

**Numas Armando
Gil Olivera**

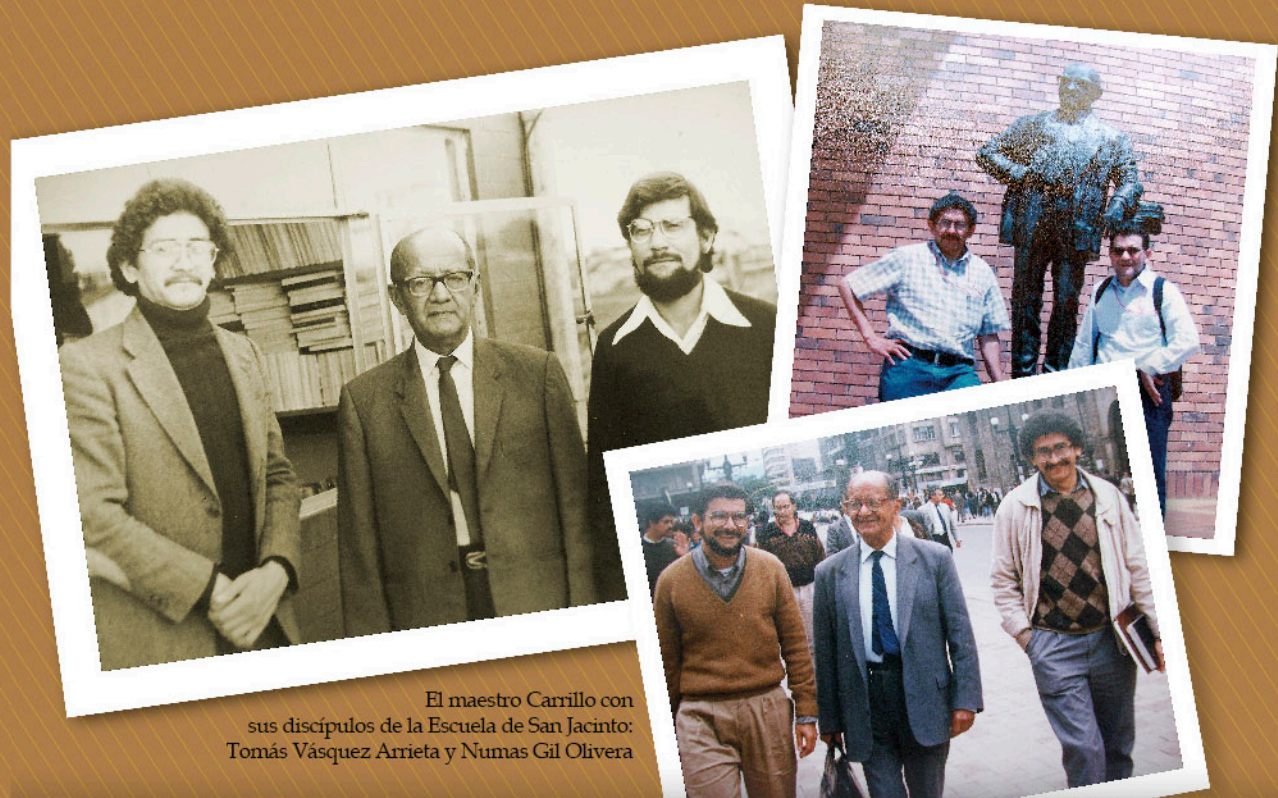
Nació en la población mítica de San Jacinto, Bolívar. Hizo sus estudios de primaria en el Instituto Rodríguez de esa misma población. Su bachillerato lo realizó en el colegio Nacional José Eusebio Caro de Barranquilla. Terminó su carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Bogotá. Estudió su postgrado en París en La Sorbona.

Ha sido profesor de Lógica Jurídica y Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional. Lógica y Teoría del Conocimiento en la U.P.N. y actualmente es profesor titular en el Programa de Filosofía de la Universidad del Atlántico, dirigiendo los Seminarios: Kant, Hegel, Marx y Filosofía del Derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas.

Algunas de sus investigaciones son: *Dominación y servidumbre. Libertad Política y Legitimidad Estatal*, ambos publicados en la Universidad Nacional de Colombia. *Rafael Carrillo, pionero de la Filosofía moderna en Colombia*, y *Trilogía de la Filosofía de la Cultura: Mochuelos Cantores de los Montes de María la Alta*.

Estos dos volúmenes son parte del legado intelectual que nos dejó el maestro Rafael Carrillo. El maestro, que nos planteó que la filosofía por índole misma, carece de metas, porque ella es la ciencia del indagar infinito. Es un puramente preguntar y un permanente intento de responder. Es un incesante preguntar, donde la última respuesta puede ser la última pregunta. No se puede hablar de metas en filosofía. Para la filosofía es mejor el camino que la posada.

Son, además, parte de la labor del Grupo de Investigación Cronotopías, categoría C en Colciencias, conformado por profesores investigadores y estudiantes en las líneas de Filosofía política, ética, memoria, filosofía de la cultura y crítica social. Está adscrito a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico desde 2004.



El maestro Carrillo con sus discípulos de la Escuela de San Jacinto: Tomás Vásquez Arrieta y Numas Gil Olivera



UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO

ISBN OBRA COMPLETA
978-958-8742-80-9

ISBN VOLUMEN
978-958-8742-81-6



9 789588 742816

Historia de la Filosofía

Traductor

Rafael Carrillo Lúquez



Sello Editorial
UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
GRUPO DE INVESTIGACIÓN CRONOTOPÍAS

Rafael Carrillo

Traductor

TOMO 1

Historia de la Filosofía

NUMAS ARMANDO GIL OLIVERA - COMPILADOR

HERMANN SCHMITZ - ADOLF PORTMANN - UDO JOHANSEN - WERNER JAEGER - WALTER SCHULTZ
GERD WOLANDT - OLOF GIGON - EUGENE J. FLEISCHMANN - JÜRGEN RAUSCH - PAUL TILLICH - KARLO OEDINGEN

**Rafael Joaquín
Carrillo Lúquez**

Nació en Atánquez, Cesar, de la comunidad indígena Kankuama de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Desde niño estudió latín con la comunidad religiosa capuchina; el bachillerato en el colegio Liceo Celedón de Santa Marta; Ciencias Políticas Económicas y Sociales en la Universidad Nacional de Colombia, y estudios de postgrado en Filosofía durante siete años en la Universidad de Heilderberg, Alemania. Normalizó el estudio de la Filosofía Moderna en Colombia, en la Universidad Nacional de Bogotá, Facultad de Derecho, Instituto de Filosofía y Letras en el año de 1946.

Enseñó Filosofía desde su juventud, primero en colegios de bachillerato en Bogotá; luego impartió la cátedra de Filosofía Jurídica. Más tarde en los distintos cursos sobre Presocráticos, Platón, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, que él contribuyó a fundar 70 años atrás como Instituto, que gustaba denominar "Falansterio", siguiendo a Nietzsche. Sus principales obras son: *Ambiente axiológico en la teoría pura del Derecho en Kelsen, Filosofía del Derecho como filosofía de la persona*, entre otros. Falleció en Valledupar en el año 1996.

Historia de la Filosofía

Rafael Carrillo
Luquez Traductor

T O M O 1



Sello Editorial
**UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
GRUPO DE INVESTIGACIÓN CRONOTOPÍAS**

Rafael Carrillo

Traductor

T O M O 1

Historia de la Filosofía

NUMAS ARMANDO GIL OLIVERA - COMPILADOR

HERMANN SCHMITZ - ADOLF PORTMANN - UDO JOHANSEN
WERNER JAEGER - WALTER SCHULTZ - GERD WOLANDT
OLOF GIGON - EUGENE J. FLEISCHMANN - JÜRGEN RAUSCH
PAUL TILlich - KARLO OEDINGEN

**Recopilación de las traducciones del maestro
Rafael Carrillo Lúquez, del alemán al castellano,
publicadas por la Revista Eco entre los años
1960 y 1966**

Catalogación en la publicación. Universidad del Atlántico. Departamento de Bibliotecas

Carrillo Lúquez, Rafael.

Historia de la filosofía. Recopilación de las traducciones del Maestro Rafael Carrillo Lúquez, del alemán al castellano, publicadas por la Revista Eco entre los años 1960 y 1966 / Rafael Carrillo Lúquez. – 1ª ed. - Barranquilla: Universidad del Atlántico, 2016.

v. 1: 291 p.

Bibliografía

ISBN 978-958-8742-81-6 (v. 1)

ISBN 978-958-8742-80-9 (Obra completa)

1. Historia de la filosofía – Ensayos, conferencias, etc. 2. Filosofía alemana – Traducciones españolas I. Carrillo Lúquez, Rafael., tr. II. Tit..

CDD: 109.2

Rafael Carrillo Lúquez, Traductor

Título del Tomo 1: Rafael Carrillo, Traductor. Historia de la Filosofía

Compilador: Numas Armando Gil Olivera

Autores: Hermann Schmitz, Adolf Portmann, Udo Johansen, Werner Jaeger,

Walter Schultz, Gerd Wolandt, Olof Gigon, Eugene J. Fleischmann,

Jürgen Rausch, Paul Tillich, Karlo Oedingen

©Universidad del Atlántico, 2016.

Facultad de Ciencias Humanas

Grupo de Investigación Cronotopías

Edición:

Sello Editorial Universidad del Atlántico

Km 7 Vía Puerto Colombia (Atlántico)

www.uniatlantico.edu.co

publicaciones@mail.uniatlantico.edu.co

Impresión:

Calidad Gráfica S.A.

Av. Circunvalar Calle 110 No. 6QSN-522

PBX: 386 0002

info@calidadgrafica.com.co

Barranquilla, Colombia

A este libro se le aplicó

Patente de Invención No. 29069

Tiraje: 100 ejemplares

Barranquilla (Colombia), 2016

Nota legal: Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros medios conocidos o por conocerse) sin autorización previa y por escrito de los titulares de los derechos patrimoniales. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual. La responsabilidad del contenido de este texto corresponde a sus autores.

Depósito legal según Ley 44 de 1993, Decreto 460 del 16 de marzo de 1995, Decreto 2150 de 1995 y Decreto 358 de 2000.

CONTENIDO

NOTA INTRODUCTORIA.....	7
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
LA INTERPRETACIÓN SOCIOLOGICA DE LA HISTORIA Y LA HISTORIA UNIVERSAL	
Hermann Schmitz.....	22
LA EVOLUCIÓN DEL HOMBRE EN LA OBRA DE TEILHARD DE CHARDIN	
Adolf Portmann.....	48
KIERKEGAARD Y HEGEL	
Udo Johansen	76
LOS GRIEGOS Y LA FILOSOFÍA COMO IDEAL DE LA VIDA	
Werner Jaeger	121
JUAN TEÓFILO FICHTE. RAZÓN Y LIBERTAD	
Walter Schultz	143
EL SÍMBOLO Y LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU (La filosofía de Ernesto Cassirer)	
Gerd Wolandt	165

WERNER JAEGER Y SU OBRA	
Olof Gigon	181
LA REALIDAD EN LA LÓGICA DE HEGEL	
Eugene J. Fleischmann	195
PROBLEMAS FILOSÓFICOS	
ERNST LONGER, O EL TORMENTO DE LA CONCIENCIA	
Jürgen Rausch	222
DIMENSIONES, GRADOS Y UNIDAD DEL SER	
Paul Tillich	245
EL ORIGEN DEL RACIONALISMO EUROPEO	
Karlo Oedingen.....	261

NOTA INTRODUCTORIA

La pasión es la acción de control y de dirección ejercida por una emoción determinada sobre la personalidad total de un individuo humano. Esa pasión fue la que siempre acompañó al maestro Rafael Carrillo durante su vida.

Rafael Carrillo fue un maestro tierno y candoroso, comprensivo y casi tan pequeño como el más pequeño de sus antiguos alumnos.

Sus enseñanzas fueron vivas, llenas de fuerza filosófica, de poesía vegetal y de alimentos terrestres. No fue autor de multitudes, no sirvió como bandera ni como bálsamo. Quizás fue el último filósofo colombiano –normalizador de la filosofía– que reía y uno de los que no perdió la ilusión de vivir en medio de nuestras calles pobladas de fantasmas, de recuerdos y odios, venganzas y rencores. Siempre luchó contra el oscurantismo de las luces, contra la iglesia



sin misterio y sin lágrimas. Siempre nos dijo que cuando alguien reflexiona y no empeora, en realidad no piensa, más bien repite letanías y rumia bálsamos teóricos. No sufrió nunca de ese mal común que carcome el alma de nuestros intelectuales de la “**Vita activa**” del siglo XX, llamada la neurosis excesiva. Su modestia se pasó de límites y quizás por eso no se le atribuyó lo que realmente se merecía. Fue el maestro infatigable de la mayoría de promociones de filósofos y humanistas desde la fundación del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional en 1946 hasta el año 1996 cuando murió.

Alrededor de todos los corazones que recibimos clases, libros, o algún consejo, se guarda un silencio profundo en el que sus palabras se yerguen como estatuas milenarias.

Siempre le dije que su obra filosófica es el acontecimiento más importante para nuestra incipiente filosofía moderna y contemporánea. Siempre me respondía con un poema de Hördeling y una tierna sonrisa. La suya fue una voz que se alzó desde el nítido desgarramiento de la lucidez, desde el hundimiento de las razones tranquilizadoras: una voz que no cede a la seducción del confuso balbuceo, y donde siempre estuvo presente el humor.

Para el maestro Rafael Carrillo, todos los días recomenzaba la vida. La primera vez que fui a almorzar con él me di cuenta que lo hacía con gente sencilla y comensales casuales. Desde entonces comprendí que su vivienda solo era para él, una loa al estudio, un abrigo contra el frío y un techo para dormir, y es que en sí mismo encontró un hogar; su sombra y lumbre, refugio y paz. Fue un solitario maestro sumergido en sí mismo, en la plenitud de su savia, como un roble en otoño.

FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

El maestro Rafael Carrillo nos planteó que la filosofía por índole misma, carece de metas, porque ella es la ciencia del indagar infinito. Es un puramente preguntar y un permanente intento de responder. Es un incesante preguntar, donde la última respuesta puede ser la última pregunta. No se puede hablar de metas en filosofía. Para la filosofía es mejor el camino que la posada.

EL MAESTRO

El maestro Rafael Carrillo como Hegel, fue toda la vida un secretario del espíritu del mundo, un pedagogo en toda su plenitud, siempre se brindó entero en cada una de sus clases.

El docente –me decía– debe tener una primera virtud y es la sabiduría. No puede ser un ignorante, pues ella anula por completo la docencia.

Pero no hay que olvidar que el vicio parejo a la virtud de la sabiduría no es la ignorancia, sino la pedantería, una ficción engañosa del saber y de la que están inundadas nuestras universidades e institutos.

Pero el docente no necesita saberlo todo: ni siquiera necesita saber mucho. Pero eso sí, es indispensable que lo que sepa, lo sepa bien y para hacerlo es menester limitarse, circunscribirse a él. Para esto, dice Carrillo, hay dos maneras de saber algo: **el saber pensado y el saber sin pensamiento.**

El saber pensado es el auténtico y consiste en la evidencia intelectual que se enciende en el espíritu cuando verificamos el acto de pensar. Ahora bien, pensar es percibir con entera claridad de conciencia qué cosa es esto y lo otro. En fin, pensar es intuir esencias: es ver, sin que haya lugar a dudas, que algo es lo que es, y proporcionarle al alumno o la persona demostraciones, razonamientos, ejemplos.

El saber sin pensamiento es el que se apropia de la costra exterior, la fórmula práctica y útil, mecánica de las verdades, comunicando fácilmente la colección de recetas mecanizadas. Pero sin evidencia intelectual íntima. Nuestro docente no puede, no debe ser de ese saber externo y formulario carente de pensamiento y falta de evidencia exterior.

Se necesita –dice Carrillo– un maestro que sepa con un saber auténtico, con un saber pensado, con ese saber que consiste en la evidencia íntima, en la luz mental a la que todo le resulta llano y claro.

El maestro Rafael Carrillo plantea que el docente ha de saber bien, lo que sabe, porque solo sabiéndolo con el saber auténtico puede intentar, con alguna probabilidad de éxito, despertar en sus discípulos la lucecita de la evidencia, el verdadero conocimiento.

En nuestras universidades, sean públicas o negocios privados de educación, abundan muchos docentes que “se saben” sus “saberes pero que no los saben” con ese saber de pensamiento que constituye la cualidad esencial de la auténtica sabiduría.

En nuestras universidades hay docentes que lo son sin vocación (y solo **piensan en su jubilación. ¡Qué tristeza!**). Y lo son como cualquier proletario a agricultor, que saben unas cuantas cosas, a veces muchas, pero de qué verdad, auténticamente, no saben ninguna. Poseen erudición acaso, pero no sabiduría. Carecen de la primera y fundamental virtud exigible en la profesión docente, la preocupación, se sienten ocupados, es decir, son empleados. Y en seguida nos percatamos que la suplen con una ostentación de sus oropelles intelectuales que es el defecto típico de la pedantería.

La pedantería –dice Carrillo– es el vicio profesional del docente. Ella aparece cuando menos se piensa y aún sin que el pedante se dé cuenta de ello.

EL HOMBRE DE LA DESPEDIDA

Carrillo plantea que la mayor parte de las profesiones son actividades que recaen sobre cosas para transformarlas o sobre realidades sociales, colectivas, para orientarlas y dirigir las. Su objeto es un objeto de estudio nuestro, mecánico. El individuo, actuando profesionalmente sobre ese objeto muerto se halla solo ante él. Se relaciona con un objeto, no con un sujeto.

En cambio, el docente cuando actúa profesionalmente se enfrenta con personas, no con materiales. Por lo tanto se coloca ante alguien, es decir, ante quien a la vez que objeto es también sujeto, que ama, odia, sufre, siente; que

es ángel y a la vez demonio: no es “la piedra dura, ni el árbol sensitivo” sino “el dolor de ser vivo y de pesadumbre consciente”.

Un buen docente –dice Carrillo– sabe proveer al discípulo de cuanto sea necesario para el aventurado viaje de la ida: “Tú embarcas al estudiante en el puerto, para la larga travesía. Lo despides y te quedas en la tierra, agitando el pañuelo, que te sirve luego para sacarte una lágrima. Y así un día, con uno, con otro, con muchos discípulos. El docente es el hombre de las despedidas. Lo que hace, parece que no es nada justamente porque hace que los otros hagan”.

EL DOCENTE INVESTIGADOR

En la comunidad para el conocimiento. Carrillo plantea que la palabra **filósofo** quiere decir –según Heráclito de Éfeso– investigador de la naturaleza de las cosas. O sea, el ser que investiga. Después aparece la palabra **filosofía**, que es postsocrática, entendida como atención, dedicación, entrega, amor por el saber. Nace como saber sobre, o sea como discurso sobre... lo otro.

El investigador nace del ocio, es un ser que maneja el ocio, y no el negocio. El amante de Sophía es aquel ser que hace la investigación. Entonces investigar es saber, conocer. Se nos dice que es aquel ser que hace la investigación. Entonces investigar es saber, conocer. Se nos dice que el saber es conocer una investigación. El investigador no es para utilidad, es para el saber, para el engrandecimiento de la sociedad, del espíritu del tiempo: es para el saber por el saber.

Platón llamó el saber por el saber **Episteme**, derivándose de allí la palabra Epistemología. La **Episteme** es la ciencia del ser, o sea, del ser que investiga, del investigador y este a su vez es un epistemológico que es un ser que investiga la naturaleza de las cosas, no para encontrarles una utilidad sino para llegar a la esencia de las cosas mismas. En la investigación –dice Rafael Carrillo– no puede haber una finalidad utilitarista; por esta razón no puede uno imaginarse a un Sócrates, a un Platón, Aristóteles, un Descartes

o un Einstein siendo patrocinado por una empresa comercial como Croydon; desgraciadamente hoy sí.

En la modernidad, la situación neoliberal que estamos viviendo, donde se realiza la modernización del Estado, la investigación se está pagando con proyectos a gran escala presentándola a Colciencias, el ICFES, etc.

Hoy se discute si la docencia y la investigación deben estar separadas, o si una sin la otra no tienen sentido. Si no hay investigación no puede existir un buen maestro. La investigación es la base de la creatividad, todo investigador tendrá que llegar a ser maestro.

El profesor K. Jaspers decía que el más alto e irrenunciable principio de la vida académica es la vinculación de la docencia y la investigación y de la investigación y la docencia; detrás de la figura de maestro debe estar el investigador, la vinculación del uno con el otro se logra en el quehacer universitario. Esto no quiere decir que todos los maestros se tengan que convertir en investigadores, será un proceso que realizará gradualmente.

El docente debe dejar de ser un repetidor de libros, esto, lleva a sus alumnos a la ausencia crítica y de la capacidad del libre examen, indispensables para el desenvolvimiento, de la voluntad, del saber, de la cual nos habla Jaspers. Hay que tratar –dice Carrillo– que el docente enseñando aprenda a investigar y el investigador investigando aprenda a enseñar.

El investigador debe transmitir el sentido y el método de su incansable búsqueda, dejando en segundo plano el resultado de sus pesquisas. No le des un pescado al que tiene hambre, enséñalo a pescar –Los investigadores de nuestro país se consideran genios que se separan de la realidad, utilizando lenguajes incomprensibles que dan a entender a los demás que es inalcanzable llegar a sus niveles. Hay una arrogancia enfermiza que los aleja del vivir cotidiano, es necesario que pongan los pies sobre la tierra para poder comunicarse.

Nuestros maestros, estudiantes e investigadores conocen más a los pensadores extranjeros que a los nuestros. Es gratificante que impulsemos más estas reuniones académicas sobre los nuestros. Es muy importante que la obra de Julio E. Blanco se estudie a fondo, se investigue a fondo, para descifrar sus inquietudes sobre nuestro ser caribeño.

Es necesario investigar más profundamente a Nieto Arteta que es uno de los juristas más importantes del país, estudioso de **la economía, de la historia colombiana y de la cultura colombiana**. Estudiar más a fondo por ejemplo **Lógica y Ontología, Lógica formal, formalismo jurídico** y otras obras importantes que están ahí, esperando al investigador para que las estudie. O sobre **Cayetano Betancourt Campusano** que dejó investigaciones sobre la filosofía del derecho, la ontología y la ética; sobre este autor es muy poco lo que se ha investigado —qué raro eso en los países—. O en Rafael Carrillo, que tiene vírgenes algunas investigaciones que sería bueno que se siguiera haciendo la arqueología investigativa como **El destino de la filosofía en Colombia** o **La Filosofía contra los sistemas, etc.**

¿Por qué estudiar e investigar lo nuestro? Porque hay en nuestra gente ausencia en la presencia.

Tuvimos que esperar que viniera García Márquez, para ofrecer el gran mito de la historia colombiana: El estallido del espacio, la inmovilidad del tiempo, la cadena de la repetición.

El mito de la repetición se ha convertido en un elemento constitutivo de la identidad de los colombianos, el cual se ha introducido con una gran fuerza en el imaginario de los diferentes grupos sociales.

Esta idea de que todo permanece igual y que hay que fracasar con dignidad y nada cambia, ha contaminado hasta a aquellos que luchan contra el sistema.

Es muy evidente que se padece de la ausencia de un lenguaje político que le

dé sentido a las profundas mutaciones que le han sucedido a nuestra sociedad colombiana.

No se convierten en logros sociales y políticos los grandes cambios que hemos vivido los colombianos, como la evolución silenciosa del puesto que ocupa la iglesia en la sociedad, la revolución educativa, el control de la natalidad, la inserción de la mujer en el mercado laboral, el proceso de integración territorial del país, los cambios en la composición de la población, la corrupción y la maldita violencia, y lo más importante, la investigación sobre nuestro ser, etc., etc.

Lo anotado tiene que ver con la ausencia de proyectos culturales nacionalistas por parte, primero de los grupos dominantes, y también, la debilidad de las propuestas alternativas, o de las propuestas de nuestros investigadores.

Esta debilidad no solo ha afectado a nuestra ignorante burguesía, sino también a nuestros intelectuales. De ahí que "...la debilidad de la burguesía colombiana, que no logró socializar al país en los valores que coincidían con su dominación, su poca capacidad homogénea, su escasa decisión cultural, hicieron que dejara en gran parte la socialización a la iglesia y la familia, y en valores en gran medida, contrarios al universalismo abstracto del capitalismo que se lograban imponer, mucho más eficazmente, en el terreno de la economía.

La situación política, económica y administrativa de la época que rodearon la creación de la revista ECO nos la plantea el profesor Jorge Orlando Melo así:

"la guerrilla surge en ambientes reducidos y no requiere el apoyo de millones de personas. Surge de las experiencias vitales, de las historias individuales, de las emociones y las lecturas de un grupo de personas, que debe ser amplio, debe tener elementos compartidos suficientes, pero no necesita ser masivo. Creo que lo que ocurrió entre 1948 y 1960 hizo que algunos sectores colombianos con capacidad de influencia, de organización, de elaborar un argumento político, al sentirse exclui-

dos, al sentirse ilegales y sin derechos en su propio país, pensaran que la única salida eran las armas. Estos sectores se concentraban en las universidades y entraron en contacto con gentes con experiencias similares en el movimiento sindical y en los partidos de izquierda...

Probablemente, el cambio social más grande que ha tenido el país en los últimos cincuenta años, como resultado de la acción pública, es la mejoría en los niveles educativos de la población. Todavía en 1951 la gran mayoría de los colombianos era analfabeta; hoy en día el analfabetismo ha sido erradicado casi por completo. Esto tiene consecuencias políticas notables: hoy es mucho más difícil cometer y mantener las arbitrariedades que se cometían y mantenían escondidas hace tiempo, pues la educación ha creado un espacio público, ocupado en parte por los medios de comunicación, que tiene cierto poder de control sobre la política...

Otro cambio central fue el cambio de situación de la mujer. También el plebiscito de 1957 anunció esto al darle el voto. Pero el cambio gradual que tuvo lugar ocurrió, en gran parte, por fuera del mundo de la política. Reforma agraria, educación, emancipación social de la mujer: esas eran algunas de las obsesiones de Alberto Lleras. Lo que requería apoyo político no pudo hacerse y lo que se logró fue el cambio social gradual, como en el control de natalidad, casi clandestino¹.

Humberto de la Calle argumenta la situación del momento de la siguiente manera:

“La carrera administrativa fue un elemento central, tanto para establecer la paz entre los partidos como para dar un salto cualitativo en el proceso de la modernización política...el propósito manifiesto de implantar una carrera administrativa sería, que permita el acceso igualita-

1 MELO, Jorge Orlando. Los límites del poder bajo el frente Nacional. En: Cincuenta años de regreso a la democracia: Nuevas miradas a la relevancia histórica del Frente Nacional. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012. 155- 156p.

*rio a la función pública y que garantice la estabilidad de los funcionarios así como la promoción por méritos, es apenas una expresión retórica*².

