual quiero vivir y morir".

"Una verdad que sea la verdad *para mí*". Esta noción de una verdad personal, subjetiva, íntimamente ligada a la existencia, que no es una categoría del saber sino del ser, inseparable del esfuerzo del individuo para pensarla, es uno de los temas originales de Kierkegaard, que se reitera en su diario y en sus demás escritos: "¿Qué ganaría con descubrir una sedicente verdad objetiva —dice—, estudiar los sistemas de los filósofos, y cuando se me pidiera exponerlos hallar contradicciones en su interior; qué ganaría yo con desenvolver una teoría del Estado, y, partiendo de los detalles amontonados de uno y otro lado, combinar un conjunto, construir un mundo, un mundo en el que yo no viviría, sino que presentaría a los demás como un espectáculo; qué ganaría con poder desenvolver el significado del cristianismo, explicar muchos fenómenos de detalle, si eso no tiene para mí mismo, y para mi vida, ningún sentido profundo?... ¿De qué me serviría que la verdad se alce frente a mí, fría y desnuda, indiferente al hecho de que la reconozca o no, haciendo nacer en mí más bien un calofrío de angustia que un confiado abandono?"

Comienza, pues, ya a bosquejarse, al mismo tiempo que una crítica a cierta pedantería filosófica de su época, la oposición, que él va a establecer, "entre el pensamiento subjetivo de la experiencia ética y religiosa, y el pensamiento objetivo del hegelianismo".

La madurez intelectual de Kierkegaard se realiza dentro de los grandes cuadros de la filosofía de Hegel.

Para nosotros resulta difícil tener hoy día una representación adecuada de lo que fue su influencia durante la primera mitad del siglo XIX, sobre todo en los países de cultura germánica. "No sólo de la Alemania del siglo XIX —anota Brunschvic— sino de toda Europa es verdadero decir que la filosofía se ha desenvuelto bajo el signo de Hegel" y aún hoy puede afirmarse "que es el príncipe de los filósofos, en el sentido en que Aristóteles lo era para la Edad Media; el maestro de la escolástica

contemporánea, el gran profesor de los profesores.”¹ En efecto, la impresionante construcción hegeliana, con su poderosa voluntad de sistema, con su forma rigurosamente deductiva, con su carácter de ciencia racional de lo absoluto, con sus postulados de que todo lo real es racional y que el devenir universal se orienta hacia la producción de lo divino, con su estricto método dialéctico, en fin, constituía la más extraordinaria tentativa para una restauración del saber metafísico, según la vocación clásica de la filosofía. Ella articulaba en una totalidad orgánica, venciendo por fin sus obstinados dualismos, todas las nociones que había dejado inconexas el conflicto o la timidez de las filosofías anteriores: fenómeno y nómeno, mundo y Dios, naturaleza y cultura, individuo y sociedad, filosofía y religión, etc. Las integraba en una síntesis superior en la que definitivamente venía a revelarse lo absoluto.

Semejante construcción metafísica pudo haber sido satisfactoria para la inteligencia de Kierkegaard, sobre todo en cuanto superaba los antagonismos entre filosofía y religión. Desde el punto de vista práctico, debió haber encontrado en ella los elementos de sabiduría que trajesen paz y serenidad a su espíritu.

Sin embargo —las páginas de su diario lo señalan, la orientación de su obra lo confirma—, el edificio lógico de Hegel se le iba a aparecer cada vez más inconfortable para que dentro de él pudiera residir un *individuo*, un hombre de carne y hueso. La insubordinación contra el racionalismo hegeliano es una nota común en la filosofía de la existencia, y el sentimiento de la vida —el sentimiento trágico de la vida del kierkegaardiano Unamuno— protestaría también contra Hegel que pretende reconstruir el Universo con definiciones porque “somos muchos, dice, los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades”. Y este es el tema de Kierkegaard.

Su presencia real en el mundo, su extraña cenestesia, sus agudas tensiones interiores no son datos que puedan integrarse, o reducirse a cero por medio de la reflexión, según la lógica del sistema hegeliano, —“cantidad despreciable” que se ordene o disimule en la serie armoniosa de los hechos: “Muerte e infierno —dice él— puedo hacer abstracción de todo, pero no de mí mismo; no puedo siquiera olvidarme durante el sueño”.

Siempre está presente, pues, con toda la gravedad de su cuerpo y de su espíritu, con este sentimiento agudo de la existencia. Marco Aurelio

¹ Brunschvicg: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*.

persuade al individuo para que no sea un absceso en el mundo. Kierkegaard, en buenas cuentas, se reconoce y declara como tal absceso: él se define como la *excepción*. Un oscuro factor determinante de su pensamiento y de su conducta, un secreto que él guarda en el santo de los santos y que, con frase del apóstol, designa como su "astilla en la carne", lo confirma en su certidumbre de constituir la excepción. El se confiesa como una individualidad desgraciada, clavado a un sufrimiento que confina en la locura, el que debe tener su causa profunda en una desproporción que en él existe entre el alma y el cuerpo. Inútilmente consultó a su médico. "A partir de este momento —anota en su diario— hice mi elección. Esta dolorosa desproporción, con todos sus sufrimientos (que, sin duda, habría llevado al suicidio a la mayoría de los hombres con inteligencia suficiente para comprender toda la miseria de este suplicio), la he mirado como mi astilla en la carne, como mis límites, como mi cruz; he visto en ella el costoso precio al cual Dios me ha vendido una fuerza espiritual que no tiene igual entre mis contemporáneos. Esto no me enorgullece; pues *permanezco aplastado*, no por eso mi deseo ha dejado de ser el amargo dolor y la humillación de cada día".

¿De qué se trata exactamente: de una frustración en la carne o en el espíritu? Nadie ha sabido decirlo en forma cierta. "Los nueve meses que pasé en el vientre de mi madre —subraya— han bastado para hacer de mí un anciano".

¡Palabras enigmáticas, o, tal vez, demasiado claras! Por lo demás, Kierkegaard se ha complacido en desorientar a sus lectores respecto a su punto neurálgico, con plena conciencia de que, más tarde, será tema de curiosidad e investigación. Pero, eso sí, no cabe duda que él explica su extraña ruptura de compromiso con Regina Olsen.

Por eso, la filosofía hegeliana no podría satisfacer su espíritu. Si todo lo real es racional, si el pensamiento verdadero es el pensamiento que piensa la necesidad, si la razón expresa el orden inmutable de las cosas, contra el cual no debemos rebelarnos, entonces, su astilla en la carne carece de importancia, su individualidad debe resignarse a no ser un absceso en el mundo. Pero, *existir*, verdaderamente *existir*, es algo mucho más grave, que no se recoge en el pensamiento hegeliano, ni se expresa en el juego de su dialéctica. La reflexión kierkegaardiana tiene aquí, pues, su punto de partida singular y concreto: no es el de una investigación desinteresada sobre la verdad objetiva del Universo sino la experiencia de la desesperación. Bien se lo advierte en el lenguaje con que replantea algunos

problemas clásicos del pensar metafísico, que no es, por cierto, el del sabio antiguo, ni el del profesor que expone metódicamente en su cátedra: "Estoy cansado de vivir; el mundo me produce náuseas; es insípido, no tiene sal ni sentido. . . Como se hunde el dedo en la tierra para reconocer la región en que se está, en igual forma palpo el mundo: no tiene olor a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir eso: el mundo? . . . ¿Quién me hizo la jugada de lanzarme a él y dejarme? ¿Quién soy? ¿Cómo entré al mundo? ¿Por qué no se me consultó, por qué no se me puso al corriente de los usos y costumbres? . . . ¿A qué título estoy interesado en esta empresa que se llama la realidad? ¿Por qué es necesario que me interese en ella? ¿No es un asunto libre? ¿Y si es obligatorio, dónde está el director para formularle un reclamo? ¿No hay director? ¿A quién debo entonces dirigir mi queja? . . . Que cada uno se pregunte, y yo pregunto a cada uno, si he ganado algo con labrar mi desgracia y la de una joven. ¿Qué es lo que quiere decir: ser culpable?"²

"¿Culpable. . . No culpable?" He ahí el verdadero fondo de la cuestión, el punto neurálgico, la astilla en la carne. El tema de su martirologio, la experiencia psicológica de *Frater Taciturnus* vuelve a insinuarse aquí en forma obstinada. El asunto personal en que se encuentra apasionadamente interesado reaparece en el orden de sus planteamientos metafísicos con la misma jerarquía que los demás problemas clásicos, y adquiere, por su parte, una dimensión infinita. Pascal resolvía ecuaciones para olvidarse de sus dolores físicos. Kierkegaard, en cambio, no puede olvidarse de su existencia cuando medita, ni aun cuando duerme. Y así, el punto de partida de la reflexión filosófica ya no es el asombro del intelectual puro, sino la desesperación del *existente*.

Identifiquémonos, en cierto modo, con la actitud espiritual de Kierkegaard. Coloquémonos, nosotros también, en su punto de partida. Representémonos algo espantoso en que, como él dice, no sea posible salvarse desde el punto de vista humano: tortura moral o física, enfermedad o muerte. ¿Qué hacer? ¿Cómo liberarnos de estas amenazas? ¿Cómo recuperar la paz y la tranquilidad del espíritu?

Exploremos algunos de los caminos que se abren:

1. En primer lugar, es posible absorberse en lo inmediato, adoptar un estilo de vida caprichoso, explosivo, discontinuo, entregarse a la sabiduría del instinto y del instante, del juego y de la aventura. Kierkegaard, que se ha abandonado a ella, la describe bajo el nombre de concepción

² S. Kierkegaard: *La Répétition*, p. 146.

estética de la vida, y sus modelos actuales se reconocen, entre otros, en la obra literaria de A. Gide. El personaje de "Los Alimentos de la Tierra" es un kierkegaardiano de la esfera estética, en cuanto, como dice, "aborrecía los hogares, las familias, todos los sitios en que el hombre piensa encontrar un reposo —y los afectos continuos y las fidelidades amorosas y las adhesiones a las ideas" porque "cada novedad debe encontrarnos enteramente disponibles. . ." No hay duda alguna que la creación, o aun la simple contemplación estética liberan el espíritu: el arte cumple con una evidente función catártica. Y la considerable fecundidad literaria de Kierkegaard puede explicarse como una actividad purificadora de sí mismo.

2. En segundo lugar, es posible absorberse —despersonalizarse— en la existencia común, adoptar un estilo de vida ordenada, dentro de principios sólidos, en una sabiduría de la costumbre, de la medida y del buen sentido, que nos permita obtener el objeto de nuestro deseo o expulsar el temor. Kierkegaard la describe en varias de sus obras como la concepción ética de la vida. Sus modelos se encuentran en "el hombre serio", el consagrado al deber, en las pedagogías y en las jurisprudencias, vale decir, en lo que él llama, con lenguaje hegeliano: *lo general*. Kierkegaard ha hecho una sincera tentativa para integrarse a ellos, al formalizar su compromiso de matrimonio con Regina Olsen³.

3. Es posible también recurrir al consuelo de la filosofía y salvarnos por el conocimiento. Ahí están los cánones de la sabiduría antigua, en Epicuro, Séneca o Marco Aurelio, y otros modernos, en Spinoza, o aún contemporáneos, en Hegel.

Sobre todo en Hegel. Kierkegaard se mueve dentro de los cuadros del racionalismo hegeliano, y a él recurrirá en demanda de consuelo. Pero ¿lo hay siquiera? Con diversos matices de lenguaje todos —Spinoza, Hegel o Guyau— le responderían con la misma actitud del sabio antiguo: "No ser insensato o no ser cobarde".

¡Duras palabras! ¿Las aceptaremos de buen grado como definitivas?

Examinemos el derecho que hoy tiene la filosofía a pronunciarlas, más aún, la relación entre su pensamiento y la existencia. La esfera de lo estético, sí, es una forma de existencia, y también lo ético, porque dentro de sus categorías viven los individuos —los hombres de carne y hueso—, pero ¿podría hablarse de una esfera metafísica que fuera también existente? ¿Viven hoy día los filósofos dentro de las categorías, según las cuales piensan y construyen el mundo? Hay un divorcio entre el pensamiento y la

³ Gusdorf, G.: *Traité de l'existence morale*, p. 167.

existencia. Los grandes filósofos de Grecia fueron *existentes*, mantuvieron siempre una relación estrecha con los problemas de la vida y de la acción. También en los primeros tiempos del cristianismo: la filosofía fue, entonces, una lucha apasionada por pensar la creencia, pero hoy ella ha degenerado en algo artificial, un estéril virtuosismo dialéctico o una arquitectura de abstracciones en que se elude la vida. El hombre se ha olvidado de lo que significa existir y de lo que implica la interioridad. Y Kierkegaard traza la caricatura de los filósofos de su tiempo como hombres que construyen enormes castillos, pero ellos mismos se contentan con vivir lejos en humildes chozas. En general, los filósofos existen en categorías completamente distintas de aquéllas en las cuales especulan⁴.

Por lo demás, frente al caso de nuestra desesperación concreta, ¿serían aún eficaces las máximas de la sabiduría antigua? ¿No se han desnaturalizado, también, en un formulario de sermones y homilías, más o menos artificiales, como quien dice una retórica de la consolación, susceptible de ser caricaturizada? Ante la esclava moribunda en la cruz, abofeteada, escarnekida, no es muy convincente el filósofo que, en su oficio de asistir a los agonizantes, le recomienda “familiarizarse de un modo más serio con las máximas estoicas” porque, como dice Zenón, el dolor es palabra carente de sentido, ya que “la voluntad domina las imperfecciones del cuerpo”.

4. ¿Qué hacer, entonces? ¿No hay verdaderamente salvación? Reconocida la insuficiencia de la concepción estética, no bastando tampoco la ética, siendo la filosofía —como dice Kierkegaard— “el ama seca de la vida: ella puede vigilarnos, pero no amamantarnos” —sus categorías de una verdad objetiva, de una razón inmóvil, de una necesidad imperturbable, de un deber absoluto, de un *destino*, en suma, son incompatibles con las aspiraciones de una existencia individual que crece y que cambia— ¿hacia dónde volverse con la plenitud de la vida, dónde existir?

Se insinúa aquí la entrada en la esfera de lo religioso.

León Chestov, y otros, han señalado la curiosa similitud de situación y pensamiento entre Kierkegaard y Dostoiewski. Ambos florecen en el ambiente romántico. Son profundamente cristianos; uno, según el Cristo de Lutero, el otro, según el Cristo ruso. (Dostoiewski confiesa que si “alguien me hubiera probado que el Cristo está fuera de la verdad y si se hubiera realmente establecido que la verdad está fuera del Cristo, habría preferido quedarme con el Cristo antes que con la verdad”). Ambos están enfermos, el uno con su “astilla en la carne”, el otro, la epilepsia. (Tolstoi observa

⁴ Thomte, R.: *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, p. 114.

que a Dostoiewski no le placen los hombres sanos, y, puesto que él está enfermo, el Universo entero *debe* estarlo). Ambos también han sido tributarios del racionalismo hegeliano.

Dostoiewski reacciona vigorosamente contra él en un fragmento célebre: "Los hombres se inclinan inmediatamente ante lo imposible que equivale para ellos a un muro de piedra —dice. ¿Qué muro de piedra? Evidentemente, las leyes de la naturaleza, las conclusiones de las ciencias naturales, las matemáticas. Es inútil discutir: dos y dos son cuatro, un punto, eso es todo. La naturaleza no pide nuestro juicio, se burla de nuestros deseos, y no se preocupa de saber si sus leyes nos agradan. Un muro es un muro, y eso es todo". Y Dostoiewski concluye con estas perturbadoras reflexiones: "¡Pero, Dios mío, qué tienen que hacer conmigo las leyes de la naturaleza y de las matemáticas si este *dos más dos son cuatro* no me conviene! Por cierto, no llegaré a romper este muro con mi cabeza si no poseo fuerza para hacerlo, pero no me reconciliaré con él por la sola razón de que es un muro de piedra y yo carezco de fuerzas para derribarlo. Como si este famoso muro de piedra encerrara realmente el verdadero mensaje de una bienaventurada quietud. ¡Oh, absurdo de los absurdos!"

Dostoiewski no es un filósofo, en el sentido profesional de la palabra que tanto desagrada a Kierkegaard, pero había meditado largamente sobre las páginas de la Biblia, su única lectura durante los años de Siberia. Y el místico Chestov le atribuye a sus palabras tanto valor como a la "Crítica de la Razón Pura".

Ahora bien, desde un ángulo espiritual muy diverso —y mucho más próximo a nosotros— el filósofo francés Emile Chartier, más conocido bajo el seudónimo de Alain, en sus "Reflexiones sobre el Cristianismo", medita sobre el sentido de un episodio evangélico —el de la higuera estéril— en términos que resulta interesante comparar con los de Dostoiewski, Kierkegaard o Chestov, en su lucha contra la verdad objetiva, la necesidad impasible y el destino: "Aconteció que Jesús tuvo sed; se acercó a una higuera y no encontró higos. Inmediatamente maldijo al árbol inútil y el árbol se secó en el acto. Ahora bien, dice el libro, *no era la estación de los higos*. Esta impresionante observación no puede venir de un copista ni de un comentador; esas gentes no hacen sino cambios razonables. Por eso, no supongo que aquí haya error. Muy al contrario, en este terreno pedregoso semejantes fallas y vitrificaciones, inexplicables al comienzo, me hacen decir que por aquí ha pasado el espíritu. Escándalo, dice el lector piadoso; no puedo comprender. Paciencia. Mayor escándalo cuando comprendáis.

Me place imaginarme la defensa de la higuera. “¿Por qué maldita? Yo no me regulo sobre vuestra sed; yo me regulo sobre las estaciones y obedezco a la necesidad exterior. Imagen soy, pues, y útil imagen, de esta ley que irrita a los impacientes. Por eso, me río de los impacientes. El mismo Dios que limitó las mareas es el que quiso que yo tuviera higos en determinado tiempo como flores en otro. Soy la Antigua Ley, la Ley de Siempre”. Se reconoce el discurso del fariseo. Ahora bien, las higueras no han dejado de obedecer a las estaciones y los fariseos hablan más alto que nunca.

Formad un desfile de cien mil personas y pedid a los Doctores de la Ley que establezcan, por fin, la verdadera paz entre las naciones, continúa Alain. Escucharéis un discurso bastante fuerte. “¿Soy dueño yo de las necesidades? ¿Fuí yo quien hizo el mundo como está? No hablemos, señores, de nuestros deseos. Amo la paz tanto como vosotros. La ansío, la quiero. Pero, ¿dónde habéis leído que nuestros deseos, que nuestras ansias, que nuestras voluntades son la ley de las cosas? Yo no hago milagros. Cuando las condiciones de una verdadera paz se realicen, la verdadera paz será. Os lo anunciaré. Mi oficio consiste en saber lo que es y de ahí concluir lo posible y lo imposible. ¿Y quién sabe más que yo? Tengo resúmenes de todo y los tengo al día. Tengo treinta comisiones que hacen encuestas para mí y que para mí resumen. Tengo artilleros, tengo juristas, economistas, demógrafos, tengo geógrafos, tengo estadísticos. Estoy documentado y vosotros no lo estáis. Me hacéis saber lo que queréis y yo os hago saber lo que será por necesidad”. Los cien mil manifestantes se irán más pobres de lo que vinieron. Otra vez despojados de esperanza. Y contentos.

No completamente contentos. El nuevo Dios ha resucitado; no ha abolido la antigua ley, pero tampoco la ley antigua borró la imagen del escandaloso ajusticiado, como lo llama Claudel. Que las higueras sigan las estaciones, eso es asunto de las higueras. Pero, a los ojos del hombre, la necesidad no es de ninguna manera respetable. La ley de las bestias será superada; la ley del hombre será. No hay asesino que no invoque la necesidad: que sea, pues, tratado según la ley de las bestias. ¿Pero cuál es el hombre razonable o solamente decidido a no ser loco, que reconozca válida esta ley de necesidad, fuente sin duda de sus más locos pensamientos, de sus más inhumanos deseos, de sus más brutales cóleras? Pues bien, así será y siempre será así si dejamos seguir la necesidad exterior. Espectador de las cosas humanas, pues; ansiando siempre y no atreviéndose a nada.