Karl Buchholz, un puente de la cultura entre Alemania y América Latina

¿Quién era Karl Buchholz? Un alemán que estudió la profesión de librero. En esa época los alemanes jóvenes estudiaban ese tipo de actividades y hacían pasantías para graduarse. Formados así realizaban su primer trabajo. Era una carrera tradicional de tradición muy reconocida en Alemania. Es muy importante resaltar que Buchholz conjuga dos actividades en su vida. Por un lado, la del librero profesional que abre librerías realizadas con mucho gusto, en el sentido arquitectónico-estético; y por otro un promotor de arte. Un librero con una visión universal, que abrió galerías en ciudades como Berlín, Nueva York, Bucarest, Lisboa, Madrid y Bogotá.

Cuenta su hija, Godulan Buchholz, que su padre publicó en una editorial alemana, Dummons, todos los materiales sobre las exposiciones que se hacían en las galerías. Por ejemplo, en Nueva York expuso simultáneamente las obras de Paul Klee y las del dibujante y novelista Kobi.

Llega Buchholz a Bogotá y abre su librería en colaboración con la familia Camacho y con el apoyo del gobierno alemán, de Internaciones. Esta se ubicó en pleno centro de Bogotá, Avenida Jiménez, No. 8-40.

En el mes de mayo de 1960 apareció el primer número de la Revista *ECO*, de 112 páginas, en la *“Bogotá todavía un tanto prejuiciosa y colonial reinaba un escepticismo para augurarle larga vida. Las empresas culturales tenían el sino de lo precario y en muchos casos subsistieron gracias al mecenazgo profesional de alguien ligado a las artes, como el poeta Jorge Gaitán Durán y su revista Mito (1955-1962)”*. Cobo Borda, J.C. Cruce de lecturas, 2009. EAFIT, Medellín).

2 DE LA CALLE, Humberto. El Plebiscito de 1957, La legitimidad fundacional del Frente Nacional. En: Cincuenta años de regreso a la democracia: Nuevas miradas a la relevancia histórica del Frente Nacional. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012. 137p.

ECO se hizo al estilo de las revistas tradicionales de la época, como la *Revista de Occidente*, que dirigía Ortega y Gasset en Madrid y que influyó en muchos filósofos de la época; *SUR* en Buenos Aires; *Tiempos Modernos* que dirigía Jean Paul Sartre en París y la Revista *VOCES*, a cargo del sabio catalán en Barranquilla, debido a que eran revistas donde primaba el contenido y no la ilustración. Y Karl Buchholz, un apasionado de las artes plásticas, escogía el grabado que iba a aparecer en la portada.

En un primer momento la Revista *ECO* se conformó con intelectuales que residían en Bogotá y luego se amplió a Latinoamérica, para vender en castellano los textos interesantes y paradigmáticos que tenían que ver con filosofía, sociología, teoría de la novela, etc. Pero lo que había en ese entonces como una especie de interés, era la política desde el punto de vista de lo que fue la guerra fría en los dos bloques en contienda y mostrar en alguna forma la figura de la literatura y la filosofía alemana más notorias, dedicando números especiales por ejemplo a Hölderlin, Nietzsche, Bertold Brecht, Elías Canetti. No olvidemos que era la guerra fría y había una Alemania dividida no solo por el muro de Berlín “*ECO no era una revista de propaganda a favor de la democracia y el mundo libre. Eran la democracia y el mundo libre ejercidos con dinámica intensidad en América Latina. Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Heinrich Böll, Herman Broch, Paul Celan, Hans Magnus Enzensberger, Günter Grass, Hans Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Herman Hesse, Georg Luckács, Herbert Marcuse, Thomas Mann, Robert Musil, Max Weber, Peter Weiss*”. Cobo, Borda, p.134.

En la investigación tropezamos frecuentemente con nombres que se repiten, como Goethe, Kant, los hermanos Humboldt, Hegel, Rilke, Freud, Ernst Jünger, Wittgenstein y el Círculo de Viena. En ese sentido, *ECO* fue una publicación pionera y reveladora, tanto de la división del marxismo como de la Escuela de Francfort. A los nuevos planteamientos en ciencias, psicología, psicoanálisis, sociología, música, ecología y urbanismo: “*ECO fue añadiendo y naturalizando autores hasta entonces secretos como Walter Benjamin,*

mediante la traducción de sus trabajos sobre la obra de arte en la época de su reproducción técnica y sus aproximaciones a la historia de la fotografía”.

En *ECO* quedó como primicia indudable un capítulo de *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, antes de editarse como libro en 1967. Otros textos inéditos se conocieron con las firmas de Octavio Paz, Enrique Molina, Ernesto Cardenal, Julio Cortázar, Vargas Llosa, Lezama Lima, Guillermo Cabrera Infante y Manuel Puig. En la revista se publicaron textos de la plana mayor de los críticos literarios de Latinoamérica, como Emir Rodríguez Monegal, Ángel Rama y José Miguel Oviedo. También nos tropezamos en sus páginas con las artes plásticas. La secuencia inicial de Picasso y Paul Klee. De Rubens a Rembrandt. En *ECO* irrumpió con fuerza la firma francesa de Maurice Blanchot, Louis Althusser, Jacques Derrida y Roland Barthes.

ECO cobijó en sus páginas los poemas de Álvaro Mutis, los ensayos de Fernando Charry Lara sobre poesía; los de Carlos Patiño Roselli sobre lingüística, Jaime Jaramillo Uribe, Germán Colmenares sobre historia; Rubén Sierra, Rubén Jaramillo y Guillermo Hoyos en filosofía; así como las muy variadas traducciones de Hernando Valencia Goelkel, Nicolás Suescún, Ernesto Volkening, Ramón Pérez Mantilla, Carlos Rincón, y publicó algunos *Escolios a un texto implícito*, de Nicolás Gómez Dávila y de jóvenes que se vislumbraban promisorios en la literatura como Óscar Collazos, Jairo Mercado Romero, Roberto Burgos y, por supuesto, las traducciones de Rafael Carrillo, que hizo desde 1960 hasta 1966, y que son el asunto de nuestra investigación.

Algunos títulos que hemos clasificado en la investigación se inscriben en Filosofía Antigua, Filosofía de las Ciencias, Filosofía de la Literatura. Por ejemplo, Carrillo tradujo a Olaf Gigon en su artículo titulado *Werner Jaeger y su obra*; allí dice:

“con la muerte de Werner Jaeger desapareció un sabio que dio forma a toda una época de la culturología clásica, de la que fue también eximio representante... La obra de Jaeger gira, por así decir, alrededor de tres centros, y cada uno

de ellos está referido a aquel empeño. El primer centro se llama Aristóteles, es decir, aquel filósofo que representa el espíritu griego en su forma más ponderada, y de cuyo pensamiento se puede presumir que es el más adecuado por varias razones, al ambiente espiritual de nuestra época. El segundo centro lo forma la transición de la Antigüedad clásica al cristianismo, o sea, el descubrimiento de la convergencia de los dos poderes que va adscrita la historia del espíritu europeo. El tercer centro lo forma la pregunta por la esencia más íntima del helenismo. Jaeger ha dado respuesta a esta pregunta con el concepto de Paideia, un concepto que aparece ya en sus primeros escritos, y llega a darle el título a aquella obra en que él mismo ha visto su producción principal y la síntesis de la labor de toda su vida³.

O la traducción que hizo el maestro Carrillo sobre el filósofo Jürgen Rausch en octubre de 1960, sobre *Ernst Jünger o el tormento de la conciencia*, que pertenece al libro de ensayos *El hombre como mártir y monstruo*, publicado en 1957.

O la traducción que hizo del teólogo-filósofo Paul Tillich, *Dimensiones, grados y verdad del ser*, trabajo que apareció en junio de 1960 y Carrillo lo traduce para ECO en agosto del 61 (Tomo III/4). En diciembre de 1960 traduce un escrito del profesor Günther Patzig, *La filosofía presocrática y la ciencia moderna de la naturaleza*, trabajo que apareció en la Revista *Neue Deutsche Hefte*, No. 72, julio de 1960, Editorial Sigbert Mohn, Güthersloh, ensayo que apareció por primera vez en julio, y Carrillo lo traduce en diciembre del mismo año. O sea que se le puede aplicar al pensador de Atánquez ese pensamiento hegeliano que dice: “El filósofo siempre tiene que ser contemporáneo con su tiempo”.

Numas Armando Gil Olivera

3 CARRILLO, Rafael. Werner Jaeger y su obra. En: ECO. No. 66, (Octubre 1965) 634-35p.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CONTENIDO

1. HERMANN SCHMITZ. La interpretación sociológica de la historia y la historia universal. Tomo I/5, septiembre, 1960, págs. 501-531.
2. ADOLF PORTMANN. La evolución del hombre en la obra de Teilhard de Chardin. Tomo IV/5, marzo, 1962, págs. 503-504.
3. UDO JOHANSEN. Kierkegaard y Hegel, Tomo VI/3, enero, 1963, págs. 256-278.
4. UDO JOHANSEN. Kierkegaard y Hegel. Tomo VI/4, febrero, 1963, págs. 388-417.
5. WERNER JAEGER. Los griegos y la filosofía como ideal de la vida: Tomo VII/6, octubre de 1963, págs. 525-550.
6. WALTER SCHULTZ. Juan Teófilo Fichte. Razón y libertad. Tomo VIII/3, marzo, 1965, págs. 281-300.
7. GERD WOLANDT. El símbolo y las ciencias del espíritu. La filosofía de Ernesto Cassirer. Tomo X/5, marzo, 1965, págs. 475-499.
8. OLOF GIGON. Werner Jaeger y su obra. Tomo XI/6, octubre, 1965, págs. 631-646.
9. EUGENE J. FLEISCHMANN. La realidad en la lógica de Hegel: Tomo XIII, 2/3, junio-julio, 1966, págs. 136-167.

LA INTERPRETACIÓN SOCIOLÓGICA DE LA HISTORIA Y LA HISTORIA UNIVERSAL

Hermann Schmitz

Ha habido siempre en la historia de la humanidad una aspiración, que puede considerarse tan antigua como natural, a buscar y encontrar un principio o esquema que pueda clarificar y hacer comprensible el desarrollo de la historia de la humanidad. A esta aspiración corresponden las diversas teorías sobre las eras de la historia desde *Hesíodo*, las teorías de la *translatio imperii* de imperio universal a imperio universal, del paso de la historia de la humanidad desde el Este hacia el Oeste, del ciclo de las diversas constituciones, etc. Bajo la influencia del cristianismo han recibido tales tendencias una dirección en gran parte teológica. Nosotros podemos, en este intento de orientar el curso de la historia en el sentido de su relación con la divinidad, distinguir dos formas distintas. En la primera se entiende e interpreta la evolución como algo que sigue una línea recta predominantemente, como un drama o partida de ajedrez que avanza hacia adelante con resolución definitiva, pero que no retorna a su punto de partida.

Esta es, por ejemplo, la estructura que posee la teología de la historia del *Zend-Avesta*, o, en conexión con ésta y con las representaciones judaicas, la interpretación originaria cristiana de la historia, que se puede compendiar o reflejar en los tres momentos capitales del drama: exposición (pecado original), peripecia (el nacimiento del

Salvador) y catástrofe (el Juicio Final). Esta es la estructura que poseen posteriormente, por ejemplo, las meditaciones especulativas de Joaquín, y en la época moderna la línea histórica del pensamiento trazada por Bossuet y Lessing (*Educación de la humanidad*). La otra forma, igualmente antigua, es decir, el esquema que podemos retrotraer hasta *Anaximandro* y *Diógenes de Apolonia*, está construida en forma de ciclo: la historia nace del fundamento originario, de lo divino, y vuelve después de algún tiempo de vicisitudes nuevamente a su punto de partida. Este ensayo de interpretación se prolonga aún más en nuestra época. Todavía en la primera mitad del siglo XIX domina tal ensayo de interpretación, en Alemania, la concepción de la historia de algunos espíritus de alto rango¹, como, por ejemplo, la concepción de la historia de *Fichte*², de *Schelling*³, de *Hölderlin* y de algunos otros. Y hasta un historiador tan realista como J. G. Droysen sostiene que “el retorno de la creación a Dios” es la misión de la historia de la humanidad⁴. Este bastión de la interpretación teológica de la historia sucumbe también, finalmente, a las embestidas del historicismo y del positivismo. Con esto se hace de nuevo necesaria la formulación de la pregunta por cuál de los esquemas construidos para interpretar la historia puede preservar al historiador del peligro de sumergirse en el caos de lo múltiple en que amenaza disolverse la historia para muchos pensadores modernos, como, por ejemplo, para *Schopenhauer*. En el lugar de la interpretación teológica de la historia, o en conexión con ella, aparece muy a menudo la interpretación biológica, que cree encontrar y constatar en las diversas fases de la historia un caso análogo a las diferentes edades por las que atraviesa la vida de los seres orgánicos. Podemos recordar, sin detenernos en mayores consideraciones, a *Herder*⁵ o *Spengler*⁶. Un camino distinto fue tenido a la vista por *Lamprecht*⁷, tomando como base las investigaciones psicológicas de W. Wundt. Según esta interpretación, las leyes de la psicología deben explicar y hacer comprensible el curso de la historia.

Estos dos esquemas a que se ha recurrido para ayudarse en la interpretación del curso histórico se revelan como insuficientes. La interpretación biológica apenas si suministra algo más que una metáfora, la cual posee antes valor retórico que científico, y la interpretación psicológica ha mostrado ciertamente en la teoría de las concepciones del mundo de *Guillermo Dilthey* ser un resultado importante, pero casi que no ha contribuido nada a comprender el curso de la historia. Sin embargo: esto no anula el derecho a la investigación de los principios generales de la evolución histórica y de su comprensión reconstructiva. Para toda investigación que se ocupe fundamentalmente con la historia, y que no quiera darse por satisfecha con la mera captación de cuadros históricos particulares y con una comprensión general basada en nuestra facultad de sentir, existen evidentemente ensayos en esta dirección, y hasta se imponen en forma casi inevitable. Sólo que las categorías que deben aplicarse en tal caso, conforme a la manera de ver positivista de nuestra ciencia actual, deben reunir un alto grado de flexibilidad frente a lo real con una amplia aplicabilidad y, hasta donde sea posible, con una gran claridad. Ahora bien, para llenar esta finalidad, ningunas categorías se han revelado tan útiles, ni ningunos esquemas de reconstrucción histórica tan operantes como las categorías y esquemas sociológicos. Estas categorías ofrecen propiamente algo así como un sustituto de la interpretación teológica de la historia, sustituto que en vano se ha buscado dentro de los campos de la biología y de la psicología. Yo entiendo aquí por sociología la consideración de las formas permanentes, o que retornan frecuentemente de la convivencia humana, y de aquellos impulsos que están unidos al comportamiento humano o a la manera de ser propias de estas formas (así pues, no solamente, unidos a circunstancias exteriores del mundo natural), y que influyen en la transformación de estas formas.

Esta consideración sociológica de la historia posee para el historiador dos ventajas de excepcional importancia. Por una parte, ofrece

ella un número limitado de relaciones claras y que retornan frecuentemente, de las cuales yo quiero destacar aquí, tomadas al acaso, las relaciones existentes entre señorío y esclavitud, clase superior y clase inferior, entre orden estatal y orden corporativo o privado, entre tradición y emancipación, formación de grupos y aislamiento, relaciones de grupos, interiores y exteriores, y relación entre diversas generaciones. Por otra parte, estas relaciones originarias son portadoras regularmente de un grado tan alto de tensión, al menos de manera latente, que ellas evolucionan frecuentemente hasta desembocar en una crisis, facilitando así la comprensión de las épocas de transiciones históricas. Estas dos ventajas han influido tan poderosamente, que la mirada histórica, allí donde ella se ha elevado a una perspectiva histórico-universal a partir de una comprensión profunda y científica de la historia, debe esto en gran parte, confiésese o no, al uso de las categorías sociológicas. A nosotros nos está asignada la tarea de perseguir el advenimiento de la interpretación sociológica de la historia, al menos en algunos de sus exponentes principales, y deducir de aquí qué instrumentos sociológicos se han acreditado entretanto como ventajosos para la labor histórica, y especialmente para la labor histórico-universal. Esto no puede ocurrir aquí sino en forma esquemática, a causa del poco espacio de que disponernos.

A la cabeza de la moderna interpretación sociológica de la historia debemos situar el breve ensayo de Kant sobre *Ideas para una filosofía de la historia en sentido cosmopolita*. Kant fundamenta el curso de la historia universal sobre la categoría del antagonismo, entendida en el sentido de la “sociabilidad insociable” del hombre, que tiende a unirse con los otros hombres y a separarse a la vez de ellos, y concibe el pensamiento de adquirir una visión de la historia universal guiado por esta tendencia y por el esperado acrecentamiento, debido a sus efectos, del equilibrio entre los hombres y Estados que se combaten entre sí (obra citada, párrafo 9). Así se le revela a Kant la fecundidad

de esta consideración sociológica de la historia para interpretar la historia universal.

El punto débil o deficiencia de esta manera de ver consiste, además de la generalidad algo pobre y abstracta de aquel principio, en que él edifica su teoría sobre la relación de los individuos, y lleva su antagonismo sólo en forma adicional a la relación entre los Estados. Así, pues, todavía denota poca comprensión para la legalidad propia de tales grupos sociales. En esto sigue Kant una tendencia dominante en la época de la Ilustración, que reduce el espíritu objetivo de los grupos sociales al espíritu subjetivo de los individuos que los integran. En su forma más caracterizada vemos esto en Juan Jacobo Rousseau y sus seguidores, los defensores de los derechos humanos en la Revolución Francesa.

Sólo *Hegel* supera estas limitaciones de Kant mediante una sociología de la historia rica en notas diferenciales y que tiene en cuenta también la independencia de los grupos sociales. Hegel es, por consiguiente, la figura, propiamente, en la evolución que ha de ser considerada por nosotros. Ya en los *Escritos teológicos juveniles* (edición Nohl, Tübingen 1907) desarrolla él en forma imponente las ideas para una investigación sociológico-religiosa, la que desde entonces ha tenido una gran importancia. Y esta investigación la realiza Hegel, por lo pronto, a través de consideraciones sobre los fundamentos psicosociales de la victoria de la religión cristiana en la antigüedad⁸. Si queremos resumir su pensamiento, podemos decir, sin necesidad de entrar en mayores detalles, que Hegel distingue cinco estadios en la evolución que conduce a este resultado: 1: incorporación de los ciudadanos autónomos a la comunidad por obra de una ideología estatal viva (en la confederación de las ciudades de la época clásica); 2: disolución de esta unión ideológica por efecto de la separación de los miembros para formar una clase superior y una inferior y por el hecho de reservarse las tareas

de la actividad política a la clase superior; 3: desarrollo ulterior de este proceso de separación, para llegar a la organización de un Estado de súbditos y de empleados; reemplazo de la ideología estatal general por una particular fidelidad del individuo a sus funciones con intenciones egoístas; 4: necesidad de la existencia de un Absoluto, que constituya un punto de apoyo o esperanza, pues el punto de apoyo que ha encontrado el alma misma del individuo en el todo supraindividual, ha desaparecido con la ideología estatal; 5: representación de este Absoluto en el sentido del nuevo espíritu de súbdito por sumisión al Dios judío, que pasa a ser el Dios de los cristianos. Asimismo, explica Hegel en estos escritos juveniles el nacimiento de la religión judaica considerada como servidumbre religiosa, atribuyéndolo a un quebrantamiento del sentimiento originario y armónico de comunidad, a una decisión de violento aislamiento social, decisión que él ilustra con el ejemplo de Abraham. Hegel interpreta el Dios judaico como proyección de los instintos de seguridad y de poder despertados mediante tal separación, instintos que, transformados en el ideal de un Dios todopoderoso, revierten sobre los judíos y los rebajan a la calidad de siervos del ideal creado por ellos mismos⁹. Este es un ejemplo clásico de la unión de la sociología y de la religión con una reveladora psicología religiosa al estilo del moderno psicoanálisis. Jesús aparece en este terrible desgarramiento del pueblo judío como el Salvador, que anuncia y pone en práctica ejemplarmente la “reconciliación en el amor, la reconstrucción del vínculo vital”, como un escape del desamparo y de las situaciones difíciles¹⁰.

Si examinamos cuidadosamente estos análisis sociológicos de los procesos histórico-religiosos, encontramos que aquí desempeña un papel principal una pareja de categorías inexpresivas. Esto es, la relación existente entre integración y desintegración. En este caso entiendo yo por integración un predominio de las tendencias unificadoras en la sociedad respectiva, y por desintegración la primacía de las tenden-

cias que conducen a la dispersión. Hay que distinguir completamente de estas formas o modos del ser del orden social, empero, la tensión y diferencia cualitativa existente entre la uniformidad y la multiplicidad de formas de la vida social. Las vías por las cuales hemos perseguido hasta ahora el pensamiento de Hegel conducen de una integración social en grupos ideológicos que están unidos por los mismos puntos de vista, pasando por una desintegración mediante la separación de individuos y de subgrupos, en primer lugar a una integración realizada por la fuerza mediante la sumisión a una autoridad reconocida como poderosa, y en segundo lugar, en virtud de una comunidad cristiana vinculada por el amor, también a una reintegración conforme a los postulados ideológicos.

Hemos preparado ya el terreno para ganar el principio fundamental de la interpretación sociológica de la historia de Hegel, y adquirir también uno de los puntos de vista más fecundos en relación con este procedimiento metódico. Pues en una sociedad estructurada se pueden constatar por lo común tensiones latentes que conducen a la desintegración, y en esta desintegración se descubren nuevamente fuerzas impulsivas que llevan forzosamente a una reintegración. De aquí resulta un movimiento oscilatorio entre ambos estados, y por lo tanto una oportunidad excepcionalmente favorable para comprender la evolución histórica a partir de un punto de vista sociológico. En lo que sigue vamos a aportar argumentos convincentes de esta manera de ver.

Para este fin, pasemos de los *Escritos teológicos juveniles* de Hegel a sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, un libro apasionadamente discutido y casi desacreditado, que ha suscitado la contradicción y polémica contra Hegel en *Ranke, Marx y Kierkegaard*. Éste se vuelve contra los dogmas metafísicos y axiológicos, que son anunciados en este libro con encendida pasión. O sea, que en la historia universal hay un progreso, que dicho progreso tiende, según leyes

que pueden reconstruirse lógicamente, a un estado ideal exigido y finalmente alcanzado por el principio universal que está en la base del curso de la historia. Y que, además, la astucia de la razón universal rebaja a calidad de medios para lograr tal fin los propósitos particulares de los hombres y de los pueblos. Por último, que cada pueblo que participe en el concierto de la historia universal tiene que desempeñar un papel completamente determinado en este drama. Si miramos, empero, con detención lo que acontece aquí, encontramos que bajo este lastre metafísico, que hoy debía ser motivo entre nosotros para gestos de desaprobación, oculta una idea muy realista y fecunda para el futuro. Nos referimos al esbozo de una interpretación de la historia llevado a cabo sistemáticamente, apoyado en principios sociológicos directrices. La historia universal, tal como Hegel la concibe, adquiere su más alta expresión a través de una cooperación permanente entre una tendencia a la evolución social rectilínea y una tendencia a la evolución social oscilatoria. La tendencia a la evolución rectilínea es el progreso en la conciencia de la libertad, que Hegel interpreta expresamente como su esencia misma¹¹; aquí significa "libertad", concebida exteriormente, una evolución del orden social, en el cual, al comienzo, sólo una persona se sabe libre (el déspota oriental), luego se saben libres algunos (los antiguos amos o dueños de esclavos), y finalmente todos los hombres (los ciudadanos de los Estados modernos). La libertad concebida interiormente, en cambio, significa la autognosis que se hace cada vez más profunda, el llegar a ser poco a poco consciente de la posibilidad de una existencia peculiar, no colmada indispensablemente por las funciones exteriores de la vida social. De mayor importancia e intereses todavía el segundo principio, que Hegel no define expresamente, o sea, el movimiento oscilatorio entre integración y desintegración social. Este principio merecería que nos ocupáramos con él más detenidamente de lo que, debido a falta de espacio, nos es permitido hacer aquí.

En una exposición sintética que introducimos en su pensamiento¹², describe a Hegel a grandes rasgos estas oscilaciones. En el mundo oriental reina una división entre el poder en manos del déspota y la subjetividad privada de derechos de los súbditos. En Grecia se reconcilian el poder moral del Estado con la libertad subjetiva del individuo, pero sólo desprevénidamente o sin la lucha victoriosa de la oposición que dormita en esta relación. Por eso se despedaza en dos partes extremas de nuevo esta unidad en el mundo romano: por una parte, en la masa desintegrada de personas privadas reconocidas jurídicamente y poseedoras de derecho, y por otra en el poder fuerte y desconsiderado del Estado, poder que finalmente se ha concentrado en manos de los déspotas imperiales. La superación de este desgarramiento social entre el principio espiritual (la Iglesia) y la organización primitiva de la vida mundana. Al final se cierra también esta escisión social, que domina la Edad Media, y en la sociedad, a partir de este momento estructurada e integrada, forma el espíritu la mundanidad como una existencia orgánica en sí. Si caracterizamos y expresamos con 1 el estado desintegrado de la sociedad, con 2 el estado estructurado, y expresamos con $\frac{1}{2}$ la integración lograda. En la vida religiosa, sólo parcialmente, tenemos como resultado una serie de fases de la historia universal: 1-2-1- $\frac{1}{2}$ -1-2 ante nuestra vista. Los dos momentos del estado de integración son los que aparecen en forma pacífica, cándida, en el mundo griego, por un lado, y en la vida estatal moderna, originándose en una discusión a fondo, consciente, por otro lado. Las fases de la desintegración las constituyen Oriente, Roma y la Edad Media.

En medio de esto se intercala la reconciliación, producida sólo interiormente, en el espíritu del cristianismo primitivo. La relación en que esta evolución se encuentra con el progreso en la conciencia de la libertad es de tal estructura, que la aparición de la libertad (en Grecia) y su llegada a la plenitud de su evolución (en la época moderna) coinciden

con ambas fases de la integración. Pero, por otra parte, “la interioridad que llega a ser libre para sí misma” rompe los marcos de la integración griega y llega hasta el mundo romano¹³. Así, podemos decir que la libertad posee una afinidad con la integración, con la preponderancia de la unión, pues “la ley sólo puede darnos libertad”, como dice Goethe. Pero la libertad florece también pasando por fases indispensables de desintegración. Las vicisitudes de estas dos clases de fases, que se suceden como un aspirar y un expirar de la historia universal, son caracterizadas ahora más detenidamente por Hegel, con algunas observaciones agudas. Así, por ejemplo, y para volver a los símbolos que acabamos de emplear, deben comportarse en Oriente La China, La India y el Reino Persa entre sí como la relación 2 : 1 : 2 se comporta. Pero aquí aparecen los persas, en comparación con los griegos, desintegrados, sin organización ni estructuración sólida, y precisamente por esto son vencidos. En cambio, los griegos encuentran precisamente en su mejor estructurada organización la ocasión para un despliegue libre y una estructuración del individuo¹⁴. La evolución del Imperio Germánico transcurre, igualmente, en tres etapas: 2-1-2, correspondiendo el momento de desintegración y pérdida de la libertad a la época medieval entre Carlo Magno y Carlos V¹⁵. Lo interesante históricamente de esta división radica, concretando, en el hecho de que en cada fase pueden descubrirse aquellas fuerzas que conducen a la fase contrapuesta. La historia universal aparece así como un reloj cuyo péndulo inquieto oscila entre situaciones opuestas. Este es un principio heurístico valioso, aunque, por otra parte, posee, en verdad, la metafísica de la historia de Hegel, que ve en su propia era el fin de la historia universal, un carácter fantástico.