Esperando sus frutos del viento, del sol y del agua. Pero, únicamente el loco se abandona así. El hombre verdadero no espera la estación de la paz”⁵.

El hombre verdadero no espera la *estación* de la paz, concluye Alain. El individuo verdadero, el existente, el hombre de carne y hueso, magullado en su cuerpo o en su espíritu, no se somete tampoco a la necesidad, ni aún más, divinizándola, a adorarla. De aquí el salto original que conduce a Kierkegaard, como a Dostoiewsky y Chestov, a abandonar las triadas dialécticas de Hegel para ahondar en la metafísica del Exodo y la Epistemología del Génesis.

En *La Repetición*, uno de sus más bellos libros, Kierkegaard nos cuenta la revolución espiritual que comienza a operarse dentro de sí mismo, y que se expresa en la insólita determinación intelectual de su protagonista: Abandonando la tradición clásica de las Academia, del Liceo, del Pórtico, de las Universidades, no buscará las luces de algún filósofo célebre en el mundo entero, o de algún *profesor publicus ordinarius* —la punta de la frase está dirigida contra Hegel— sino que recurre a un pensador privado, que se retiró del mundo después de haber conocido la gloria, y que no dogmatiza detrás de una cátedra, sino que se rasca con una teja sobre un montón de cenizas, en una palabra, se dirige a Job, el hombre de carne y hueso, desgarrado y sufriente: “Piensa haber encontrado cerca de él lo que busca —dice— y en este pequeño círculo de Job con su mujer y con sus tres amigos escucha —cree él—, la verdad más magnífica, más alegre y más verdadera que en un banquete griego”. Kierkegaard se identifica con Job —su astilla en la carne bien vale por la lepra— y encuentra su alegría en copiar las frases del patriarca para colocarlas, como un alivio, sobre su corazón enfermo: “Por la noche, dejo encendidas las velas de mi cuarto: toda la casa se ilumina. Entonces me levanto, leo en voz alta, gritando casi, tal o cual pasaje de Job. Abro aún mi ventana y lanzo al viento sus imprecaciones. Si Job es una ficción de poeta, si no hubo jamás un hombre que haya hablado así, me apropio entonces de sus palabras y toma la responsabilidad de ellas”⁶.

¿Qué representa, pues, la actitud de Job, y qué significan los discursos de sus consoladores? León Chestov encuentra que, a través de ellos, los amigos de Job aparecen tan informados como los filósofos griegos, y que, de resumirlos, todo se reduciría a lo que ordinariamente decía Só-

⁵ Alain: *Propos sur le Christianisme*, p. 86.

⁶ S. Kierkegaard: *La Répétition*, p. 156.

crates, o a lo que Zeus reveló a Crisipo: que, ya que es imposible vencer, los hombres y los dioses tienen que aceptar. “Y, por el contrario, si se quisiera resumir en algunas palabras la respuesta de Job a sus amigos, se encuentra que no existe ninguna fuerza del mundo capaz de obligarlo a *aceptar* lo que aconteció como algo que debía acontecer y como algo definitivo. En otros términos, lo que aquí se pone en cuestión es no solo el derecho sino también el poder de la necesidad”⁷. Por eso, la contienda entre el patriarca y Jehová, vale decir, la confrontación entre la conciencia insobornable del individuo y una moralidad de la ley ya superada, debe ser tenida como uno de los momentos culminantes en la historia del pensamiento ético, y la figura de Job como uno de los grandes épicos de la vida interior.

Al igual que Job también Kierkegaard, héroe de la interioridad, espera la respuesta de Dios acompañada de truenos, y la repetición. ¿Y qué producirá esta tempestad?, se pregunta. “Me volverá capaz de ser esposo, contesta. Reducirá a polvo mi personalidad, pero estoy dispuesto; me volverá casi incognoscible a mis propios ojos, pero no vacilo...”. Y, mientras tanto, ya se prepara para cumplir con su papel futuro rechazando de sí todo lo inconmensurable para ajustarse a la común medida: “Cada mañana me rapo de todos mis ridículos; en vano, al día siguiente la barba ya está larga; me revoco a mí mismo como el banco pone en circulación un nuevo billete, pero la operación no fructifica. Verifico el canje de toda mi cartera de ideas y de mis hipotecas en menudo dinero conyugal —pero ¡ay! en esta moneda mi fortuna se reduce a muy poca cosa”...⁸.

La contienda de Job, que es su propia contienda, sirve para que Kierkegaard plantee, en sutiles términos, los fundamentos metafísicos de la *repetición*, nueva categoría que debe actualizarse, en oposición a su antigua hermana, la categoría griega de la *reminiscencia*, o, aún, la hegeliana de la *mediación*, que tienen el común pecado de escamotear la vida. En el fondo, ambas constituyen un mismo movimiento, pero de sentido inverso, pues la reminiscencia platónica es como la repetición dirigida hacia atrás, mientras que la repetición kierkegaardiana es como la reminiscencia proyectada hacia adelante. La reminiscencia, según la cual todo lo que es ha sido antes, es el signo bajo el cual se desenvuelve la concepción pagana de la vida, y la repetición, según la cual la existencia

⁷ Chestov: *Kierkegaard et la Philosophie Existentielle*, p. 67.

⁸ S. Kierkegaard: *La Répétition*, p. 172.

que fue se hace ahora actual, es la nueva verdad que proclamará la filosofía moderna: el tiempo perdido volverá a recuperarse en una nueva realidad y un tiempo nuevo.

Hay otro personaje bíblico que también ha luchado con Dios, pero que, a diferencia de Job, de cuyo llanto y apasionada contienda se registra el testimonio que nos conmueve desde el fondo de los siglos, éste se ha mantenido hermético, solitario, desprovisto de consoladores, en un obstinado silencio, como si la sublimidad de su acto hubiera extinguido todas las posibilidades de la razón y del lenguaje humanos: me refiero a Abraham, el padre de la creencia, los rasgos de cuya legendaria figura sirven a Kierkegaard para construir la imagen de lo que él llama "el caballero de la fe".

"Temor y temblor", uno de sus más hermosos, patéticos y enigmáticos libros, está destinado a revivir la historia de Abraham, y explicar bajo la forma de problemas su dialéctica, para advertir qué inaudita paradoja es la fe "capaz de hacer de un crimen una acción santa y agradable a Dios, paradoja que devuelve a Abraham su hijo, paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento, porque la fe comienza precisamente donde acaba la razón".

Se lamenta Kierkegaard de que, a diferencia del amor, la fe no tiene cánticos, porque, ¿quién habla con elogios de esta pasión? Contempla en torno, y sólo advierte espíritus ligeros para quienes "comprender a Hegel debe ser muy difícil, pero ¿qué bagatela comprender a Abraham!, superar a Hegel es un prodigio, pero ¿qué cosa fácil es superar a Abraham"! Por su parte, él, que ya gastó demasiado tiempo en profundizar el sistema hegeliano, sin comprenderlo del todo, porque sospecha que el mismo Hegel no siempre está de acuerdo consigo, lo ha estudiado, no obstante, sin dificultad, sin que su cabeza se perturbe. "Pero cuando me pongo a reflexionar sobre Abraham —dice— me siento como aniquilado. Caigo a cada instante en la paradoja inaudita que es la substancia de su vida; a cada instante me siento rechazado y a pesar de su apasionado furor, mi pensamiento no puede penetrar esta paradoja ni siquiera el espesor de un cabello"⁹. En efecto, para explicar la conducta de Abraham no sirven las categorías de la concepción estética de la vida, porque la fe no es un dato inmediato, ni tampoco las de la ética —en su acto de sacrificar a Isaac hay como un crimen desde el punto de vista de la moral— ni tam-

⁹ S. Kierkegaard: *Temor y Temblor*, p. 36.

poco categorías lógicas que la reduzcan a una forma del saber, porque, precisamente, la fe comienza donde termina la razón.

Según la descripción de Kierkegaard la fe comporta un doble movimiento cuya especificidad no debe confundirse: primero, el movimiento de la resignación infinita, y, en seguida, el de la fe. El movimiento de la resignación infinita se expresa como una relación negativa hacia la vida. El individuo corta los lazos que lo unen con lo temporal y abandona el objeto de su amor o deseo: Abraham sacrifica a Isaac. El movimiento de la fe, en cambio, es una relación positiva, una reconquista de lo temporal, de aquello cuya imposibilidad se había reconocido antes. El individuo se afirma a sí mismo que obtendrá lo que ama en virtud de lo absurdo, de su creencia de que todo le es posible a Dios: Abraham recupera a Isaac. Conviene subrayar que, según anota Wahl, "estos dos movimientos no se producen uno tras el otro sino al mismo tiempo", como quien dice "de un solo golpe" y "eso es lo esencial de la paradoja que el entendimiento no alcanza a comprender... La repetición, decía Kierkegaard, es tan difícil como herir mortalmente a un hombre y hacerlo que viva. Es fácil ser completamente deseo o completamente renunciación; pero ser ambos a la vez, he ahí algo que no puede realizarse sino con la ayuda de Dios".

El caballero de la fe, que no debe confundirse con el de la resignación infinita, es el caballero de la paradoja, el que se traba en una dramática lucha por la posibilidad de lo imposible. "Porque únicamente lo posible puede salvar, dice Kierkegaard. Si alguien pierde el conocimiento corremos por agua, agua de colonia, gotas de Hoffmann. Pero si alguien se hunde en la desesperación gritamos: *Lo posible, lo posible*. Sin la posibilidad no hay salvación. Como sin aire, el hombre no puede respirar sin lo posible. Parece que para crear lo posible basta con el ingenio de la fantasía humana, pero al final de cuentas no queda sino esto: para Dios todo es posible. Y es sólo entonces cuando se abre el camino de la fe".

El caballero de la fe puede entrar en conflicto con la moralidad establecida y aparecer como un delincuente, porque en virtud de la creencia su conducta suspende el dominio de la ética: en último análisis, Dios es la regla del individuo que se halla en una relación absoluta con lo absoluto. El caballero de la fe va solo, pues aunque el llamado de lo eterno es para todos, constituye un reactivo de interioridad que rompe a la multitud en individuos. "En semejantes regiones no se puede caminar en compañía" —dice—. "El es un testigo, no un maestro" que pueda soco-

rrer a otros. El caballero de la fe no habla: el individuo solo frente a Dios “sabe que no puede comunicar nada de la esencial paradoja”, y por eso se mantiene en un gran silencio.

La dialéctica de Hegel volatilizaba los conceptos cristianos, y, en especial, los problemas que plantea el caballero de la fe, que son, en el fondo, los propios problemas de Kierkegaard. Si todo lo real es racional, el orden de las cosas tiene un carácter de ineluctable, idéntico a la necesidad, contra la cual es locura rebelarse, y, por lo tanto, el campo de lo posible se limita, ese oxígeno de lo posible sin el cual, para Kierkegaard, el hombre desesperado no puede vivir. Por eso, abandona la filosofía de Hegel, y recurre a otros maestros de vida con una orientación espiritual muy diversa. Identificado al mismo tiempo con Job —Regina, su novia, le fue arrebatada— y con Abraham —él ha sacrificado a Regina— Wahl piensa que las reflexiones de Kierkegaard podrían tomar la forma de una plegaria: “Que Dios detenga el tiempo para mí y que permita lo imposible, a saber, que esta joven, tal como la viera por primera vez, sea aquella con la cual me despose y que yo mismo continúe siendo como fuí, bastante joven para desear tras haber renunciado, bastante joven para reencontrar incesantemente la frescura del primer momento, para preservar en mí siempre la misma intensidad, para verificar este movimiento de repetición, este acto de recomienzo, de reafirmación, por el cual renacen, bajo la forma de un nuevo cielo y de una nueva tierra, la tierra antigua y el antiguo cielo. Que Dios me devuelva el mundo de la finitud y del tiempo en una incrementada riqueza. Que mi lucha contra el tiempo termine por mi triunfo”¹⁰.

Sin embargo, ¿es Kierkegaard el caballero de la fe? “Temor y temblor” es uno de los más bellos elogios escritos en homenaje a esta pasión que, según él, no tiene cánticos. El análisis de sus dos movimientos nos sirve para distinguir dos tipos de caballeros: el de la resignación infinita y el de la fe. El movimiento de la resignación infinita no implica el de la fe: en cambio, el de la fe implica el de la resignación infinita. En buenas cuentas, los contornos de la sabiduría antigua se insinúan en el primero: Sócrates, Marco Aurelio o Spinoza, pueden identificarse como buenos “caballeros de la resignación”, cuya conducta es perfectamente inteligible. Kierkegaard —que ha renunciado a Regina— reconoce que él mismo puede practicar el movimiento de la resignación infinita, y aún más, afirma que éste puede realizarlo cualquiera. Por su parte, él no

¹⁰ Wahl, T.: *Etudes Kierkegaardienes*, p. 202.

titubearía en acusar de cobarde al que se creyese incapaz. Pero, otra cosa es lo que se refiere a la fe. "Nadie debe hacer creer a los demás que la fe tiene poca importancia o es cosa fácil —dice— cuando, por el contrario, es la más grande y la más penosa de todas". A pesar de su anhelo, a pesar de la máxima tensión de su voluntad, Kierkegaard declara que no puede realizar el movimiento de la fe, vale decir, no puede saltar hacia el absurdo, no puede abdicar de la razón, porque cada vez que quiere efectuar ese movimiento "mis ojos se nublan, y en el mismo instante en que una admiración sin reservas se apodera de mí, una espantosa angustia estruja mi alma". Kierkegaard no se vanagloria de ello —en verdad, desea fervorosamente cumplirlo— pero, repite, "no puede hacer el movimiento de la fe, no puede cerrar los ojos y arrojar de cabeza lleno de confianza en el absurdo".

Y es así como, ubicado en el ámbito de la paradoja, necesitado de respirar el aire de lo posible, y, sin embargo, vacilando en crucificar la inteligencia, Kierkegaard exhibe la contienda de estos dos personajes de su ambigüedad interior: el caballero de la razón y el caballero del absurdo".

IV

Decíamos que la filosofía consiste en una tensión, nunca completamente resuelta, entre la irracionalidad de lo dado y nuestra tendencia a racionalizar. León Chestov, el ruso de inspiración mística —concluye sobre Kierkegaard—, utilizando su propia dialéctica de la alternativa: "O bien el pensamiento de Abraham, de Job, de los profetas y de los apóstoles, o bien el pensamiento de Sócrates. O bien la filosofía especulativa, que tiene por comienzo el asombro y que trata de *comprender*, o bien la filosofía existencial, que procede de la desesperación y conduce a la revelación de la escritura. En eso únicamente reside el sentido de las operaciones kierkegaardianas: Job-Hegel; Abraham-Sócrates; la razón - el absurdo".

Difícil es entrar en Kierkegaard. No es sólo un pensamiento, decíamos, sino una existencia, contradictoria y atormentada. Difícil es llegar a conclusiones tajantes y definitivas: ¿Hegel, no reaparece en Job, Sócrates, en Abraham, la razón en el absurdo? ¿Y no es este espectáculo de lucha, contradicción y agonía, lo que hace tan fascinante la personalidad de Kierkegaard?

Precisamente, su primera obra se titula "Concepto de la ironía con

constante referencia a Sócrates". Ahora bien, podría hacerse el examen de Sócrates, con una constante referencia a Kierkegaard.

Kierkegaard, este "Sócrates cristiano", que desprecia las investigaciones objetivas sobre las piedras o los árboles, a quien sólo importa encontrar una verdad por la cual valga la pena vivir y morir, que reactualiza el viejo apotegma de "Conócete a ti mismo", en el de "elígete a ti mismo" —realízate a través de la acción— ha sido también una especie de tábano, despertador de una conciencia dormida, en el formalismo del dogma, del rito y de la comodidad mundana. "El poeta, el clínico, el dialéctico del cristianismo", se ha dicho. Y también su mártir. Ha luchado socráticamente contra la sofística del instinto y del instante, en su concepción estética de la vida, y contra el automatismo de una existencia *hecha* en la esfera de una moral y una religión solidificada. Se ha ubicado en un plano de profundidad absoluta, en el que "Dios es la regla del individuo".

Puede hablarse de una agonía del cristianismo en Kierkegaard, según el sentido etimológico que Unamuno ha recuperado para este vocablo, el de *lucha*: "Un verdadero agonizante es un agonista, protagonista unas veces, antagonista otras". Y el cristianismo de Kierkegaard es vigorosamente polémico, lucha dentro de sí mismo entre sus dos caballeros, y lucha con el mundo circundante. Con su contorno intelectual, primero: ese "cristianismo de profesores", dice, que es "como si el cristianismo también hubiera sido promulgado como un pequeño sistema, no tan bueno como el hegeliano... como si Cristo fuera un catedrático y los apóstoles hubieran fundado una sociedad científica..." Contra la cristiandad establecida, después: el cristianismo no es un ser sino un devenir, no una tienda de descanso en dogmas y ritos, sino un mensaje existencial, una constante reconstrucción de la experiencia, de tal manera que, en verdad, no hay un definitivo *ser cristiano*, sino un permanente *hacerse* cristiano, un aprendizaje del cristianismo mediante la vivencia personal del sufrimiento, del pecado, del escándalo, que nos hace encontrarnos *solos*, como individuos, frente a Dios.

Tal se nos aparece Soeren Kierkegaard, el poeta, el clínico, el dialéctico del cristianismo. El no hubiera admitido, sin duda, que se le designara como el *filósofo*. Mucho menos, que su existencia sirviera de ejercicio a catedráticos. Pero, de lo que él encontrara, de sus intuiciones, de sus golpes de sonda en lo absoluto, iba a vivir una de las corrientes más poderosas de la filosofía de hoy.

La existencia como fuente de la verdad

CIEN AÑOS hace que murió Soeren Kierkegaard. Nos hemos encontrado aquí para recordar este centenario. Hagamos de este recuerdo una celebración haciéndonos presente el llamado que Kierkegaard hizo a sus contemporáneos, llamado que, por estar tan pendiente hoy como en el día de su formulación, nos afecta también a nosotros. No propongo que sigamos a la invitación kierkegaardiana, que desgraciadamente no siempre puede obligar a tanto una recordación, sino sólo que recorramos los términos en que fue hecha, compartiendo a lo largo de esta hora la esperanza desesperada en que tuvo su origen.

Decir lo que es primero en una filosofía que describe como las cosas son y que a la vez, invita a que sean de una determinada manera, poner en orden de secuencia y de consecuencia lo que se muestra y explica respecto de lo que se pide y exige en el mismo pensamiento, es complicada tarea que aquí no intentaremos abordar. Baste con recordar que la filosofía contemporánea, profundamente en deuda con Kierkegaard, ha puesto un interés acentuado y predominante sobre aquella parte de su pensamiento que está dedicada a describir la peculiaridad y las condiciones determinantes de la existencia humana. Nosotros quisiéramos hacer presente la conexión de ideas, en virtud de la cual, lo que hemos llamado la invitación kierkegaardiana a hacer de la existencia la fuente de la verdad es condición previa para una comprensión justa de los términos en que esta existencia fue descrita y mostrada.

En las historias de la filosofía se habla de Kierkegaard como de un fideísta, queriéndose con ello, seguramente, indicar que se trata en su caso de un autor que afirma el predominio de la fe por sobre todas las demás posibilidades espirituales del hombre: la fe no sólo como el camino de la salvación, en sentido cristiano, sino que también como la instancia última desde la cual es no sólo posible, sino aun necesario, resolver todos los problemas teóricos y prácticos del hombre. Pero, qué fe es ésta de cuya afirmación de predominio puede ocuparse una historia de la filosofía? La más antigua e ilustre tradición expresa que la tarea y la preocupación de la filosofía —el preguntar acerca del ser en tanto que ser— es la verdad, la verdad teórica. Más aun y en forma extrema, la historia de la filosofía moderna a partir de Descartes se caracteriza porque el pensamiento de que ella se ocupa erige a la razón humana independiente

en tribunal último frente al cual se resuelven todas las dudas y los problemas teóricos. La filosofía como teoría pura es, pues, asunto exclusivo de la pura razón. ¿Cómo es entonces esto de que un fideísta ocupe un situar de honor en esta misma historia moderna de la filosofía? ¿Y por qué hablamos aquí, cuando queremos recordar el llamado de Kierkegaard, de existencia y verdad, de la existencia como fuente de la verdad?

Algunos aspectos del pensamiento del mismo Kierkegaard podrían justificar cierta extrañeza frente al intento de ponerlo en contacto con el problema filosófico de la verdad; ciertos enfoques —parciales, como intentaremos mostrar—, podrían hacer que apareciera como una violencia interpretativa el que se pretenda presentar a su reflexión como centralmente ocupada con una idea de la verdad que no sólo interese a la filosofía, sino que resulte determinante para la dirección de su historia. Por ejemplo, si se recuerda la descripción kierkegaardiana de los estadios por los que pasa la vida del hombre espiritual en la evolución que lo lleva hacia la autenticidad y la posesión plena de sus más altas posibilidades, estadios que, a su vez, representan tipos humanos fundamentales, no se encuentra en parte alguna una alusión al tipo tradicional del filósofo, en el sentido moderno del término, del filósofo como tipo de hombre cuya existencia está centrada y organizada alrededor de la afirmación del valor absoluto e incondicionado de la verdad. Los estadios descritos por Kierkegaard son tres: el estético, el ético y el religioso.

El primero, el estadio estético, se caracteriza porque quien atraviesa por él o representa al tipo humano correspondiente entiende que el fin y el sentido de la existencia humana es el de que sea vivida poéticamente. El esteta es aquel que, atado a lo inmediato y cambiante de la realidad, la concibe como el conjunto de posibilidades que él tiene de disfrutar y gozar de ella. El esteta es el hombre que no se somete a ninguna exigencia, que se entrega a la florida multiplicidad de sus estados de ánimo como a lo único que de verdad existe, aquel que sin descanso persigue la satisfacción de todos sus deseos y que se transforma a sí mismo en cada instante para poder obtener impresiones cambiantes y variadas de circunstancias permanentes y de hechos que se repiten. Las posibilidades de lo real en tanto que posibilidades le interesan y atraen más que la realización de algunas de ellas, ya que de este modo le es posible mantenerse sin cesar en ese estado de embriaguez frente a la pluralidad, que le es característico. Su vida carece de continuidad y es esencialmente estéril; el único elemento que se repite en ella es el tedio que media entre los momentos

de la sucesión caleidoscópica de los deseos satisfechos y de los instantes de gozo obtenidos de lo inmediato. El esteta de Kierkegaard, ese infatigable buscador de lo interesante y lo nuevo, es justamente el hombre para el cual la vida no tiene interés alguno ni reserva sorpresa de ninguna especie, ya que el interés que salta de un tema a otro y que tiene la duración del instante lleva rápidamente al descubrimiento de que la realidad evanescente del placer y el fugaz estímulo de la sorpresa se repiten siempre en la misma forma. Y este es el origen de que toda existencia estética sea, en el fondo, una existencia desesperada que trata de huir de la conciencia de ésta su realidad.

La misma desesperación inherente a la vida conducida de manera estética lleva al hombre que crece espiritualmente al próximo estadio de evolución interior, aquel que Kierkegaard llamó el ético. El tipo humano que corresponde a este segundo grado de desarrollo se caracteriza porque se elige a sí mismo como personalidad individual responsable dentro de un conjunto histórico-social. Lo fundamental del dominio ético es que en él siempre resulta determinante la fidelidad al deber, o sea, la fidelidad a sí mismo, ya que cada individuo, al elegir su actitud frente a los demás y a las cosas, al elegir su actividad y el fin de su existencia, escoge el deber que les corresponde, y con ello se escoge a sí mismo como un hombre de tal manera determinado. Al proponerse el cumplimiento de una tarea y de una forma de vida el que existe éticamente asume el tiempo y el esfuerzo, que son precisamente los enemigos del esteta. Kierkegaard dice: "El elemento estético es aquel por medio del cual el hombre es inmediatamente lo que es; el elemento ético aquel a través del cual el hombre llega a ser lo que finalmente es". El estadio ético se caracteriza por el dilema y la reflexión: cada acto particular significa la reafirmación y adaptación de él a los términos de la regla general, por medio de la cual se formula el deber. La comunidad se establece entre los hombres éticos precisamente porque, a pesar de que cada uno es responsable individualmente, los liga su obligación común con ese elemento general que es el deber. Las dos instituciones histórico-sociales que mejor encarnan la inspiración ética son el matrimonio y la profesión.

En la misma crítica que Kierkegaard formula a la existencia conducida según principios morales ya está esbozado el paso al próximo estadio. Dice: "El deber es lo general; por lo tanto si yo no soy lo general no puedo cumplir con el deber. Por otra parte, mi deber es algo particular, algo para mí mismo y, sin embargo, se trata del deber y por lo tanto

también en lo general". Si la relación del individuo con la moral, o sea con aquello que por naturaleza no es individual, no es tan clara y unívoca como estaría dispuesto a creer un fácil optimismo ético, se comprende que, como señala Kierkegaard, surjan en el ámbito de la vida moral apariciones tan desconcertantes como el arrepentimiento y la conciencia que adquiere el hombre de tener una predisposición innata al mal, o sea, a transgredir aquello que él mismo eligió libremente como su deber. La angustia que le provoca el saber que desde dentro de sí mismo lo amenazan continuamente las posibilidades de abandonar su vida organizada en vistas del deber moral, lo arrastra desde este estadio, que no puede ser definitivo, ya que contiene en sí estas contradicciones, hasta el tercer y último estado de la vida espiritual, hasta lo religioso. Dice: "Cuando el individuo es mantenido fuera de lo general por su pecado, no puede volver a sí mismo a menos que se ponga, en tanto que individuo, en una relación absoluta con lo absoluto". La relación absoluta con lo absoluto; el nudo de la vida religiosa, quiere decir sobre todo lo que sigue: el individuo como único e irrepetible está totalmente solo frente a Dios, es responsable frente a una infinita exigencia y nada lo justifica, ni los demás hombres, ni las circunstancias históricas que lo rodean, sino sólo su fe. El hombre religioso no tiene jamás descanso en su aspiración, ya que la fe consiste sobre todo en vivir una conciencia aguda de la propia imperfección y limitación frente a la trascendencia como término infinitamente perfecto e ilimitado.

De esta manera los tres estadios de la vida espiritual del hombre se ordenan en el pensamiento de Kierkegaard en una jerarquía: por sobre la realidad cambiante del esteticismo, la ética construye un orden histórico-social que representa la permanencia de lo humano. Pero por encima de los valores que realizan estas dos posibilidades, la religión propone un camino que desde el punto de vista de lo mundano no ofrece ningún resultado ni garantiza realización alguna, pero que, en cambio, posibilita una transformación cabal de la existencia entregada por entero al esfuerzo infinito de poner en relación el tiempo humano con la eternidad. Porque, en general, se podría decir que el distingo de los tres estadios está hecho a partir de las posibles relaciones del hombre con el tiempo existencial: el esteticismo consiste en vivir en tiempo en la sola dimensión de un presente que se desvanece de manera continua, quedando del pasado sólo una nostalgia y faltando la dimensión del futuro. El eticismo vive afirmado sobre el pasado histórico como la base a partir de

la cual se proyecta en forma continuada un futuro que depende en su estructura de las realizaciones humanas conjuntas; el presente no tiene sentido sino en relación con la utilización que de él pueda hacerse en favor de la tarea que se busca cumplir. La religiosidad no posee ni pasado ni futuro. Vive cada instante con la intensidad de quien aspira a hacer de él, precisamente, la ocasión de acercarse a lo absoluto; vive una especie de presente eterno.

Retomando nuestro problema podemos, en vista de lo anterior, comprobar lo adelantado: aparentemente, en ninguna de las tres etapas de la vida espiritual desempeña la verdad el papel de valor central alrededor del cual se organice la vida de alguno de los tres diferentes tipos humanos que las encarnan. Pero es que tal vez sea justamente este planteamiento, en que se busca el concepto de la verdad bajo una forma que tenía en la filosofía prekiekegaardiana, el que nos impide el acceso al orden en que Kierkegaard ponía la encadenación de ideas que nos interesa.

A través del pensamiento de Kierkegaard se formula por primera vez en forma explícita y terminante dentro de la reflexión moderna, aquello que podríamos llamar el nuevo punto de partida de la filosofía en la existencia humana. La filosofía se constituye a través de la actividad pensante del hombre, pero mientras se concibe a ese pensamiento como independiente de la vida concreta del hombre, variable y condicionada por una multitud de factores diferentes del pensar mismo, se estará tratando vanamente de comprender el origen y la realidad de la filosofía. Kierkegaard ve en la concepción tradicional de la reflexión filosófica como posibilidad de sustraerse a todo condicionamiento concreto para lograr por esta vía una objetividad absoluta de la verdad filosófica, el origen de que a la vez se desconozcan los problemas que con éxito podría proponerse la filosofía y de que se falsifique la idea de la verdad en general. La reflexión filosófica y el pensamiento en general son actividades humanas y como tales dependen necesariamente de un hombre singular que se encuentra puesto en una situación concreta única. Esta verdad será, en primer término, una que surge a partir de los elementos en que esa existencia individual es, y que tiene validez para ella. Una verdad que es resultado de las preguntas que un ser humano se hace acerca de lo que más apasionadamente le interesa: su propia existencia. Porque desde este punto de vista ya no será posible plantearse cuestión alguna de orden filosófico, esto es problema que persiga una respuesta totalizadora, sin comenzar por el principio, o sea, la existencia. Hay los problemas parciales que

reclaman las verdades parciales, pero en estos casos no se trata de problemas filosóficos. Toda pregunta que se refiere sólo a un aspecto de la realidad es posterior a la verdad fundamental que interesa a la filosofía.

El reconocimiento de que la verdad filosófica está atada a una existencia individual no significa de ninguna manera que ella deba renunciar a una pretensión de validez general para sus resultados, sino que al contrario, es justamente este reconocimiento y sus consecuencias el que le devuelve un fundamento de evidencia indiscutible, el que se constituye en el núcleo central de su verdad, por cuanto a partir de él es recién posible una concepción sana de la naturaleza del pensamiento filosófico, la que a su vez funda una comprensión de la tarea que efectivamente le corresponde realizar. Sin esto la filosofía permanece sumida en lo que Kierkegaard llamaba el reino fantástico de las verdades eternas e incondicionadas.

Pero, concebida de esta manera la verdad parece identificarse con el error. Pues, ¿cómo distinguir de éste a una verdad ligada a una existencia individual, una verdad que lo es para un hombre único? La verdad es justamente aquello que siempre ha sido pensado como lo que trasciende lo propio de uno y vale en general, contrariamente al error que es aquello en que sólo puede creer el hombre que está en él, solitario; el error es aquello que ha de ser abandonado cuando choca con la verdad que lo es para todos y obligatoria. Por lo tanto, es precisamente la existencia individual la que está siempre amenazada de vivir en el error, al contrario de aquella que, dejando de lado lo individual, relegándolo al olvido al que se confina lo intrascendente, la que tiene más esperanzas de alcanzar la verdad. Este es el punto de vista de la concepción tradicional de la verdad. Desde el punto de vista de Kierkegaard habría que responder dos cosas: primero, que la existencia humana es siempre individual y no puede dejar de serlo y que, por tanto, es absolutamente ilusorio el pretender descartar esta realidad para reemplazarla por una especie de objetividad absoluta fantástica e inalcanzable. Y, además, en segundo lugar, habría que recordar la repetida advertencia de Kierkegaard en contra de lo que él consideraba un peligroso vicio de la filosofía anterior a él, esto es, la tendencia a conducir la especulación hasta un terreno tan abstracto que en él fuera posible combinar con facilidad huecos esquemas a través de los cuales ya casi no se reconoce aquello a que se refieren. Justo o injusto, el reproche resulta de todos modos significativo para la actitud de Kierkegaard. La verdad concebida como ligada a la existencia comparte con

esta última la complejidad de la realidad, de lo viviente, de lo concreto. El problema de la verdad abstraído de sus relaciones con las demás determinaciones fundamentales que caracterizan al ser del hombre no tiene sentido para la filosofía: la nueva tarea para ella consiste precisamente en captarlo en forma dinámica, teniendo en cuenta estas relaciones. Retengamos, por el momento, la paradójica intimidad entre verdad y error que encontramos antes y acerquémonos a la idea misma de existencia para ver en qué forma se combinan sus categorías básicas en su relación con la verdad.

De la existencia, insistió constantemente en su obra Kierkegaard, no hay definición. Ella es en el espacio y en el tiempo, en una situación concreta única, lo irrepetible, lo sorpresivo, lo nuevo. Los elementos universales mediante los cuales se construye la definición no pueden agotarla en su riqueza. Definición hay sólo de aquello que puede ser puesto nítidamente entre límites conceptuales, aquello que es de antemano previsible en sus posibilidades esenciales. La existencia escapa a un tratamiento de esta especie porque es creadora de circunstancias nuevas que la modifican a ella misma. En la descripción kierkegaardiana de la existencia nos encontramos rápidamente ante un problema desconcertante: se habla una y otra vez de verdadera existencia en contraste con una forma de ser el hombre a la que no se puede llamar existir propiamente. Kierkegaard llama "los objetivos" a los hombres que no existen en el sentido pleno de la expresión para indicar que son como las cosas, como los objetos, y que no son lo que les correspondería ser: existentes. El desconcierto a que aludíamos resulta de la pregunta acerca de qué criterio, qué idea, qué esquema es el que permite hacer esta distinción entre existencia auténtica e inauténtica cuando antes se ha insistido tanto en que no hay algo así como una definición de existencia, en que ningún esquema mental es capaz de ponerle límites a sus posibilidades de sorprendernos por medio de realizaciones siempre nuevas e inesperadas. Justamente por este rasgo distintivo es que la descripción de la existencia recurre constantemente a la contrastación de ella con las cosas, con los objetos. Estos últimos tienen una esencia, un concepto que precede y determina su realidad; las cosas, como dijo Platón, son "copias" de las ideas correspondientes. Pero la existencia no es copia de nada, no obedece en sus encarnaciones a esencia alguna que sea anterior a ellas, y es por eso que no podemos definirla. Por otro lado comprobamos que nunca se puede, en propiedad, decir de una cosa sea auténtica o inauténtica. Esta mesa que tengo delante de mí es lo que

es: una mesa. Y si no lo es, ha de ser alguna otra cosa, cuyo concepto adecuado tengo que buscar si es que no lo tengo ya. Una auténtica mesa es un sin sentido. ¿Qué es, pues, lo que permite predicar de la existencia la autenticidad o su falta, cuando se reconoce que no se posee un concepto, una definición de ella con la cual se la pudiese poner en contacto para saber en cada caso particular si le es adecuada o no?

En general, para poder decir de algo la autenticidad o su contrario presuponemos que ese algo es libre. Todo lo que reproduce un concepto o una definición que está dada con anterioridad a la reproducción, todo lo que es "copia", en el sentido platónico, obedece en su ser a la esencia que lo precede, y, en este respecto al menos, no es libre. Libre significa, en primer término, tener la posibilidad de decidir aquello que se es o que se llegará a ser. La libertad es la posibilidad de ser "para" aquello que se pone como fin, es decir, de ser así, como el fin que se pone la libertad a sí misma, exige que se sea. Las cosas, que son simplemente lo que son, no proponen fines ni se autodeterminan en vista de ellos y es por eso que no son libres. La existencia que se fija fines que ella misma decide, es libre; es por esto que, aunque no le corresponda una definición que sea anterior a su realidad podemos calificarla de auténtica o inauténtica en la medida en que ella se hace a sí misma de acuerdo con lo puesto como fin por la libertad. Auténtica existencia es aquella que es libre para sus fines; inauténticas, la que renuncia a la libertad y hace del ser del hombre un ser como el de las cosas: repetición de un esquema que lo precede. Aunque el mismo Kierkegaard no desarrolla el problema en esta forma, estamos convencidos que es éste, y no otro, el sentido profundo de su distinción entre los hombres "objetivos" y los "existentes", convencidos, sobre todo, en virtud de la conexión de esta solución con los planteamientos que siguen.

Sin embargo, por esta vía interpretativa nos precipitamos en un problema que repite la estructura de uno que dejamos pendiente: aquél que se planteaba al concebir a la verdad como ligada a la existencia, lo que hacía vacilar de tal manera su concepto que éste parecía identificarse con el de su contrario, el error. El nuevo problema podría plantearse como sigue: afirmábamos que una existencia es auténtica cuando es libre y que deja de serlo cuando renuncia a la libertad; ahora bien, parece evidente que la renuncia a la libertad es, en todo caso, un acto libre. Resultaría, por tanto, que también lo que hemos llamado la existencia inauténtica descansa sobre la libertad como sobre su fundamento, y en consecuencia

no se distingue radicalmente de la otra. Esta paradójal conclusión, tan parecida a la obtenida respecto de la verdad, sólo es posible si concebimos, como normalmente se hace, a la libertad en general como la facultad del hombre de elegir los fines que se propone realizar, de entre un horizonte de posibilidades previamente dado. Es el concepto abstracto de libertad, entendida como la posibilidad del hombre para elegir indiferentemente entre el bien y el mal, la libertad como libre arbitrio, el que encierra una dialéctica a través de cuyo desarrollo la libertad se convierte irremediabilmente en su contrario. Pero la enemistad kierkegaardiana hacia la especulación filosófica se fundaba precisamente en su oposición a que se desatara a los conceptos de contexto existencial al que pertenecen. La libertad de la auténtica existencia humana no es el libre arbitrio indiferente, sino que una posibilidad del hombre atada a una condición fundamental de su vida: la temporalidad.

La existencia humana no sólo es temporal en el trivial sentido de que comienza en un instante determinado y termina en otro, sino también en uno más eminente: de que es en el tiempo, a través del tiempo que ella se realiza; en el sentido principal, de que sólo por medio del tiempo la existencia abandona el plano de las meras posibilidades para llegar a ser algo en sentido cabal. Existencia y tiempo son dos conceptos tan inseparables que se podría decir que la existencia llega a ser el tiempo formado y determinado y que el tiempo es la tarea propia y la realización peculiar de la existencia.

Ahora bien, la existencia libre, la existencia auténtica se caracteriza por la forma en que asume esta tarea de darle un sentido y una dirección a la temporalidad existencial. La libertad consiste precisamente en hacer del tiempo el medio en el cual la existencia se elige a sí misma como posibilidad de elección, o sea, como posibilidad de confirmar en todo momento aquello que antes ha elegido como finalidad. La libertad no es el acto mediante el cual el hombre se propone de una vez para siempre ser libre y después se entrega al acaso y al vaivén de las circunstancias, sino la voluntad repetida y renovada a cada instante de apropiarse del tiempo para la propia existencia, formándolo según el fin que ella se ha propuesto. El hombre no es libre en general sino que esta posibilidad suya surge dentro de los términos de una situación concreta determinada a partir de un proyecto que es el fin por realizar, y desde el cual la existencia se comprende a sí misma y al mundo y asume el tiempo como aquello a través de lo cual le es dado retener en forma continua la actua-

lidad de aquello para lo cual existe. Este sujetar a la propia libertad en el presente como el modo de confirmarse a sí mismo para llegar a ser así como la finalidad lo exige, es decir, este presente impregnado de futuro es la característica central del que vive su libertad. En cambio, la existencia que se comprende como determinada desde un pasado irremediable, la existencia se comprende a sí misma y al mundo y asume el tiempo como en cada instante, sino que se entiende a sí misma a partir de otras existencias, de circunstancias externas o de formas ya hechas de realización humana, enajena la libertad en la forma anteriormente descrita y cae en aquella forma de la dependencia y la esclavitud que hemos llamado la inautenticidad.