Con este aporte de las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* no se han agotado, ni siquiera en una media parte, las contribuciones de Hegel a la interpretación sociológica de la historia. Especialmente su obra más importante sobre *La fenomenología del espíritu*,

trata en la secciones V B, C Y VI casi exclusivamente de los tipos ideales de estados sociales, que mediante una dialéctica peculiar, o sea mediante contradicciones en las convicciones y aspiraciones de los sujetos participantes dentro de sí mismos y unos contra otros, vienen a confluir los unos en los otros. Por desgracia, tengo que abstenerme de perseguir detenidamente en este lugar el pensamiento que Hegel desarrolla en esta parte tan importante de su obra. Hablando *grosso modo*, se puede interpretar su estructura como la presentación de intentos repetidos para la integración de un estado social desintegrado, con nuevas escisiones existentes en su interior mismo, siendo de gran importancia especialmente la oposición y colaboración entre el espíritu individual y el espíritu supraindividual, que es a la vez legislador universal, y que sirve de medio para la construcción lógico dialéctica.

El primer momento culminante de la integración social (después de los respectivos y, por causas distintas, malogrados ensayos hechos en los capítulos que llevan por nombre: *El placer y la necesidad, La ley del corazón, La virtud y el curso del mundo, El reino animal espiritual...*) es el reino del espíritu ético, más concretamente, el reino de la *polis* griega. La ruptura de esta unidad conduce al desintegrado “estado de derecho” de los romanos. El nuevo orden social en el reino del espíritu que se extraía a sí mismo es una integración solo artificial, adquirida mediante la contradicción entre las tareas o misiones sociales de sus exponentes, por una parte, y su naturaleza real, por otra. La ilustración, al destruir este orden artificial, desgarró de nuevo la sociedad, conduciéndola al caos del crimen general, del cual emerge el espíritu consciente y seguro de sí mismo. Este se organiza de nuevo en una comunidad conscientemente social, que es destruida por los reproches de un acusador, hasta que finalmente la reconciliación definitiva y la integración de las ideologías llegan a realizarse como “el Espíritu absoluto”. La importancia de esta genialmente rara exposición para el historiador radica en el hecho de la transparente construcción racional

de tipos ideales de la vida social y en la lógica de su autoaniquilamiento.

El carácter realista de esta construcción hegeliana se revela, por ejemplo, en el hecho de que uno de los más grandes historiadores dentro de la dirección empirista, Eduardo Meyer, no sólo trata de “reducir a la oposición entre lo individual y lo general” todas las tensiones dominantes en la historia¹⁶, como realmente ha intentado hacerlo Hegel, al menos en parte, en el pasaje de que hemos hablado, sino que también descubre, sin tener en cuenta a este, un tipo especial del curso histórico que guarda relación de manera admirable con un tipo social dialéctico de la “*Fenomenología*”, con la “ley del corazón”, que se convierte en la “demencia presuntuosa”. “Cada evolución cultural, dice Meyer, posee como soportes personalidades individuales; dicha evolución cultural proporciona a estas personalidades, a medida que progresa, amplio espacio para el despliegue de sus fuerzas. Pero, a la vez transforma ella estas conquistas individuales, tratando de convertirlas en bien común, en reglas fijas, en tradiciones, a las cuales aspira ella a someter los individuos. De este modo tiende dicha evolución, precisamente por medio de la liberación de la misma individualidad, a ponerle barreras nuevamente, a encadenarla”¹⁷. Este ejemplo muestra cuánto podría aprender de la dialéctica social de Hegel, expuesta en la “*Fenomenología*”, el historiador que desee reflexionar filosóficamente sobre la estructura o el tipo de las evoluciones descritas por él.

Finalmente, quisiera citar muy de paso otro aporte de *Hegel* en el campo de la interpretación sociológica de la historia, o sea, la introducción del método de la sociología del arte en las secciones de sus “*Conferencias sobre Estética*” donde se expone la historia del problema. A mi parecer, la introducción de este método constituye su más grande mérito científico. Tanto el arte clásico griego como la disolución de esta forma artística clásica se atribuyen a ciertas condiciones, dadas en la

organización misma de la vida del pueblo¹⁸, y la manera de tratar la forma artística romántica, esto es, la forma artística impregnada del espíritu de la originaria interioridad cristiana, consiste, en lo esencial, en una psicología social de ese mundo romántico, considerado en la sucesión temporal de sus formas típicas de vida, a lo cual va unida una historia de los motivos y, en parte, de las formas del arte romántico. La interpretación sociológica de la historia del arte está aquí totalmente desarrollada y perfeccionada, si bien dentro de un esbozo hecho a grandes rasgos. Estas observaciones nos ponen de manifiesto que Hegel, si sabemos interrogarlo de una manera distinta, es decir, nueva, nos muestra también un aspecto inédito, y que los aportes que Marx se atribuye frente a él, o sea, el haber edificado sobre bases realistas la llamada por el mismo Marx dialéctica fantástico metafísica, son ya en gran parte la obra propia de Hegel.

Con esto llegamos a *Carlos Marx*. Que su interpretación de la historia es, asimismo, de orientación sociológica, y que además tiene como meta una visión de conjunto de la historia universal, nos lo dice ya la famosa expresión de su *Manifiesto comunista*: “La historia de la sociedad hasta hoy ha sido una historia de las luchas de clases”. Una caracterización más exacta de la ley de la evolución histórica, tenida por él como ley de validez general, nos suministra Marx en el prólogo de su ensayo sobre *Crítica de la economía política*. Marx distingue las relaciones de producción, esto es, relaciones de propiedad como estructura económica de la sociedad, poseedora de una superestructura política y espiritual dependiente de dicha estructura económica, de las fuerzas productivas, que se desarrollan dentro de este marco, y sostiene que éstas, en cierto grado de la evolución, entran con regularidad en conflicto con aquellas y terminan transformándose conjuntamente con la superestructura, que integra toda la conciencia del hombre. Un análisis más detenido de este proceso nos lo suministra Marx, sin embargo, sólo al tratarse de la formación y la decadencia, inminente

según su opinión, de la moderna sociedad capitalista. Sus pensamientos sobre este tema se encuentran sintetizados en una breve sección de su obra principal¹⁹. Aquí aparece nuevamente la importancia de la ley, destacada por nosotros y aplicada fecundamente por Hegel, del desequilibrio entre integración y desintegración social, y viceversa. Marx distingue diversos tipos de integración social, o, como él dice, de “cooperación en el desarrollo del trabajo²⁰. El capitalismo, como él lo entiende, se puede definir más fácilmente como el estado de una integración irregularmente progresiva de la sociedad. Empieza con organizaciones feudales relativamente desintegradas, con una pequeña propiedad disgregada en forma múltiple, y se caracteriza, por el contrario, por una cada vez más decidida unificación de los medios de producción. Esta integración la llamo yo, sin embargo, irregular, porque aquí una parte de la sociedad, la llamada por Marx “las reservas industriales de los desocupados”, queda excluida del resto de ella, y repelida hacia un estado de desorden²¹. La llamo también progresiva, pues a través de la lucha que libran entre sí los capitales independientes, se prepara una permanente tendencia al entrelazamiento y a la centralización²². El estado esperado con impaciencia por Marx al final de esta evolución es la sociedad sin clases, un estado de integración completa, uniforme y satisfecha, es decir, “una asociación donde la evolución libre de cada cual sea la condición para el desarrollo libre de todos los otros”²³. Marx comparte así la convicción de Hegel, manifiesta en el ejemplo de la oposición entre los griegos y los persas, de que precisamente la bien estructurada organización de la sociedad ofrece una oportunidad para el libre desarrollo del individuo²⁴.

El programa para la interpretación de la historia que presenta Marx en el prólogo a la *Crítica de la Economía Política*, es decir, la constitución de ésta sobre la base de la oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y la consideración de la vida política y espiritual como una superestructura dependiente de esta relación eco-

nómica, lo ha desarrollado y esto es curioso, acaso de la manera más aguda, *Max Weber*, a quien debemos, por lo demás, muy serias impugnaciones al dogma del materialismo histórico. Mencionemos aquí su trabajo, lleno de osadía y originalidad, sobre *Las causas sociales de la decadencia de la cultura antigua*²⁵, en el cual se une, tal vez de manera inconsciente, la influencia del punto de vista de Marx con el pensamiento, comprobado por Hegel, del movimiento oscilatorio entre integración y desintegración social. Como en este trabajo de Weber se tienen en cuenta la Edad Antigua, la Edad Media y los comienzos de la Edad Moderna, posee una perspectiva suficientemente amplia para poder llamarla una perspectiva, en cierto sentido, histórico-universal. De esta manera, podemos decir que vale la pena el intentar perseguir brevemente, por lo que hace a nuestro tema, el pensamiento de Max Weber en este sentido.

Weber parte del carácter de la producción antigua como economía esclavista con una red comercial relativamente poco desarrollada, que posee importancia considerable sólo en las costas. Mientras que el trabajo libre, como acontece en la Edad Media, fomenta la división del trabajo mediante un intensivo y extensivo crecimiento del mercado, o sea, mediante un creciente entrelazamiento económico de la sociedad total, ocurre este mismo fenómeno, al tratarse del trabajo de esclavos, mediante acumulación de fuerzas humanas en las fábricas de propiedad de los dueños de esclavos, y esto conduce a la formación de centros económicos autárquicos, independientes en forma considerable del comercio.

En esta tendencia a la desintegración de la economía esclavista encuentra Max Weber el germen de la decadencia del mundo antiguo, decadencia acelerada en su aparición por dos acontecimientos: la ausencia de una nueva provisión de esclavos después de la terminación de las guerras de conquista hechas por Roma, por una parte,

y la expansión del Imperio Romano hacia el interior, por lo que sube de punto la importancia de los bienes raíces autárquicos, y decae la del comercio coordinador de las costas. Estas nuevas circunstancias conducen, como lo demuestra muy bien Weber, poco a poco a la separación de los bienes raíces del seno de las comunidades urbanas, célula de la administración pública antigua, y conducen también a la formación de una nueva clase de siervos de la gleba, de la que forman parte, de manera creciente cada día, así los esclavos como los pequeños campesinos independientes. Debido a este fenómeno se va desintegrando poco a poco la estructura económica del Imperio Romano. En lugar de la economía esclavista aparece el estado previo de un orden social feudal y descentralizado, en el cual los pequeños campesinos no independientes y siervos de la gleba son responsables ante los terratenientes económicamente autárquicos, los cuales se mantienen unidos sólo debido al poder estatal. Así pierde el centralismo político del Imperio Romano, con su sistema burocrático y militar, el fundamento social que originariamente poseía en la organización urbana basada en una economía esclavista. La cultura se convierte en cultura campesina, y pierde con ello la antigua vida espiritual adscrita a la ciudad. Este proceso alcanza su culminación en la sociedad feudal de los tiempos carolingios. Al desaparecer los dueños de esclavos, queda expedito el camino hacia la libre división del trabajo. De aquí nace paulatinamente una economía de transportes y de mercados, que conduce a la formación de nuevas ciudades, en las cuales puede desarrollarse ahora la vida espiritual de la moderna cultura burguesa.

Max Weber describe, pues, el curso de la historia europea, determinado por factores sociales, a partir de la sociedad antigua integrada originariamente en ciudades, pasando por una tendencia a la desintegración en esta economía fundada en el trabajo de esclavos, y pasando a la vez por el aceleramiento de esta tendencia mediante el desarrollo político del Gran Imperio Romano, para llegar hasta la sociedad feu-

dal, en su mayor parte desintegrada, de la Edad Media, y desde aquí hasta la formación de nuevas fuerzas propulsoras de la integración social. En cada estadio de esta evolución aparecen nuevas fuerzas productivas (en el estadio de la Antigüedad las fuerzas productivas feudales, en el estadio de la Edad Media las fuerzas constituidas por la economía de transportes urbanos), que se oponen al orden social y al de los propietarios, y terminan por romper sus marcos. Como Weber hace depender la vida política y espiritual de la sociedad de estas relaciones económico-sociales, comparte en esto el materialismo histórico de Marx.

Puede ser aún más de extrañar el hecho de que también *Nietzsche* sigue muy de cerca a Marx. Sus únicas consideraciones sistemáticas sobre el desarrollo de la historia universal se encuentran en los dos primeros ensayos (abreviado: I y II) de su libro sobre la *Genealogía de la moral*. Nietzsche distingue aquí una época primitiva, en la que el hombre se encuentra dominado por el mero temor a los antepasados, y una época intermedia “en la cual se forman y educan las generaciones distinguidas”²⁶. Su interpretación de la historia se refiere al paso o tránsito a la nueva época histórica, época ésta determinada por la “rebelión de los esclavos dentro de la moral” imperante en el judaísmo y cristianismo. Aquí aparece de nuevo la categoría histórica, conocida suficientemente por nosotros como algo importante, de la transición entre el estado de desintegración y el estado de integración de la sociedad. Pues el remordimiento de conciencia aparece, según Nietzsche, como resultado de una súbita y violenta integración de la sociedad. Tal integración se realiza mediante una represión de los impulsos e instintos agresivos del hombre, “cuando este se encontró definitivamente proscrito y aprisionado en una sociedad pacífica”. Esto aconteció súbitamente como “una ruptura, un salto, una presión” y “con un acto de violencia” en el estado más antiguo, que apareció y siguió actuando “como una terrible tiranía, como una maquinaria des-

consideradamente opresora”, instituido por “una raza de conquistadores y amos”, por obra de la cual surge una bien estructurada forma de dominación, “que posee vida, en la cual están delimitadas y en mutua referencia las diversas partes y funciones, en la que no tiene en absoluto cabida nada a lo cual no se le haya asignado previamente un ‘sentido’ en relación a la totalidad”²⁷.

De la reacción contra la opresión de las clases altas se origina luego, como en el primer ensayo titulado *El bien y el mal, lo bueno y lo malo* se expone, la nueva moral de la clase baja, que invierte la moral de señores, llamando bueno lo que esta llama malo y malo lo que llama bueno. Con ello adquiere la clase baja un arma decisiva. Este pensamiento de Nietzsche se parece al del materialismo histórico de Marx, pues la historia de las ideas se hace depender de las transformaciones sociales, en lo cual desempeñan las ideologías las funciones de las armas en la lucha de clases. Sólo que para Nietzsche es el resentimiento un elemento creador²⁸, o sea, la clase inferior crea una ideología y la impone en tenaz lucha, mientras que para Marx la formación de una ideología es obra de la clase superior. Así, dice Marx: “Las ideas dominantes en una determinada época fueron siempre las ideas de la clase dominante”²⁹. Esta diferencia entre Nietzsche y Marx puede aparecer casi como un cambio de frente entre ellos, pues Nietzsche está por la clase de los señores, Marx, en cambio, por la clase de los esclavos explotados, a pesar de lo cual, aquel cree que son las clases explotadas las que están en capacidad de crear una ideología, mientras Marx atribuye esta capacidad a la clase de los señores. Este ejemplo nos pone de presente cuán rara vez se debe deducir de la manera de valorar las cosas de un determinado pensador su concepción del proceso real de la historia.

Vamos a preguntarnos, pasando ahora del siglo XIX a nuestra época actual, de qué manera se compagina actualmente la interpretación so-

ciológica de la historia con un panorama de la historia universal, con una mirada de conjunto de esta historia. Aquí estamos frente a ensayos reveladores de un gran ingenio, como, por ejemplo, los que *Rüstow*³⁰ y *Gehlen*³² han intentado realizar en este sentido. Pero el poco espacio de que disponemos aquí nos disculpará de que pasemos a ocuparnos en seguida con el más prestigioso ensayo que en este campo se ha intentado en nuestro tiempo. Nos referimos al ensayo de *Toynbee*.

La concepción de la historia de Toynbee está determinada también en gran parte por categorías sociológicas. En realidad, caracteriza él las experiencias colectivas como superficiales, esto es, únicamente exteriores en relación a los estados y sucesos de la interioridad anímica³³, y aporta también grandes contribuciones dentro de la investigación psicológica referente a los portadores individuales de culturas, especialmente para los períodos de la decadencia de las culturas. Pero, por otra parte, admite que las fuerzas instintivas, que determinan su evolución, están en verdad a su vez determinadas por factores sociológicos. Con esto se relaciona ya el interesante esquema del retiro y retorno (*withdrawal and return*), esto es, de la separación social de individualidades creadoras o minorías, y su consecuente volver a insertarse en la vida de la comunidad, esquema que Toynbee trae como fundamento del crecimiento de las culturas.

La interpretación sociológica de la historia de Toynbee, al tratar de la decadencia y consecuente desintegración de las culturas, se convierte en una tendencia dialéctica dirigida al paso o tránsito a estados opuestos. Pues Toynbee llama la atención sobre la fatal significación de la imitación en las culturas, Las minorías creadoras, dice, pueden imponerse sólo en el caso de que consigan que los demás los imiten, imitación que en sus comienzos es voluntaria. Pero dicha imitación, que en sí es una imitación no creadora, conduce a la formación de fijadas y rígidas formas de vida, mientras que la actividad creadora, la crea-

ción necesita de una atmósfera de movilidad y hasta de volubilidad espiritual³³. A consecuencia de una peculiar “Némesis de la creación”, a la que amenazan, desde dentro de sí misma, después de la acción cumplida, la autosuficiencia y la petulancia³⁴, pueden contagiarse las minorías creadoras a sí mismas con aquella estéril y, por así decir, hipnótica autoimitación³⁵, y se convierten de esta manera en minorías improductivas. Con esto pierden ellas su poder de atracción para los demás, y degeneran, para afirmar su posición, en minorías no más que dominantes y tiránicas, que quieren imponerse por la fuerza³⁶. Así se origina una escisión social entre la clase alta y el proletariado oprimido. Pero, como las minorías han perdido, con su capacidad creadora, su independencia, se encuentran abocadas ahora al peligro de la nivelación por lo bajo, y tienen que expiar la escisión de que ellas son responsables con una paulatina proletarización, hasta que finalmente vuelve a cerrarse la escisión producida³⁷.

Esta dialéctica social, de fina estructura, de Toynbee se revela, si la consideramos comparativamente, como aplicación histórica y conformación de la evolución dialéctica que Hegel ha expuesto en la *Fenomenología del espíritu* bajo el título *Dependencia e independencia de la ‘conciencia de sí mismo, dominio y esclavitud’* (con lo cual, naturalmente, no se afirma que Toynbee ha recibido en esto incitaciones de Hegel). Así como Toynbee parte de la oposición entre una clase dirigente creadora y una mayoría estéril, sin capacidad de creación, de las cuales la primera ha encontrado una respuesta adecuada a los urgentes problemas vitales, sobresaliendo así sobre la otra, contraponen Hegel la conciencia independiente, que ha conquistado en su lucha un punto de vista superior frente al mundo exterior, a la conciencia dependiente, inferior a la independiente y avasallada por ella. Ahora bien, al querer sacar partido la conciencia independiente de su posición, y asumir una actitud satisfecha de dominio —en la actitud destacada por Toynbee como la arrogancia del hombre creador, y sobre cuyo peligro

él mismo previene— se convierte dicha conciencia de independiente que era en conciencia dependiente del súbdito. Y esto sucede tanto en lo que se refiere a su posición material, pues ella depende del trabajo del súbdito, como a su posición espiritual, pues ella se crea su conciencia de sí sólo de su poder sobre el siervo. De este modo llega a ser el señor, mediante un cambio de papeles, una conciencia dependiente, mientras que el siervo va adquiriendo una independiente, al lograr un sentimiento de confianza en sí mismo o, como dice Hegel con mayor precisión, mediante el temor, el servicio y la elaboración plástica de la materia. A este último rasgo corresponde en Toynbee la opinión de que en el seno del proletariado, oprimido por la minoría dominante, aparece una profunda autorreflexión religiosa, que conduce finalmente a la creación de una iglesia universal. La suerte del partido social que al principio tenía la dirección de la comunidad, o sea la degeneración en una mera clase de señores, para descender finalmente al nivel de aquellos que antes eran dirigidos y no directores, esta suerte la encontramos ya expuesta en Hegel como en Toynbee, en los pasajes respectivos de que se ha hablado.

La investigación de las categorías históricas llevada a cabo por Toynbee ha enriquecido considerablemente nuestro repertorio de puntos de vista en la interpretación sociológica de la historia con nuevas miras de alcance histórico-universal. No es del caso el decidir aquí la cuestión de si estas categorías, como quiere Toynbee, tienen una validez universal. De todos modos, se trata de formas fundamentales de la vida histórica, cuya consideración debe ser de mucha utilidad para el historiador, aunque en aquellos casos que Toynbee no tiene inmediatamente a la vista. Así, podrían sus análisis de las causas sociales de la decadencia y desintegración de las culturas, con ligera modificación, contribuir tal vez a la comprensión de la historia de la religión, por ejemplo, de la religión cristiana. Recordemos la comunidad primitiva cristiana, una minoría creadora que se transforma paulatinamente en minoría dominante, en el cuerpo sacerdotal de funcionarios dentro del

sistema de la iglesia que ha sido fijado en forma autoritaria y según normas administrativas hasta cuando dicho cuerpo de funcionarios pierde su superioridad creadora y sus notas peculiares frente al sistema mundano de dominación así como, según Toynbee, la minoría dominante termina por descender al nivel del proletariado opuesto a ella.

Aquí deseamos ahora analizar un caso, es decir, un caso en el cual encontramos íntimamente relacionados el ritmo histórico descubierto por Toynbee del retiro y retorno (*withdrawal and return*) de las minorías creadoras y el movimiento oscilatorio, anotado ya anteriormente por nosotros, y que encontramos por primera vez la concepción de la historia de Hegel. Esto es, el movimiento oscilatorio existente entre la integración y la desintegración social. Para ello volvamos a la concepción de *Max Weber*, y consideremos su confrontación, en el tomo I de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (páginas 512-536), entre la ideología económica y religiosa del confucianismo y del puritanismo. El partido del retiro o retraimiento social está representado aquí por las sectas puritanas, según Toynbee, con su consciente “aislamiento frente a las influencias e impresiones del mundo”³⁹, con su ética del acrisolamiento, ascética y orientada hacia el mundo del más allá. Pero precisamente este retraimiento del mundo se convierte, de manera paradójica, en un medio para un retorno triunfal, emancipándose mediante esto el espíritu puritano de todos los vínculos que lo unen al mundo natural, y llegando a ser ahora capaz de desarrollar hasta sus últimas consecuencias el racionalismo económico intramundano que lo objetiva todo³⁹. El confucianismo ofrece, por el contrario, una ética de adaptación, satisfecha del mundo, que rehúsa todo aislamiento y separación, y mediante una “piadosa adaptación al orden firme de los poderes mundanos”⁴⁰ afirma desde un principio la integración de la sociedad.

De aquí se desprende la imposibilidad en que se está de romper los vínculos con los ritos mágicos tradicionales y los lazos consanguíneos

que unen los familiares entre sí. Todas las relaciones de la comunidad quedan determinadas ahora por consideración a la persona –no por consideraciones objetivas o profesionales–, y no logran por ello en la vida económica la organización rígida de un sistema de dominio racional del mundo, como está representado en el capitalismo europeo.

Al darse este retraimiento del mundo no se da, pues, tampoco la vuelta a él con actitud de superioridad y voluntad de dominio. La desintegración inicial (religiosa) de la sociedad europea originada en la huida del mundo de una minoría creadora, de los puritanos, conduce a una poderosa (económica) concentración en el capitalismo. Contrariamente, el permanecer en la integración inicial de la vida social ligada al mundo natural en China, conduce a un estilo más bien desintegrado y disperso de la administración económica. Así se unen en la concepción de Max Weber, de modo instructivo, los dos ritmos sociales de la vida histórica que nos han mostrado Toynbee y Hegel. Al mismo tiempo se nos revela una vez más el valor histórico universal de esta interpretación sociológica de la historia, mostrándose en dicha concepción la capacidad de abarcar en una sola mirada la cultura asiática y la cultura europea.

En la presente investigación hemos perseguido algunas categorías sociológicas a través de la interpretación de la historia de la época que se abre con la aparición de las grandes corrientes de la filosofía alemana. Aunque esta síntesis no quiso pretender ser completa, se pudo, sin embargo, mostrar y fundamentar la fecundidad del empleo de estas categorías, particularmente con relación a la historia universal. Tal vez pudiera darse el caso que, de un modo análogo, llegara también la actual interpretación de la histórica a una elevada conciencia de sus posibilidades, aprendiendo así a transitar por vías nuevas hacia el logro científico, no adquirido solo por métodos intuitivos, de la tarea ya en sí difícil y cada vez más difícil de obtener una visión de conjunto de la historia.

REFERENCIAS

1. Cf. Hinrichs: Ranke y la Teología de la historia en la época de Goethe; Gotinga, 1954.
2. Cf. Los caracteres de la edad contemporánea; Obras completas, edic. de Medicus. IV, 405 s.
3. Cf. por ejemplo, Filosofía y Religión: Obras editadas por Schelling. Sec. I, VI, 57.
4. Prólogo particular a la *Historia de los Epígonos*, reimpresso, por ejemplo, en la Historiología de Droysen, edic. Hübner; segunda edición, 1943, pág. 376.
5. Otra Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad.
6. La decadencia de Occidente I 139-44.
7. Carlos Lamprecht, El concepto de la historia y las leyes históricas y psicológicas; Anales de Filosofía de la Naturaleza, 2, 1903.
8. Diferencias entre la religión imaginaria griega y la religión positiva del cristianismo; Estudios teológicos juveniles; obra citada, págs. 219-230.
9. Obra citada; págs. 245, 246, 247, 246, 369, 372.
10. Obra citada; pág. 269 s.
11. Edición de Centenario, dirigida por Glockner; tomo II, pág. 46.
12. Obra citada; págs. 152, 157.
13. Obra citada; pág. 348.
14. Obra citada; pág. 203 s.
15. Obra citada; págs. 440-443.
16. Eduardo Méyer, Historia de la Antigüedad. 6ª. Edición, tomo I, 1, §. 99.
17. Obra citada; § 102.
18. Edición de centenario, dirigida por Glockner. Tomo 13, págs. 15 s., 110.
19. Tendencias históricas de la acumulación de capital. El capital, tomo I, capítulo 24, § 7.
20. El capital, tomo I; edición económica: Berlín, 1953, pág. 350.
21. Obra citada; pág. 679 y en otros pasajes.
22. Obra citada; pág. 658 s.