Desde estos planteamientos podemos ya comprender lo que significa la negativa de Kierkegaard de tratar el concepto de libertad en forma puramente abstracta. Concibiendo la libertad como una posibilidad general del hombre, tanto la existencia auténtica como la inauténtica son sus resultados, ya que el asumir la libertad de todos los días es un acto tan libre como relegarla al olvido. Enfocada la libertad en toda su concreción poseemos una base desde la cual comprender la multiplicidad de las realizaciones humanas, la pluralidad de grados diferentes a través de los cuales se vive la libertad, desde la existencia absolutamente responsable y organizada alrededor de una tarea, hasta aquella enajenada de sí misma en que todo lo decisivo es dado del exterior contingente y variable.

Retornando a un problema que dejamos pendiente es necesario ahora que recordemos que desde que asumimos que la verdad estaba encadenada a la existencia individual nos encontramos con que ya no sabíamos en qué forma distinguirla del error. En efecto, si, ateniéndonos a la concepción tradicional de la verdad, como rasgo o carácter específico de ciertas proposiciones, pretendemos que lo propio de la proposición verdadera estriba en que ella emana de la existencia de quien la profesa, habría que caracterizar en exactamente la misma forma a la proposición errónea: también ella emana de la existencia de quien se equivoca. Pero a lo largo del tratamiento del problema de la libertad hemos aprendido a ser cautelosos en el uso del término existencia. La palabra es tan poco unívoca como para hacer posible que se la utilice para designar realidades diferenciables nítidamente. Sabemos que cuando Kierkegaard habla de existencia individual alude a algo bien distinto del mero flujo de estados subjetivos, reflejo más o menos fiel de aquello que casualmente ro-

dea al sujeto, y que es lo que, en el lenguaje cotidiano, nombramos con la misma palabra.

La plena comprensión de la diferencia que media entre la verdad y el error sólo podemos alcanzarla reparando en que la noción habitual de verdad como adecuación de una proposición a lo mentado a través de ella es una noción derivada de un concepto más fundamental de verdad. En efecto, para que sea posible que nos cercioremos acaso una proposición determinada es o no adecuada a aquello a que se refiere, es necesario que lo mentado, el objeto, aparezca o se muestre como corroborando o contradiciendo aquello que la proposición expresa. Este descubrimiento del objeto en lo que él es, este aparecer de algo como siendo de una determinada manera y no de otra es el fundamento sobre el que descansa la posibilidad de decir de un juicio que es ya sea verdadero, ya sea falso. Sin el mostrarse de lo que es, así como es, que constituye propiamente la verdad, no habría juicios de los que pudiera decirse, en sentido derivado, que "expresan" la verdad, que hacen el papel de medio a través del cual es posible fijar y comunicar lo descubierto, la verdad propiamente tal.

Ahora bien, el que algo se manifieste en lo que es, presupone la existencia de un sujeto para el cual es la manifestación, el que algo se muestre en su verdad es siempre un mostrarse de ese algo a alguien para el cual la verdad se constituye de una tal manera. En este plano del puro conocimiento el hombre está frente a un mundo constituido por la revelación, por la manifestación de la verdad. Pero precisamente porque para la nueva filosofía ya no es posible pensar al hombre como a un puro sujeto de conocimiento, precisamente porque ella se ha propuesto comprenderlo en la complejidad viviente de su existencia concreta es que ya no se puede hablar de "mundo" como de la suma de los conocimientos parciales que el hombre tiene de aquello que lo rodea y de lo que él mismo es. Mundo como totalidad dotada de sentido, mundo como revelación del horizonte entero de las posibilidades humanas y como verdad acerca del medio en el cual estas posibilidades pueden realizarse, hay sólo para el sujeto libre. La revelación de verdades parciales acerca de objetos que es posible aislar en el contexto complejo de la realidad a la que pertenecen es posibilitada sólo a partir de la relación de significación que adquieran en vistas de lo que la libertad ponga como fin. Esta mesa que tengo delante de mí sólo es reconocida com mesa en tanto que trasciendo lo que me es dado inmediatamente; si me detengo en los datos que me

proporcionan los sentidos cuando estoy delante de ella, su color, sus dimensiones, su dureza, el material de que está hecha, no la conozco aun como mesa. Kant habría dicho que a los datos anteriores debe venir a agregarse el concepto. Así es, siempre que quede en claro que ese concepto no lo he sacado del diccionario, sino que, en la medida en que lo obtuve allí recién me fue posible entender lo que el diccionario decía cuando reconocí que he usado antes objetos de caracteres similares que desempeñan en mi vida el papel de medios para ciertos fines, que a su vez son medios dentro del proyecto total de mi vida. Recién cuando el objeto penetra en este contacto con una totalidad sé cabalmente que esto es una mesa y no cualquier otra cosa. Nada de lo que veo, toco, concibo, ninguna de las cosas o situaciones vitales o nimias que mi conducta maneja y mi entendimiento piensa como entidades independientes y cerradas sobre sí mismas —aunque siempre, claro está, entretejidas con mis demás pensamientos y manejos—, nada de todo esto, ni esta mesa, ni esta ciudad, ni la luna o los planetas, son lo que son de otro modo que dentro y en virtud del lugar que ocupan en el contexto de mi experiencia y de las relaciones que guardan con los demás elementos y aspectos que la integran. Pero tampoco esto que llamo la experiencia, esto es, la totalidad de lo que se manifiesta, es lo que es como un puro espectáculo para una pretendida facultad humana de contemplación, “teoría” pura. No, la teoría no es nada separada de la práctica, la contemplación no existe sino asociada a la acción, el mundo que se nos manifiesta lo hace y sólo puede hacerlo en cuanto horizonte adecuado a la realización de nuestros fines, captado, por tanto, en función de los mismos, fruto, por tanto, también, de ese libre proyecto fundamental que cimentar y determinar, por otra parte, eso que llamamos nuestra individualidad.

Ahora bien, es obvio que, e insistiendo en nuestro ejemplo anterior, no es posible negar que aquella existencia que hemos llamado la inauténtica pueda en todo momento conocer y reconocer algo así como una mesa. Pero justamente, y esto es lo que queremos dejar en claro, la comprensión de lo que sea una mesa, como en general de cualquier otro objeto aislado o verdad particular, es posible también para la existencia inauténtica sólo en virtud del lugar que esos objetos o verdades ocupen en el seno de sus proyectos. Claro que por no ser estos proyectos de la existencia inauténtica el fruto de su libre actividad creadora, sino lo que ella ha buenamente podido recoger del pasado y del ambiente que su conducta repite, también

la comprensión de la realidad de que resulta capaz una vida así llevada no pasa de ser el eco apagado y disperso de la otra comprensión, implícita en los proyectos creadores de que ese pasado y ese ambiente son fruto. De ahí la falta de vinculación de la visión de las cosas, corriente en quienes hipotecan su libertad a una tradición ciegamente imitada: falta entre los ecos parciales que, recomendados como sea, forman lo que toman por verdad total, falta, digo, entre ellos esa trabazón inmanente que liga entre sí todo cuanto mane de un sólo e indisoluble acto de libertad.

Entendemos aquí, por fin, la frase aquella que quiere presentar a la existencia, en su sentido auténtico de perpetuo reasumir el acto de libre proyección del cual ella misma procede, presentar, decíamos a la existencia como fuente de la verdad, definida esta última según su acepción primera y básica de revelación del mundo. Entendemos asimismo por qué en la descripción kierkegaardiana de las etapas por las que pasa el desarrollo espiritual del hombre es la existencia religiosa aquella con la cual culminan y se cierran las posibilidades humanas. Pero, entendemos también ahora que pueda caber un papel decisivo en la historia de la filosofía a quien, como Kierkegaard, no supo por su parte asignar a la actitud filosófica un lugar específico entre las posibilidades del hombre: se vio, tal vez, inhibido para hacerlo por haber entrado en conflicto con la noción tradicional de verdad, objeto de los afanes de la filosofía, y a la que Kierkegaard negaba toda significación. Pero aquella nueva noción de verdad, desde la percepción de la cual se planteara este conflicto, ha marcado rumbos a toda una estirpe de nuevos pensadores, empeñados en descubrir para la verdad —término también de sus esfuerzos— un significado más radical que el que se ha hecho patente dentro de la tradición de la metafísica occidental instaurada por Platón. La relación absoluta con lo absoluto es la actitud en la cual el tender hacia lo infinitamente perfecto determina una vida que realiza el complejo existencial de la libertad para la verdad y de la verdad para la conservación de la libertad.

Sobre la base de lo anterior quisiéramos dejar formulados ciertos problemas a los que ya no es posible seguir en el detalle de sus desarrollos, pero cuya sola postura contribuye a aclarar lo antes dicho. Para que se comprenda su planteamiento hay que llamar la atención sobre el hecho de que en una concepción como la kierkegaardiana los tres conceptos fundamentales que nos han ocupado, esto es, las ideas de existencia au-

téntica, libertad y verdad, son, en último término, una y la misma, sólo que enfocada desde distintos puntos de vista. Esta afirmación se aclara sobre todo si tenemos presente lo que sigue: de la libertad surge el mundo como horizonte al cual se dirigen nuestros proyectos orientados en nuestra comprensión, así como por el otro lado surgimos de ella nosotros mismos en cuanto seres que captamos ese horizonte hacia el cual nos proyectamos. En el momento de la decisión vital, del salto libre que pone fin como digno de realización el hombre no elige uno de entre una multiplicidad de fines que están dados como posibilidades de las cuales pudiera escoger indiferentemente cualquiera. La realidad es más bien otra: con el salto de la libertad se le hace patente, evidente, el ser del mundo y el suyo propio como perteneciente a ese mundo, de una u otra manera, de tal suerte que lo único que cabe hacer es lo decidido. Esto lo prueba la certeza que nos acompaña después que hemos tomado una resolución en la que nos hemos puesto enteramente en juego, la certeza, decía, de que nosotros, tal como somos, no hubiéramos podido decidir de otra manera. La libertad no es, pues, elección sino revelación. Elección hay sólo en sentido propio, cuando es posible pesar razones en favor o en contra de una entre una serie de posibilidades. Pero las razones y los motivos son sólo tales y tienen un peso desde un fin, desde un proyecto, para un valor que se quiere realizar. Es por eso que los motivos y las razones que para un plan de existencia son positivos pueden llegar a ser negativos para otro distinto. Elección hay pues sólo después de la decisión o revelación fundamental y dentro del proyecto existencial, en la misma forma en que hay verdad cabal, comprensión de objetos aislados cuando es posible entenderlos como medios para el fin último.

Así es como nos encontramos ante los problemas anunciados, que sólo formularemos para terminar. Si el complejo primordial existencia auténtica-libertad-verdad es revelación del mundo y de nosotros como siendo o queriendo llegar a ser algo determinado dentro de él, si no es elección, tenemos que reconocer que en el fondo es lo mismo que la necesidad. La libertad como revelación nos impone el ser del mundo tal como él es y nos impone, en tanto que verdad acerca de nosotros mismos en ese mundo, nuestro propio ser. ¿Cómo la revelación de la libertad puede tener fuerza coercitiva y la verdad que depende de la libertad puede obligarnos a aceptarla? Esta libertad que es verdad, y esta verdad, a la cual por lo demás siempre se ha reconocido el carácter coercitivo, esta existencia auténtica que consiste en el asumirnos en lo que propia-

mente somos, son en el fondo necesidad. Lo paradójal en los nuevos problemas que surgen de estos planteamientos persiste sólo si no dejamos caer, como insistentemente nos llamó a hacerlo Kierkegaard, la dudosa sinonimia de libertad y libre arbitrio o capricho, y la de verdad y corrección o adecuación de las proposiciones, o lo que es lo mismo, si persistimos en pensar que todas estas son puras abstracciones y no tareas que nos llaman y nos esperan.

Un encuentro entre Kierkegaard y San Agustín

NO SE DEL CASO en que Kierkegaard se haya deleitado en la lectura de San Agustín. Sabemos hoy positivamente que el protestante danés leyó abundante literatura católica, pero no sabemos que haya leído ni siquiera las CONFESIONES de Agustín, no obstante ser en dos célebres pasajes de éstas donde el africano declara el centro de su cuidado esencial: *Me he convertido en un gran problema para mí mismo* (IV, iv, 9; X, xxxiii, 50), centro del que parece ser un eco la decisión no menos esencial de Kierkegaard: *Lo que yo realmente necesito es ponerme en claro conmigo mismo, saber qué debo hacer* (Cit. H. Höffding, Kierkegaard, Rev. Occidente, Madrid, 1930, p. 68).

Y pese a este posible desconocimiento de Agustín por Kierkegaard, y pese a la posibilidad de haber sido el africano tratado también como un "professor publicus ordinarius", por sus cercanías en los campos del idealismo platónico, sin embargo hay algunos aspectos fundamentales de coincidencia entre la posición espiritual de ambos pensadores frente al Ser, frente a la Vida humana, frente al estado trascendental de la Fe. Y clavando más aún en la razón histórica de ambas posiciones, y en el sentido profundo del llamado angustioso que encarnan, y en la porfiada honradez para recelar de las afirmaciones de círculos interesados, el encuentro de ambos es brillantemente similar no obstante guardar cada uno su nítida individualidad espiritual y religiosa. Porque a un romano enloquecido con las conquistas del Imperio, interiormente desarmado y roto, frágil y anónimo en la turbulencia de los circos, anfiteatros y baños públicos, mendigando extravertido una afirmación para su ser por los campos de la división y de la nada, Agustín le gritaba: *Vuélvete a tí mismo, la Verdad habita en el interior del hombre, no quieras derramarte por lo exterior* (*Confess. passim*). Y al hombre del ochociento, inicialmente apóstata del Absoluto e inicialmente déspota de la técnica y las ciencias de la naturaleza, espiritualmente barroco en la medida en que ese hombre empezaba su gran sueño en eso que Gabriel-Rey llamó "la República de la sensación" (*Humanisme et Surhumanisme*, Hachette, Paris, 1951, p. 46), y espiritualmente común en la medida en que se hundía en el panlogismo de numerosas cátedras de la cultura ochocientista, Kierkegaard se dolía:

“La desgracia de nuestro tiempo consiste en que hay en él mucho *saber*, y en cambio se ha olvidado lo que es existir y lo que significa la interioridad” (*Post Scriptum*, p. 179, Iéna, t. VI, trad. francesa, 1925, p. 316, cit. J. Hamer, en Karl Barth, Desclée, Paris 1949, p. 190). Y como Agustín huyó descorazonado del dualismo maniqueo, tan fantástico y absurdo como carente de lozano ingenio y armonía, y como Agustín enrostró a Pelagio la ironía del hombre bueno y puro en una criatura caída y frágil, y como Agustín con sinceridad tremenda desahució la escandalosa incongruencia entre la doctrina predicada y la oculta conducta de los maestros del maniqueísmo, así también Kierkegaard huyó como deshecho, pero atrevido, del idealismo trascendental donde el hombre concreto quedaba sin significado en su grandeza y miseria existenciales, así también Kierkegaard puso el énfasis en el *hombre pecador* frente a la filosofía del hombre naturalmente bueno, así también Kierkegaard desahució el protestantismo liberal cuando escuchó el elogio al fallecido pastor Mynster, de que “había dado testimonio de la Verdad”, constándole a él, a Kierkegaard, la vida fácil y regalada que había llevado ese viejo amigo de su padre.

Y finalmente, en este encuentro originario, la gran similitud de las últimas ansias en el corazón y la carne misma de estos dos enamorados de la superna Trascendencia, al pretender entrar en el hombre vivo para encontrar su Eternidad, al intentar la gran interrogación sobre *qué soy yo* para poder encontrar la gran respuesta de la esperanza en el Instante delicado y hondo en que la nada se encuentra transida del Todo, en que la vida se consume en la Luz, en que la muerte es absorbida en la Gran Victoria por un hombre desnudo de lo finito *delante del Buen Dios*...

Y, bien, mis amigos; ahora, meditemos un poco más sobre algunos puntos especiales de este encuentro primigenio. Ahora, aquí, en este homenaje a la memoria de Kierkegaard, en el primer centenario de su muerte, cuando todavía resuenan los ecos del décimosexto centenario del nacimiento de Agustín, “el primer existencialista de la filosofía occidental”, como dijo, hace ya muchos años, Pablo Landsberg (*Experiencia de la Muerte*, y otros Ensayos, Trad. esp. México, Ed. Séneca, 1940, p. 95).

R A Z Ó N Y S E R

Tal vez sea cierto lo que opinan algunos expositores de Kierkegaard, sobre el origen de su enemistad con la razón razonante: la herencia espiritual de Lutero con su odio a la razón, no obstante haber leído poco a

Lutero y discrepar de éste en puntos esenciales de la espiritualidad cristiana. Mas lo interesante no es aquí tanto esa herencia probable, sino su actitud asumida frente al idealismo de Hegel. Y demasiado conocida siendo esa actitud, bástenos aquí remitirnos solamente a su recuerdo, para hacer en seguida una advertencia: Kierkegaard renegaba, no propiamente de la razón como tal, sino del sistema racional especialmente idealista, por una parte; y de otra, denunciaba la actual incapacidad de la razón para enfrentarse por sí sola a la realidad inmensurable que a la intuición proporciona la Fe, conforme lo estudiaremos más adelante. Es cierto que extralimitó sus conclusiones en lo referente al conocimiento objetivo, a la reflexión objetiva, pero no desconoció cierta función normal de la razón (Cf. Blaise Romeyer, *Auto-critique de Kierkegaard*, en *Giornale di Metafisica*, 6, 1951, pp. 394-407). Y cf. KARL JASPERS ET LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE, de Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur, Edit. du Seuil, Paris 1947, p. 23).

También es interesante observar que el problema del ser en general, como tal, no fue el objetivo fundamental y especial de Kierkegaard, sino que sus consideraciones al respecto, por muy insistentes e incisivas que sean, es para poner en claro el punto de partida de su sistema general frente al idealismo de su época y en referencia a su cara decisión de ir tras el Ser Trascendente como la gran apelación del existente humano.

Y tan cierto es lo anterior, que casi cada vez que enfrenta a la reflexión objetiva, abstracta, casi de inmediato es para protestar del descuido del hombre concreto. El camino de la reflexión objetiva conduce al pensamiento abstracto, escribe él, a las matemáticas, al conocimiento histórico de toda clase; él no cesa de alejar del sujeto, cuyo ser y no ser, objetivamente y a justo título, es infinitamente diferente" (PS). Naturalmente, desde la perspectiva intencionada de mirar desde el hombre y para el hombre, el descuido de éste en la reflexión abstracta, para Kierkegaard resultaba un descuido también de todo aquello a que esa existencia humana y viva podía referirse. No situarse en una *comprensión vital* del hombre, es cerrar las puertas a las relaciones reales de todo lo que con el hombre tiene que habérselas, vale decir, es clausurar la existencia con toda la trascendencia que ésta implica. El orden racional no corresponde al orden real, ya que no todo lo racional es real. El ser real, hay que captarlo en el orden existencial y en el orden del amor.

Que en esta reacción contra el racionalismo, haya un cierto riesgo nominalista y una cierta contribución a Kant, es materia sobre la cual

aquí no me pronuncio, porque más bien me parece ver en esta actitud una reacción sincera de la vida humana en bruto, y no un *parti-prise* de escuela.

Kierkegaard quiere de la existencia evidenciar una primera verdad para sí, para él mismo, "encontrar la idea por la que quiero vivir y morir. ¿De qué me serviría descubrir una verdad llamada objetiva... si *para mí mismo* y *para mi vida* no tuviera una profunda significación? Lo que yo necesitaría sería llevar *una plena existencia humana* en lugar de una vida meramente cognoscitiva, de suerte que el desarrollo de mi pensamiento no tendría por base algo llamado objetivo, un algo que no es mío propio, sino que se fundaría en algo fuertemente ligado a la raíz más profunda de mi existencia, por la cual, si así puede decirse, estoy unido a lo divino, aunque el mundo caiga hecho escombros. He aquí lo que necesito, y, por consiguiente, a lo que aspiro" (Cf. Höffding, p. 68).