23. El Manifiesto Comunista, en: Marx, Escritos juveniles, edición de Landshut, 1953, pág. 548.
24. Véase la nota 14. Aprovecho la oportunidad para expresar aquí mi parecer acerca de la muy debatida cuestión sobre la cual ha vuelto recientemente R. Heiss en "Symposion" I, 1949 de si Marx depende en sus teorías del pensamiento de Hegel. Creo poder mostrar que la concepción fundamental de Marx, o sea, su teoría de las relaciones en que se encuentra el capital con el proletariado y de su redención mediante una revolución con su consecuente desaparición de las clases, se apoya firmemente en las secciones que tratan del reino del Espíritu que se extraña a sí mismo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. (Cito en esta nota, sin entrar en detalles, a Marx según la edición mencionada en la nota anterior de los *Escritos juveniles*, y cito a Hegel según la 5ta. edición de la *Fenomenología*, en la "Biblioteca Filosófica", edic. Hoffmeister). Marx conoció estas exposiciones de Hegel, y ha citado de aquí (Marx, págs. 317, 335), a la vez que se sirve de buen grado del término hegeliano "Extrañamiento" (*Entfremdung*). Hegel descubre en el reino del Espíritu que se extraña a sí mismo; 1º. una separación existente entre la infraestructura económica y la superestructura ideológica religiosa de la sociedad (pág. 376); 2º. la caída del poder estatal en manos de los ricos (pág. 366); 3º. una acentuada división de clases en ricos y pobres. Aquí, la clase baja, dominada por la clase de los pudientes, extrañada a sí misma, es rebajada a la mera condición de cosa (pág. 367 s.); 4º. una rebelión de estos rechazados, que a la vez reprueban su rechazo, y rompen las cadenas que los atan (pág. 368 s.); 5º. un cambio de esta conciencia de rechazados en la "nobleza de la más culta libertad" (pág. 371; cfr. Marx, pág. 265); 6º. un desembocar de estos contrarios en el pánico de la revolución, que nivela todas las diferencias (*Fenomenología*, Capítulo VI B III); 7º. como resultado de este acontecimiento, la entrada en el reino del Espíritu que se sabe a sí mismo. Aquí es abolido el extrañamiento, y reconocido generalmente el libre despliegue del individuo (págs. 422, 456, 460). No me parece difícil encontrar de nuevo en esto las bases más o menos concluidas, o

aunque sea sólo insinuadas, de la concepción de Marx. Es decir: 1º. el materialismo histórico; 2º. la teoría del poder del Estado como servidor de la clase dominante (véase, por ejemplo, Marx, pág. 527) ; 3º. la teoría del antagonismo entre las clases y de la explotación; 4º. la teoría de la rebelión del proletariado (Expropiación a los expropiadores); 5º. la esperanza de un ennoblecimiento de la vida mediante la liberación de la clase baja; 6º. la idea de la revolución comunista; 7º. la idea de una sociedad sin clases, con sus muy grandes posibilidades para que entren en juego los ahora reconocidos deseos y actos individuales de la voluntad (cfr., por ejemplo, Marx, págs. 361, 475).

25. Max Weber, Ensayos de historia social y económica; Tubinga, 1924.
26. Genealogía de la moral, II, § 19.
27. Obra citada; § 16, 17.
28. Obra citada I, § 10.
29. Manifiesto comunista; en Marx, Escritos juveniles, edic. Landshut, Stuttgart, 1953, pág. 546.
30. Rustow, La posición de la época actual, Erlenbach, Zurich, 1950-1952.
31. Gehlen, El hombre primitivo y cultura evolucionada, Bonn, 1956.
32. Toynbee, Estudio de la historia, 3ª. Edición, v. pág. 376.
33. Obra citada; IV, 122-128.
34. Obra citada; IV, 257-260.
35. Obra citada; IV, 129.
36. Obra citada; IV, pág. 311 s.; 292 s.; v. 20.
37. Obra citada; V, 441.
38. Ensayos sobre la Sociología de la religión, Tomo I, Tubinga, 1920, pág. 530.
39. Obra citada; págs. 534, 528.
40. Obra citada; pág. 514.

LA EVOLUCIÓN DEL HOMBRE EN LA OBRA DE TEILHARD DE CHARDIN

Adolf Portmann

La amplia acogida que tienen hoy los trabajos del padre Teilhard de Chardin demuestra que ellos creen encontrar una respuesta a los interrogantes que inquietan a muchos espíritus.

El malestar que sobrecoge al hombre occidental en nuestra edad de rápida evolución técnica, la sensación tremenda de que se están preparando transformaciones históricas de gran alcance, todo esto se propaga y se traduce en el deseo de elaborar una obra que, estimulada por la ciencia natural, se nutra, sin embargo, a la vez, de poderosas fuerzas religiosas.

La visión de conjunto que nos proponemos trazar en las páginas siguientes no aspira a otra cosa que a ser una introducción para el lector alejado de toda ocupación biológica, el cual puede, tal vez, encontrar así algunas líneas directrices que le den la posibilidad de irse haciendo a un juicio propio. Si logro que me sea ajeno en esto tanto un mezquino desconocimiento de la grandeza de esta obra como un encarecimiento absurdo de ella, entonces queda expedito el camino para llegar a formarnos una idea de las grandes disputas de nuestro tiempo sobre cuestiones que no serán resueltas mañana, sino que se le van proponiendo siempre a cada nueva generación.

La idea de la evolución en Teilhard de Chardin y la concepción neodarwinista

Quien quiera conocer con precisión lo que caracteriza el meditar sobre la evolución futura de la humanidad, tal y como la traza Teilhard de Chardin, debe primero conocer las analogías que unen la idea de la evolución de este con la de otros biólogos de nuestros días. Entonces veremos también claramente la peculiaridad definitiva de su posición.

Teilhard de Chardin ha presenciado con el mayor interés el desarrollo de la teoría de la evolución en dirección hacia el neodarwinismo, lo que ha incorporado a su actividad creadora. Él ha visto originarse, en la primera época de su labor científico-investigativa, la teoría de la mutación de Vries, y ha sido testigo de la fase crítica que, luego de haberse descifrado el enigma de aquellas mutaciones de la *oenothera*, desacreditó esta forma originaria de la teoría de la mutación. Él ha vivido también, alrededor de 1910, la época de los nuevos descubrimientos de mutaciones hereditarias en la hierba becerra y en la drosófila, así como el rápido desarrollo de la nueva teoría cromosómica de la herencia, y la segunda teoría de la mutación que se construyó sobre la anterior. La posibilidad de producir mutantes en el laboratorio mediante la irradiación (desde 1926), o mediante la acción química (desde 1943) han puesto de manifiesto que estas modificaciones producidas experimentalmente se corresponden con las observadas en la naturaleza. Así se consolida, apoyada por la nueva ampliación de los métodos estadísticos en la investigación de las generaciones vegetales y animales, la idea de que todas las variaciones de los organismos en el curso de la historia de la Tierra descansan en esta clase de modificación, es decir, en tales mutaciones.

También la interpretación dinámica de las series de formas que la paleontología suministra se hallaba con esto sobre sólidas bases en sus rasgos principales, y es evidente para el paleontólogo Teilhard

de Chardin que también la aparición de la forma humana de vida se tendría que incorporar a esta concepción. Su obra científico-natural, así como sus interpretaciones filosófico-naturales, luchan hasta el final con este problema. Si yo llamo esta disputa un luchar, se quiere mostrar con esto que en medio siglo de lucha se han cambiado posiciones; que la apreciación de hechos particulares debió elevarse y decaer. Quien participa en la lucha con los hechos de la evolución y con los límites de nuestro pensamiento, no asciende fanáticamente hacia la luz por el camino de la noche, sino que él libra una batalla durante toda su vida, que por fin no logra definirse.

Tenemos que limitar la afirmación de que Teilhard de Chardin es partidario de la fase reciente de la teoría de las mutaciones, o más bien ampliarla, y decir: él rechaza el pensamiento fundamental de esta teoría sobre el origen puramente indeciso de la mutación, tal y como lo acepta la biología neodarwinista. Ve en el proceso de la evolución, junto a la variación hereditaria, comprobada por la investigación experimental e indecisa en su comienzo, otro influjo, una fuerza directriz que conforma el desarrollo progresivo de las formas, determina las grandes manifestaciones en las que se logran nuevas formas, nuevos grados de la vida. No en vano llama la atención irónicamente sobre el temor de muchos biólogos ante la palabra *ortogénesis*. Para él es muy importante el que se insista en este fenómeno. Está convencido de que los adversarios de esta idea de la ortogénesis juzgan desde la perspectiva de que son prisioneros, pues sus ensayos de laboratorios no producen tales efectos. Sin embargo, esta perspectiva exige su complementación mediante una morfología comparada y la paleontología. Teilhard de Chardin no está solo en la convicción de que únicamente la combinación de varias perspectivas corresponde en cierto grado a la complejidad del fenómeno de la evolución.

Si Teilhard de Chardin es bastante apreciado hoy entre los neodarwi-

nistas y tenido como uno de los suyos, se refiere esto solamente a la hipótesis fundamental de la idea de la evolución y al reconocimiento del papel que juega el fenómeno de la mutación.

Julián Huxley, en su introducción a la edición inglesa de las obras de Teilhard de Chardin, alaba el que éste llame la atención de los naturalistas sobre la importancia de la experiencia religiosa, y ve en esto también una correspondencia con su propia insistencia en el alcance de lo religioso en la formación de la vida. Pero no debemos ver en esta camaradería de puntos de vista nada semejante a una fraternidad. Pues Julián Huxley, quien presume ahincadamente de ateo, ve en lo religioso algo así como un compenetrarse instintivo con lo supra-individual. No estoy seguro de si él concedería a lo religioso siquiera la profundidad de las relaciones con el mundo que Constantino Mornakow ha designado por primera vez como “instintos religiosos”. Para Teilhard de Chardin es, empero, la actividad de Dios lo decisivo, lo que todo lo determina. El universo se abrasa, según él, en luz divina, y el desarrollo progresivo de la materia hacia la fase del ser próxima a Dios es una misión de la evolución, es el sentido de la ortogénesis, que ha determinado el advenimiento del hombre.

La interpretación de la naturaleza de Teilhard de Chardin está profundamente influida por el intento de Henri Bergson de considerar la evolución como un acontecer creador de origen desconocido. El hecho de que allí donde el filósofo ve la acción del poder desconocido, percibe el cristiano la actividad divina, habla de la profunda particularidad que caracteriza, también en la serie de los diversos ensayos de interpretación, el pensamiento de Teilhard de Chardin sobre la evolución.

La originalidad que distingue su pensamiento debe ser vista también en su plena importancia cuando consideramos su posición con respecto al problema de la evolución del hombre. Precisamente aquí debe

señalarse con especial precisión el lugar en que se separan los puntos de vista del neodarwinista ateo de los representados por el intérprete cristiano. Para Julián Huxley es el progreso evolutivo y la irrupción en aquel grado de la vida que él mismo, a semejanza de Chardin, designa como lo “*noético*”, la obra de factores que el neodarwinismo tiene como suficiente aclaración de toda evolución: mutación, selección y aislamiento de las nuevas combinaciones. Teilhard de Chardin, sin embargo, ve en este originarse, a partir de los niveles existentes hasta ahora, de la esfera más elevada de vida dentro de los animales de sangre caliente una de aquellas irrupciones de gran alcance en las que se manifiesta con especial amplitud la dirección ortogenética. La aparición de la noosfera es un *novum*, es el último de los grandes acontecimientos en la evolución que han tenido lugar hasta ahora.

Tenemos que destacar esta divergencia, en lo que se refiere al pensamiento sobre el origen, con gran precisión, pues en la apreciación de la importancia, desde el punto de vista evolutivo, de la nueva forma humana de vida y de los factores que operan ahora, existe un acuerdo completo entre el pensamiento de Teilhard de Chardin y el del darwinismo antropológico reciente, es decir, del neodarwinismo expuesto por Julián Huxley o Theodosius Dobzhansky. La nueva interpretación de la particular especie humana armoniza en mucho con las conclusiones que yo mismo he sacado a base de la explicación comparativa de nuestra ontogénesis. Este giro representa ciertamente la contribución más importante de la biología a una teoría más comprensiva del hombre, que actualmente se está conformando.

La forma histórica de la vida como factor de la evolución humana

Al detenernos a considerar más tarde las visiones del futuro que se han ensayado sobre esta base, debemos tener presente la naturaleza de este giro. El pensamiento antropológico nuevo se caracteriza por la aceptación de la forma histórica de vida como un factor “biológico”

especial de la evolución humana. Dicho de otro modo, la aceptación de una especial “motivación” en el acontecer de la evolución dentro del reino de lo humano. Esta aceptación se basa en el conocimiento de que la evolución del hombre no descansa simplemente sobre el juego de factores que opera en las plantas y en los animales. Dejo planteada en este momento la cuestión de si las mutaciones observadas en las plantas y animales son el fundamento exclusivo suficiente para el juego de la selección, como lo afirma el neodarwinismo. Cualquiera que sea, finalmente, la aportación de la investigación biológica sobre el papel de esta variación hereditaria en particular, podemos dar por segura ya hoy que el alcance de la evolución en las plantas y animales es diferente del alcance que tiene en el hombre.

Sólo en casos excepcionales se imponen en el hombre de manera inmediata las mutaciones del patrimonio hereditario. Su acción es muy indirecta y oculta. En la norma que rige la manera de vivir del hombre trabaja la selección de nuestras estructuras sociales con el producto complejo de la formación tradicional de tales disposiciones hereditarias mediante el grupo. Nosotros no buscamos hoy en la selección de las bien dotadas disposiciones hereditarias para la técnica, la matemática, la química o la cibernética. Nuestra selección comprende el trabajo espiritual ya formado, el producto de disposición y mundo. Ella concierne a los individuos ya determinados por las influencias de grupos, cuyas disposiciones hereditarias solo pueden ser afectadas por esta selección en forma totalmente indirecta y desconocida.

La selección sigue dentro del reino de lo humano caminos completamente distintos a los que sigue en la naturaleza extrahumana. Nosotros combatimos con gran energía los mecanismos de selección que la naturaleza nos ofrece de la manera más generosa: infecciones, aniquilación de bacterias con microorganismos, destrucción mediante fuerzas naturales. Introducimos una selección “noética”, que muy a

menudo conserva con vida al “condenado” ante el tribunal de la selección natural, que cuida y trata de curar al enfermo, y que es determinada por una escala de valores espirituales, siendo el *Ungeist*¹ de una época “noético” y a la vez enteramente espíritu. La selección dentro del reino de lo humano es casi siempre opuesta a la natural, y las muchas situaciones discrepantes de la eugenesia tienen su origen en este hecho fundamental. La eugenesia permanece fiel al resultado de la primera fase del darwinismo y no se ha enterado aún del giro que se ha operado en la antropología, es decir, el reconocimiento de que la evolución históricamente dirigida ocupa una posición especial.

Esencial dentro de este nuevo conocimiento es la aceptación del hecho de que el curso de la evolución humana no descansa en la heredabilidad de disposiciones vitales selectivamente estimuladas, sino en una singular “transmisión social hereditaria”, en un traspaso instrumental de un legado a los individuos futuros. También los factores hereditarios repercuten indirectamente y siempre de modo bastante incomprensible en la realización de este traspaso, en la forma como son recibidos estos legados. De aquí que ellos puedan ser coinfluídos solo indirectamente por el hecho de la tradición, e influir ellos mismos, también de manera sólo mediata, este hecho. Las propiedades adquiridas, y no las disposiciones hereditarias son lo selectivamente estimulante. Un giro importante, que no significa en modo alguno un lamarquismo, sino el conocimiento de una condición especial humana, en la cual ha reparado muy poco la biología.

Este modo propio de la evolución del hombre es, por otra parte, mucho más eficiente que el modo de la mutación natural. Una nueva idea puede divulgarse inmediatamente, una nueva técnica puede ser desarrollada y perfeccionada en seguida, pues los factores “noéticos” posibilitan una rápida dirección de la actividad del hombre y reiteración, y con ello también una variación en muchas formaciones individuales.

Lo particular en esta manera de actuar ha sido puesto de relieve ya muy temprano por Julián Huxley. La ortogénesis, tan controvertida en la naturaleza extrahumana, pues nosotros no podemos captar las fuerzas directrices con los medios de la investigación, es en el proceso histórico del hombre una realidad, aun cuando entendamos por ello también la orientación a trechos en cortas etapas que puede dar el hombre al acontecer histórico.

La rapidez con que trabajan hoy los factores noéticos de la evolución queda demostrada por el grito de alarma de Aldous Huxley. Él ha trazado alrededor de 1930, en *Brave New World*, la imagen futura de un mundo dirigido por la ciencia, mundo en el cual aparece como algo natural el control de la natalidad y la selección artificial del patrimonio hereditario como algo a lo que estamos obligados. En esta sociedad era la dirección bioquímica de los sentimientos de uso general, y la obtención de reflejos condicionados en el sentido de Pavlov ha progresado hasta llegar a ser el más alto poder. No me atrevo a juzgar aquí si esta imagen, en mucha parte matizada de ironía, la ha situado caute-losamente Aldous Huxley en el año de gracia de 2600 por compasión o por razones de equilibrio del tiempo de la evolución.

Pero indudablemente, esto se ha convertido en realidad más de prisa de lo que Aldous Huxley, confiado y temeroso, se imaginó. Treinta años después de su publicación, tiene que anunciar al mundo, en forma de una amonestación enérgica, cuán estremecedoramente mucha parte de este “buen mundo nuevo” es ya realidad o está en vías de serlo muy pronto. *Brave New World revisited* de 1958 es un documento para la eficacia de los factores específicamente humanos de la evolución.

El papel que juega la mutación natural tiene una coparticipación en este suceso. Pero su acción es completamente distinta a la observada en la naturaleza abierta por la ciencia que investiga el fenómeno de

la mutación, pues la selección especial de la vida social afecta sólo indirectamente los factores hereditarios. La eugenesia, que parte del conocimiento del fenómeno hereditario, es originariamente en verdad el intento de aplicar totalmente a la formación corporal y espiritual del hombre las intelecciones de la teoría exacta de la herencia y de las teorías de la mutación. Mediante este procedimiento debe aspirarse a la consecución de un grado más alto de desarrollo. Se exige un nuevo heroísmo que apruebe e imponga así la fuerza para fomentar un positivo patrimonio hereditario como la aniquilación implacable de la "vida sin valor". Cómo podemos juzgar del valor y del desvalor, es cosa sobre la cual existe ciertamente discrepancia de pareceres, y aun los más furiosos eugenistas han tornado estas decisiones, sin notarlo, siempre de una manera "histórica".

Eugenesia y ciencia de la mutación

Si consideramos las vías propias que sigue la evolución históricamente determinada, se opera una nueva apreciación de las aspiraciones en el campo de la eugenesia. Los puntos de vista están ciertamente muy influidos todavía por el conocimiento de las grandes posibilidades de la técnica de la mutación experimental. Ellas hacen que Julián Huxley afirme que la eugenesia tiene que pertenecer, considerada en determinadas direcciones, a los instrumentos del futuro. Él tiene como posible la obtención de un método de la transformación genética mediante "progreso" racional, aplicando decididamente la práctica genética: la selección artificial operará entonces con mayor rapidez y menos desperdicio que la natural². Apenas sí se considera el presupuesto de la seguridad con que la ciencia tiene que proceder aquí, yendo más allá de lo que se ha logrado hasta ahora, y se tiene en cuenta todavía menos los juicios de valor diferentes, los positivos y los negativos.

Del mismo parecer es Teilhard de Chardin. Ambas apreciaciones de las posibilidades eugenésicas descansan sobre la fe en el método

científico de la genética. Pero dichas apreciaciones pasan por alto que este método sólo puede dar resultados realmente seguros en caso de que se aplique de manera exhaustiva el experimento, y que por el contrario, cuando se trata del hombre, donde él no puede aplicarse en su forma más eficaz, tendrá siempre un valor muy problemático. La comprobación de factores extremadamente nocivos a la transmisión hereditaria será siempre uno de los campos de la investigación eugénica razonable.

Así puede comprenderse por qué un corifeo de la genética como el botánico Oehlkers, no sólo destaca este aspecto de la investigación de la herencia en el hombre, sino que también subraya el hecho de que el empleo en todo su valor de la ciencia de la mutación dentro del ser humano es excluida y reprobable desde un principio por la ley moral.

La limitación de la natalidad, que en vista del aumento creciente de la población se estimula con razón en todo el mundo, pero que precisamente allí donde ella se hace más necesaria encuentra con las más grandes dificultades, no debe ser llamada todavía "eugenesia", si esta palabra debe tener un sentido. La limitación de la natalidad es, con respecto al patrimonio hereditario, forzosa y completamente indiferente. Ella es un instrumento de la política demográfica, así como el fomento de la natalidad es un medio genéticamente indiferente de la política imperialista. Limitación de la natalidad sería la contrapartida de la tendencia a demostrar por medio de altas cifras el crecimiento y prosperidad de un grupo, de oponer lo grávido de futuro a lo que va caducando, declinando, y así poner en juego ideas biológicas equivocadas y desfiguradas como medias de dominio.

La eugenesia obtendrá ciertamente en el transcurso del tiempo un material más importante de carácter empírico. Pero este material, como el de los experimentos en la mutación, será en un 95 % negativo.

Concernirá casi exclusivamente a daños sorprendentes. Nadie tendrá por algo más que curiosidad los árboles genealógicos de aptitudes espirituales que poseemos, sea que conciernan a la familia de matemáticos de los Bernoulli o a la disposición para la música en los Bach. La fuerza expresiva de estos documentos sobre “factores hereditarios” es insignificante, la contribución de los poderes tradicionales difícilmente concebibles. La búsqueda actual de talentos, originada en una edad científica, comprueba lo que decimos de manera muy convincente: ella renuncia por completo a tales sugerencias vagas de la transmisión hereditaria y se dirige a las manifestaciones individuales de las dotes espirituales desarrolladas ya mediante la “transmisión social hereditaria”, dotes espirituales que son como la base segura de la selección.

La caza organizada de talentos puede operar sólo dentro del marco de factores evolutivos específicamente humanos, y captar primero las cualidades perfeccionadas mediante la cooperación de disposiciones hereditarias y tradición. Estos métodos de la búsqueda de individuos espiritualmente dotados en la edad de la investigación científica de la herencia constituyen el reconocimiento expreso de la “historicidad” como la “segunda naturaleza” del hombre, que en un momento se llegó a desconocer.

El hombre del futuro

Sobre la base de la investigación científica de la evolución en todas sus formas, apoyados en el examen de la peculiar manera de ser de los factores del desarrollo del hombre, se constituye un pensamiento del porvenir sobre el hombre que hace planes. Por ello no es de admirar que precisamente investigadores que ponen de relieve en particular las vías propias del hombre, contribuyan esencialmente a estas imágenes del futuro: Julián Huxley y Teilhard de Chardin. Ellos tienen mucho de común, y sólo así se comprende que Julián Huxley haya presentado a los lectores la edición anglosajona de la obra principal

de Teilhard de Chardin, o sea de *Le phénomène humain*, como un acontecimiento importante.

Lo esencial es ciertamente la convicción común a ambos de que la etapa actual del hombre como de la humanidad en general sería sobrepasada. Aquí no domina una idea del hombre que permanece, del perseverar del tipo, a pesar de todas las variaciones de las formas de vida, sino la fe inequívoca en una auténtica metamorfosis del hombre, por más cautelosamente que, en cuanto a los detalles, se expresen sobre esto. Un "Ultra-humano" se encuentra, según Teilhard de Chardin, en desarrollo; "Transhumanismus" es para Julián Huxley la única denominación, concorde con la realidad, de la etapa que se está preparando. A ambos es común el concepto biológico de tiempo, formado y ensayado en el pensar en tiempo paleontológico. En un pensar más allá de todo aquello que nuestro espíritu correaliza viviéndolo, y que puede ejecutar con ideas y sentimientos completos. Es un pensamiento del tiempo, con el cual se puede contar y trabajar científicamente.

"Mil años están frente a ti como un día", cuando el hombre piadoso expresó esto, buscaba conmovido romper la experiencia del tiempo de nuestro propio mundo, para intentar una representación de la eternidad de Dios. Hoy se cuenta con tales transformaciones para hacer representable el acontecer terrenal, que se calcula en unos tres o cuatro mil millones de años.

Si el pensar en tiempo paleontológico sobrepasa la esfera de nuestra experiencia, entonces se sustraen a ella también los sucesos a que se refiere el nuevo pensamiento de la evolución.

Tanto Julián Huxley como Teilhard de Chardin ponen de relieve frecuentemente la cronología histórico-terrenal como escala para calcular los sucesos históricos,

En esta escala carece de interés la suerte o la desgracia de las naciones, si se tiene en cuenta la necesidad de mantener una dirección principal, conocida en un momento dado, de la evolución. También los acontecimientos trágicos, que hoy determinan la emigración de millones de personas, convirtiéndolas en nómadas apátridas, son, a la vista del paleontólogo, el mero fermentar que agita la masa humana (*la mise en mouvement de la pâte humaine*). Los acontecimientos horribles de 1914 a 1918 y más tarde de 1939 a 1945 aparecen como parte de los poderosos mecanismos para la mezcla que posibilite la aparición del hombre del futuro. Esto no quiere decir que Teilhard de Chardin afirme la necesidad de la guerra como medio de selección, como sí la afirman los más encarnizados eugenistas de la época primera del darwinismo, sino que esto es la perspectiva del paleontólogo, para el cual la especie animal se contrae en su duración en un punto insignificante sobre la curva de la evolución del grupo.

Teilhard de Chardin rechaza, al hacer tales interpretaciones, el malentendido de que aquí se supone un determinismo ciego de la evolución. Pero a la vez advierte enfáticamente que este rechazo de la idea de determinismo no debería desconocer la “acción real de un supradeterminismo”, que fuerza de modo irresistible a una unidad de la humanidad. Este supradeterminismo es para Teilhard de Chardin el dominio del espíritu más alto. Aquí habla el cristiano a partir de una convicción que no puede compartir el ateo Julián Huxley, para quien Dios es una hipótesis que ha llegado a ser innecesaria, es decir, cuyo uso heurístico razonable carece de actualidad (*Observer*, 1960.)

Con todo, en esto contemplamos ya un aspecto importante del problema del futuro, donde discrepan considerablemente las opiniones sobre la humanidad venidera de los más entusiastas pensadores de la evolución. Si en lo que sigue, presento al lector las ideas de Teilhard de Chardin, lo hago porque el tránsito del grado de lo humano al grado

de lo supra-humano tiene para él una importancia mucho mayor que para Julián Huxley.

La “irrupción” hacia el *homo sapiens* y la “supra-humanización” según Teilhard de Chardin

La evolución del hombre, grávida de porvenir, aparece a la vista de Teilhard de Chardin, no como una consecuencia última de transformaciones nuevas, hereditarias e imprevistas en su origen, por más que ellas jueguen también un papel en dicha evolución. Lo esencial es para él lo que realice el pensar y la aplicación al trabajo, tal y como se opera actualmente en nosotros, como el resultado de una larga evolución prehumana y de la irrupción definitiva hacia el hombre, la cual, como todas las “irrupciones” es determinada también por la intervención divina. Esta concepción parte de la idea de que nuestro cerebro alcanza en el periodo cuaternario los límites de su formación, formación que ha sido posible gracias a la evolución física del tipo humano. Por ello se realiza con la aparición del *homo sapiens* una etapa definitiva. Nosotros hacemos constar, por lo pronto, solamente esta opinión de Teilhard de Chardin. Si queremos juzgar del alcance y la fuerza de las ideas de él, no debemos pasar por alto lo inseguro que es una manifestación semejante. Esta inseguridad es inherente a toda conclusión que se quiera sacar respecto a las relaciones entre tamaño del cerebro y naturaleza espiritual.

Así, podemos considerar también como muy impugnable otra hipótesis de Teilhard de Chardin, referente a estos problemas del cerebro, o sea, que el cerebro del *australopithecus* es muy pequeño para que pueda aceptarse que él ha dado ya el paso a la reflexión humana. A la misma crítica está expuesta la opinión de que el fenómeno de la cultura humana aparece en todo su valor solo con el advenimiento del *homo sapiens*.

La cultura vista como segunda naturaleza de la forma específica de la vida del hombre

Los testimonios de gran desrealizaciones, que encontramos con la aparición Cro-Magnon del completo *homo sapiens* hablan en favor de etapas preparatorias, cuyas realizaciones deben ser igualmente muy estimadas.

Las ideas formadas acerca del transcurso temporal de la evolución venidera no son suficientemente claras, y nos recuerdan así, de nuevo, la incertidumbre de tales pronósticos, Teilhard de Chardin se deja guiar por la manera de pensar de los paleontólogos, quienes al intentar apreciar la edad de la vida sobre la tierra de una especie o de una familia, calculan dicha vida en unos cincuenta millones de años. Inmediatamente se plantea la cuestión de cómo habría que situar al hombre en relación con este hecho. Teilhard de Chardin ve en la irrupción hacia la forma humana de vida un paso de un grado muy alto, más que la aparición de una mera familia o especie. Él se pregunta, inclusive, si no habría que reconocer a lo humano el rango de una nueva clase, y hasta de un tronco originario. Como en esta apreciación operan criterios que no aplicamos al establecer otras unidades del sistema de los organismos, es la comparación, en el fondo, imposible. Pero Teilhard de Chardin mismo la hace aún más difícil: pues él subraya el hecho de que la evolución del hombre noéticamente dirigida transcurre más rápidamente que la evolución de toda organización prehumana. ¿Qué debemos pensar nosotros con relación a esto? ¿Qué es lo aceptable en este caso? ¿Puede calcularse para una evolución histórica terrenal, que tal vez es calculable, de un grupo de homínidas con rasgos animales un momento de aceleración? Teilhard de Chardin procede en este caso, no haciendo un cálculo concreto sino mediante una apreciación intuitiva. De esta apreciación se deduce para él la cifra, tantas veces mencionada en sus obras, de más o menos uno o dos millones de años de la evolución humana hasta una nueva fase crítica. Pero él

habla también de la posibilidad de unos diez millones de años, y nos recuerda siempre que alguna catástrofe puede entorpecer este transcurso, y hasta ponerle fin en forma total tempranamente. Tenemos que anticipar ya que su idea favorita coloca, sin embargo, al fin de este tiempo una *completa transformación del hombre*, no, pues, la extinción de una forma vital, y anticipamos esto porque una hipótesis semejante hace aún más dudosa una comparación paleontológica.

Las dudas que se presentan en la apreciación de los tiempos venideros de la evolución influyen desventajosamente también sobre las ideas que nos hagamos acerca del comienzo de la evolución propiamente humana.

Teilhard de Chardin se enfrenta aquí a los intentos de solución que propone el neodarwinismo a base de los experimentos sobre mutación y selección. Después de hacer muchas concesiones al punto de vista, predominante hoy, de la teoría de la mutación, hace hincapié en las fuerzas particulares que él ve operar en la evolución. Así es, pues, a veces, la génesis del espíritu humano la obra de la selección de mutantes favorables. “El espíritu se ha originado –como muy bien se dice– como un simple medio de supervivencia”. Sólo más tarde se eleva este espíritu a un “fundamento de la vida”, sólo ahora llega a ser una fuerza motora. Originariamente es ‘el hombre impelido a la actividad espiritual; más tarde, sin embargo, es el llevado por el espíritu a una nueva actividad.

La probabilidad de llegar a ideas claras en cuestiones referentes al origen, es para Teilhard de Chardin no sólo mínima sino que él cuenta completamente con el “Blanc de l’Origine”, como un hecho inmodificable. Los comienzos de toda nueva forma esencial de vida... y no sólo la del hombre, deben pensarse en forma tan separada, que desaparezca toda esperanza de descubrir fósiles que nos den testimonio de

estos estadios fundamentales del comienzo, al acaso de los hallazgos paleontológicos. Esta esperanza se hace mucho más limitada cuando se trata de innovaciones esenciales dentro de la experiencia del mundo y del comportamiento que se manifiestan, no en llamativas transformaciones de la forma sino primeramente en transformaciones de la relación con el mundo. Esta situación se cumple, en gran medida, precisamente en la evolución del tipo humano.

Queda siendo un punto de partida la idea de una evolución humana que en su "interiorización" realiza un acto, el cual, existiendo ya en germen en la materia universal, pero de una acción infinitamente pequeña, logra, con poder inaudito, grados más altos en la vida, sigue ganando poder en la vida animal y comienza una nueva era en el nacimiento del hombre. Esta evolución sobrepasará tanto nuestra actual existencia espiritual, que traerá una "supra o ultrahumanización", no siendo afectada en lo sucesivo la diferencia de estos grades.

Cómo influirá esta evolución la apariencia física, es algo que Teilhard de Chardin no entra a discutir. Se tiene la impresión de que para él es un hecho cierto el que la evolución se realiza dentro de la esfera espiritual y de los aspectos culturales determinados por ella.

Los factores de la evolución hacia el superhombre

Como la cuestión acerca de la transformación de este fenómeno queda sin aclarar, intenta Teilhard de Chardin con gran interés, podría decirse con celo, presentir el desarrollo espiritual, y mediante este presentir y anunciar preparar a la vez también el camino. El supervivir en el futuro es una tarea elemental que se eleva a una misión importante. No se trata solo de "existir" la meta es *survivre* y *super-vivre*, como suena una de sus muchas expresiones atrevidas.

Teniendo en cuenta esta evolución espiritual, combate Teilhard de

Chardin abiertamente la posición escéptica que aquí era negar al hombre la posibilidad de perfeccionarse. Con mordaz ironía describe él este escepticismo que ha llegado a ser grande en una época que con sus gran desrealizaciones ha sido ella misma una época de progreso evolutivo. Es importante, en vista del muy difundido pesimismo con respecto a la manera de juzgar actualmente la técnica, tener presente que para Teilhard de Chardin la técnica y su fundamento, la investigación natural, no es sólo lo malo y lo demoníaco, sino grandes poderes, que en nuestras manos, en nuestro espíritu pueden llevar a destinos encontrados totalmente. Como el entusiasmo con que él hace su exposición puede aparentar a veces en Teilhard de Chardin una fe en el progreso, debemos destacar el hecho de que, según su opinión, sólo un esfuerzo grande para una actitud positiva puede realizar el progreso evolutivo, y que a nosotros los hombres siempre nos está amenazando el errar y el fallar como posible destino.

Como factores del progreso espiritual considera él las fuerzas que ya han iniciado la fase actual de la historicidad. La “socialización” creciente es algo que Teilhard de Chardin cuenta entre los hechos más importantes de la actualidad, corriendo el riesgo de ser tomado como defensor de determinados socialismos políticos. A esta zona de peligro lo trae también la frecuente referencia al carácter, en su sentir, necesariamente totalitario de la etapa venidera de la sociedad. Esta idea se toma, naturalmente, con particular desconfianza a partir de la última guerra en los países occidentales. Con todo, se refiere tanto la socialización como lo “totalitario” en la obra de Teilhard de Chardin a una evolución social, de carácter muy general, de la técnica y del trato. Ambas cosas designan en él la intensificación de las relaciones entre individuos y grupos, y se refieren a tendencias igualitarias, relacionadas con lo anterior, respecto a las formas de vida. Pero ambas expresiones mencionan a la vez un conglomerarse de las posibilidades colectivas del hombre para realizaciones individuales poderosas, que

puedan ser sólo la obra de una estructuración, de una subordinación y una planeación superior. El punto de vista paleontológico, que persigue la línea evolutiva del caballo en la sucesión de millones de años, punto de vista según el cual la línea de los homínidas comienza tal vez hace 15'000.000 de años, da a Teilhard de Chardin la posibilidad de buscar, más allá del sufrimiento de millones, y más allá del padecer de varios siglos, las grandes líneas de la transformación. Dentro de este horizonte aparecen también los experimentos políticos de carácter totalitario realizados hasta ahora, los actos de violencia fascista y comunista, principalmente como ensayos fracasados, como actos fallidos. Y a través de esta valoración resplandece la creencia en que también estos excesos de inhumanidad tienen su puesto dentro de un plan más amplio, y en que ellos muestran una aplicación insuficiente, reprochable, de principios que pueden ser más fructíferos en un pensamiento más claro, y tienen que tornarse fructíferos.

El poderoso factor de esta evolución venidera –su acelerador– será la selección constante como se presenta en esta estructura sobremañera social, y no ya la pródiga selección natural de la eliminación por medio de enfermedades infecciosas y factores climáticos, ni la selección natural de la supervivencia casual de mutantes favorables, sino la selección entre las estructuras sociales, fomentadas ya por la estructuración social, y entre las aptitudes científicas, económicas, artísticas y políticas. Sobre la dirección de esta selección no se dice nada. Ella puede acontecer en largo tiempo, y en direcciones que más tarde se pueden revelar como fatales direcciones falsas. Ella actuará, en todo caso, con rapidez.

La circunstancia de que se hayan desplegado en una fase de extremo individualismo de la alta cultura occidental, a la vuelta del último siglo, tan poderosas fuerzas antagónicas de tipo socialista, este hecho (sin tener en cuenta ahora la valoración negativa que muchos de estos

ensayos tienen para nosotros) es una comprobación para el paleontólogo Teilhard de Chardin de la acción de fuerzas equilibrantes en más grandes ritmos del acontecer histórico. El aparecer temporal de un gran incremento de valor de individuos lo designa Teilhard de Chardin como *mirage* que alguna vez pudieron producir por encanto y por corto tiempo modernas doctrinas. Él mismo testifica, por lo demás, mediante su pertenencia a una orden religiosa, pertenencia que ha conservado durante su vida a pesar de grandes tensiones interiores, cuán interesante ha sido para él la incorporación del individuo a ordenaciones superiores. También esto pertenece a su alta valoración de una “socialización” venidera, y da a esta palabra su justo sentido.

La convergencia de lo humano como fase final de la evolución del tipo actual del hombre

El examen de los factores de la evolución, tal y como los ve operar Teilhard de Chardin, nos retrotrae una vez más a la problemática de la eugenesia. Pues Teilhard de Chardin ve también la acción de una producción, así mediante la exclusión de falsos valores como mediante selección positiva de determinadas posibilidades de realizaciones cerebrales. Él llama la atención sobre los peligros mortales de esta arriesgada empresa, pero a la vez está convencido de que nada podrá retener al hombre de avanzar en todas direcciones hacia las fronteras extremas de sus posibilidades. Él ve ciertamente en esta voluntad la expresión de una enorme coacción cósmica, que encierra en sí la esperanza de que la formación de la *noosfera* debe conducir a una reciente simpatía de las aspiraciones auténticas y a una comprensión.

Mientras más aumenta la reflexión, mientras más grande es la cerebralización de la actividad humana, más consciente se hace el sistema evolutivo en sus individualidades directoras de su evolución y de sus posibilidades y aspira a realizar su dirección con mayor seguridad. La investigación crea una atmósfera cada vez más densa del inventar. La

técnica mental actúa sobre la tradición enriqueciéndola. Igualmente se acrecienta la intensidad de la creación artística. Grupos de trabajo con creciente táctica para la labor común formarán propiamente centros nerviosos supraindividuales de gran eficacia, cerebros colectivos noosféricos.

Este desarrollo exige “cada vez más ciencia, más ambición, más sabiduría”. Individuos de gran valor se destacarán eficazmente a través de la masa inerte, como puntos de una especial actividad psíquica. Teilhard de Chardin habla de un *homo progressivus*, que en número creciente saldrá de la mayoría de los hombres y determinará la humanidad futura.

El destino de la humanidad será la superación de los muchos egoísmos y antagonismos de lo espiritual, aun hoy poderosos —así lo ve el paleontólogo—. Creciente actividad científica reforzará la unión en la búsqueda de la verdad, y lo que todavía hoy sirve predominantemente a los intereses del individualismo servirá más y más a los fines del *homo sapiens*. Por más graves conflictos que haya que resolver, sobre esta base, en el futuro, triunfará el espíritu de los grupos de trabajo, y fomentará una selección dirigida de fuerzas, proyectos y recursos.

La atmósfera social, la creciente dependencia de cada persona del trabajo en grupos, la exigencia de grandes planes, proveniente forzosamente de diversos lados, tendrá un efecto comparable a la catálisis dentro del campo de la química. La propiedad fundamental humana del prever y del planear será un elemento acelerador. El impulso creador está en actividad semejante al *élan vital* de Bergson. Esto significa, por último, según Teilhard de Chardin, el efecto de una tendencia muy general de la materia universal a ser más bien que no ser, una tendencia de lo animado a conservarse y desarrollarse contra las leyes de lo físico.

La evolución venidera de la creciente socialización tiene dos tareas: la una, la solución colectivista (en otro lugar la llama él sin rodeos la solución marxista) conduce a una participación, racionalmente impuesta y lograda, de los individuos en soluciones planetarias. Ella adquiere en el transcurso del tiempo una conciencia difusa más alta de la significación del grado supraindividual de lo humano.

La segunda solución –y ella es la esperanza de Teilhard de Chardin– consiste en que no “cualquier cosa”, sino un poder personal efectúa la paulatina convergencia de las finalidades de grupos. Es la solución personalista de un pensamiento cristiano.

La reflexión sobre la fase final de la evolución de nuestro tipo actual y sobre el estado que puede ser alcanzado después de uno o dos millones de años, lleva a la pregunta por cual seguirá siendo el destino de la humanidad. Una fe profunda, una convicción sincera en las grandes posibilidades evolutivas del hombre lucha en Teilhard de Chardin con la idea de la muerte de las especies, de la desaparición de todas las formas de vida terrestre, de cuya realidad dan testimonio de manera inequívoca los fósiles animales. Celosamente busca la fuerza de su espíritu el sentido positivo del futuro, las posibilidades productivas que Dios nos deja abiertas. Sus anhelos luchan contra la idea de la muerte de las especies. Su espíritu no puede aceptar un paulatino eclipsarse como el fin de la fase actual de la evolución, sino que debe ocurrir un súbito resplandecer, una irrupción, ‘en que la totalidad mística de nuestro ser deponga; en un esfuerzo máximo, la actual forma de vida.

Ciertamente, él ve en nuestro tiempo inclusive muchos fenómenos sombríos, que podrían conducir a ideas pesimistas sobre el destino de la humanidad, pero estos hechos deben, a su modo de ver, estimular para la lucha por un destino más alto.

Él funda, por lo demás, su esperanza en un hecho que destaca tam-

bién el darwinismo, o sea, la circunstancia de que la humanidad no se desarrolla como las especies vegetales y animales, en divergencias siempre nuevas, formando un haz, por decirlo así, que se pulveriza en variantes, sino que esta posibilidad vital es cruzada tempranamente en la historia de la humanidad por la capacidad para una mezcla fructífera de diferentes tipos de hombre, una mezcla que en nuestra forma histórica de vida ocurre desde tiempos inmemoriales de múltiples maneras mediante mezclas raciales, raptos de mujeres, esclavitud, migraciones, decisiones libres de los individuos, etc.

Por muchos que sean los factores que se oponen todavía hoy a la mezcla profunda de los principales grupos humanos, decide la capacidad fundamental para mezclarse, que lleva en sí para el futuro la posibilidad de cualquier cruzamiento biológico de todas las razas y con ello la abolición de contrastes todavía hoy poderosos.

Sobre esta capacidad vital de lo humano se edifica la idea fundamental de Teilhard de Chardin de un paulatino equilibrio: la palabra “reflexión” es referida por él, como una imagen, también al converger de los tipos humanos y formas de vida, al “regresar en sí de lo humano”, en lugar de un tender a la separación de variantes animales. El fin de una tal “especie reflexiva y reflejada” no puede ser, según su opinión, la disolución y muerte de las especies. Tiene que aparecer una nueva irrupción, un verdadero renacimiento del hombre.

En camino hacia lo transhumano

Si consideramos sus reflexiones sobre esta irrupción, llegamos a las fronteras extremas de las afirmaciones de Teilhard de Chardin, y con ello también a una zona que esta más allá de las comprobaciones científicas, más allá de toda profecía segura, y en la cual asistimos a una visión mística del futuro. Como Teilhard de Chardin, empero, subraya incesantemente en sus obras el carácter científico de sus

afirmaciones, y pone de relieve su derecho a ir hasta las fronteras extremas de lo que a él le parece susceptible de poderse afirmar, no debe extrañarnos el que queden allí muchas cosas pendientes. Y esto debido a que él se esfuerza por conservar la forma de expresión científica, y quiere expresar a la vez lo difícilmente imaginable, el trascender de lo comprensible. Su obra es, según sus propias palabras, permanente “mensaje” y a la vez “tratado”. Dentro de esta escisión se originan afirmaciones que nosotros sólo podemos reproducir aquí, y que muestran, según me parece, con suficiente claridad, su verdadera naturaleza.

El “punto crítico” de la “reflexión” planetaria (la convergencia de los tipos humanos hacia una unidad más alta) corresponde a nuestro tránsito, mediante transformación y desmaterialización, hacia otra faceta del universo. No se trata de un fin de lo ultrahumano, sino de su *evolución progresiva hacia algo transhumano*, llegando al corazón mismo de las cosas.

La transformación de nuestra especie trae consigo, según su opinión, no una desaparición de la individualidad sino un incremento de la persona. Este tránsito no puede ser un incremento del “bienestar”, una edad de oro, como se imagina a veces una euforia técnico-naturalista. Ella exige del que se transforma una “sed de llegar a ser más”, que sólo mediante su necesidad interior psíquica podría alejar la miseria de esta época final. La reflexión sobre esta transformación difícilmente comprensible se nutre de muchas fuentes. Una de dichas fuentes es la idea fundamental pansiquista de que en la materia la función psíquica actúa desde el comienzo, Por ello no habla el de materia muerta, inanimada, sino de *prévie*. En un último poderoso incremento supera finalmente lo psíquico en importancia la infraestructura material de la vida. En el último tránsito, y superando todas las formas de vida que nos son conocidas hasta ahora, llega a ser esta supraestructura espi-

ritual lo dominante de la nueva fase transhumana. Él une a este vuelo de su pensamiento la firme esperanza y expectativa de una nueva revelación divina.

“Invasión de interioridad”, “conversión”, “éxtasis”, son todas estas expresiones que en las varias descripciones de la época final se repiten con frecuencia. Teilhard de Chardin habla de super-estado de una supra tensión psíquica –él no puede satisfacerse tampoco con imágenes físicas– para luego hablar otra vez de “paroxismo de la noosfera”.

La obra de Teilhard de Chardin y el pensamiento biológico de nuestro tiempo

En estas ideas se inserta también la contemplación de la figura del Salvador; un mito especial de Cristo penetra todas las descripciones de la última irrupción.

Ya en 1924, en un documento de Tientsin, expone él la *parusie*: Cristo despuntará como un rayo de luz. En una atracción general orgánica, correrán precipitadamente las monadas hacia el lugar que les ha asignado el pleno madurar de todas las cosas y el curso irrevocable de toda la historia. Comparado con el estado final, que será capaz de esta partida, aparece el estado actual de la humanidad a los ojos de Teilhard de Chardin como embrionario. Él escribe para los hombres que se encuentran, como él, bajo la impresión de que “el mundo está a punto de mostrarse más resplandeciente que Jehová, de tal modo que él hará saltar nuestra religión y eclipsará nuestro Dios”.

Que un audaz avance como este sea apreciado aun fuera de los círculos científicos, como acontece con la obra de Teilhard de Chardin, es un signo interesante de nuestro tiempo. Sin embargo, no es comprensible de suyo que un científico, que se declara tan manifiestamente ateo, como Julián Huxley, presente al lector la edición anglosajona de

El fenómeno de lo humano y llame la atención aquí sobre la afinidad con sus puntos de vista expresados ya hace unos 20 años.

Hay ciertamente muchas razones para que el ateo neo-darwinista quiera allanar el camino a la obra de Teilhard de Chardin. Una de estas razones es la extrema posición fronteriza en que se encuentra la obra de Teilhard de Chardin con respecto a la discusión de los cristianos en torno al problema de la evolución. Otra razón es el frente defensivo que se forma lentamente en el pensamiento occidental, con mayor o menor franqueza, contra el oportunismo estatalmente dirigido de las teorías biológicas en la Rusia Soviética, un frente defensivo en el cual podrían ocurrir, como tendencias fraternales, puntos de vista tan diversos como el neodarwinismo y el espiritualismo de Teilhard de Chardin. La fraternidad se origina a través de la posición frente a la experiencia religiosa. El mismo Julián Huxley ha considerado ciertamente a Dios como una hipótesis que se ha hecho innecesaria, y explicado el sentimiento religioso como un miembro de la relación del hombre con el mundo –sus ideas sobre el cultivo de este sentimiento en el futuro no son para discutir por el momento– pero ellas están muy lejos de la posición que en el pensamiento radical soviético interpreta aun la religión como el “opio del pueblo”. Por lo demás, Julián Huxley tiene un gran predecesor, a quien una relación más profunda con los poderes numinosos ha conducido ya en 1930 a aceptar entre los comportamientos esenciales innatos del hombre un “instinto religioso”. Me refiero a Constantin von Monakow, el neurólogo, que ha desarrollado este postulado aisladamente, y, por otra parte, en la época en que, en los desiertos de Asia, Pierre Teilhard de Chardin esbozaba su obra acerca del hombre como “medium de Dios”.

La insuficiencia de las imágenes directrices del hombre, que creen poder prescindir de las más amplias relaciones con el fundamento secreto de la realidad, ha llevado a muchos a volver por las teorías en

las que al menos se dirige la mirada a estas realidades difícilmente comprensibles y se les toma en serio.

Todavía hay un hecho que es decisivo. En la discusión en torno a las teorías de la evolución, apenas si se trata hoy seriamente del pensar mismo dentro de la categoría de la evolución, pensar que es aceptado como una manera científicamente legítima de la comprensión de las conexiones existentes en la naturaleza. Los grandes y fructíferos contrastes del pensar luchan sobre el campo común de una idea general de la evolución. Y se trata de una lucha por los factores que sospechamos operan en la evolución

En un momento como éste debe acogerse con especial interés una obra como la de Teilhard de Chardin, y esto debido a sus muchas relaciones con los fenómenos de la biología, y a su muy entusiasta posición frente al pensamiento sobre la evolución.

Observación final

Arrojemos ahora una mirada retrospectiva a los intentos de caracterizar el pensamiento de un paleontólogo interesante, pensamiento que se ocupa con el origen y con el destino futuro de la especie humana.

En el curso de estas consideraciones se ha puesto realmente de manifiesto que los ensayos de Teilhard de Chardin son la obra de un místico que ha nutrido sus anhelos y presentimientos en una vida de investigación en los resultados de la biología. A lo largo de este permanente contacto ha acuñado también un lenguaje que, enriquecido con imágenes biológicas y paleontológicas, puede aparecer al profano como enunciaciones científicas. Las formulaciones son frecuentemente tan vagas, que conservan la pertenencia a dos mundos, y así pueden ser interpretadas, por el uno en sentido más bien biológico, por el otro en sentido teológico.

Por eso tengo que subrayar nuevamente, para concluir, hasta dónde y con qué sentido de la consecuencia se traspasan permanentemente en esta obra las fronteras que le son trazadas al investigador de la naturaleza, y cuán grande es la contribución que hay en la obra de Teilhard de Chardin más allá de las afirmaciones científicas.

Quien, en busca de las modernas ideas del superhombre, desee ver el ultra-homínida con piel y pelos, biológicamente fundamentado, pondrá a un lado, decepcionado, la obra de Teilhard de Chardin. Quien quiera, en un análisis serio, adentrarse en el espíritu de un hombre, al que ha conducido el trato diario con los fenómenos de la evolución a lejanías inusitadas del pensar atrevido, experimentará la alegría de compartir una vida realizada.

REFERENCIAS

1. No habiendo en español un término que traduzca el sentido amplio de la palabra *Ungeist*, hacemos uso aquí más bien de una descripción de dicha palabra, para dar una idea de su significación. Así, es *Ungeist* un término empleado frecuentemente por los críticos culturales para designar la carencia de valores espirituales y éticos de la humanidad actual. Desde el punto de vista sociológico es el *Ungeist* el resultado de las influencias caóticas de la civilización actual, las cuales rebajan al hombre a la categoría de hombre masa, y le impiden alcanzar la auténtica formación de su ser como persona espiritual. Sin embargo, esta palabra se usa también comúnmente en sentido religioso-metafísico, recordando su procedencia del pensamiento cristiano. Aparece entonces, hipostasiada en la realidad metafísica, en el sentido de un dualismo metafísico, como significando la síntesis del mal, como poder enemigo del espíritu y la cultura, cuya victoria precipitaría al mundo en una barbarie irremediable.-N. del T.
2. Huxley, Julián. *New Bottles for New Wine*. London, 1957, p.30.