Esa aspiración suya, raíz de su ser, no la encuentra en un sistema filosófico satisfecha, sino más bien originariamente negada. De ahí la necesidad de ahondar en un descubrimiento experiencial del hombre para llegar al ser que la razón no llega. Y en este descubrimiento de lo que el hombre es en toda su significación trascendental, va el descubrimiento de lo que los seres pueden ser, y de hecho son, en relación al hombre. "De nada sirve al hombre querer determinar primeramente lo exterior y solamente después el elemento constitucional. Se debe en primer lugar aprender a conocerse a sí mismo antes de conocer otra cosa". Diario, cit. A. González Alvarez, p. 78.

Vencidos por la razón aparecen el hombre, los demás seres, y Dios. Pero siendo el hombre constitucionalmente una *relación consigo mismo*, el único camino de salvación que se le propone en este naufragio universal y propio, es entrar de lleno, plenamente, al encuentro de sí mismo en sí mismo, y allí entonces será dable captar a todo el universo y a Dios mismo.

Hay que horadar en el hombre, tomar al hombre en todo lo que a cada instante deviene, en todas sus relaciones profundas; hay que encararlo totalmente, y en este encaramiento total, en esta mirada esencial hacia toda circunstancia humana, brillará la verdad primordial. Desde esta posición de aventura palpitante, todo lo que la acción, la vida humana detalla y revela, es interesante, es de contenido substancial, es para entregar una visión realísima y profunda, así como en Cristo todo detalle existencial Suyo es de enorme importancia para que el hombre pueda

vivirlo *contemporáneamente*. El ser, antes que concepto clasificado, es realidad; y el hombre, antes que un esquema abstracto, es un ser exultante y agonizante, siempre buscándose, siempre en el interior de sí mismo por sí mismo, inquieto.

Al través de toda relación existencial, el hombre está relacionándose con él, consigo mismo. En la relación a otro, va la relación de su ser a sí mismo. Ya hablemos del amor, ya de la elección misma, ya de la desesperación, es para encontrar en nosotros mismos un conflicto, un choque en la misma cima de la existencia, y en ese *otro algo* que está en mí y frente a mí, el hombre adivina su trascendencia, y al borde de un precipicio en la nada a que lo llevaría su insatisfacción con todo lo sujeto a cambio y tiempo, se encuentra sostenido por una inmensa relación al Ser Trascendente, a Dios.

El problema del ser humano se transforma en una relación al Ser Infinito, y la tensión del hombre es en lo profundo una tensión por devenir en la más perfecta comunión con el Ser Trascendente, y toda relación existencial del hombre con los otros será para la gloria de esa comunión y deberá ser asumida más allá del amor a ellos, más allá de la unión a ellos, en la dedicación total y pura de todo lo que el hombre mismo es a Dios. En la existencialidad, solamente el pathos religioso, la pasión religiosa, nos entrega nuestro propio ser en el Ser Infinito, hasta donde no pueden ni acercarnos realmente el simple pathos estético ni el simple pathos ético, la pasión del placer, la pasión del deber. Es solamente entonces cuando Kierkegaard llega al "hombre esencial", hombre vivo que no se forja una trascendencia que terminaría en pura inmanencia, sino que *hombre esencial que en sí sale como fuera de sí* enraizado al Ser por la comunión que lleva con ese mismo Ser Trascendente. En esta inserción en el Ser, está sobrepasado el hombre en su ser, sobrepasado con su pasión ética y su pasión estética, y vinculado al Ser Absoluto en una relación absoluta.

En el problema del Ser ha quedado sobrepasada la Razón. El Ser ha sido inventado en el Absoluto por todo el hombre, en la intuición profunda de todo lo que deviene en el *hombre esencial*. Allí está el hombre como desesperadamente deviniendo, desencarnándose, siempre entrando y siempre *estando siendo* en la esfera de la Eternidad. Y en la experiencia examinadora de sí misma, en la interioridad auscultante de la gravitación total y dinámica del hombre profundo, San Agustín desemboca en esta suprema constatación que es también la de Kierkegaard: "Yo no sería,

mi Dios, yo no sería absolutamente si Tú no fueses en mí. Yo no sería si yo no estuviese en Tí, por quien y en quien todo es" (Conff. I, i, 2). "Yo aspiro hacia un ser simple, hacia un ser verdadero, hacia un ser adecuado, hacia un ser sin mezcla de no-ser" (Enn. in Ps. 38, n. 7).

R A Z Ó N Y V I D A

En la relación absoluta al Absoluto, en la existencia como *devenir Individuo* en la Trascendencia, se *tiende* la vida toda, en el fondo como una pasión de Dios, pasión inesquematizable, pasión inconcebible... La razón, el sistema, enfrían la vida, matan la pasión, obnubilan la tensión dinámica de la existencia. Exactamente, la vida y la razón se oponen como la vida y la muerte. La vivencia de la vida, de la tensión, que adquiere suma realidad en el *Instante*, escapa a la razón. Aquí no necesito probar nada, argumentar nada, razonar nada. ¿Qué voy a probar donde no necesito más que adorar? ¿Qué voy a argumentar, donde no necesito más que amar? ¿Qué voy a razonar, donde no necesito más que escuchar y mirar? La verdad es Mi Vida, estar siendo ante el Absoluto es la gran Verdad, la única Verdad, la Verdad vital que necesitaba. Y aquí no tiene sentido probar nada, argumentar nada, razonar nada, como sería un sin sentido para mí el probarme que me estoy bañando cuando me estoy bañando. Los otros tal vez no ven mi vida, en realidad no pueden argumentar sobre mi vida, e ignoran cómo soy yo, deviniendo *delante de Dios*. Por eso cada cual debe atender a sí, cerrarse en sí para abrirse a la vida, replegarse para desplegarse, sujetarse él mismo para ser eternidad.

Como advierte muy bien Hamer, lo que ya Romeyer había observado, hay que cuidarse de tomar al pie de la letra al autor del Postscriptum. Se trata ante todo de una reacción unilateral contra el intelectualismo hegeliano. Sino que (como advierte T. Bohlin en su estudio sobre Soëren Kierkegaard), para Kierkegaard no se trata de un dilema: o bien lo subjetivo, o bien lo objetivo en el sentido de contenido religioso de la verdad revelada. La cuestión es la siguiente: ¿el acento debe ser puesto en el contenido doctrinal como tal, o sobre la asimilación personal de la verdad religiosa? Y su época tenía necesidad de un pensador subjetivo en este sentido... El mismo Kierkegaard en un pasaje de su Diario, en 1835, se expresaba así: De lo que se trata es de comprender mi destino... Ciertamente, lejos de negar, yo admito un imperativo del conocimiento, y que en virtud de un tal imperativo se puede obrar sobre los hombres; pero lo

que ahora es esencial para mí, es que yo lo absorba viviente. La verdad que para sí busca Kierkegaard es una verdad que esté en relación con la raíz más profunda de su existencia (Cf. Hamer, p. 192).

De ahí que pueda decir: Existir es protestar contra el pensamiento puro (Papier, VI, B, 56, vid. Hamer 193 y 286). Existencia pasional que como oculta a la razón reflexiva, transcurre, en una vida incomunicable y misteriosa, de la que la idea no puede más que marcar exteriores conatos, entidades fragmentarias dadas y definitivas, sin poder alcanzar la vida del Individuo kierkegaardiano. Transcurriendo la vida en el secreto *instante*, donde el tiempo es asumido por la Eternidad, en esa abertura de lo finito por donde aparece lo Infinito, en virtud de quien el tiempo y lo finito tienen alguna inteligibilidad y consistencia, llegamos al gran silencio, llegamos a la superación, —no eliminación— de toda posible dialéctica racional, así como de todo imperativo categórico del deber.

Pero por inmenso que sea el pathos religioso, la pasión ardiente del *homo christianus*; por muy asombrosa que sea la conjunción de finito e Infinito en la Eternidad del Instante; sin embargo, el Ser Trascendente no se nos da más que primeramente en negativo, El nos depasa total y absolutamente, y en la comunión con El no hacemos en vida más que sufrir más en más comunicándonos a El, al quedar en claro, a su contacto misterioso, la tragedia de nuestro límite hasta para conocerle y amarlo... Aquí aparece la desesperación, la tragedia, la paradoja esencial: La relación divina se reconoce en lo negativo; el aniquilamiento de sí mismo es la forma esencial de la relación divina... Desde el punto de vista religioso, lo positivo es siempre reconocible en lo negativo. (Cit. por R. Arnou, Vid. La Relation absolute a L'Absolu selon Kierkegaard, en ESISTENZIALISMO, Marietti 1947, p. 122). Sí, sí, es cierto; vitalmente "Amar a Dios es el solo amor feliz", y "Que Dios es amor es finalmente lo esencial", pero justamente en ese *amor Dei* mismo va la exigencia, mientras más puro, mientras más recto, mientras más diáfano, va la exigencia de una comprensión de la mayor distancia, de la mayor lejanía, del más profundo abismo entre yo y El, entre la Nada y el Todo...

La vida en el misterio amoroso, se torna trágica; y mientras más auténticamente trágica, más amorosa y más misteriosa, más henchida y más feliz; y mientras más henchida y mientras más feliz, la tensión pasional más infeliz y desesperada. La lógica rechazaría esto; y sin embargo, esto es la vida, la vida cristiana... Vida a la que estamos obligados, vida a la que estamos sometidos, vida sin la cual en definitiva nos negaríamos...

Pero más todavía, en esa vida auténtica y recóndita, la revelación de la distancia de lo Trascendente, no obstante estar delante de El, —oh lejanía kierkegaardiana del Geist inmanente de Hegel— se está en pecado, y el hombre aparece esencialmente pecador. El tiempo de la existencia es el tiempo en pecador, la realización del pecador. Pero... cuidado: no exactamente del pecado ético, la falta moral contra lo Trascendente (en este sentido Kierkegaard sostiene la consigna del santo: pecar una vez es humano; permanecer en el pecado es diabólico), sino del pecado sentido solamente a la luz de la vida honda en cara a la Trascendencia, al Absoluto. Pecado, como desgarramiento de lo finito derritiéndose ante el Infinito, pecado como conciencia de un, al parecer, imposible trato con lo Sacro constatada nuestra finitud y nada, nuestra posibilidad siempre próxima en la caída de ser para el tiempo y no ser para la Eternidad.

San Agustín, en un instante, *statim*, vio todo en viéndose a sí y en viendo a Dios (*Confess. VIII, xii*). En el instante del tiempo está la conjunción con la eternidad, puro presente. La Eternidad tiene su vestigio, su imitación, en el tiempo, y es ella la que hace posible la fundamentación absoluta del tiempo. *Ennarr. in Ps. IX, 7; De Gen. ad litt. c. xiii, n. 38*. La temporalidad está insertada en la eternidad, y solamente el hombre es consciente de esa oposición esencial en el fondo de su ser: tiempo y eternidad.

También para San Agustín la condición humana en el orden de su existencia, es que el hombre “es pecador, y de esta situación original procede su relación consigo mismo y con el mundo” (*Vid. A. Solignac, L'Existentialisme de Saint Augustin, NRT, Janvier 1948, p. 12*). La existencia está transida de pecado, hay en ella el testimonio vivo del pecado: la ignorancia, la mortalidad, la debilidad forman el fondo de la tragedia existencial del hombre.

R A Z Ó N Y F E

La intuición va delante de la razón. Y la intuición, también, se proyecta inmensa a la lumbre de la luz de la Fe. Poco podía la razón frente al ser, y frente a la vida. Para Kierkegaard ahora no puede nada frente a la Fe. La vida auténtica del cristiano, —y a ella especialmente mira Kierkegaard— está como ignorada para la razón, y solamente ancha y abierta a la Fe.

Como ha hecho notar certeramente Erik Peterson, aquí define Kierkegaard su posición existencial cara a cara de Hegel y cara a cara de la

Teología ortodoxa luterana (Vid. Kierkegaard e la teología protestante, en *ESISTENZIALISMO*, p. 129 ss.). Aquí está él contra la *fiducia*, contra la justificación puramente forense o jurídica del protestantismo oficial. La gracia no borra nada, la comunicación con el Absoluto, para el protestantismo ortodoxo luterano, no limpia física y espiritualmente nada: solamente la justificación es una no imputación ideal de culpa, permaneciendo no obstante el hombre tan fundamentalmente sucio como antes. Por la Gracia no hay creatura nueva, no hay renovación interior y total del hombre: hay solamente un perdón moral, una sentencia absolutoria ideal del juez. Pero el pietista de Kierkegaard se revela contra esto, se levanta rabioso contra el protestantismo oficial, y proclama una verdadera infusión de la Vida divina en la vida humana, una verdadera elevación interior, una auténtica transformación en el devenir del hombre, un profundo y real seguimiento de Cristo.

Cuando habla de la Fe, cuando la opone a la razón, Kierkegaard está a muchos kilómetros de distancia de una consideración superficial y común: él está en lucha contra el protestantismo luterano, y él está hablando desde la cima casi de su contemplación del Dios de los cristianos tal como debe ser vivido y sentido por el auténtico cristiano. Así la fe es una categoría aparte, como observa Hame. La fe está contra la razón, en ese sentido. Y así el objeto de la fe es el absurdo. "La fe de Kierkegaard adquiere así un verdadero carácter místico, ella tiene una aprehensión intuitiva, no-conceptual y no-razional, inmediata de la realidad de Dios. Este conocimiento místico no tiene nada de común con lo que se acostumbra a expresar con el mismo vocablo en el seno del pensamiento protestante. Así Kierkegaard se opone vigorosamente a ciertas formas de misticismo: ni subjetivismo ni panteísmo romántico: El objeto de la fe es la realidad de otro... El objeto de la fe es, pues, la realidad de Dios. Todo el esfuerzo del saber tiende precisamente a dejar desvanecerse el yo en su objeto; el esfuerzo de la fe tiende a conservar el yo *en y con* el objeto" (Vid. Hamen, op. cit., p. 207).

No olvidemos lo que de Kierkegaard nos recuerda González Alvarez: "Lo importante para Kierkegaard no está en ser cristiano, sino en hacerse perpetuamente cristiano. Una realidad ya hecha, un ser cristiano, es haber dejado de serlo" (El Tema de Dios en la filosofía existencial, Madrid, 1945, p. 86). Así, el trabajo de la razón reflexiva, la filosofía "tal como Kierkegaard la admitiría, se reduciría a una propedéutica de la vida cristiana, e incluso, más estrictamente aún, a una conciencia vívida de las

exigencias totales del cristianismo, es decir, a un esfuerzo constantemente dirigido hacia un perfeccionamiento de sí mismo según el ideal cristiano, que sería, al mismo tiempo, conciencia de este esfuerzo y de este progreso, seguida, si se quiere, de un saber que no haría más que una sola cosa con el existir como cristiano. La filosofía y el cristianismo, decía, no pueden nunca estar unidos. Porque, si debo mantener, por poco que sea, lo que es más esencial en el cristianismo, es, a saber, la redención, debe naturalmente extenderse, si es real, a toda la vida del hombre. Yo podría imaginar una filosofía después del cristianismo, o después que un hombre se ha hecho cristiano. Pero ésa sería una filosofía cristiana" (Cf. R. Jolivet, *Las Doctrinas existencialistas*, Edit. Gredos, Madrid, 1950).

La Fe como condición para una existencia auténtica. La Fe llevada con sus datos a la contemplación mística. La vida cristiana como vida de Fe Viva, como realización constante de la Eternidad con nosotros mediante la imitación de Cristo. La Fe no como argumento, no como expresión teórica: la Fe como estancia y mansión perpetua del hombre cristiano. Por ejemplo, para Kierkegaard el domingo es divino, es cierto; pero de hecho en muchos cristianos parece un día "en que se pide permiso para no pensar en Dios durante toda la semana" (Cit. por R. Arnou, loc. cit., p. 120).

SER VIDA. FE. ROMPIMIENTO Y SUPERACIÓN DE LO HUMANO

Hay que dejar de ser hombre, escribió muchas veces San Agustín, especialmente en sus Sermones. Esto parece dar la razón a quienes afirman que el cristianismo no es humanismo. Todo depende del ángulo en que se coloque el pensador. Sin embargo, cuando pienso en San Agustín, cuando miro a Kierkegaard, centrado en la interior elevación de estos dos hombres, me parece que el cristianismo es super-humanismo. En última instancia, para Kierkegaard, el ser, la vida, la fe, todo el hombre se resuelve y se realiza en la Fe en Cristo, convirtiéndose el estar delante de Dios, en un estar siendo en Cristo. "Todo lo que Cristo significa, escribe él, pertenece esencialmente a la vida del cristiano. En el fondo, no existe un verdadero cristiano si su vida no proclama el *Ecce Homo*" (Papirer 1848, IX A 82. Cit. C. Fabro, en *La Crítica de Kierkegaard al Ochocientos*). Y en otra parte, leemos: "Cristo es sin duda, nuestro modelo, y por eso mismo, nos fuerza eternamente a alcanzar el ideal humano, porque sólo dice de sí que era un hombre semejante a los demás. El convierte lo divino en algo totalmente accesible para el hombre común;

no tiene privilegios para nadie ni busca suscitar una admiración o contemplación pasiva y estéril, sino que está por detrás, empujando a los hombres para salvarlos del desastre" (Papirer 1848 IX a 101, cit. C. Fabro, ib.).

"Y porque Cristo no es solamente hombre sino también Dios, la distancia que separa normalmente a un ser del pasado de un ser del presente, desaparece: el Cristo nos llega a ser *contemporáneos*. El cristiano se encuentra inmediatamente delante de Cristo, ante el Absoluto en Cristo. No hay diferencia entre los contemporáneos históricos de Jesús y sus contemporáneos de hoy. La mediación histórica llega a ser secundaria y accesoria... Aquel que verdaderamente cree que el Cristo fue y es Dios, (escribe aquí Kierkegaard), éste le ruega cada día y encuentra su felicidad en la intimidad de su pensamiento con él" (Hamer, pp. 199-200).

Esta superación cristiana de lo humano, este rompimiento de fe con el límite angustioso de la finitud y la temporalidad, parece un eco de San Agustín: "El fin de nuestro propósito es Cristo, pues cualquiera que fuese nuestro esfuerzo, en El y por El nos perfeccionamos; y nuestra perfección consiste en llegar a El. Si en llegando a El, no tienes más cosas que buscar, El es tu fin" (Enn. in Ps. 56, 2). "El (Cristo) es donde vas, y El es por donde vas. No vas a un sitio por otro sitio; no te diriges a Cristo por cosa distinta de El. Por Cristo llegas a Cristo... por Cristo hombre a Cristo Dios; por el Verbo hecho carne, al Verbo que en el principio era Dios en el seno de Dios" (Tract. in Joa. XIII, 4).

Mis amigos: no quiero hacer católico a Kierkegaard, no quiero predicar aprovechándome de Kierkegaard. No, mil veces no. Simplemente he tratado de presentaros al rebelde protestante danés en su forma más auténtica y más real, para comprender mejor ese mensaje que él entregó a su tiempo y que, perdido para su tiempo, ha llegado a ser mensaje para la hora presente. No nos equivoquemos: con sus exageraciones y todo; con sus ricas unilaterales intuiciones; con su posición existencial bien definida, Kierkegaard es profundamente teocéntrico, profundamente cristocéntrico. La filosofía de San Agustín, su visión existencial, su experiencia de lo humano, igualmente de profundo teocentrismo, de profundo cristocentrismo. Los dos se encuentran, pero nada más que se encuentran para separarse y saberse ambos en mansiones diversas, no obstante no muy diversas. Y ambos ejercen en este tiempo un llamado de especial significación, de urgente retorno del hombre al hombre, y en el interior del hombre, al seno de Dios "donde nuestro ser no tiene muerte, donde nuestro saber no padece error, donde nuestro amor no sufre ofensa" (S. Ag., De Civ. Dei, XIV, XI, xxviii).

Notas bibliográficas

Pedro León Loyola: "UNA OPOSICIÓN FUNDAMENTAL DEL PENSAMIENTO MODERNO: CAUSALIDAD Y EVOLUCIÓN." (Editorial Jurídica de Chile. Santiago, 1954. Con el Discurso de Recepción de Roberto Munizaga).

El 8 de junio de 1953 se reunió la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile para recibir nuevamente en su seno —ahora en calidad de Miembro Académico— a su ex profesor Don Pedro León Loyola. Esta fue la memorable oportunidad en que el maestro, a quien ingratos sucesos llevaron al exilio universitario nueve años antes, pronunció la lección de erudita e inspiradora Filosofía que, considerablemente ampliada y anotada, forma este volumen de la Editorial Jurídica. El Discurso de Recepción pronunciado con aquel motivo por el Profesor Roberto Munizaga, constituye no sólo un bello homenaje a la figura intelectual y moral de su antiguo maestro, sino también un excelente Prefacio al libro del escritor. En ese Discurso no se habla, claro está, del libro mismo, conocido y, en buena parte, escrito mucho después. Y, no obstante, es, por su espíritu, su más adecuada Introducción. Algunos libros de Filosofía no son únicamente un repertorio de asertos verdaderos o falsos, verosímiles o improbables, sino también una completa expresión espiritual, medida de las delicadas virtudes de fervor, veracidad, dignidad intelectual, vocación ética del alma que los inspira. Y así, puede conocerse en este aspecto tan significativo, partiendo del alma singular de donde brotan, como puede ya conocerse el fruto no nacido a partir de la especie y salud del árbol que los produce.

Los que nos iniciamos en Filosofía con las lecciones universitarias del Profesor Loyola, reconocemos fácilmente en este libro, antes que todo, los inconfundibles rasgos de su valioso espíritu. De la primera a la última de sus páginas cruza el soplo de un pensamiento apasionado y dramático, fácilmente perceptible bajo la tersa superficie de su exposición sobria y rigurosa. Hay modos del filosofar. Unos preferirán, quizás, el modo desaprensivo, impersonal, de duras aristas geométricas, el modo "hard-minded" que diría William James. Pero su opuesto, el modo "tender-minded" de "filosofar con toda el alma" será siempre un recurso fecundo del pensar. Porque si aquel tiene la virtud de facilitar el inventario de las pocas cosas claras que hay en el mundo, éste otro posee la de conservar en su insobornable complejidad el carácter vital, la condición de concretamente vividos por el hombre, de los muchos misterios que nos rodean. Por eso, el trabajo del Profesor Loyola nos produce la impresión de un meditar auténtico. Los abstractos temas epistemológicos de que se ocupa no son para él sólo eso —temas— sino desazón viva, cuyo sesgo intelectual no ha ahogado lo que en ella hay de tensión integral del espíritu. De esa tensión arranca la actitud filosófica, pero no se reduce a ella, porque, en definitiva, la tarea del filósofo consiste en expresar en las formas del concepto y del juicio, las vivencias originarias del azoramiento, en convertir en pregunta y respuesta inteligibles, lo que comienza por ser angustia y anhelo. Este empeño es patente en nuestro autor, y es lo que da a su obra el inconfundible sello de un libro de filosofía.

El problema de la Causalidad es de

vieja prosapia metafísica; mas, como todos los problemas de esta índole, pasea su espectro inquietante en pleno mediodía científico. El empeño —nada nuevo tampoco— del neopositivismo para expulsarlo del pensamiento con la marca infamante de los pseudoproblemas, no parece haber triunfado. Ya no son únicamente los metafísicos quienes se ocupan de él: su actualidad es hoy mayor que nunca entre los propios hombres de ciencia, que si puede hacerse a veces la ilusión de obviarlo, cambiándole de nombre, reinciden en él de una manera u otra, redefiniéndolo, replanteándolo, hasta volviéndolo del revés. Que este problema es función de la estructura de la razón humana, lo muestra muy bien el Profesor Loyola, al ocuparse de su origen y sentido en las cuatro primeras secciones de su libro —Mente y Realidad, La Razón Humana, La Causalidad, Causa y Ley; y, sobre todo, en la sección VIII— “Oposición entre las ideas de Causalidad y Evolución. ¿Cómo se podría conciliarlas?” en donde pone en fórmula precisa el punto de vista a que adhiere. “Si se examina detenidamente el asunto —escribe— se verá que la afirmación de la causalidad tiene su raíz en una exigencia fundamental de la razón: la persistencia de lo real, aplicación al suceder en el tiempo, aplicación dinámica, pudiera decirse, del principio de identidad”. Pero esta misma idea de la razón es la que hace algo difícil de comprender la aparente adhesión del Profesor Loyola a la noción de una razón cambiante. A ella apunta, en efecto, una breve referencia al comienzo de la sección II, y otra un poco más extensa en la sección VIII (página 117) “¿Es esta variación esencial de la razón algo que deba esti-

marse como inconcebible?”, se pregunta. “No, de ningún modo”, responde, para agregar más adelante: “No hay, pues que escandalizarse por la idea de mutaciones profundas que pudiera experimentar la mente humana”. Esta idea, ya familiar entre los sociólogos y filósofos franceses a comienzos de este siglo (Lévy-Bruhl, Durkheim, Boutroux) no es, sin embargo, una idea clara. Es lástima que las limitaciones impuestas al autor por las circunstancias que dieron origen a su trabajo, no le hayan permitido poner a su servicio el acopio inmenso de informaciones y el sano juicio filosófico que posee. Que la estructura de la razón humana —las formas del pensar que no sólo promueven preguntas sobre las cosas, sino que dan sentido a todo preguntar y responder— pueda evolucionar en el futuro, es materia no susceptible de resolverse especulativamente. Sólo el porvenir de la ciencia podrá dar testimonio de ello. Es decir, sólo la extinción de la ciencia, pues si en lo esencial de sus leyes la razón humana cambia, ya no podrá hablarse de “ciencia” en el mismo sentido en que hoy la entendemos, como sistema de preguntas y respuestas racionales. Pero la otra cuestión, la de si ha evolucionado hasta ahora la razón, sí que puede saberse, observando la historia del pensamiento, siempre que pongamos claridad en el concepto de “evolución de la razón”. Esa historia procura efectivamente testimonio irrecusable de cambios en el modo de pensar el mundo, en los modos de conceptualizarlo y racionalizarlo. ¿Pero implica todo ello una transformación de las instancias racionales? ¿No es acaso la misma razón, con idénticas exigencias de unidad, consistencia, objetividad, uni-

versalidad, la que ensaya nuevos instrumentos de penetración de lo real? Afirmar que ha habido alteraciones en las formas de la razón, ¿no implica ya una idea constante de permanencia y cambio que permita dar sentido a tal aserto? Por algunos pasajes de la obra, creemos que estas reservas valdrían también para el Profesor Loyola. Hace falta, no obstante, poner en ellas mayor énfasis y darles más sistemático desarrollo.

No es éste, en todo caso, el problema capital del libro. El tema que orienta la disertación entera, dándoles su sustancia propia, es el de la incompatibilidad racional entre las nociones de causalidad y evolución. La mejor parte de su trabajo la destina el autor al examen de las más recientes ideas sobre la evolución del universo. Sus consideraciones sobre los alcances filosóficos del problema constituyen, a no dudar, el más valioso aporte del ensayo. La razón y la realidad —piensa el Profesor Loyola con penetrante espíritu de síntesis— encuentran en este problema el centro crítico de sus relaciones. Aquella sólo admite lo inteligible, y sólo es inteligible, al parecer, lo que puede subsumirse bajo las categorías de la identidad y permanencia. Pero la realidad, por su parte, impone a la observación el hecho de los procesos evolutivos. Más aún: le impone el hecho del cambio innovador, de la evolución que trae algo nuevo al mundo, algo que no puede ser rigurosamente deducido de sus estados anteriores conocidos. ¿Cómo conciliar aquí realidad y pensamiento? ¿Cómo convertir el *hecho* de un mundo que se rehace en *derecho*, es decir, en posibilidad racional? El problema no es nuevo y, como lo recuerda el autor, se

remonta a la vieja pugna de aleatas y efesios. No es nueva tampoco la cómoda salida del irracionalismo contemporáneo que, para *comprender* la oposición, niega el término racional, negándose, por ende, a toda comprensión. El Profesor Loyola no ha elegido esta cómoda cuanto falsa salida. Su devoción racional —que no es manía racionalista— formada en las sólidas tradiciones de la Filosofía Francesa, le impone la exigencia de no eludir el problema. Las últimas veinte páginas de su libro apuntan, aunque por modo estrictamente programático, a unas direcciones de solución posible. En lo esencial ella consistiría en “superar la indigencia irremediable de las causas a que la ciencia positiva ha apelado hasta hoy, y a que por su naturaleza tendrá que apenar siempre, para dar cuenta de la serie maravillosa de creaciones producidas en el curso de esa evolución”. Y esto no puede hacerlo, claro está, sino una filosofía, una metafísica quizás, que, partiendo de la ciencia, se proponga un horizonte mucho más dilatado de comprensión intelectual. En la idea de finalidad encuentra el Profesor Loyola un ejemplo de los conceptos que, no empece el estado actual de la investigación científica, pueden enriquecer todavía el instrumental de la razón humana para una comprensión más satisfactoria de la antinomia causalidad-evolución.

La exposición se detiene en este punto, cuando el lector, con un incitante programa filosófico a la vista, quisiera verlo más desarrollado. Pero esto mismo da al trabajo el valor de un incentivo fecundo. Y si algunos no se sintieran inclinados a seguir por esta vía del filosofar especulativo, no podrían, en ningún caso, desconocer el

excelente servicio que presta el libro a quien interese un panorama general y, en lo esencial completo, del estado actual de estos temas en que por vía de la ciencia y, dejándose llevar por ésta, se está ya en plena metafísica.

JORGE MILLAS

Traducido de la REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER, números 4 a 6, correspondientes al trimestre abril-junio de 1955.

Félix Schwartzmann. EL SENTIMIENTO DE LO HUMANO EN AMÉRICA. ENSAYO DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA. T. I. Santiago, 1950, Editorial Universitaria, S. A., Ricardo Santa Cruz 747, en 8°, 289 páginas.

"Es el tomo primero (al que deben seguir, por lo menos, otros dos) de una obra que el autor, profesor de la Universidad de Chile, consagra al estudio del sentimiento de lo humano en el americano, en el de la América hispanoportuguesa, en verdad, y más particularmente de los tres grandes estados de la América del Sur. Su trabajo es notable, no solamente por una visión íntima y directa del asunto, sino por un conocimiento amplio de los trabajos de lengua alemana e inglesa sobre la psicología y sociología étnica. (Desgraciadamente, no conoce los trabajos tan fecundos sobre psicología de los pueblos emprendidos en Francia en estos últimos años).

Hay en este libro, que es sobre todo introductorio, muchas consideraciones generales interesantes. El autor denun-

cia en él, de un modo general, lo que considera como dos prejuicios: uno en el que se atribuye a la influencia del clima y del medio natural, la psicología de un pueblo (cita al respecto, un ejemplo bien conocido, la explicación de la mentalidad brasileña por el ambiente tropical); y el otro prejuicio, el que consiste en explicar tales caracteres psicológicos por medio de consideraciones sobre su propia historia social (así, refiriéndose aún al Brasil, el efecto de la esclavitud y del mestizaje). Señala, en efecto, a propósito de estos dos ejemplos, que los caracteres del brasileño que se citan como apoyo de aquellas tesis, son en realidad comunes a todos los americanos (página 248). Busca por lo tanto una realidad mucho más profunda que esas adquisiciones más o menos tardías, la que se encuentra en un cierto sentimiento de la vida o sentimiento de lo humano que se expresa en las reacciones que tiene el hombre ante sí mismo, ante el prójimo y ante la naturaleza. Pero hay aquí otra dificultad que consiste en atribuir al americano actual como propios, rasgos que no le pertenecen exclusivamente y que probablemente se deben al trastorno general de los espíritus que ha tenido lugar en el planeta entero en el curso del último medio siglo; es lo que comprende muy bien Schwartzmann cuando esboza los rasgos generales de la psicología del hombre moderno, vinculados a una transformación que ha hecho sentir su influencia sobre todos los pueblos.

Son estas, consideraciones de método importantes y que, por otra parte, tal vez tienen un valor particular en pueblos relativamente nuevos cuyo presente no se encuentra sobrecargado de una larga historia y cuya raza se ha

formado bajo un clima diferente de aquel en que habitan. Por lo demás, el autor tiene el espíritu vuelto hacia el porvenir. "Como contemporáneos de este período que tiende a la unificación del mundo, nosotros debemos comprender la unidad americana en términos de tensión y de trayectorias espirituales".

Nos parece que el cuadro que hace del americano es bastante pesimista. Insistamos sobre el carácter concreto de este cuadro. El autor no procura describir una mentalidad, un conjunto de facultades que existiría primero en cada individuo y que solamente sería revelado por su conducta; piensa que es necesario enfocar integralmente las relaciones del individuo consigo mismo, con la naturaleza, con su prójimo, con la comunidad; las facultades no tienen sentido sin las relaciones concretas, y es en ellas en donde nace ese "sentimiento de lo humano" que investiga el autor. Señalemos los rasgos que nos parezcan más importantes. Una de las palabras que más frecuentemente aparecen es la de soledad, una soledad puramente humana, que es retorno sobre sí, sin resultado, y no alguna relación con una realidad trascendente; pues "la unidad religiosa es irreal y la unidad política engañosa". Hay, claro está, unidad "de cultura"; pero esta unidad no se da sin una excesiva unificación y sin una monotonía que no deja problemas. Esta cultura sin problemas crea una especie de culto de la facilidad, y el espíritu se abandona a lo que puede ser comprendido sin esfuerzos. Un segundo rasgo sobre el que vuelve a menudo, es la discontinuidad de la acción, que caracteriza los vínculos que se establecen entre el individuo y la sociedad;

ella es la causa de la gran inestabilidad en la acción, de su oscilar perpetuo entre la indolencia y una actividad violenta, corta, que es como una descarga nerviosa instantánea insuficiente para romper su soledad. Y aquí cito: "El americano no consigue armonizar la vida íntima con el acontecer social, ya sea porque carece de un sentimiento de solidaridad, o bien porque le ha abandonado la certeza de su participación creadora en la comunidad. Originase, entonces, una especie de interior desajuste o percepción negativa del íntimo fluir de la conciencia, por lo que el individuo huye de las afecciones del alma como de una potencia torturadora y hostil... Ahora, si no le es posible al individuo cambiar el signo de lo real afirmado, al hacerlo, otra forma de vida, percibirá su existencia dolorosamente, ya que la falta de señaldignos trascendentes aniquila su misma sustancia" (página 253 y siguiente).

Un desequilibrio profundo, de antagonismos continuos, he ahí pues lo que, según el autor, constituiría lo esencial del "estilo de vida" del americano del sur. El resultado de ello es esta "fuga de sí mismo" a la cual consagra un último y conmovedor capítulo. Se acompaña ella de una tristeza que se debería al "sentimiento de inactividad espiritual experimentado por el americano", y a la conciencia, por otra parte, de que su acción no tiene significación social; el autor cita aquí a Keyserling (p. 271), quien ha señalado: "la tristeza sudamericana no tiene nada de trágico; es un dolor flotante conforme a la pura pasividad de la vida primordial".

Es difícil juzgar una obra desde su primer tomo *. El autor dice aún pocas cosas sobre los problemas que enun-

cia. Señalemos, no obstante, que encara dos posibilidades esenciales para el futuro; 1º Desarrollo de una civilización autóctona y regional; 2º continuación de la "occidentalización"; pero Europa que, según él, y a pesar de un renacimiento aparente, está en decadencia, no puede ya servir de modelo".

G. FABRE.

* El tomo segundo apareció en el año 1954.

Hermann Weyl, SYMMETRY, Princeton University Press, 1952, 168 páginas.

"Simetría" evoca por lo general la idea de cierta proporcionalidad armónica entre elementos en el espacio; recuerda a la geometría elemental y al arte. A partir de esta noción algo vaga, Hermann Weyl —famoso por sus contribuciones a las matemáticas y filosofía de la ciencia, fallecido recientemente— desarrolla gradualmente el concepto geométrico de simetría en sus distintas formas, como simetría bilateral, de traslación, rotacional, ornamental y cristalográfica, hasta llegar a la idea general de "grupo de transformaciones automórficas" que comprenden a todas ellas.

De la aparente aridez formal de una exposición matemática, surge un ensayo fascinante. Los abstractos principios de la simetría, ofrecen un campo de aplicación insospechado: al arte, en sus más variadas manifestaciones; a la biología, cristalografía, teoría de la relatividad y mecánica cuántica; al álgebra y la epistemología, la estética y la filosofía de las ciencias. Difícilmente podríamos imaginar un conjunto pro-

blemático más heterogéneo que, sin embargo, encuentra su perfecto enlace en la teoría de los grupos. Sin descuidar los aspectos teórico-matemáticos, el autor logra múltiples y acertadas ejemplificaciones, hacer asimilable el material aún a quienes carecen de educación matemática superior. La simetría bilateral, que tan conspicua resulta en la estructura de los animales superiores, especialmente en el hombre, y que matemáticamente recibe una definición estricta por medio de la reflexión, con respecto a un plano, constituye el tema central del primer capítulo. Las páginas iniciales de éste, ofrecen un detallado panorama de varias manifestaciones artísticas en las cuales la simetría bilateral constituye la nota dominante.

A través de distintas reproducciones gráficas, traza Weyl el desarrollo de la simetría heráldica en el antiguo Oriente; de Sumeria a Persia, Siria y Bizancio. Aquí, la simetría es estrictamente bilateral, contrastando con el Occidente, "donde el arte, como la vida misma, se inclina a mitigar, a modificar, y aún a quebrar toda rigidez simétrica". Esto es particularmente notorio en el ornamento artístico cristiano.

El simple reconocimiento de elementos simétricos en el arte, no satisface al genio filosófico de Weyl. Un problema se le plantea de inmediato. ¿En qué consiste el valor estético de la simetría? ¿Tiene éste su origen en la naturaleza que el hombre imita y perfecciona o, acaso, su fuente sea independiente de ella? Se inclina a creer, junto con Platón, que tal vez la idea matemática, constituye el origen común de ambas: "las leyes matemáticas que gobiernan la naturaleza son el origen de la simetría en ella, y la realización intuitiva en la mente creativa

del artista, constituye su origen en el arte”.

Antes de discutir los aspectos de simetría bilateral que ofrece la naturaleza, Weyl hace un paréntesis filosófico, necesario para la comprensión ulterior del texto. El problema que considera es el de la *filosofía matemática de derecha e izquierda*. De acuerdo con la terminología de Leibniz, derecha e izquierda son “indiscernibles”; son independientes de la estructura del espacio, y no obedecen sino a una convención. En general, dos configuraciones “automórficas” son indiscernibles. Aquí ya encontramos la explicación del importante concepto matemático de automorfismo: es toda transformación que preserva la estructura del espacio. En este sentido, reflexión en un plano (simetría bilateral), es un automorfismo. Weyl cita a Leibniz defendiendo el criterio científico del problema contra Clark, Newton y Kant, para quienes la oposición derecha-izquierda es esencial, ya por la existencia de un espacio absoluto (Newton), o por la concepción del espacio como forma de intuición (Kant). Al pensamiento científico también se opone el mítico, que ve en el contraste derecha-izquierda un símbolo de la polaridad del bien y del mal. Basta pensar en el doble significado de las palabras “derecho” y “sinistra”; se saluda con la mano derecha, etc... Incluso en pintura se ha creído encontrar en la derecha otro “Stimmungswert” (valor emotivo) que en la izquierda. Este punto de vista ha sido analizado por Heinrich Wölfflin. Weyl, quién no concede tanta seriedad al problema, sugiere la hipótesis de que la diferencia señalada esté conectada con nuestro hábito de leer de izquierda a derecha.