Kierkegaard y Hegel

Udo Johansen

1. El problema

Al comparar a Hegel y Kierkegaard, la metafísica del pensar absoluto y la filosofía de la existencia individual, no obtenemos fácilmente la impresión de que se trata de algo más que de una relación polémico-negativa. Antes bien, se verá con claridad que aquí existe una brecha en la historia de la filosofía lo más profunda que podemos imaginar. La distancia que separa el mundo de Kierkegaard del mundo del idealismo alemán es tan grande que, en el primer momento, y con excepción del aparato conceptual recibido por Kierkegaard de la filosofía idealista, no vemos nada de común entre ambos. En vista de tamaña diferencia, existe la inclinación a ver en las numerosas invectivas polémicas de Kierkegaard contra la filosofía idealista, en especial contra Hegel, un capricho perdonable, en el cual se expresa sólo la total ruptura de las relaciones, tanto más cuanto que tales observaciones se desvían con frecuencia, en menor o mayor grado, del estado de cosas a que parece van dirigidas. Y, en efecto, un pensador que niegue radicalmente la posibilidad de la metafísica absoluta no puede ya criticar ésta en particular, ni tampoco enmendarla. No se trata ya en Kierkegaard de una refutación parcial a base de un problema, por lo demás, común, sino de una crítica total a la posibilidad de la metafísica en general, y a su utilidad para el hombre. Aquí entiende Kierkegaard por metafísica todo filosofar sobre lo absoluto que no se interesa por la existencia individual humana.

Por ello existe aún la creencia de que Kierkegaard no ha entendido a Hegel. Para confirmar esta creencia se podría señalar el hecho de que el contenido de la terminología tomada del idealismo, de la que también se sirve Kierkegaard en su polémica contra Hegel, se ha transformado de tal modo en sus manos, que ningún concepto acusa ya, con el concepto propio del idealismo, ese parentesco que permitiría, y que sólo él permitiría, hacer uso de dicho concepto. Así se han transformado inclusive conceptos que parecen ser de naturaleza puramente lógica, como posibilidad y necesidad, en “categorías existenciales”, siendo a menudo considerable la confusión que se ha originado de aquí para el lector desprevenido. Y, sin embargo, no cabe duda de que la opinión según la cual Kierkegaard sólo ha podido pasar de largo por el pensamiento de Hegel y del idealismo, es radicalmente desacertada. Antes bien, es la filosofía de Kierkegaard en toda su amplitud una polémica permanente y una crítica indirecta a Hegel, la cual lo toca, en renovado ímpetu, en sus puntos más vulnerables. La polémica abierta, en cambio, representa solo una última síntesis de esta crítica y no se puede entender separada de su circunstancia.

Los puntos que ocasionan la lucha de Kierkegaard contra el “hegelianismo” parecen ser muy desiguales. Así, él impugna la posibilidad de construir un sistema científico de todo lo real. Se vuelve contra la opinión de una falta de presupuesto en el comienzo de un sistema tal, en especial en el comienzo en la lógica. Rechaza el que se pretenda poder abolir la oposición entre sujeto y objeto, y se mofa de la manera como Hegel “paragrafea” la fe en el sistema y poco después pasa de aquí al saber absoluto. Pero, así como Hegel intenta construir el sistema conforme al pensamiento fundamental del idealismo, a partir de *un* principio, se concentra la crítica de su adversario finalmente en el pensamiento del cual depende en absoluto el sistema hegeliano. Es este el pensamiento de la evolución que es a la vez estructura fundamental de lo absoluto, principio metódico de su exposición en el sistema. El

pensamiento de Kierkegaard gira permanentemente alrededor de esta idea del devenir, lo que acontece no sólo en su crítica expresa. Se podría decir, sin violentar la posición de Kierkegaard, que a él le importa, en su filosofar, única y exclusivamente el problema del devenir. El devenir constituye en Hegel la realidad de la subjetividad absoluta, y para Kierkegaard depende la posibilidad de la existencia realizada de la posibilidad del devenir.

De este modo, pues, está dada aquí, en el análisis de la subjetividad, con el concepto director del devenir y del movimiento, la problemática central por cuya solución se esfuerzan en igual medida ambos pensadores. Al mismo tiempo reside en este punto común la causa de la incompatibilidad de sus concepciones, pues mientras Hegel intenta pensar el ser del ente a partir de la idea de la subjetividad *absoluta* como el fundamento unitario de todo ente, presuponiendo la posibilidad de un conocimiento absoluto, entiende Kierkegaard por subjetividad la esencia del hombre, del sujeto *finito*. Si el terna del presente trabajo es, pues, el examen de la polémica de Kierkegaard con Hegel, debemos exponer ante todo la propia posición sistemática de Kierkegaard.

Pero el punto de partida y la meta del filosofar de Kierkegaard es la *existencia*, la subjetividad finita aislada de lo absoluto. Su estructura fundamental es la *libertad*, que se revela como el paso del no-ser al ser, o como su propio *devenir*. Ahora bien, al preguntar Kierkegaard por la posibilidad de la libertad, esto es, por cómo puede pensarse que la libertad, que constituye la realidad y esencia de la existencia, se produce primero que todo, y sólo en este producirse es real, va a parar en la insoluble *dialéctica de la existencia*, que le hace ver en la existencia humana, en lo "humano" *la posición de la impotencia*. De aquí se origina la posibilidad de clarificar el reproche fundamental que Kierkegaard hace a Hegel. Hegel ha derivado ciertamente su construcción del espíritu absoluto mediante el conocer absoluto, presumiblemente de la

idea de libertad, pero en realidad ha pasado por alto la esencia propia de la libertad, como se pone de manifiesto en la polémica a fondo de Kierkegaard con los presupuestos y el método del pensamiento hegeliano, ante todo en la *Lógica*. Si Hegel habla, por ello, del movimiento como la mediación inmanente del espíritu absoluto consigo mismo, Kierkegaard pone en el lugar de esta categoría el *salto* discontinuo e incomprensible en que se expresa el carácter trascendente que sobrepasa la esfera de poder de lo humano. De la *temporalidad* propia de él se origina el concepto de la *historia existencial* como el paso, fundado en la trascendencia, del no-ser al ser. En cambio, el *sistema de la historia universal* de Hegel se revela teóricamente como ficción, pero en la práctica como amenaza de la seriedad de la existencia.

La mira del presente ensayo es sólo alejar de la crítica, ya hace tiempo sabida, de Kierkegaard a Hegel la apariencia de capricho sistemático, y entenderla a partir de su raíz, es decir, la interpretación existencial de la libertad. Con ello quedará claro posiblemente que Kierkegaard, a la vez que se aparta de Hegel, se aproxima de improviso a *Kant*. Las cuestiones que se originan de aquí, con todo, podemos tocarlas solo marginalmente, pues ellas trascienden los límites de este trabajo.

2. La subjetividad finita

Cuando Hegel dice, en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, que la sustancia es subjetividad, significa esto que su realidad reside solamente en el movimiento del espíritu absoluto, que se pone a sí mismo, y el cual en este ponerse a sí mismo adquiere conciencia de sí mismo, es decir, que se realiza. Hegel piensa el ser del espíritu absoluto como un devenir, y este devenir como una realización de lo que es ya en sí el espíritu absoluto. Estando el espíritu absoluto, al término del movimiento, consigo mismo, y sabiéndose a sí mismo, es libre¹. Y puesto que todo el movimiento del progreso en el saber de sí mismo está fijado por su final, es dicho movimiento tan necesario en

su marcha como es libre en su totalidad. Este devenir, inmanentemente necesario, pero a la vez libre como totalidad, debe ser expuesto en la lógica. El hombre, sin embargo, la individualidad única, ha entrado de tal modo en lo absoluto que lo substancial de su actividad se encuentra bajo el dominio de la razón absoluta. Ella necesita del hombre porque sólo como unidad de lo general y de lo particular posee realidad. El concepto positivo de la libertad humana consiste así en que su finalidad es lo absoluto mismo, cuya realidad origina ella. El individuo es un momento en el devenir del espíritu absoluto. No es del caso discutir aquí las dificultades existentes precisamente dentro de la filosofía de Hegel, en cuanto a la relación de la individualidad única y la subjetividad absoluta. Basta con decir que el contenido del sistema es la subjetividad absoluta, y que en ella está comprendido también lo substancial y esencial del ser humano.

Esta unidad de lo particular y lo general, del ser finito y el infinito, que sirve de base al sistema, es desmembrada por Kierkegaard. También su pensamiento gira en torno a la subjetividad, y su parentesco con Hegel se expresa claramente cuando dice: "La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad"². Y esta realidad es la única que hay, o sea la única que no es realidad meramente pensada³. Sólo la subjetividad es real⁴.

Pero mientras en Hegel se trata de la subjetividad absoluta del idealismo especulativo, afirma Kierkegaard que no es que no exista por cierto definitivamente este absoluto, sino que él no es experimentable como realidad por el hombre dentro de su mundo. Si la subjetividad tiene un sentido, y no es el objeto de un experimento cualquiera y fantástico del pensamiento, entonces debe entenderse por esto la subjetividad *finita* y humana. Al partir Kierkegaard de la subjetividad finita, quiere expresar con ello que el hombre es el objeto primario de toda meditación que él mismo ejerce. Primero se trata del hombre y solo del hombre,

y de Dios únicamente, en tanto él forma parte de las condiciones de la existencia humana, Pero la experiencia de Dios, la presencia de lo absoluto no pertenece ya a la realidad del ser humano, como se pone *primero* de manifiesto, y esto es lo decisivo en el planteamiento de Kierkegaard. Lo que se da primariamente al hombre es sólo él mismo, y toda filosofía que pretenda reflexionar sobre el ser, y no empiece con la existencia individual, sino inmediatamente con el absoluto, es “filosofía especulativa”. Así dice él: “Si Hegel hubiese escrito toda su lógica, y hubiese dicho en el prólogo que esto no es sino un experimento del pensamiento, en el cual él, en muchos pasajes, ha rehuido algo, sería el más grande pensador que jamás ha existido. Pues él es de naturaleza singular”⁵. En vista de que el “interés” pertenece a las notas esenciales de la existencia en el sentido de que el hombre, existiendo, tiene que preocuparse por sí mismo y por su poder-ser, de que toda una vida humana no alcanza para cumplir esta misión, le parece a Kierkegaard que desear construir un sistema de todo el ser, y querer tratar todo en dicho sistema, con excepción de una cosa que no es propiamente pensable, aunque lo único esencial, es decir, la existencia individual, es la nota específicamente extraña del idealismo. “La objeción contra la especulación moderna debe presentarse primero por este flanco. Pues ella no tiene un presupuesto falso, sino un presupuesto extraño, debido a que ha olvidado, en una especie de distracción histórico-universal, lo que es ser hombre, no lo que es ser hombre en general”⁶.

3. La libertad como estructura fundamental de la existencia y su interpretación como paso del no ser al ser

¿Y qué quiere decir, pues, ser hombre? Esto es, ¿cuál es la esencia de la subjetividad finita? Kierkegaard se adhiere aquí, por lo pronto, completamente al idealismo, respondiendo a la pregunta de la siguiente manera: “El hombre es espíritu”⁷. Pero, ¿qué es espíritu? Como se sabe, Kierkegaard no ha querido hacer jamás una exposición siste-

mática de su concepto de existencia. Esto no quiere decir, empero, que ha tenido sólo una idea vaga de lo que él llama existencia. Con excepción de algunos cambios en el curso de su evolución, los cuales no afectan lo fundamental, ya constituía más bien dicho concepto en forma amplia y tesoneramente elaborada, la base de su primer trabajo firmado con seudónimo y titulado *Entweder-Oder*. Ciertamente, una interpretación unitaria sólo puede lograrse en un trabajo que combine las numerosas anotaciones dispersas hechas a toda la obra. De esto resultaría que el espíritu (Kierkegaard usa alternativamente las palabras espíritu, conciencia, yo, existencia, subjetividad y existencia humana) es una “relación de comportamiento”⁸, más exactamente, un comportamiento del hombre consigo mismo. Esta relación, que constituye como *libertad* la esencia del ser humano, es, primeramente, un *saber* de sí mismo, autoconciencia o auto comprensión⁹. Con todo, esta conciencia de sí mismo no debe confundirse con el ponerse a sí mismo del espíritu absoluto. Pues el hombre existente no está nunca acabado. Él no dispone en ningún momento, ya que se encuentra permanentemente existiendo, lo que quiere decir que se encuentra deviniendo, de una existencia (*Dasein*) acabada, y nunca puede llegar a tener por ello carácter de objeto. La conciencia meramente formal, sin contenido, empero, de un yo perseverante en todo hacer y pensar no sirve al hombre para nada en su tarea, ni en su existir. Así, ella no es la pura “autoconciencia”, pero tampoco es contemplación teórica: “Esta autoconciencia no es contemplación, pues quien esto piensa no se ha comprendido a sí mismo, ya que él debe ver que se encuentra al mismo tiempo en devenir y, así, no puede ser algo acabado para la contemplación”¹⁰. Si por ello no debe ser la autoconciencia, por una parte, meramente la conciencia vacía del “yo pienso”, pero por otra parte tampoco puede ser autoconocimiento contemplativo, entonces debe entenderse por ella algo distinto de un mero saber y pensar teóricos de sí mismo, y algo más que esto.

Pues, en oposición al “pensador objetivo” o teórico, está interesado el “pensador existente” o “subjetivo” en aquello que él piensa, es decir, en sí mismo. En el interés, le importa al existente, en la preocupación ilimitadamente apasionada, su propio poder-ser. Y en lo que llama Kierkegaard autoconciencia no *reconoce* el existente nada. Él se *comprende a sí mismo* como el ente de cuyo ser se trata. No es ni un conocer ni un pensar lo que precede preparatoriamente a una acción, sino que es el más íntimo núcleo de toda acción: el actuar, en un más propio sentido. Con esto se ha hecho saltar la concepción idealista de los conceptos de espíritu y libertad. El hombre es espíritu si la conciencia *de que él tiene que ser* constituye el fundamento de toda acción. Pero si existir significa que al existente le va su propio ser, que se preocupa por su ser y vive desde esta preocupación, no puede entenderse aquí el ser en el sentido de un mero estar presente. El concepto preocupación expresa una amenaza. Evidentemente, el ser que hay que preservar o que alcanzar ante todo, debe poder ser también no alcanzado, de tal modo que el existente *no es*. Si el existente, pues, vive en la preocupación entre ser y no-ser, ¿tiene esto sólo la significación trivial de que la vida del hombre está permanentemente amenazada por la muerte corporal? Y si es así ¿hasta dónde podría esto depender de su libertad? Esta interpretación es, pues, seguramente errónea. Pero entonces hay que preguntar: ¿en qué sentido se habla aquí de ser, si no tiene la significación del mero estar presente en el tiempo y en el espacio y la de vida frente a la muerte corporal? ¿De qué manera aparece este ser a la vista del existente; al que le va su propio ser, para que él comprenda que en esto no está él a la vez en su posibilidad de *no-ser*? ¿Y hasta dónde depende aquí la decisión sobre ser y no-ser de la libertad del existente mismo? La respuesta a esto –y ella conduce al centro de aquello que como dialéctica de la libertad penetra toda la obra de Kierkegaard– dice así: el ser del hombre es la libertad, y existiendo se comprende el hombre como un ser al que le está encomendado crear permanentemente su ser como ser-libre.

La libertad, la relación de comportamiento consigo mismo, de que se habló antes, no es un algo en el tiempo, y en cuanto esto es eterno, es decir, el movimiento que transcurre ya permanentemente, y que el hombre, siendo, realiza. En su facticidad constituye ella la estructura fundamental de la subjetividad. El hombre, que, por decirlo así, se encuentra siempre como ser-libre, no tiene poder sobre el acontecer, no puede detener el curso del movimiento, porque él mismo es este movimiento. Si la libertad es, pues, la estructura por la cual el hombre está determinado en su ser “eternamente”, esto es, fuera del nacimiento y muerte en el tiempo, entonces es esta permanencia suya, que se sostiene dentro de todo fluir temporal, sólo un lado de su ser, la “abstracción”¹¹ de la libertad. Ella es real sólo en tanto se realiza en la acción individual, en el querer concreto. Así, el hombre, como relación de comportamiento (individuo), está determinado ciertamente en su esencia eterno-atemporal, pero a la vez también en su temporalidad. La libertad es, como forma y posibilidad, la estructura fundamental de la subjetividad, anterior a todo tiempo. Es su sentido y su realidad, pero es el devenir, el perpetuo paso del poder al obrar.

Pero con esto no está dado suficientemente el concepto de relación de comportamiento que el hombre es como individuo. Se ha dicho ya que en la libertad está comprendida la *facticidad* del ser humano. El hombre no se ha puesto él mismo en el ser. Por consiguiente, tiene que ser puesto por un poder extraño, y depender de éste. Y esta dependencia originaria tiene que pertenecer también, como carácter del ser, a su propio ser. En esto estriba a la vez el que él pueda comportarse consigo mismo como el individuo que originariamente él es sólo si se comprende aquí como en su ser-puesto. “... al comportarse el individuo consigo mismo... se debe manifiestamente al poder que lo puso”¹². La libertad no es, pues, expresión de la independencia del hombre, sino precisamente el índice de su originaria impotencia. Ella es libertad para el *fundamento* por el cual y en el cual es el hombre. Pero

así se ha abierto una brecha en el dominio de la *inmanencia*. Pues el fundamento es lo totalmente “otro”, *trascendente* frente al yo. En esta trascendencia está expresada la “diferencia cualitativa”¹³ absoluta y la distancia infinita entre hombre y Dios. Libertad auténtica significa, pues, comprenderse actuando en esta dependencia, expresar en el existir el no-poder esencial del hombre, y ser así lo que el hombre originariamente es. Sólo si el hombre es *en Dios* de esta manera, es él, y es libre. El ser que le va al existente en apasionada preocupación es el ser en Dios, que está ante sus ojos como “*telos* absoluto”, como la “dicha eterna” y la verdad de sí mismo. Sin embargo, tiene también el hombre, y esto precisamente debido a su libertad, la posibilidad de volverse *contra* Dios e insistir en su ser-yo. Pues si la esencia de la libertad es ser voluntad propia del yo para el bien, entonces puede ella actualizarse¹⁴ también como puro capricho. Potencialmente, es siempre el capricho propio de la libertad.

El yo, aquello como lo cual se entiende el hombre siempre puede, pues, interpretarse de dos maneras, si aquí no se tiene por interpretación una explicación expresa y reflexiva en la forma de autorreflexión predicativa, sino nuevamente solo la inmediata actualización, acaecida en el centro de la acción concreta, del autocomprenderse, el cual pertenece, como momento fundamental, a la existencia. Cada hombre se vive en su actuar como un yo, de donde proviene la causa de su actuar. El yo actúa por sí mismo, es decir, la acción es el efecto de su propia determinación. La interpretación natural y ópticamente anterior de esta experiencia va a parar en que la causalidad, en relación con la acción individual, ya se limite ésta también exteriormente mediante las relaciones de comportamiento, ya se le suprima completamente, sólo proviene de la voluntad del que actúa, Actuar por sí mismo quiere decir por consiguiente: ser único dueño del poder, poseer el poder sobre la voluntad que origina la acción. Esta posición de independencia es la posición de la inmanencia. El hombre permanece en la comprensión

de sus posibilidades consigo mismo, en la esfera de lo solamente humano. La interpretación kierkegaardiana del yo auténtico quiere precisamente reemplazar esta imagen natural del hombre¹⁵, a la cual pertenece la finitud y limitación sólo en un sentido aparente y accidental, por la imagen del hombre *esencialmente* finito, que sabe de la finitud de su voluntad y de su libertad, y expresa existiendo este saber.

Actuar *por sí mismo* ya no quiere decir entonces hacer que la acción provenga del propio poder, sino hacer que se origine de un poder extraño. El fundamento de esta concepción es inversión de la posición humano-inmanente. Originariamente, es el hombre impotente, y la libertad de su obrar reside sólo en la voluntad de renunciar al propio derecho de ejercitar su poder, y en aceptar la vida en armonía con su ser auténtico. Pero quien desee insistir en su ser-yo en el sentido de la independencia, está descontento consigo mismo. Vive en una permanente tensión, cuya íntima naturaleza es *desesperación*. En la desesperación expresa él siempre la nimiedad de su existencia humana. Ni es lo que debe ser y solo puede ser según su esencia, ni logra, fracasando siempre en sí mismo y en su mundo, la independencia absoluta que persistentemente se atribuye. Su espíritu es víctima de una enfermedad, en la cual va permanentemente extinguiéndose en el no-ser, sin que la muerte corporal, por pertenecer a una dimensión absolutamente distinta, pueda ser una redención.

Así, pues, según esto no significa la libertad del hombre un estado permanente. El hombre no encuentra en la libertad la tranquilidad y seguridad de un ser perseverante, sino que él se ve puesto por ella en la necesidad de *originarla* en cada a momento. Ella determina al hombre a un devenir continuo, a un continuo pasar del no-ser (poder-ser) al ser. Pero esto de tal modo que este movimiento no puede terminar necesariamente en el ser, sino de nuevo también en el desesperado no-ser.

El absoluto desamparo en la situación en la que el existente es arrojado por la libertad, y en la que la salvación y la perdición es lo que importa, aparece ahora en su agudeza decisiva en vista de la pregunta por cómo puede ser posible o pensarse el movimiento del no-ser al ser. Esto es, por cómo puede ser posible o puede pensarse la libertad. Kierkegaard hace ver que el intento de responder a esta pregunta tiene que abrir una brecha en el carácter dialéctico contradictorio del existir, y hacer que el hombre termine en el conocimiento de su impotencia esencial.

4. La dialéctica de la existencia humana

Nosotros nos fundamos, en la discusión de este punto decisivo, en la obra de la primera época: *Entweder-Oder*, donde ciertamente se reduce la dialéctica de la libertad, pero donde a su turno se nos muestra en su núcleo con gran claridad. Como es sabido, Kierkegaard contrapone en *Entweder-Oder*, en la controversia entre el consejero de Justicia Wilhelm y su joven amigo, dos posibles grados de la existencia, o sea, contrapone el grado ético de la existencia al estético. El estético es la posición del inmediato goce de sí mismo y del mundo, de la "libertad" irónicamente infinita con respecto a todos los requisitos morales, tanto ante a sí mismo como ante el mundo y también ante Dios. Esta absoluta independencia es, sin embargo, éticamente considerada, nada menos que la libertad. Y el yo, que en la infinitud de sus posibilidades despliega todas sus energías experimentando, no tiene en verdad consistencia alguna. Por eso le exige el consejero de Justicia a su amigo que se constituya como un yo, y como tal alcance el verdadero ser y la libertad auténtica,

La constitución del yo acontece en la "elección". Con la categoría "elección" designa Kierkegaard el movimiento que, sobrepasando lo estético, fundamenta la personalidad en lo ético, El punto de partida del movimiento es el yo irónico-indiferente del esteta, y su meta el yo,

cuya esencia es libertad. El yo debe elegirse como una individualidad, esto es, debe elegir ser libre, pero no en la forma de una infinitud abstracta, sino como concreto querer y actuar. Solo que aquí no se entiende por querer la determinación de la voluntad para una posibilidad particular del actuar, determinación que tiene el aspecto del bien y del mal, sino el querer o la elección del aspecto del bien y del mal mismo. Si el moralista, pues, exige de su joven amigo que elija el querer y con ello a sí mismo como a un yo, quiere decir esto que él debe ponerse bajo la diferencia entre el bien y el mal y su derecho y poner así la libertad en libertad. Esta es la propia determinación de la voluntad para el bien o de la buena voluntad, la cual no es buena en cuanto ella elige lo bueno en oposición a lo malo, sino en cuanto se coloca en el desamparo ocasionado por la libertad, de la diferencia entre el mal y el bien. De aquí se deduce por lo pronto que no tiene importancia el hecho de que se determine el bien como libertad o como verdad. La libertad es la verdad como evidencia de la diferencia ética. Si reflexionamos atentamente, empero, resulta de la unión de libertad y verdad que la exigencia del moralista no es realizable, y consiguientemente, que el paso del no-ser al ser es imposible.

Libre es, según la tradición, la voluntad que se determina a sí misma por medio de la razón, y que fija ella misma su objetivo. En este sentido dice Kierkegaard: "El contenido de la libertad, considerado desde el punto de vista intelectual, es la verdad, y la verdad hace libre al hombre"¹⁶. Se puede por ello llamar la verdad, con Kierkegaard, la *condición* de la libertad, y preguntar entonces, en el sentido del problema abordado, si el hombre se encuentra por sí mismo en posesión de la condición, y si, de este modo, basta su propio pensar para promover el paso del no-ser al ser. Ahora bien, la expresión anterior no significa que la libertad como forma de la voluntad es una cosa, y la verdad como fundamento racional correspondiente (expresado kantianamente como la máxima suprema) es otra cosa muy distinta. Antes bien,

libertad y verdad son apenas los dos lados de una y la misma cosa, y la libertad no es sino el permanecer en la verdad del aspecto del bien y del mal. Y así como puede decirse que el hombre es libre, puede decirse que está en la verdad, o que “la subjetividad es la verdad”¹⁷. Cuando el consejero de justicia, pues, exige del esteta que elija antes que todo la libertad, significa esto que él se sitúa en el desamparo del bien y de su derecho, que él –y solo entonces conoce el bien– *debe reconocer* este derecho. La elección no es la de una “buena acción”, en oposición a una mala, sino que es precisamente este reconocimiento, la elección de la *verdad* del bien y del mal. La dificultad estriba en que esta elección de la máxima no es otra cosa que la acción de la libertad misma, que hay que engendrar solo en la elección. Dicho brevemente, la dialéctica se presenta del modo siguiente: la libertad se engendra en su primera acción inicial. Esta acción es el patentizarse de la subjetividad para la verdad del bien, la elección de su derecho. Pero, a la vez, es ya la verdad que hay que elegir primero, la condición de la elección misma. Pues el elector tiene que conocer previamente lo bueno para poder elegirlo, y tiene que haberlo hecho objetivo de su voluntad. Pero esto no quiere decir otra cosa que la libertad, en la medida en que ella es engendramiento realizado por el sujeto, tiene que ser ya supuesta. El hombre llega a ser libre mediante la elección, pero esto mismo sólo puede ocurrir mediante la libertad. “La elección realiza aquí a la vez los dos movimientos dialécticos: lo que se elige no existe, y se origina debido a la elección: lo que se elige existe, de lo contrario no hubiera elección”¹⁸.