A la discusión filosófica siguen algunas consideraciones sobre física, donde la simetría derecha-izquierda se encuentra objetivada, no casualmente, sino “porque todo estado de equilibrio tiende siempre a lo simétrico”. Así, en el mundo inorgánico encontramos los cristales como ejemplos más significativos de simetría natural. De los 32 posibles sistemas cristalográficos, algunos pocos carecen de simetría bilateral. Entre estos se cuentan los cristales enantiomorfos (de forma contraria) que se dan en forma *levo* o *dextro*, cada una imagen óptica de la otra, como la mano izquierda de la derecha. Ambas formas aparecen también en la constitución química de los compuestos orgánicos, donde es lógico esperar una distribución uniforme de ellas. Sin embargo, nos encontramos aquí con una aparente diferencia intrínseca entre derecha-izquierda, que se manifiesta en la existencia de sólo una de las dos formas en distintos compuestos orgánicos.

De la asimétrica constitución química de los organismos vivos, algunos autores, entre ellos Pascual Jordán, han aventurado la hipótesis de que el origen de los organismos vivos no es debido a sucesos probabilísticos que pueden ocurrir aquí y allá, sino más bien a un hecho de características muy singulares, que presentándose accidentalmente una vez, engendra luego una avalancha catalítica, que preserva invariable una morfología enantiomorfa única.

De los problemas filogenéticos de derecha-izquierda, pasa Weyl a los ontogenéticos. ¿Fija, la primera división en dos células del huevo fertilizado, un plano medio, de modo que cada célula contenga la “potencialidad” de su lado?

¿Qué es lo que determina el plano de la primera división? Estas cuestiones más bien se dejan plateadas. El autor prefiere mostrar varios ejemplos de cómo los problemas biogenéticos son abordables con criterios geométricos.

Otro problema interesante es el de la inversión geno y fenotípica. De la primera se conocen algunos casos en los cuales se observa que la constitución genética de dos especies se encuentra en la misma relación que la constitución atómica de dos cristales enantiomorfos. Un ejemplo interesante de inversión genotípica se da en algunos crustáceos entre ellos la langosta. Esta presenta una asimetría morfológica y funcional en un par de tenazas, una mayor *A* y otra menor *a*. *A* es por lo general una tenaza derecha, que si se corta en un animal joven, presenta una regeneración inversa: *a* crece hasta las dimensiones de *A*, mientras que esta se regenera en el tipo *a*. Esta, y otras experiencias similares, muestran que el contraste derecha-izquierda, se relaciona profundamente con toda la problemática biogenética.

De la simetría bilateral llega, en el capítulo segundo, a tratar de formas geométricas de simetría más general. Previamente introduce algunas consideraciones matemáticas. Definen los importantes conceptos de "transformación" y "grupo". Para la descripción de la estructura del espacio introduce la noción de "congruencia". Las congruencias forman un subgrupo de las similitudes. Las congruencias que dejan fijo un punto *O*, se llaman "rotaciones" alrededor de *O*. Los tipos más sencillos de congruencia, que forman grupo, son las traslaciones. El "espejismo" (imagen simétrica de un espejo plano) y la "inversión" son transfor-

maciones no congruentes; es decir, la figura transformada no coincide por sobreposición con la original: determinan figuras enantiomorfos. En general, todo conjunto de "transformaciones" sobre elementos (no necesariamente geométricos) que cumplen con ciertas condiciones, forman un grupo. Ahora bien, si disponemos de cualquier configuración espacial *F*, una figura geométrica por ejemplo, todas las transformaciones (automorfismos) que la dejan invariable forman un grupo, *y es este grupo el que describe exactamente todas las simetrías que posee F*. De la idea de simetría bilateral a la de grupo de transformaciones se ha llegado por generalización natural, que consiste en reemplazar la reflexión con respecto a un plano por la de cualquier grupo de automorfismos. Entre éstos, Weyl, elige los más interesantes por sus aplicaciones al arte y a la naturaleza. Así, por ejemplo, las fajas ornamentales, que nos presentan las distintas manifestaciones plásticas del mundo antiguo, ofrecen ejemplos múltiples de simetrías obtenidas por *traslación* de un mismo motivo. A la traslación se agrega a veces la *reflexión*. Todas las posibilidades ornamentales pueden ser exhaustivamente analizadas por medio de la teoría de los grupos.

En el mundo orgánico la simetría de traslación ofrece variados ejemplos. También la música y la poesía sugieren aspectos simétricos (ritmo y métrica p. ej.), que, si bien no han sido analizados suficientemente, podrían ocultar estructuras formales abordables por la teoría de grupos. En este sentido ya se han hecho algunos ensayos. Antes de cerrar este capítulo, el autor ofrece algunas consideraciones muy interesantes sobre el desarrollo de la matemática griega y

renacentista con relación a la simetría.

El capítulo tercero presenta la parte más matematizada del libro, necesaria para el estudio de la simetría cristalográfica y ornamental en dos dimensiones. Mencionaremos sólo un dato histórico que consideramos de interés. Nos referimos al hecho de que las distintas posibilidades matemáticas de formar simetrías esencialmente diferentes en ornamentos bidimensionales, constituye un problema que recién en 1924 pudo ser resuelto. Son 17 en total, de las cuales algunas requieren profunda imaginación, casi inaccesible al tanteo práctico. Los Egipcios, sin embargo, realizaron los 17 tipos distintos, hazaña que constituye el momento más antiguo, dado en forma implícita, que conocemos de matemática superior.

El último capítulo está dedicado a la aplicación de los principios de simetría a cuestiones de física y matemáticas, en aspectos mucho más fundamentales de los comentados hasta ahora, y de ricas proyecciones filosóficas. La teoría de la relatividad, y la mecánica de los cuantos, dan pie al autor para mostrar la enorme importancia que ha adquirido la idea de simetría en ciencias modernas. Al respecto, dos consideraciones epistemológicas merecen especial atención. La primera es consecuencia del siguiente principio general: "Si las condiciones que determinan unívocamente sus efectos poseen ciertas simetrías, entonces los efectos exhiben las mismas simetrías". Es por ello que Arquímedes concluye a priori, que brazos iguales equilibran pesos iguales. Este, y otros ejemplos, conducen al autor a la osada afirmación: "*Considero que todos los enunciados*

físicos a priori, tienen su origen en la simetría".

La morfología de los cristales, puesta al desnudo por los conocidos experimentos de Laue, que verifican la hipótesis de su estructura atómico-reticular, puede tratarse en forma "discreta" o "continua", según el cálculo que se adopte para describirla. He aquí, según Weyl, la fuente de un problema epistemológico de vastas implicaciones. Las características geométricas visibles de los objetos físicos, por lo general están dadas por su constitución y su medio. Los ejemplos de la cristalografía, química y genética, sugieren que esta dualidad, que en biología está dada por los geno y fenotipos, esté íntimamente relacionada con la distinción hecha entre lo discreto y lo continuo.

Finalmente concluye Weyl con un examen retrospectivo de lo tratado: arte, biología, cristalografía, física, matemática, etc. Todo aquello que ofrece una "estructura" permite un análisis profundo de su constitución, si podemos determinar el grupo de automorfismos, es decir, el grupo de aquellas transformaciones de sus elementos que dejen todas las relaciones estructurales invariables.

"La simetría —concluye— constituye un vasto tema, significativo en el arte y la naturaleza. Su raíz se encuentra en la matemática, y difícilmente podríamos haber encontrado un mejor ejemplo para ver a lo vivo de cómo trabaja el intelecto matemático. Espero no haber fallado en mi propósito de darles una indicación de sus muchas ramificaciones, y conduciéndolos hasta lo alto, desde los conceptos intuitivos a las ideas más abstractas". Weyl, creemos, cumplió con éxito su propósito.

Debido a la forzada brevedad del co-

mentario, muchos aspectos del libro no han podido ser reseñados. Pero, nuestra intención ha sido, más bien, llamar la atención hacia un libro cuya lectura depara interesantísimas y profundas experiencias filosóficas.

JUAN WOLFES.

H. H. Joachim. LOGICAL STUDIES.
Clarendon Press, 1948.

El profesor Joachim pertenece al grupo de los idealistas ingleses que con Green, Bradley y Bosanquet a la cabeza defienden una filosofía de lo concreto, una filosofía que se opone esencialmente a la ciencia no por determinaciones exteriores o arbitrarias (al modo de las ingenuidades históricas o los artificios sistemáticos), sino por razones que arrancan de la naturaleza misma del pensamiento. Su libro (lecciones ordenadas y publicadas después de su muerte) contiene, principalmente, un bosquejo de la concepción de la lógica a que conduce esta idea de la filosofía, además de una crítica de la concepción según la cual el conocimiento se divide en inmediato y discursivo, una crítica de las excepciones subjetivistas y objetivistas de la verdad y el juicio, y, por último, una exposición y defensa de la concepción idealista del juicio y de la verdad.

El primero de los tres estudios se inicia con una refutación de la concepción tradicional de la lógica como arte del pensar correcto, concepción que, como es sabido, ha sido ampliamente criticada por la tradición de pensamiento lógico que arranca de Bolzano y que alcanza su expresión superior en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Pero los argumentos de Joachim son independientes de una visión de la lógica como ciencia del pensa-

miento, concepción que rechaza él como infundada e imposible, debido a que el pensamiento constituye uno de los aspectos subjetivos dentro de la totalidad concreta del conocimiento y que "una entidad de esta especie (...cualquiera sea la descripción que se nos dé en los textos de psicología) no es objeto posible de un estudio en cualquier sentido y en absoluto". De esta manera, la lógica no es arte ni ciencia en el sentido aludido.

Una correcta concepción de la lógica no puede, sin quedarse como una concepción vacía, dejar de lado el carácter filosófico de esta disciplina y, por ello, tiene que sostener la índole concreta de su objeto y la naturaleza reflexiva y crítica de su método. Así, el objeto de la lógica no resulta de abstracciones dentro del conocimiento ni de una visión de tipo objetivista que proponga un universo lógico ideal; el objeto de la lógica es la totalidad concreta del conocimiento y, por lo tanto, es tarea del filósofo en cuanto lógico "investigar las condiciones universales sin las cuales nada puede ser ni ser en absoluto pensado", es decir, las condiciones necesarias y suficientes, no solamente de la validez, sino, más exactamente, de la verdad. Porque la verdad no es algo más allá del pensamiento a lo cual le ocurra ser pensado así como a un objeto manual le ocurre ser aprehendido, ni es algo que resulte meramente del ejercicio legítimo de una facultad subjetiva, sino un hecho espiritual, una totalidad concreta que comprende dentro de sí, como aspectos o momentos, lo subjetivo y lo objetivo. Verdad y conocimiento aluden al mismo hecho espiritual, pero enfatizan (en el uso ordinario de estos términos) el momento del objeto y del sujeto, res-

pectivamente. Es por ello que el profesor Joachim, adelantándose a posibles equívocos, describe el objeto de la lógica como conocimiento-verdad (Knowledge-or-Truth).

El método adecuado al concreto filosófico depende justamente de la naturaleza de este objeto, como depende éste asimismo del método adecuado. Porque se está en un nivel en que todo movimiento del intelecto especulativo incide constitutivamente en el objeto y en que toda constitución del objeto (totalidad espiritual como es) determina totalmente el método.

“Pues, evidentemente, la existencia y realidad de los (juicios, por ejemplo) que un filósofo estudia, debe implicar su reconocimiento de ellos; es decir, desde el comienzo, como una condición indispensable de su pensamiento explicatorio acerca de ellos, su pensamiento (o sea, un reconocimiento, del cual es consciente, que cruza e invade su mente, que él conscientemente adopta y hace suyo) debe constituirlos en lo que son. En tal sentido, pues, mientras explica reflexiona sobre *explicanda* que dependen por lo que son —por su propia naturaleza y realidad— no en verdad de la actividad explicatoria misma, pero no obstante, de actividades intelectuales de cierta especie y a cierto nivel; de actividades espirituales de las que él, por otra parte, explicando, debe participar —en las que su intelecto debe estar comprometido”.

Y con respecto al otro punto:

“El objeto... dicta el método; pues debido a que el objeto no es simple (uno, sin variedad) ni compuesto (uno por unión de una variedad de constituyentes) sino concreto, podrá entenderse solamente estudiándolo de cierta manera.”

Así, pues, el método filosófico (y con ello el de la lógica) será crítico y reflexivo. Porque nada relevante será puesto de lado en la investigación, como en el caso de las ciencias especiales que se atienen al aspecto objetivo del conocimiento; y porque la investigación que se atiene a lo concreto no puede separarse de una vinculación constitutiva con lo investigado.

Exponiendo las dificultades que parecen atendibles a partir del bosquejo de la lógica que ocupa el primer estudio, emprende el autor la tarea de disolver los supuestos de una tal crítica; es el tema de la distinción popular entre conocimiento intuitivo o inmediato y discursivo o inferencial. El resultado de este examen es negativo respecto de esta división, lo que implica que no podemos sostener la existencia de verdades que nos sean dadas de una vez, datos básicos a partir de los cuales pueda constituirse un edificio de saber absoluto. Esta conclusión anuncia ya el tema del tercer estudio que se intitula “¿Qué es aquello que es verdadero o falso y en qué consiste su verdad o falsedad?”, y que comprende una crítica de la verdad como correspondencia y como cualidad al mismo tiempo que una exposición y defensa de una noción de verdad afín con el idealismo sustentado por el profesor Joachim: la verdad como coherencia. El tema es desarrollado, no solamente en cuanto superación de las concepciones refutadas, sino también en la dirección aporática, lo que lleva a su autor a un reconocimiento de las dificultades, más que difíciles, de su propia posición.

Con un estilo en muchos aspectos difícil, pero siempre riguroso, hasta el extremo de constituir por sí sólo un

ejercicio filosófico de provecho para el estudiante, y en un nivel que alcanza innegablemente las más altas posibilidades actuales del idealismo lógico, constituye este libro un estudio obligado de quien sea que cuide seriamente su formación lógica y filosófica.

JUAN RIVANO S.

A. J. Ayer - LANGUAGE, TRUTH AND LOGIC, LONDON, VÍCTOR GOLLAVEZ. 1951.

Se exponen en este libro los temas predilectos del empirismo contemporáneo: la polémica antimetafísica con sus difíciles prolegómenos sobre significado y verificación, la idea de la filosofía como análisis lógico del lenguaje, las discusiones sobre la naturaleza de las proposiciones (tautológicas, hipotéticas y protocolares o básicas), el problema de la definición filosófica, el de las construcciones lógicas, etc. El lenguaje claro y riguroso del profesor Ayer, al mismo tiempo que su destreza para ubicarse inmediatamente en la cuestión y no perderla ya de vista, dan a su libro un valor innegable, principalmente en cuanto resulta provechoso para quien desee una información seria sobre el ámbito de las cuestiones, los intereses y los modos de pensamiento de esta corriente filosófica.

Es una obra de juventud y, por ello seguramente, salpicada de alusiones desdenosas a la tradición filosófica idealista, más aún, a toda forma de concepción metafísica. Pero el profesor Ayer ha mostrado en publicaciones posteriores, además de su notable estatura de pensador, encontrarse ya muy distante de tales ligerezas enojosas e inútiles. Sacrificando, pues, una pequeña porción de paciencia, haremos un buen negocio, porque no son escasas las virtu-

des intelectuales del autor. El libro es, en efecto, bastante consistente en sus partes principales, de manera que la crítica no toca en lo principal al desarrollo sino a los supuestos. De ello, como es obvio, no tratamos en modo alguno aquí.

En el primer capítulo, que ostenta el atrevido título "La Eliminación de la Metafísica", desempeña un papel fundamental con respecto a tal propósito el principio de verificación, el cual se concibe como un criterio para determinar si una sentencia dada es o no significativa. Tal principio elimina, por su posición misma, los problemas que hasta ahora se han concebido como la metafísica en persona. Es lamentable que la nueva formulación del principio a que se dedican largos párrafos de la introducción a la segunda edición no vaya acompañada de ejemplificaciones, pues así como queda establecida no pone en claro su sentido. A esto debe agregarse que la conexión no se deja atrás sin producir en el lector la impresión de un dogmatismo injustificado. No sólo se deja de lado toda discusión acerca del tema (genuino como es) que los metafísicos procuran resolver, no sólo se desconoce el problema de la intuición (de larga y excelente tradición), sino que se adelanta un principio, básico como el que más, y no se le hace plausible en modo alguno mediante argumentación.

El segundo capítulo expone la idea de una filosofía que consista únicamente en un trabajo de análisis del lenguaje. Se inicia con la crítica de la concepción cartesiana de la filosofía como un sistema deductivo que exhibe la naturaleza misma de la realidad y que se constituye a partir de "primeros principios"; y avanzando con paso

destructor por entre las concepciones de la filosofía como "estudio de la realidad total", como "saber acerca de cada una de las ciencias", como "departamento especial del conocimiento especulativo", como "legitimación del saber científico-natural", llega a la idea de una filosofía cuya tarea reside en el esclarecimiento lógico del lenguaje, porque "las proposiciones de la filosofía no son factuales sino de carácter lingüístico, es decir, no describen la conducta de los objetos físicos, ni aún mentales; expresan definiciones o consecuencias formales de definiciones". Esta concepción de la filosofía como análisis lógico del lenguaje encuentra —dice nuestro autor— justificación en el hecho de que "la mayoría de los que comúnmente se estiman grandes filósofos no eran primordialmente metafísicos sino analistas". Y pasa luego a mostrar cómo es esto verdadero en Locke, Berkeley, Hume y otros 'grandes filósofos ingleses'. Como es muy claro, es este un punto que difícilmente puede producir convencimiento.

De alta significación es el capítulo tercero, en donde aplicándose a una tarea analítica, trata el profesor Ayer de mostrar cómo opera su concepción de la filosofía. De una gran importancia, desde el punto de vista comprensivo y crítico es su análisis del concepto de cosa material, en donde procura mostrar que los símbolos con que nos referimos a las 'cosas materiales' son construcciones lógicas, es decir, artificios lingüísticos que nos permiten simplificar el discurso en que aludimos a nuestras experiencias sensoriales. Para cumplir esta tarea se introduce la noción de definición "en uso" (in use) que consiste (en cuanto es definición de un símbolo que ocurre en una sen-

tencia) en traducir o transformar una sentencia en otra equivalente, en la cual no se dé el símbolo definido (por esta traducción) ni alguno de sus sinónimos. Además del interés que ofrece este capítulo por la perspectiva crítica que puede tomar con seguridad el lector atento, resalta de esta manera la exposición (lamentablemente no muy clara) de las definiciones en uso, en las cuales radica, al parecer, el ejercicio principal de la filosofía.

La noción de lo *a priori* constituye el tema del capítulo cuarto. La idea principal, que puede condensarse en el término de tautología, es de todos conocida, pero el capítulo no deja de tener un valor propio por la claridad con que sistematiza toda la tradición de pensamiento empirista con respecto al punto, por la crítica de Kant a propósito de su doctrina de los juicios analíticos y sintéticos (que conserva su fuerza precisamente en el caso de los juicios sintéticos *a priori*) y por su penetración a fondo en la cuestión de la constitución implícita de los símbolos, constitución que da a las sentencias en que éstos ocurren con uso analítico la apariencia engañosa que nos lleva a tomarlas por 'verdades absolutas'.

Estas y otras cuestiones de innegable actualidad e importancia (los temas de la verdad y la probabilidad, los del yo y el mundo de la experiencia común como construcciones lógicas, la crítica de la ética y la teología, etc.) sumadas al raro talento de exponer con claridad y ciñéndose a lo fundamental, hacen de este libro una exposición recomendable a quien quiera tomar conocimiento de los intereses actuales de la corriente empirista.