Esta es la contradicción por la cual se constituye el yo¹⁹, la cual, empero, pierde su agudeza, cuando la anotación es hecha por el moralista que se sostiene ciertamente en la posición ética fijada para la elección. Para él son posibles la elección y la libertad, pues ella ha acontecido ya. Otra cosa es si ella es también posible cuando, como en el caso del esteta, que se mantiene, fuera de la verdad del bien y del mal, en la

“falsedad”²⁰, ha de ser suscitada primero que todo. Y esto precisamente no se puede conceder (Kierkegaard pasa por alto deliberadamente en *Entwieder-Oder* esta dificultad, pues él no puede usarla aquí todavía). En efecto, la libertad constituye sólo como “abstracción” aquello que pudiera llamarse en todo caso el ser o esencia permanente de la subjetividad. A la plena y concreta estructura de la libertad pertenece su atención a la verdad, unida a la cual no es ella ya mero poder, sino libertad real. Esta “condición intelectual” reside fuera de lo humano, y su ausencia originaria deja abandonado al hombre, en estado de *falsedad y necesidad (Unfreiheit)*, perpetuamente ante el comienzo. Lo deja abandonado allí, sin que pueda en la desesperación “apartarse de este lugar”²¹. Así, pues, en la dialéctica del devenir llega a ser para Kierkegaard evidente que el hombre no puede pensar la libertad. Además, de la incomprendibilidad de la libertad se deduce también la imposibilidad de originarla mediante la propia fuerza del hombre. Kierkegaard ha sido lanzado así más allá del punto en que Kant cierra la discusión sobre la libertad, al decir, por ejemplo: “La razón humana es completamente incapaz de explicar cómo puede ser práctica la razón pura, y es inútil todo esfuerzo que se haga para buscarle a esto una explicación”²². Kant se refería con ello a la imposibilidad de indicar un fundamento para la aceptación de la máxima suprema de la voluntad. El pensamiento no puede comprender ya *por qué* es el hombre bueno o malo, esto es, cómo puede el hombre ser libre. De aquí se sigue, según Kierkegaard, que el hombre –en el supuesto de que la máxima suprema de la voluntad sea originariamente mala– no puede determinar ya su voluntad mediante la razón, mediante su pensamiento para que llegue a ser *buena* voluntad. Pues la “condición intelectual” de su decisión reside fuera del dominio de sus disposiciones. Así se separan abiertamente en la existencia pensar y ser, como Kierkegaard argumenta contra Hegel.

5. Lo humano como la posición de la impotencia

Todo el comienzo de las reflexiones de Kierkegaard –esto debe subra-

yarse expresamente aquí— reposa sobre un determinado presupuesto, del cual parte siempre Kierkegaard, sin que lo destaque con la exigida intensidad y claridad. Se trata de una concepción de la situación del hombre, que hace de Kierkegaard un legítimo sucesor de Kant, y de este modo hace de él a la vez un adversario radical de Hegel. Si se piensa que la libertad, conforme a su sentido propio, deja pendientes dos modificaciones que cualitativamente se diferencian por completo entre sí, y, en consecuencia, fundamentan diferentes caracteres ónticos del hombre²³, parte Kierkegaard del hecho de que lo *humano*, tornado puramente en sí mismo, *representa el modo deficiente de la libertad*. Lo humano es la necesidad (*Unfreiheit*). Necesidad significa una total posición que abarca y encierra la esfera del ser del hombre como tal, una totalidad que, como mera humanidad, es limitada y finita. Y esto de un modo tan acabado que la conciencia de la limitación interior corresponde ciertamente a lo humano, pero ya no corresponde a éste el enterarse del más allá de la frontera. Es la posición de la absoluta impotencia, en la cual sólo queda la esperanza absurda en el hecho increíble de la gracia. Pero la tensión interior que resulta de la contradicción entre querer y poder, lleva a Kierkegaard a la problemática del devenir, que él persigue hasta en sus dificultades dialécticas más sutiles. El *paso* es el problema del que ha alcanzado la frontera de un espacio, en el que no hay ya para él una supervivencia, y quisiera ir más allá, pero no puede.

Una confrontación provisional de ambos puntos de vista sobre la base de lo que se ha discutido hasta ahora, lleva a un resultado que, a pesar del carácter común en la problemática, deja ver la incompatibilidad en las respuestas. Se trata para Kierkegaard, en el análisis de la existencia, de la pregunta por el *poder* del hombre.

¿Es el hombre en tanto libre, originariamente dueño de su ser? ¿Está en su mano proporcionarse, en virtud de su esencia, un fundamento

que sobrepase la temporalidad de su existencia meramente mundana, y le asegure en el tiempo un existir interiormente eterno? ¿O le es posible al hombre encontrar el camino hacia sí mismo entre las condiciones que le están dadas a él? Hegel responde afirmativamente a esta pregunta. El hombre es por esencia razón. En verdad, razón finita, pero sustancialmente idéntica a la razón absoluta. Su libertad estriba en darse cuenta de esta identidad, y así encontrarse en lo absoluto como en su fundamento eternamente durante toda finitud. El camino seguido aquí por la libertad humana es el de cobrar conciencia o recordar. Al penetrar la razón humana, volviendo sobre sí, en su propio ser, penetra en lo absoluto. La posibilidad de tal autofundamentación reside en que el hombre posee en su razón el requisito para regresar a lo absoluto en libre recuerdo. Su libertad está en todo tiempo a su disposición, pues a él le es inherente la verdad en sí, y solo tiene que darse cuenta de ella. Así, él necesita sólo permanecer *consigo mismo*, en su saber originario, para llegar a ser lo que es²⁴. Esto es, empero, lo que Kierkegaard llama “presupuesto curioso”²⁵ del idealismo, en el cual queda en el olvido la originaria caducidad del hombre y su lejanía y alejamiento, no franqueados por cosa alguna, de lo absoluto. El movimiento en Hegel, ya designe la subjetividad absoluta o la finita, es *inmanente*, y no trasciende en ninguna parte las fronteras de lo existente ya al comienzo del movimiento, y que precisamente por eso (Kierkegaard designa el presupuesto de Hegel restrictivamente como la hipótesis de un “experimento intelectual”) es tal vez en realidad un no-ser. Por eso el “movimiento” no puede llamarse propiamente tal. Aquí no hay devenir, todo es ya, y la conciencia adquiere sólo crecientes grados de claridad sobre sí mismo.

Así, mientras Hegel responde afirmativamente a la pregunta por la posibilidad de una autofundamentación a base de la presupuesta identidad especulativa del espíritu finito e infinito, y acepta que al hombre le es concedida por lo Absoluto y *ab eterno* toda la amplitud del ser,

se deduce para Kierkegaard precisamente de la esencia de la libertad el aislamiento desesperante de lo humano. La libertad no cae 'dentro' del dominio de la subjetividad, sino que ella es, en el supuesto de que llegue a ser realidad alguna vez, un movimiento mediador entre el hombre y el poder extrahumano. Y, por cierto, un movimiento doble, de dirección opuesta, que así parte del hombre como, a una con esto, se dirige desde lo extrahumano hacia el hombre. Esta estructura de la libertad que, como trascender, es un acontecer en un espacio extra-humano, completamente distinto, espacio que no es ya notado desde el hombre ni es accesible, hace que el devenir, el paso del no-ser al ser, aparezca como lo "absurdo" o el "salto", categorías-límites en las cuales se subraya de la manera más rigurosa la necesidad (*Unfreiheit*) y el aislamiento del hombre.

La interpretación que aquí se ha expuesto de la libertad no la ha derivado Kierkegaard constructivamente de un principio supremo. Ella ha encontrado, antes bien, a base de la observación permanente de lo que se da en el existir. El método del idealismo que procede deduciendo especulativamente aparece a su pensamiento, que se inflama al contacto inmediato con la existencia, algo extraño e inadecuado. Así ocurre que él en la siguiente indagación, que ante todo está dedicada al concepto metódico de la *necesidad*, el más interesante en su opinión, tampoco toca en lugar alguno la problemática fundamental. Con todo y que las proposiciones particulares del sistema se derivan con necesidad lógica de sus presupuestos, basta para él mostrar su incompatibilidad con el existir real para, concederles a lo sumo el rango de un experimento intelectual.

6. La discontinuidad del devenir

Se ha visto con claridad que la categoría *devenir* es la decisiva para el pensamiento de Kierkegaard. Ella recorre, como el concepto fundamental, la serie de todos sus trabajos firmados con seudónimo, y

ocupa más o menos claramente un segundo lugar en las obras que él publicó con su nombre auténtico. Dicha categoría aparece continuamente, y a menudo en otra forma y con otro nombre. Así, por ejemplo, aparece como “movimiento”, “paso”, “elección”, “decisión”, “salto”, “repetición” e “instante”. A la vez, es el concepto con el cual estaba relacionada muy espontáneamente una crítica a Hegel. Pues Kierkegaard no podía manejar este concepto sin trabarse en una controversia con aquel sistema filosófico, cuyos conceptos fundamentales se han concebido igualmente con respecto a la historicidad de todo lo real, y habían penetrado en la conciencia general científica de su época.

a) *El devenir, como el paso infundado de la posibilidad a la realidad; la destrucción del concepto de necesidad.* En el *Zwischenspiel* de los *Philosophische Brocken*²⁶ se desarrolla dicho concepto en su forma más abstracta.

Ya el hecho de que Kierkegaard dé a esta controversia la apariencia de un análisis lógico formal nos indica su propósito de emprender dicha controversia en abierta oposición a Hegel. Kierkegaard se ocupa aquí de la categoría “devenir”, en atención a la pregunta general por la historicidad, y maneja dicha categoría como el problema central de ella. Él está de acuerdo con Hegel en que el hombre tiene esencialmente historia, y en que la historia es el modo en que se realiza la *libertad*. Historia es para Hegel el movimiento del espíritu absoluto resultante de la esencia de la subjetividad, que se da en el tiempo y en el espacio. Como el movimiento es el despliegue del concepto que se piensa a sí mismo y en todo llegar a ser otra cosa permanece el mismo, que saca a luz de sí los momentos implícitos según las rigurosas leyes de la lógica, tiene su marcha un carácter de *necesidad*. Inmanencia y evidencia lógica están, pues, necesariamente ligadas entre sí. “La unidad de la sustancia es su relación de necesidad. Pero de este modo es ella sólo necesidad interna. En tanto ella se pone mediante el momento

de la negación absoluta, llega a ser identidad manifiesta opuesta, y por consiguiente la libertad, que es la identidad del concepto”²⁷. “En el concepto se ha abierto por ello el dominio de la libertad”²⁸.

Libertad e inmanencia, devenir y necesidad: la imposibilidad de encontrar una relación distinta de estos conceptos que la relación de exclusión mutua es el objeto del *Zwischenspiel*, cuya primera sección, *El devenir*, se abre con la pregunta: “¿Cómo cambia aquello que deviene?; o, ¿cuál es el cambio del devenir (*kinesis*)?”²⁹. Devenir se subsume así en el concepto cambio. Cambio en cuanto no es devenir, acontece *en* algo cuya existencia se mantiene en el cambio. Este cambio no afecta la esencia del objeto, sino a su existencia (a su que es). Otra cosa ocurre en el cambio del devenir. Este no se refiere a la esencia, que antes bien se mantiene idéntica en el devenir, sino a su *existencia*, en tanto el cambio origina la existencia del devenir: “Este cambio no acontece, pues, en la esencia sino en el ser, y va del no-ser a la existencia”³⁰. Pero como todo cambio ha presupuesto siempre un algo³¹ que se mantiene idéntico a sí mismo en el cambio, cabe preguntar: ¿Hasta dónde y en qué manera es el no-ser y *cómo* es él? “Pero un tal ser que no es no-ser es ciertamente la posibilidad. Y un ser que es ser es indudablemente el ser real o la realidad. Y el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad”³².

Con esta determinación del devenir como el paso de la posibilidad a la realidad³³, que se apoya textualmente en la definición aristotélica de la *kinesis*, ha encontrado Kierkegaard una formulación que le permite posteriormente establecer un paralelo con Hegel. Pero sería equivocado ver en los conceptos de posibilidad y realidad conceptos lógico-formales, o categorías de la lógica trascendental o especulativa. Dichos conceptos son más bien “categorías existenciales”. “Posibilidad” quiere decir *posibilidad existencial*, el poder-ser del existente, como lo que la libertad se da a comprender *antes* de la decisión,

mientras ella todavía no es. Tener posibilidad y estar en la posibilidad es un momento fundamental del existir y condición de la libertad. La decisión hace que esta posibilidad pase a ser realidad, es decir, existencia. Existir quiere decir: ser la posibilidad, transformar el poder-ser en ser. Pero el hombre también puede quedar prisionero en el dominio del mero poder. Esta es la situación del esteta, que permanece siendo, en el juego facultativo con sus posibilidades mismas, sólo la posibilidad de un yo y un "ser que no es", según la descripción hecha por Kierkegaard en *Wiederholung*. "Así, dice en este lugar, anda de un lado para otro desenfrenadamente la posibilidad del individuo en su propia posibilidad, descubriendo ya la una, ya la otra. Pero la posibilidad del individuo no quiere ser meramente oída, no es que ella corra apenas como el viento, sino que es a la vez estructurante, y por ello quiere ser al mismo tiempo percibida. Cada una de sus posibilidades es por eso una sombra resonante. El individuo oculto cree tan poco en las grandes pasiones estrepitosas como en las astutas insinuaciones de la malicia, y tan poco en el júbilo dichoso de la alegría como en los suspiros interminables de la preocupación. El individuo quiere solo ver y oír patéticamente, pero, nótese bien, ver y oírse patéticamente a sí mismo. Sin embargo, él no quiere realmente oírse a sí mismo. Esto no se puede. En el mismo instante canta el gallo huyen las figuras del crepúsculo y callan las voces nocturnas³⁴.

El devenir es, pues, el paso exigido o ambicionado de la posibilidad a la realidad. Pero ¿qué ocurre ahora con este paso mismo? ¿Puede decirse de aquello que es posible que, por ser posible, será también realmente? ¿Existe en la posibilidad del sujeto, en el *poder-ser*, un diseño del *ser ahí*? De ser así, entonces querría ello significar que el sujeto hace que aquello a que él aspira según su naturaleza, es decir, la libertad, pase también, a partir solamente de los presupuestos de su esencia, a ser realidad, y el paso del yo posible al yo real sería *necesario*. No existirá, entonces, meramente lo posible, sino en verdad

habría ya siempre lo real, y por cierto en el sentido de que la esencia de la posibilidad del yo sería conseguir su realidad. Poder-ser y ser, posibilidad y realidad estarían unidos en la unidad de una consecuencia necesaria. En este sentido pregunta Kierkegaard. “Ahora bien, ¿no es a necesidad la unidad de posibilidad y realidad?”³⁵. Con ello se refiere literalmente a Hegel³⁶. Hegel³⁷ hará hecho provenir la categoría realidad de la unidad de lo interno y lo externo. Esto es importante e indispensable para el carácter concluyente de la evolución hegeliana. Hegel no comienza con la posibilidad, como es de suponer lógicamente, sino con la inmediatez de lo real. De lo real puede decirse que es posible. “Lo que es real es posible”³⁸. Así se ha disuelto la inmediatez de la realidad, y la posibilidad aparece como lo esencial de ella o como su ser-en-sí. Pero la posibilidad es, a su turno, “sólo” posibilidad en doble sentido: visto desde lo posible, es *también otra cosa* posible, y ella *no es aún* real. Este último problema (decisivo para Kierkegaard), puede omitirlo Hegel, pues él ha partido de la realidad. En tanto es lo real un posible frente a otro, aparece en su *contingencia*. La razón por la cual fue puesto precisamente lo posible como real reside en los *presupuestos*, que existen fuera del determinado real. Estos presupuestos *posibilitan* lo posible, cuya existencia, pues, sólo puede comprenderse a partir de sus presupuestos. Dejando de lado el que Hegel no habla ya aquí de la posibilidad inmanente a lo real, de su ser-reflejado-en sí, sino de posibilidad como el conjunto de presupuestos existentes fuera de lo real, ha salvado la dificultad indicada del paso de la posibilidad a la realidad mediante un rodeo. Los presupuestos son aquello que origina la realidad de lo posible, o, mejor, que ya ha originado. Entendido a partir de sus presupuestos, aparece ya como necesaria la realidad de lo posible. “Si existen todas las condiciones, tiene que llegar a ser real la cosa”³⁹. “La realidad evolucionada, como la alternación a una de lo interior y exterior, la alternación de sus movimientos opuestos, que se unifican formando un movimiento, es la necesidad”⁴⁰. Su verdad se conoce después como libertad a partir de la esencia del concepto. La

necesidad es “la esencia una, idéntica consigo misma, pero con contenido”, y como tal el fundamento del cual se origina y al cual retorna todo lo real como sus momentos y en la “forma de los reales independientes”. Es a la vez el fundamento de éste originarse y retornar, la “actividad del abolir en el ser-intervenido, y de la intermediación en la inmediatez”. Como dicha actividad, es el ser uno la autointerpretación de lo absoluto y el “propio devenir del ser”, autointerpretación que después se determina como el movimiento del método inmanente al concepto, y se amplía convirtiéndose en el sistema del espíritu absoluto. El sistema es el resultado del autodespliegue, pues éste tiene necesariamente que originarse tan pronto se pone lo absoluto en su ser-en sí. Del movimiento todo cabe decir “que el espíritu comienza desde su posibilidad, pero sólo posibilidad ilimitada, la cual posee su contenido absoluto como en-sí, como el objetivo y meta, lo cual logra sólo en su resultado, que es sólo entonces su realidad”⁴¹. Posibilidad y realidad no son, por último, diferencias del ser sino diferencias *formales* de la sustancia absoluta, que es ella misma lo necesario, y se mantiene como tal a través de todas las modificaciones de sus formas, es decir, que está sustraída al devenir. “Lo simplemente necesario es solamente porque es. Por consiguiente, no está sujeto a presupuesto ni fundamento”⁴².

Esta idea, que pone en las manos un argumento para una crítica a la teoría del devenir, es aprovechada por Kierkegaard. “¿Puede lo necesario llegar a ser? El devenir es un cambio, pero lo necesario no puede en modo alguno cambiar, puesto que siempre está en una relación de comportamiento consigo mismo, y se conduce consigo mismo de igual manera”⁴³. Según esto, no es dable tampoco designar el paso de la posibilidad a la realidad como una relación de necesidad. Pues, si lo real se originara con necesidad de lo posible, sería lo necesario, y como tal sería sacado del devenir. Posibilidad y realidad, empero, deben ser categorías existenciales, y como tales referidas al *ser*, esto

es, designar no-ser y ser en su diferencia. Bajo ellas es pensado el ente, que *tampoco* puede ser, y está sometido, así, a la “dialéctica de la existencia”⁴⁴, mientras el concepto necesidad es “determinación esencial”, en cuanto que él designa al ente que sólo esencialmente es, y nunca puede *no* ser. “Posibilidad y realidad no son distintas en cuanto a la esencia, sino en cuanto al ser. Cómo se formaría aquí de esta diferencia una unidad, que fuera la necesidad, la cual es, no determinación del ser sino de la esencia, ya que la esencia de lo necesario es ser. En este caso llegarían a ser posibilidad y realidad, en tanto llegaran a ser necesidad, un ser absolutamente distinto, que no es cambio alguno, y llegarían a ser, en tanto devinieran la necesidad y lo necesario, lo único, que excluye el devenir, lo que es tanto imposible como contradictorio”⁴⁵. “La necesidad existe totalmente por sí misma. No hay nada sencillamente que llegue a ser con necesidad, como tampoco llega a ser la necesidad o algo que, llegando a ser, llegue a ser lo necesario. No existe sencillamente nada porque es necesario, sino que lo necesario existe porque es necesario, o porque lo necesario existe”⁴⁶.

De la posibilidad –recordemos que Kierkegaard designa con esta expresión la libertad como mero poder– no se puede, pues, decir todavía si ella llegara a *ser* su posibilidad. El devenir, considerado como el originarse de la libertad que pasa a ser su realidad y su existencia humana, no se encuentra ya esbozado en ella como poder. El devenir es, en tanto acontece, *infundado*. Por fundamento, cuya existencia niega Kierkegaard aquí, se entiende una condición suficiente que existe dentro de la subjetividad. Si la libertad se determina como devenir, entonces está precisamente la esencia de la libertad comprendida dentro de la sinrazón (*Grundlosigkeit*) del devenir: ella es libertad. “Ningún devenir es necesario. No lo es antes de que el devenir fuera, pues entonces no puede llegar a ser; tampoco lo es después de haber llegado a ser, pues entonces no ha llegado a ser. Todo devenir acontece debido a la

libertad, no por necesidad. Lo que deviene no deviene a partir de un fundamento⁴⁷.

¿Pero de dónde se origina la libertad, y, si la libertad caracteriza la estructura óptica del existente, en qué se fundamenta la existencia? ¿En dónde se orienta el hombre para la realización de su vida? En el *Begriff Angst* se encuentra la expresión: “La libertad... proviene de la nada⁴⁸. Esto quiere decir que la libertad es un trascender que sobrepasa el dominio inmanente de lo humano, y por eso no recibe plan previo de ninguna clase de aquello que pertenece al sujeto, y, así, tampoco el pensamiento. El pensar no puede hacerse utilizable inmediatamente para lo humano; él llega siempre sólo al punto en que tienen lugar la libertad y la existencia, sin entrar en contacto con éstas. “El único en-sí que no se puede pensar es el existir, con el cual no tiene absolutamente nada que ver el pensamiento... Si el existir no se puede pensar, y si el existente es pensante, ¿qué quiere decir entonces esto? Esto quiere decir, él piensa por momentos, piensa anticipadamente y piensa ulteriormente. Su pensamiento no puede adquirir la absoluta continuidad⁴⁹”.

b) *La dialéctica de la experiencia en la Fenomenología del Espíritu. Espíritu como unidad de hacer y pensar, es, pues, discontinuo. ¿Cómo ha podido Hegel pasar esto por alto? Para él, el espíritu se funda en sí mismo. El espíritu es para sí mismo transparente, y ve en sí mismo la verdad de lo necesario, la cual existe ante él como el fundamento de su actividad. Su movimiento no es, según parece, de carácter misterioso. Pero, ¿está libre realmente de tal a oscuridad? ¿Es el espíritu en su actividad tan diáfano para sí mismo como Hegel quisiera admitirlo? ¿No tuvo también Hegel, a pesar de toda su destreza en hacerse transitable su camino, a veces que tropezar con la verdadera esencia de la libertad? Evidentemente, Kierkegaard ha leído con toda atención a Hegel, pues él da con unos de los pasajes, completamente*

raros, en que Hegel de hecho va a parar en lo encubierto de la verdad, mediante el cual ésta queda sustraída al pensar, aunque sin duda sólo para pasarlo en seguida por alto y hacer que desaparezca tras de sí. Se trata del pasaje al final de la Introducción a la *Phänomenologie des Geistes*⁵⁰, donde él habla del movimiento dialéctico en el curso de la experiencia de la conciencia. El objeto de la experiencia es la conciencia misma, que, principiando con su forma inmediata, sirve de mediación a sí misma, hasta encontrar su verdadera forma en el saber absoluto. De la diferencia dialéctica entre el ser-en-sí y el mero ser para-el de este en-sí, se origina la consecuencia de las formas, que se revela como una permanente “conversión de la conciencia misma”. Aquí establece Hegel una diferencia entre la conciencia, que se experimenta a sí misma en el decurso de las formas, y el pensamiento postformador de esta experiencia en la coherencia de la *Phänomenologie des Geistes*. Pero, para lo último se presenta la serie de formas de la conciencia que aparecen en las “conversiones” en una conexión unitaria, inequívocamente razonable. Esta conexión es precisamente la conexión de la necesidad, mediante la cual todo el decurso es elevado a ciencia, esto es, a sistema. Con todo “*esta contemplación del asunto es nuestra obra accesoria*, mediante la cual se eleva la serie de experiencias de la conciencia a desarrollo científico, y la cual *no* es para la conciencia que nosotros contemplamos”⁵¹. “Sólo esta misma necesidad o el origen del nuevo objeto, que se ofrece a la conciencia, sin saber cómo le acontece, es lo que *ocurre para nosotros, por así decir, a sus espaldas*. Mediante esto entra en su movimiento un momento del ser-en-sí o del ser-para-nosotros, el cual no se presenta a la conciencia que es captada en la experiencia misma. El contenido, empero, de lo que se nos origina es para la conciencia, y sólo nosotros *captamos* lo formal del mismo, o su puro originarse. Para la conciencia es esto que se ha originado captado sólo como objeto, para nosotros lo es a la vez como objeto y devenir”⁵².

En esto ve Kierkegaard una contradicción. El desarrollo de la experiencia de la conciencia debe transcurrir necesariamente, esto es, en intuición racional y, con todo, se ofrece a la conciencia el nuevo objeto (y éste es por último siempre la misma), “sin saber cómo le acontece”. ¿Dónde reside, pues, la necesidad inmanente, de dónde recibe el pensador especulativo la intuición en un trazado previo, si la conciencia, de cuyos cambios se trata, y cuya propia y última forma es también el saber absoluto del pensador especulativo, no es ella misma conciencia de la necesidad y del “origen del nuevo objeto”, es decir, si tiene su propio devenir? ¿Dónde reside la inmanente necesidad, si precisamente la fase decisiva del desarrollo, el acto propio del devenir, transcurre “a espaldas del pensador especulativo”? La “continuidad absoluta” del pensar es así, de todos modos, ilusoria, y se establece sólo ulteriormente. En este sentido dice Kierkegaard: “El misterio en toda la existencia es el movimiento, dice Hegel muy claramente, pues él afirma en un pasaje de la *Phänomenologie des Geistes* que aquí acontece algo a espaldas de la conciencia”⁵³. Al presuponer Hegel, sin previo examen, el principio dinámico del pensar sistemático, aparece la coherencia del sistema, la ordenación de las categorías en la lógica no como algo necesario sino arbitrario⁵⁴. Origen y formación de las categorías (especialmente las categorías con que Kierkegaard tenía que ocuparse más intensivamente: ser y cualidad), el originarse de cada nueva manera de ser del ente (cualidad), que debe posformarse en la evolución de las categorías, quedan así encubiertos. Pero si no está aclarado el origen de las categorías, tampoco lo está su esencia. Por ello, pregunta Kierkegaard: “¿qué es una categoría?”. Los nuevos pensadores no han dado, hasta donde sabemos, una definición de la categoría. Por lo menos Hegel no la ha dado. Con ayuda de su desarrollo inverso, deja siempre que la habilidad del lector realice lo más difícil: recoger lo múltiple en la energía de *un* pensamiento⁵⁵. En lugar de esto, se satisface él con afirmar que algo acontece a espaldas de la conciencia, y lo llama movimiento, el paso y la mediación. Con

respecto a esta categoría, formula Kierkegaard la pregunta determinada: “¿Es la mediación el punto cero, o es un tercero? ¿Se origina lo tercero mismo mediante el movimiento inmanente de ambos (de la tesis y la antítesis)? Y de no ser así ¿cómo aparece entonces? La dificultad aparece especialmente si se quiere trasladar esto al mundo de la realidad”⁵⁶.

c) *El concepto de la negatividad.* Hegel ha hecho ciertamente una referencia más al carácter del poder impulsivo en el movimiento, y ha intentado captar dicho carácter mediante el concepto de la *negatividad*. El paso continuo en la mediación debe fundarse en la negatividad de la subjetividad. Ella representa una relación negativa del espíritu consigo mismo, en tanto el espíritu no es aún para sí lo que es en sí. Este *no* del saber, todavía deficiente, de sí mismo es propio del ser de la sustancia absoluta, e impulsa a la conciencia inmediata a articularse en la permanente mediación consigo misma y llenar el no-ser con el ser. El no-ser es una privación del ser. La sustancia absoluta sólo es en la medida en que se ha articulado. No hay en ella ni fuera de ella un no-ser existente, como lo conoce Kierkegaard y lo hace valer contra la filosofía idealista, es decir, “como la nada, de donde se ha creado, como apariencia y engaño, como pecado, como sensualidad alejada del espíritu, como temporalidad olvidada de la eternidad”⁵⁷. La privación propia del no-ser es, además, un *todavía-no*, siendo la conciencia de éste retenida en la negatividad de la sustancia. Este no-ser como privación, como *todavía-no*, y como la tensión de la negatividad que se instala entre el *todavía-no-ser* y el ser, pone en marcha la sustancia a través de la cadena de las negaciones dialécticas, cuyo resultado es la totalidad articulada del concepto. “La negatividad observada constituye el punto de viraje del movimiento del concepto. Ella es el punto simple de la referencia negativa a sí misma, la fuente interior de toda actividad, automovimiento vivo y espiritual, el alma dialéctica que lleva en sí mismo todo lo verdadero, y mediante lo cual únicamente es ver-

dadero⁵⁸. Si se tiene en cuenta que el movimiento en el sistema se ha revelado como “quimérico”⁵⁹ debido a que el presupuesto de la lógica consiste en que la sustancia se basa en su ser eterno, de tal modo que las modificaciones sólo conciernen a las formas de su saber de sí, puede comprenderse fácilmente que Kierkegaard tenga que ver también en la negatividad una categoría con cuya ayuda intenta Hegel superar mintiendo las dificultades que el misterio del devenir suscita. Así, para él se hace ya cuestionable el método de la dialéctica trifásica⁶⁰. En la negación no se niega propiamente nada (no se aniquila), sólo se suprime una privación, mientras que el objeto al cual le acontece esta privación, y encubierto en su verdadera esencia, es absorbido en su fase formal próximamente superior. En realidad, tan poca cosa es lo que nace como lo que perece. “Lo negativo, dice Kierkegaard, es aquí la inmanencia del movimiento, es lo que desaparece, es lo que es absorbido. Si todo sucede de esta manera, entonces no sucede por lo general nada, y lo negativo se hace ilusión. Pero a fin de dejar que algo acontezca, llega a ser lo negativo algo más, lo que origina el objeto. Es decir, no una negación sino una contraafirmación. Lo negativo es, entonces, no el mutismo del movimiento inmanente, sino lo necesariamente otro, que puede ciertamente ser muy necesario a la lógica para producir el movimiento, y que con todo no es lo negativo”⁶¹.