JUAN RIVANO S.

El Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile

CATEDRAS ACTUALES

En el departamento de Filosofía se desarrollan en el curso del presente año Cátedras y Seminarios que tienden a satisfacer el plan de estudios, elaborado en marzo de 1954 por el cuerpo de profesores del departamento. En esa oportunidad se consideró, además, la estricta necesidad de complementar los estudios sistemáticos, mediante curso monográficos, cuyas principales finalidades

apuntarían: a) ampliar los contenidos de los programas de las diversas cátedras; b) preparar para el trabajo de investigación a los estudiantes; c) cumplir con el propósito de extensión cultural del departamento, ya que estos cursos no sólo reciben a los alumnos regulares de Filosofía, sino a toda persona interesada en esta rama del saber.

FILOSOFÍA ANTIGUA. *Prof. Gastón Gómez Lasa.*

LÓGICA. *Prof. Dr. Gerold Stahl.*

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA. *Profesores: Mario Ciudad, Roberto Munitzaga, Eugenio González.*

FILOSOFÍA MEDIEVAL. *Prof. Bogumil Jasnowski.*

ÉTICA. *Prof. Luis Oyarzún.*

ESTÉTICA. *Prof. Luis Oyarzún.*

HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS. *Prof. Félix Schwartzmann.*

FILOSOFÍA MODERNA. *Profesores: Jorge Millas, Mario Ciudad.*

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. *Prof. Jorge Millas.*

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. *Profesores: Jorge Millas, Mario Ciudad.*

METAFÍSICA. *Prof. Pedro León Loyola.*

PSICOLOGÍA AVANZADA. *Prof. Egidio Orellana.*

SEMINARIOS

DE LÓGICA. *Prof. Gerold Stahl.* En este seminario se hará una introducción general a la Lógica Moderna (simbólica), dedicando especial atención a la teoría de los sistemas exactos, al cálculo de proposiciones, a la parte elemental del cálculo de predicados y a las aplicaciones de la Lógica Simbólica a la Lógica Clásica.

DE FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS. *Prof. Félix Schwartzmann.* "Sentido y Límites de las nociones de verificación y experiencia en las ciencias naturales exactas".

DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. *Prof. Jorge Millas.* Este seminario tiene por objeto analizar la obra del filósofo inglés H. Joachim, "Logical Studies". El trabajo que se realiza en este Seminario, que amplía el contenido de la Cátedra de Teoría del Conocimiento, tiende a preparar al estudiante en el trabajo de interpretación e investigación científica de textos. Participa en esta labor, junto al profesor Millas, el profesor Auxiliar del departamento, Juan Rivano.

CURSOS MONOGRAFICOS

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL Y PROBLEMAS DEL MÉTODO DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO. *Prof. Félix Schwartzmann.* El tema central de este curso, es el bosquejo de la Historia de la Filosofía de la Historia, tan necesaria para las ciencias de la Cultura como la Historia de la Historiografía y de los historiadores mismos. La exposición tenderá especialmente a establecer una especie de tipología de dichos sistemas, así como a extraer las consecuencias metodológicas que de ella derivan para el conocimiento histórico.

LÓGICA SIMBÓLICA AVANZADA. *Prof. Gerold Stahl.* Este curso que presupone conocimientos del cálculo de proposiciones y predicados, se tratará especialmente el cálculo de identidad y descripción, el cálculo de clases, el cálculo de relaciones y las lógicas no bivalentes.

FILOSOFÍA DE LOS VALORES EN M. SCHELER. *Prof. Manfredo Kempff.*

LOS PROBLEMAS CENTRALES DEL EXISTENCIALISMO. *Prof. Roberto Prudencio.* Las dos corrientes: esencialista y existencialista. La esencia y la existencia. El ser como logos. La existencia como un estar. El "Dasein" y la existencia humana. La existencia como "status viatoris". El ser para la muerte. La filosofía como reflexión sobre la muerte. La angustia y sus revelaciones (Kierkegaard). La existencia como un compromiso. (Marcel). La esperanza y su triunfo sobre la muerte. El ser y la trascendencia (Jaspers).

ARISTÓTELES. *Prof. Gastón Gómez La-sa.* Primera parte. Análisis intensivo de la estructura morfológica y sintáctica del idioma griego. Segunda parte. Libro Z (Vii) de la Metafísica de Aristóteles. La aporética central del pensamiento metafísico de Aristóteles y sus categorías cardinales.

COMENTARIO DEL MENÓN. *Profesores: Juan Rivano y Castor Narvarte.* Curso adjunto a la cátedra de Filosofía Antigua, que consistirá en un análisis explicativo y crítico de este diálogo platónico. Se efectuará en el segundo semestre.

En el segundo semestre (agosto-diciembre) se dictarán otros dos cursos monográficos a cargo de los profesores: Juan de Dios Vial y Humberto Díaz Casanueva. Su tema será dado a conocer oportunamente.

Todos estos cursos se realizan en el I. Pedagógico de la Universidad de Chile (Macul 774), y pueden matricularse, o bien, simplemente asistir, todas aquellas personas que realmente se interesen por estos temas.

DON PEDRO LEÓN LOYOLA. En el presente año el Depto. de Filosofía ha contratado al Prof. Don Pedro León Loyola Leyton, para que sirva la cátedra de Metafísica. Vuelve el Prof. Loyola al I. Pedagógico, después de largos años de ausencia, a enseñar en el Departamento que él fundara en el año 1938.

DIRECTOR DE LA REVISTA DE FILOSOFÍA. A partir del próximo número, se hará cargo de la Dirección de esta Revista el Prof. Félix Schwartzmann.

PROFESOR AUXILIAR. Desempeñará este año el cargo de Profesor Auxiliar del Depto. de Filosofía, el señor Juan Rivano Sandoval.

NUEVOS AYUDANTES. El señor Marco Antonio Allendes desempeñará a partir de este año las ayudantías de las Cátedras de Ética (Prof. Oyarzún) y la de Introducción a la Filosofía (Prof. Eugenio González).

El señor David Zabala se hará cargo de las ayudantías en la Cátedra de Estética (Prof. Oyarzún) y de Filosofía (Prof. Munizaga).

CICLO DE CONFERENCIAS DEL PROF. ETIENNE GILSON. El Depto. de Filosofía, por intermedio de la Uni-

versidad de Chile, invitó al filósofo francés Prof. Etienne Gilson, a fin de que desarrollara entre nosotros un breve curso sobre algunas doctrinas filosóficas de la Edad Media. Durante su permanencia en Chile, que se extendió desde el 20 de mayo al 2 de junio, el ilustre profesor dictó en la Casa Central de la U. de Chile dos ciclos de conferencias. Uno versó sobre el tema: "EXISTENCIA Y METAFÍSICA EN STO. TOMÁS DE AQUINO". El otro se tituló: "FILOSOFÍA DE LA PINTURA".

Además el profesor M. Gilson dictó el sábado 26, una conferencia en la Universidad Santa María, en Valparaíso.

La Sociedad Chilena de Filosofía y la Facultad de Filosofía, respectivamente, lo designaron como miembro Honorario.

Primer Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía

(IV Congreso Interamericano)

Santiago de Chile

8 al 15 de julio de 1956

En agosto de 1954, al finalizar el Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en conmemoración del IV Centenario de Sao Paulo, se constituyó la Sociedad Interamericana de Filosofía que aspira, entre otras cosas, a coordinar y estimular el trabajo de las sociedades y grupos filosóficos existentes en América. Se preocupará, además, de organizar cada dos años los congresos interamericanos de filosofía. Anteriormente se realizaron congresos similares en Nueva York, La Habana, México, Mendoza y Lima.

En la citada oportunidad se encomendó a la Sociedad Chilena de Filosofía la organización del Primer Con-

greso de esta Sociedad filosófica interamericana, el cual, a su vez será el cuarto de la serie indicada.

La Sociedad Chilena de Filosofía, hace aproximadamente un año y medio, aceptó oficialmente la misión de organizar en Santiago la primera reunión intelectual de esta índole que se lleva a efecto en Chile. Las más altas instituciones relacionadas con la educación nacional, otorgaron de inmediato su valioso y generoso patrocinio; tal significativo hecho ha permitido, en gran parte, vencer las dificultades que en estos casos se presentan. He aquí el Comité de Honor del Congreso:

COMITE DE HONOR

Ministro de Educación Pública, D. RENÉ VIDAL.
Superintendente de Educación, D. E. ENRIQUE MARSHALL.
Rector de la Universidad de Chile, D. JUAN GÓMEZ MILLAS.
Rector de la Universidad Católica de Chile, MONSEÑOR ALFREDO SILVA SANTIAGO.
Rector de la Universidad de Concepción, D. DAVID STITCHKIN.
Rector de la Universidad Católica de Valparaíso, D. JORGE GONZÁLEZ FOSTER.
Rector de la Universidad Austral, DR. EDUARDO MORALES.
Rector de la Universidad Técnica "Federico Santa María, D. FRANCISCO I. CERECEDA.
Rector de la Universidad Técnica del Estado, D. JOSÉ MIGUEL SEGUEL CARRILLO.

Secretario General de la Universidad de Chile, D. GUILLERMO FELIÚ CRUZ.
Decano de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, D. EUGENIO PEREIRA SALAS.
Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Chile, RAIMUNDO KUPAREO.
Decano de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Concepción, D. RENÉ CANOVAS.
Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica de Valparaíso, P. RAÚL MONTES UGARTE.
Presidente Honorario Vitalicio de la Sociedad Chilena de Filosofía, D. ENRIQUE MOLINA GARMENDIA.
Presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía, D. PEDRO LEÓN LOYOLA LEYTON.

En el plano internacional, patrocinan también este Congreso, las siguientes organizaciones: la Federación Internacional de Sociedad de Filosofía, el Instituto Internacional de Filosofía, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, y la Organización de los Estados Americanos.

Las labores del Congreso —que se inaugura el 8 de julio en el Salón de Honor de la Universidad de Chile y se clausura el domingo 15 de ese mes en el Teatro Municipal de Viña del Mar— han estado en manos de una Comisión Organizadora, integrada por estas personas:

COMISION ORGANIZADORA

Presidente: JORGE MILLAS.
Secretario General: SANTIAGO VIDAL MUÑOZ.
Tesorero: JOSÉ MANUEL VALENZUELA.
Directores: LUIS OYARZÚN PEÑA,

AGUSTÍN MARTÍNEZ, MARIO CIUDAD VÁSQUEZ, FÉLIX SCHWARTZMANN, ARMANDO ROA, JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN, HUMBERTO DÍAZ CASANUEVA Y FERNANDO DURÁN.

Aparte de las personas citadas, han prestado colaboración eficaz, varias instituciones culturales, catedráticos, ayudantes y profesores de filosofía de los liceos de Santiago.

En lo que respecta a la Sociedad Interamericana de Filosofía, dejaremos constancia que, de acuerdo con sus estatutos, durante el período de organización del Congreso, el Presidente de la Sociedad Interamericana será don Pedro León Loyola Leyton, actual Pre-

sidente de la Sociedad Chilena de Filosofía. Componen el actual "Comité Provisional", las siguientes personalidades: Eugenio Puciarelli (de Argentina), Miguel Reale (de Brasil), Jorge Millas (de Chile), Humberto Piñera Llera (de Cuba), Cornelius Krusé (de los EE. UU. de N. A.), Eduardo García Máynez (de México), Francisco Miró Quesada (del Perú) y Juan Llambías de Azevedo (de Uruguay).

EXPOSICION DEL LIBRO

Durante la semana de actividades del Congreso, se realizará una "Exposición del Libro Filosófico". Están al frente de su organización los profesores Leonardo Fuentealba y Luis Fuentealba. En su proyecto se considera la exhibición de una muestra bibliográfica de libros y otras publicaciones filosóficas editados o utilizados en Chile,

desde la Colonia hasta nuestros días. Otras secciones de la exposición estarán dedicadas al libro filosófico contemporáneo. En este sentido, se ha recibido ayuda consistente en envíos de editoriales, universidades, sociedades filosóficas y autores chilenos y extranjeros.

CONVOCATORIA

LA SOCIEDAD Interamericana de Filosofía, constituida con ocasión del Congreso de Filosofía celebrado en agosto de 1954 en Sao Paulo, encomendó a la Sociedad Chilena de Filosofía la realización de su Primer Congreso (IV Interamericano).

La Sociedad Chilena de Filosofía, como organizadora del Congreso, ha querido orientar sus debates en torno a la cuestión que —por tratarse de un mundo tan azaroso como el contemporáneo— tiene hoy particular interés: la situación presente de la Filosofía como actitud teórica y práctica del espíritu. ¿Qué puede esperar hoy el hombre de

la Filosofía en el campo de las ciencias naturales, culturales y lógicas, y en el orden de una orientación valorativa de su conducta?

Es una pregunta que importa por igual a la comprensión de la Filosofía y de la cultura de nuestro tiempo. Pero asunto de tan amplias proyecciones no puede ser filosóficamente tratado sino en relación concreta con cada uno de sus aspectos particulares.

El temario brinda, por eso, al especialista la posibilidad de contribuir al esclarecimiento de la cuestión central desde el punto de vista de los problemas de su propio campo.

REGLAMENTO

DEL PRIMER CONGRESO DE LA SOCIEDAD INTERAMERICANA DE FILOSOFÍA
(CUARTO INTERAMERICANO)

Título I

DE LA CONVOCATORIA Y ORGANIZACIÓN

Art. 1º El Primer Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía (Cuarto Interamericano), se reunirá en Santiago de Chile, entre los días 8 y 15 de julio de 1956, organizado por la Sociedad Chilena de Filosofía.

Art. 2º Patrocinan este Congreso, el Ministerio de Educación Pública de Chile, la Superintendencia de Educación, la Universidad de Chile, la Universidad Católica de Chile, la Universidad de Concepción, la Universidad Católica de Valparaíso, la Universidad Austral, la Universidad Técnica "Federico Santa María" y la Universidad Técnica del Estado.

Art. 3º El Comité de Honor estará constituido por el Sr. Ministro de Educación Pública de Chile, que lo presidirá; por el Sr. Superintendente de Educación; por los señores rectores y decanos de Filosofía de las Universidades patrocinantes; y por el Sr. Secretario General de la Universidad de Chile y por el Presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía.

Art. 4º El Congreso se inaugurará en solemne sesión pública el domingo 8 de julio a las 11 horas y será clausurado en sesión de igual carácter, el domingo 15 de julio a las 11 horas. En ésta los Presidentes de las diversas Comisiones expondrán de modo sumario de trabajos realizados.

TÍTULO II

DEL TEMARIO

Art. 5º El Temario está inspirado en el propósito de precisar una visión de "*La Filosofía en el Mundo Contemporáneo*", y se compone de las siguientes materias específicas que serán tratadas:

A) En sesiones de comisión

- 1.—Problemas actuales de la Lógica, de la Filosofía de las Ciencias y de la Teoría del Conocimiento.
- 2.—Problemas actuales de la Teoría de los Valores, de la Ética y de la Estética.
- 3.—Problemas actuales de la Filosofía Jurídica, de la Filosofía Política y

de la Filosofía de la Educación.

- 4.—Problemas actuales de la Antropología Filosófica, de la Filosofía de la Historia y de la Filosofía de la Cultura.

- 5.—La Metafísica y el estado actual del saber.

B) En sesiones plenarias

- 1.—¿Ha habido progreso de la Filosofía en su Historia?
- 2.—Significado de la Filosofía en la cultura de América.

TÍTULO III

DE LAS SESIONES

Art. 6º Las Sesiones Plenarias se constituirán diariamente a las 9.30 horas, a partir del día lunes 9 de julio, y estarán destinadas a la exposición y debate de las materias señaladas para este tipo de sesiones en el Temario.

Art. 7º En la primera Sesión Plenaria se procederá a elegir por la mayoría de los miembros presentes el Comité Directivo que integrarán el Presidente, dos Vicepresidentes y un Secretario General.

Art. 8º El Comité Directivo del Congreso está facultado para resolver todas las cuestiones relativas al funcionamiento del mismo que no hayan sido previstas en el presente Reglamento.

Art. 9º Habrá cinco Comisiones que estudiarán las materias señaladas en cada uno de los cinco puntos del Temario.

Art. 10. Las sesiones de Comisión se constituirán diariamente a las 16 horas a partir del día lunes 9 de julio. El miércoles 11 habrá receso de Comisiones.

Art. 11. El Presidente y el Secretario de cada Comisión serán elegidos por simple mayoría de votos de los miembros concurrentes a la primera sesión de trabajo. El Secretario presidirá la sesión en ausencia del Presidente.

TÍTULO IV DE LOS MIEMBROS

Art. 12. Serán miembros activos las personas que, debidamente invitadas por la Comisión Organizadora del Congreso, concurran a él y participen con una ponencia sobre alguna materia del Temario.

Art. 13. Serán miembros pasivos, las personas inscritas en tal calidad, y acep-

tadas por la Comisión Organizadora del Congreso. Podrán participar en los debates, pero no presentar ponencias.

Art. 14. Las personas invitadas a participar en el Congreso que no puedan concurrir personalmente a sus debates, podrán enviar comunicación y tendrán la calidad de miembros ausentes.

TÍTULO V DE LAS PONENCIAS Y DE LOS DEBATES

Art. 15. Las ponencias deberán estar en la Secretaría de la Comisión Organizadora del Congreso, antes del 1º de abril de 1956. Deberán tener una extensión razonable, en lo posible no superior a diez páginas mecanografiadas a doble espacio.

Art. 16. Serán idiomas oficiales del Congreso, el castellano, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán.

Art. 17. La Comisión Organizadora procederá a inscribir las ponencias en la Comisión que corresponda, y a distribuir copia de todas ellas entre los miembros del Congreso. Asimismo, aprobará una Tabla de las ponencias destinadas a las Sesiones Plenarias.

Art. 18. El trabajo de las Sesiones, estará sujeto a las siguientes normas:

a) El autor de la ponencia resumirá su tesis en una exposición de no más de quince minutos;

b) Cada intervención se sujetará a un límite de cinco minutos, susceptibles de ser extendidos hasta diez por el Presidente de la Sesión. El orden de las intervenciones se ajustará al de las inscripciones realizadas oportunamente durante el curso del debate y ante el Secretario de la Sesión;

c) El autor de la ponencia dispondrá hasta de veinte minutos para contestar las observaciones de los debatientes y podrá responder por separado a cada uno de ellos o bien a todos en conjunto;

d) Habrá un Relator para cada ponencia, designado por la Comisión Organizadora, previa consulta al autor del trabajo. El Relator hará una síntesis del debate en no más de diez minutos.

OTRAS INFORMACIONES:

SESIÓN DE LA SOCIEDAD INTERAMERICANA DE FILOSOFÍA,
el domingo 15 a las 9.30 horas. Sala de Sesiones de
la Universidad Técnica Santa María, Valparaíso

EXPOSICIÓN DEL LIBRO FILOSÓFICO
En la Facultad de Ciencias Jurídicas
y Sociales, Calle Pío IX
Bellavista

DIRECTORIO DE LA SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA:

Presidente Honorario Vitalicio: D. ENRIQUE MOLINA GARMENDIA.

Presidente Ejecutivo: PEDRO LOYOLA LEYTON.

Vicepresidentes: JORGE MILLAS, P. AGUSTÍN MARTÍNEZ.

Secretario General: SANTIAGO VIDAL MUÑOZ.

Directores: DR. ARMANDO ROA REBOLLEDO, FÉLIX SCHWARTZMANN, LUIS OYARZÚN PEÑA, MARIO CIUDAD VÁSQUEZ.

Tesorero: JOSÉ MANUEL VALENZUELA.

SEDE DEL CONGRESO

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, calle Pío
Nono - Bellavista. Santiago
Comisión Organizadora, Secretaría General

CORRESPONDENCIA

Casilla N° 10066 - Santiago, Chile