7. El salto

Para comprender ahora cuál categoría pone Kierkegaard en lugar de la mediación, para caracterizar el movimiento de la libertad en su discontinuidad y trascendencia, hay que tener presente la función, de una clase completamente distinta, del pensamiento en el sistema de Kierkegaard. Hegel dice que la lógica es el intento de “presentar el dominio del pensamiento filosóficamente, es decir, en su propia actividad inmanente, o lo que es lo mismo, en su evolución necesaria”⁶². El pensamiento, puesto que y en tanto permanece consigo mismo, y se vuelve a encontrar siempre él mismo en todo ente, siendo así él

mismo también su único objeto, es immanente. La identidad de sujeto y sustancia, pensar y ser, no deja que el pensamiento se sobrepase en lugar alguno a sí mismo. Si Kierkegaard, por el contrario, destaca el pensar *existencial*, esto sucede en virtud del supuesto de que existe una absoluta diferencia entre pensar y ser. Y, por cierto que no se tiene en cuenta aquí una diferencia cualitativa entre un mundo-interior subjetivo y el mundo-exterior objetivo, en el sentido de la diferenciación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Por el contrario, la diferencia se extiende a través de la subjetividad misma, y sólo aquí llega a ser de importancia.

Se puede indudablemente encontrar en el idealismo alemán tal diferenciación entre dos momentos fundamentales, y rastrear sus orígenes en la diferenciación establecida por Leibniz entre *appetitus* y *perceptio*. Se trata aquí, empero, de que la tendencia del idealismo, y muy en especial de Hegel, estribaba en constatar la *preeminencia ontológica* de la razón y del pensamiento, mientras que se intentó pensar lo "irracional". Por ejemplo, es ya determinación de la voluntad, a partir de la esencia de la razón. Esta relación se transforma en su contrario en Kierkegaard. El ser de lo humano no es ya primariamente el pensar, sino la *decisión*, que el pensar (no la verdad), deja detrás de sí y excluye de sí mismo en su punto culminante. Que lo humano no es pensar, sino decisión, el actuar (existir), y el hecho de que el pensamiento esté solo al servicio de la decisión, le preceda y suceda, que se mantenga, pues, separada radicalmente de ella, a fin, de que la decisión logre llegar a su propia esencia (incondicionalidad) en la experiencia de su inseguridad objetiva, no cabe, según Kierkegaard, fundamentar en una prueba, sino que ello pertenece a los presupuestos de su actividad filosófica. La degradación del pensar no significa ciertamente que Kierkegaard quiere convertir al hombre en un ser insensato e irracional. El pensar pertenece todavía para él a la constitución fundamental de la existencia, pero no ya como el *prius* ontológico, sino como una

función subordinada y auxiliar, que constituye el reino de lo humano, pero que depende, como éste, de presupuestos más elevados. El pensar no sobrepasa, fundamentalmente, lo humano, sino que él mismo depende de la verdad, la cual es aceptada en la decisión de la libertad y fundamenta el ser del hombre. Por ello puede sólo prestar al existir el servicio de esclarecer lo humano hasta en sus límites, es decir, que lo lleva hasta el conocimiento de su no-ser. El paso de la libertad del no-ser al ser es absoluto, desligado del pensar y no realizable por éste⁶³. En este lugar del paso, en la frontera entre no ser y ser, se interrumpe, por lo tanto, el pensar, para comenzar de nuevo más allá de la frontera y sobre supuestos completamente nuevos. El pensar constituye un *continuum* más acá y más allá de la frontera, sobre los respectivos presupuestos –por un lado de lo humano, por otro de la verdad evidente–, y fundamenta así la continuidad del yo que vive en el tiempo. La existencia misma, con todo, como el paso de la libertad, es discontinua, y coacciona por consiguiente también al pensar existencial a entrar en la discontinuidad del devenir. “El existente está de manera permanente en devenir. El pensador-subjetivo realmente existente reproduce, pensando permanentemente; esta su existencia, y pone en devenir ‘todo su pensar’⁶⁴. La “primera manifestación del devenir es precisamente la interrupción de la continuidad”⁶⁵.

Ahora bien, al querer reemplazar Kierkegaard la mediación por un concepto correspondiente, conviene tener en cuenta aquí que no se trata ya de una producción pensante, continuo-inmanente del ser mismo, sino sólo de un reflejo del ser en el pensar. Así, pues, no se trata de hacer comprensible la libertad, sino que precisamente debe elevarse a conciencia la referencia negativa, la relación dialéctica de repulsión de pensar y ser, y de esta manera debe comprenderse la *incomprensibilidad* de la libertad. La categoría en que se expresa la discontinuidad de la existencia es, por ello, el “salto”, y Kierkegaard entiende éste como la “protesta más decidida contra el curso inverso del método”⁶⁶. En él

se trasciende el pensar a sí mismo y llega a la paradoja. Al detenerse el individuo desesperadamente en las fronteras de la existencia humana, acepta, por así decir, como último consejo del pensar, mediante el cual ha fundamentado en la continuidad de su vida, la orden de romper con este pensar y sus presupuestos, y penetrar de un salto en una forma de existencia que, vista desde aquel pensar, sólo puede calificarse de absurda y paradójica. Como salto en lo absurdo causado por la desesperación, como ruptura con la continuidad de lo humano fundada en lo racional, se presenta, pues, el paso dado por la libertad de pasar a la realidad, en tanto se le considere a partir de los presupuestos intelectuales de lo humano.

8. La temporalidad de lo humano

En el análisis del devenir que se ha hecho no se ha subrayado suficientemente un momento cuyo examen dejaría ver con especial claridad el contraste con Hegel. Y prepara el alejamiento con respecto al concepto de la historia universal. Ya se ha hablado de “devenir”, “movimiento”, “acontecer” de la libertad y “paso”, sin que la *temporalidad* implícita en estos conceptos se haya tenido en cuenta. Es evidente que si Kierkegaard concibe la idea del devenir de un modo fundamentalmente distinto al de Hegel, o, mejor dicho, si él cree poder demostrar que no es Hegel sino él quien tiene un concepto del devenir, entonces debe repercutir decisivamente esto en la determinación del tiempo. En efecto, el análisis que hace Kierkegaard de la temporalidad de la existencia se destaca de modo significativo frente al concepto expreso del tiempo en Hegel, que no contiene otra cosa fuera de una sucesión vacía de instantes, y de aquí resulta consecuentemente una severa crítica a la aplicación de determinaciones temporales, que sencillamente no pueden tener cabida dentro de la concepción lógico-ontológica. Con asombro anota por ello Kierkegaard “que aun en la lógica se usan expresiones y giros tomados de la temporalidad del paso: luego..., entonces..., como siendo es esto, como llegando a ser

es lo..., etc.”⁶⁷. “Pero sea como fuere, continúa diciendo, procure la lógica ayudarse a sí misma. La palabra paso es y permanece siendo en la lógica una expresión ingeniosa. En la esfera de la libertad histórica tiene ella su morada originaria...”⁶⁸.

Se ha mostrado ya que el salto es la determinación del devenir, la cual ha recogido en sí la relación, dialécticamente repelente, de la libertad con el pensar. El salto, considerado en su relación con el tiempo, es el “instante”. Kierkegaard hace una exposición de la concepción definitiva de esta categoría en *Begriff Angst*⁶⁹. En ninguna parte aparece, dentro de su obra, con tanta claridad la diferencia cualitativa entre la inmanencia de lo humano y la trascendencia, siendo ella a la vez desatada y superada en la libertad. El hombre, dice él, es una “síntesis de lo temporal y lo eterno”⁷⁰. ¿Qué se entiende aquí por tiempo? Tiempo no es otra cosa que sucesión abstracta y vacía. Su única determinación es la de que fluye, que pasa. Las distinciones entre pasado, presente y futuro no pertenecen a él como tiempo, pues ellas son determinaciones temporales *de algo*. Lo que es propio del tiempo y sólo del tiempo es sólo la vida, que es un permanente fluir, en ningún lugar fijable, y que por ello mismo ni es pasado, ni es presente, ni tampoco futuro. En el tiempo, como fluir que es, tampoco existen consecuentemente divisiones, minuto o momento que pudieran designarse como instante. Tampoco puede contener el tiempo una duración. Conforme a ello, es la eternidad permanente actualidad, lo eterno es “sucesión suspendida”⁷¹, lo “presente ilimitadamente lleno”⁷². Por eso tampoco se encuentra en la eternidad la diferenciación entre pasado, presente y futuro. En ella existe permanente e inalterablemente lo mismo. Así, el tiempo vacío, la mera forma de la sucesión, se distingue fundamentalmente de la actualidad plena de lo eterno. Aquella delimita la esfera de lo humano, ésta reside fuera de las fronteras del tiempo. La existencia aislada de lo eterno es nada en el curso total y temporal de su ser humano, es la nada en sucesión, un permanente fluir inesencial,

que en ningún momento logra la perduración, la fijación, el ser. Ella no es, y por ello no está presente en ninguna parte, y no puede delimitar pasado y futuro de la actualidad. Sólo si la eternidad, desde sí misma, penetra, en un acto inimaginable, en el tiempo, lo fragmenta y lo detiene, se transforma el no-ser de lo humano, para el momento del contacto entre tiempo y eternidad, en ser. Esto acontece en el salto de la libertad, la cual capta en el trascender de lo humano la verdad eterna y la vuelve a situar en la existencia. El salto es el “instante”, esto es, el instante en que se llena el tiempo vacío con el ser eterno. Por eso es la “plenitud del tiempo”⁷³. Desde él, que pasa de nuevo, aparece el ser en la verdad eterna como posibilidad siempre futura, como futuro, y se revela a la vez como lo que era al comienzo, pero se perdió, como pasado que debe ser restituido en la “repetición”. Mediante ese “átomo de la eternidad”⁷⁴ se pone la *temporalidad* auténtica, esto es, la existencial. “El instante es aquello con carácter equívoco, en donde se tocan tiempo y eternidad, y así, el concepto de eternidad está puesto allí donde el tiempo recorta la eternidad permanentemente, y la eternidad penetra también de forma permanente en el tiempo. Sólo ahora cobra su sentido aquella división de que se ha hablado: el tiempo presente, el pasado y el futuro”⁷⁵. Se pone de manifiesto, pues, una exacta correspondencia. Como la existencia humana, que posee una certeza inmediata de sí misma, se revela en verdad como una nada existente, es también el tiempo propio de ella meramente un tiempo vacío, penetrado de nadería. Tiempo real, colmado con el contenido del ser de lo eterno, es puesto sólo mediante el salto en la realidad de la existencia. Como, por ello, y en relación con la esfera de lo humano sólo inauténticamente puede hablarse de tiempo, tampoco tiene él una *historia* en sentido auténtico. “La historia comienza apenas con el instante”⁷⁶.

9. La historicidad de la existencia humana y el sistema de la historia universal

El concepto que tiene de la historia Kierkegaard no es en modo alguno

claro. Su sentido varía entre el extremo de una evolución de la existencia en sus estadios particulares, sin poder evitar aquí completamente a veces el extremo de una evolución inmanente, y el intento indicado de forjar una metafísica de una historia sagrada y de la humanidad que envuelva la existencia individual⁷⁷. Pero la tendencia fundamental queda aquí intacta, y siempre contiene, a pesar de las variaciones en particular, el rechazo riguroso de toda “concepción de la historia universal” en el sentido de Hegel. El devenir de la existencia como paso de la necesidad (*Unfreiheit*) a la libertad, del no-ser al ser es la auténtica historia universal, es decir, la historia sagrada. Ella es siempre primariamente historia del hombre individual. De acuerdo con su definición abstracta, es ella ciertamente “una evolución bajo la forma de la libertad”⁷⁸, como la ha definido también Hegel. Pero, como la libertad no es una determinación de la subjetividad absoluta, sino de la subjetividad finita, tiene que ver también solamente con el hombre individual la historia que se origina de la libertad. Ella es “historia de la vida individual”⁷⁹, es decir, la historia cuyo sentido es la lucha señera de un desesperado por su vida y por su reconciliación con Dios.

Desde esta posición prepara Kierkegaard el último golpe contra Hegel. Él ha visto muy bien en el sistema de Hegel el intento de reconciliar la humanidad mundana en su finitud y dependencia con la libertad descubierta por el cristianismo y su incondicionado derecho. La historia universal, entendida en el sistema desde la verdad de lo absoluto en su marcha necesaria, es el proceso en que la libertad se reconcilia con el mundo y regresa hacia sí misma. Las objeciones de Kierkegaard, encontradas a partir del análisis de la libertad existencial y de la temporalidad propia de ésta, desquician esta concepción.

Por lo pronto, el *conocimiento* de la historia debe tomar su punto de partida allí donde ella se origina, es decir, en la acción del individuo, que surge de la decisión de su libertad. Pero la acción de la libertad

es incomprensible en su facticidad, como resultado del análisis del devenir. Ella elabora posibilidades que, mediante su realización fáctica, no llegan a ser necesarias. La posibilidad que ha llegado a ser real —lo pasado, o histórico— es por ello tan poco cognoscible como la posibilidad aún posible, lo futuro. De aquí resulta para la empresa acometida por Hegel que el material histórico llega a ser ciertamente accesible, en cuanto a su existencia fáctica, al conocimiento, y puede ser ordenado según la medida de su importancia histórica, pero se sigue también que un conocimiento que quiere ir más allá del curso real, y comprender y reconstruir la historia a partir de una dinámica inmanente a ella, es un conocimiento absurdo. Es la charlatanería de “un profeta al revés”⁸⁰. Precisamente porque el núcleo dinámico de lo histórico, el acontecer de la libertad, que pone tiempo e historia, trasciende lo mundano y humano, permanece sustraído al conocimiento oportuno y hace que el curso aparezca en forma discontinua. Hegel quiere, por el contrario, hacer de la libertad, en el fondo, un hecho puramente intramundano, al interpretar el mundo histórico como el espíritu absoluto que se despliega, y al interpretar la reconciliación, no como un hecho existencial, histórico-individual, sino como un proceso metafísico, histórico-universal. La subjetividad absoluta, entendida en su dinámica totalidad, es la reconciliación, que se manifiesta objetivamente en la historia, y subjetivamente en la actividad de las individualidades particulares históricas, y se conoce y concluye en el pensar especulativo.

Esta unidad metafísica de lo objetivo y lo subjetivo en lo absoluto la rompe Kierkegaard al poner la verdad en una relación, que excluye toda objetividad, con la interioridad pura de la subjetividad, y al caracterizar a la vez esta relación como una “trascendencia”. La historia se origina, como se ha mostrado, de la irrupción de la verdad eterna en el tiempo vacío de la existencia humana mundana. Si la existencia humana es por ello histórica, no recibe la historicidad por sí misma, sino que necesita más bien de la verdad originadora de historia, y la cual,

como lo eterno que es, existe fuera del tiempo vacío que comprende la existencia humana. Hegel pasa por alto y borra esta “diferencia cualitativa infinita” entre hombre y absoluto, tiempo y eternidad, y “en una especie de distracción histórico-universal” sucumbe al “error que reaparece siempre en la filosofía actual, es decir, al error que consiste en hacer que lo eterno llegue a ser, sin más, histórico”⁸¹. Sin *más*, esto es, sin tener en cuenta que lo eterno, por ser lo absolutamente otro frente a lo humano, sólo “en virtud de lo absurdo” puede entrar en la esfera humana: De esta manera se convierte en una ilusión la reconciliación entre mundo y libertad. “Como el hombre es una síntesis de lo temporal y lo eterno, será entonces una ilusión la alegría de la especulación que puede experimentar el pensador especulativo, y ello debido a que él desea ser en el tiempo meramente eterno. En esto reside la mentira del pensador especulativo”⁸².

La concepción de la historia universal abriga, además de esto, un peligro, al cual sucumbe toda la época, según Kierkegaard. Esto es el error consistente en creer que lo subjetivo y lo objetivo, lo ético y la acción perteneciente a la historia fáctica, son en su núcleo esencial, debido a que ambos se originan en la misma unidad de la razón, idénticamente lo mismo, de tal modo que la moralidad del individuo actuante permite que se penetre en el sentido de sus acciones, y se vuelve a encontrar finalmente la “sustancia moral” de toda una edad en su cultura. Esta concepción origina en verdad una “desmoralización” del hombre. Lo ético, que descansa en la pura interioridad del individuo, se convierte en algo completamente distinto, en lo histórico universalmente importante. Se toman decisiones históricas en lugar de decisiones existenciales. Su criterio no es el carácter de bueno o de malo, sino su importancia histórica, la cual no encuentra ya finalmente en sí mismo el hombre particular, sino sólo en la correspondencia con la decisión de todos los otros, con la multitud. Al yo, que en la nada aislante de la libertad pende entre ser y no ser, le priva de la decisión el espíritu

de la época, y al renacimiento aislado se le pervierte convirtiéndolo en una redención “en masa”, a la cual puede unirse cualquiera, con tal que se deshaga de su unicidad existencial y la entregue a la razón general objetiva del espíritu de la época. La misión ética consiste ahora en la concordancia con la conciencia epojal. “Pero aun en el caso de que el individuo contemplador no sea desmoralizado de tal modo por la confusión de lo ético con lo histórico-universal que signifique esencialmente algo distinto el interesar a millones y el interesar a un único individuo, aparece fácilmente otra confusión. Es decir, que lo ético sólo encontraría su concreción en lo histórico-universal, y sólo en esta concreción sería cometido para el hombre. Así, lo ético no llega a ser lo originario, lo originario en cada hombre, sino más bien una abstracción de lo vivido histórico-universalmente. Se contempla la historia universal y se ve que cada época tiene su sustancia moral, se llega a ser objetivamente grandioso, y no se quiere, aunque existiendo, contentarse con lo llamado ético subjetivo. No, la generación actual quiere ya descubrir en el cuerpo vivo su idea moral histórico-universal, y actuar desde ella”⁸³. Estas expresiones, que podrían multiplicarse, rezan con Hegel ciertamente, pero ellas dejan ver al mismo tiempo claramente que Kierkegaard ve en Hegel mucho más que el mero corifeo de una escuela filosófica. Hegel es más bien para él exponente de toda una época, de la “época cristiana”, la cual se ha dado en su obra su expresión sistemática.

Esto quiere decir que el sistema es la expresión científica para la concepción fundamental, característica del siglo XIX, de la presencia inmediata y eficacia de la verdad absoluta en el mundo histórico. La historia es la anulación progresiva de la oposición entre mundanidad y libertad; ella es liberación del hombre, y concluye con el estado de redención final del saber absoluto. Según esto, el sistema no es meramente la exposición de la posibilidad de reconciliarse, sino que es la reconciliación misma. Contra esta interpretación de la libertad, que se

deriva en último término del concepto griego de teoría, protesta Kierkegaard en forma enérgica. Metafísica y libertad se excluyen mutuamente. Metafísica es pensar, y como tal permanece dentro de la esfera de lo mero ideal y posible, mientras que la libertad concierne al ser, y nunca puede consumarse mediante el pensar. El pensar tiene por objeto el bien y el mal, y disuelve la existencia y sus grados en mera "realidad intelectual", en posibilidad. La libertad, en cambio, actúa, trascendiendo, entre el bien y el mal, ella es la realidad de la existencia misma, y depende en su realidad de la irrupción fundadora de la verdad. Así es, pues, y debido a que pensar y libertad están en una contradicción insalvable, "una ridiculez la abreviatura sistemática de los momentos patológicos de la vida, tan pronto quiere tener una significación distinta a la significación metafísica"⁸⁴. El sistema no es un "sistema que comprende lo humano, pues entonces debería estar lo ético incluido aquí, y abreviar o sintetizar lo ético sería mofarse de ello"⁸⁵. Pues lo ético, la existencia, el devenir, es precisamente lo que por principio no se puede, según su esencia, "abreviar", esto es, expresar en conceptos y reemplazar por conceptos, puesto que ello es historia en sentido auténtico, y se mantiene, como tal, absolutamente libre para su imprevisible posibilidad.

Dicho de otra manera, porque el concepto no posee realidad práctico-existencial, sino realidad meramente teórica. Así ha llegado a ser ilusoria la pretensión de la filosofía idealista, de reconciliar libertad y mundanidad en el sistema del saber absoluto. El sistema es sistema de la existencia humana mundana, donde no encuentra sitio la libertad, y el cual inclusive, para poder ser existencia humana mundana, debe prescindir de la libertad y su pretensión absoluta. Pues tan pronto se experimenta esta pretensión en la interioridad de la existencia, se resuelve la apariencia de lo humano-mundano, que ahora se muestra en su verdadero ser como lo humano inexistente, se resuelve, decimos, como perplejidad en la no-verdad, y como opresión en el mal.

El poderío sobre el ser y sobre sí mismo que el hombre pretende tener se va al suelo ante el grito de la libertad, y sólo en esta caída se pone de manifiesto la realidad del hombre. En efecto, él es invitado por su ser a que se origine a sí mismo, y, sin embargo, es esencialmente impotente para satisfacer esta invitación. La verdad acerca del hombre consiste en que él permanece encerrado en la no-verdad mientras la verdad, la condición de su existencia humana, no penetre en su esfera desde el exterior y desde sí mismo. No cabe, ni mucho menos, pensar que él pueda originar por sí mismo su existencia humana. Más bien es el dependiente de que esta existencia acontezca. Esto es la auténtica historia, como se le da a entender al existente desde su libertad. Ella es el acontecimiento del ser de la existencia humana, al que el hombre se ve entregado mientras más quiera tratar de acometer la tarea de la existencia. En lugar de dejarse reconciliar en forma especulativa con el mundo, y cofundamentar la unidad dialéctica de lo real, deja ver más bien clara la libertad la dialéctica “duplicidad de la vida”. El mundo mantiene su ilusión solamente por el tiempo en que él deja la libertad por detrás de sí, y tan pronto aparece ésta, destroza la exigencia de poder y de existencia de lo humano mundano, y abandona al hombre a la inseguridad objetiva y a la sinceridad de la historia. Aquí en este punto se detiene Kierkegaard en su lucha contra Hegel. Le importaba mostrar que mundo y libertad, existencia humana y existencia moralmente responsable se excluyen de forma mutua. Y tampoco la historia posee un tercero omnicomprendivamente mediador, sino que ella pertenece, o como historia universal a la posición de lo humano o como historia auténtica, es decir, como historia sagrada, a la facticidad del existir, y que la elección de lo uno incluye en cada caso el abandono de lo otro. Esta es la consecuencia a que ha llegado Kierkegaard. No es del caso examinar aquí sus propios límites.

Cabe, sin embargo, formular por último la pregunta de si la “duplicidad de la vida”, la exclusión dialéctica de las posiciones y la constatación

de la impotencia absoluta e inseguridad pueden estar realmente al final del pensar; y si Kierkegaard mismo, precisamente por haberse formado su filosofar en lucha contra Hegel, no está aún bajo los presupuestos de su adversario, es decir, bajo la idea de la subjetividad autónoma. En vista de la profunda interpretación de la libertad humana, es natural que se tenga la impresión de que Kierkegaard vio más de lo que él mismo pudo expresar.

Referencias

1. G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*. (Wke) Jubiläumsausgabe von H. Glockner, Stuttgart, Bd. 8-87.
2. Sören Kierkegaards Samlede Værker, udgivne af A. B. Drachmann, G. L. Heiberg og H. O. Lange. Anden Udgave, Kopenhagen 1920-36. VII 332. En lo sucesivo se citará a Kierkegaard según el número del tomo y la paginación.
3. VII, 317.
4. VII 315.
5. Pap. Sören Kierkegaard Papirer, udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr, Kopenhaguenv, 1909 f.f.) 5 a 73.
6. VII, 108 f.
7. XI, 143.
8. Ibíd.
9. IV, 452 f. XI, 160.
10. IV, 453.
11. Confrt. IV, 419 f.
12. XI, 145.
13. Pap. 10 (1) A, 59, XI, 265.
14. En esto está Kierkegaard manifiestamente influido por Schelling, cuyas *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* le eran conocidas. Confrt. Schellings Werke, München, 1927, IV, 254 f.f.
15. La esfera de las posibilidades, de las cuales el hombre puede disponer

desde sí mismo –de manera inmanente– es llamada por Kierkegaard a veces “lo humano”. El concepto designa, en sentido más amplio, la correspondiente autocomprensión que la existencia humana, únicamente, quiere interpretar e impugnar, y esto partiendo del presupuesto –falso desde el punto de vista intelectual y moral– de la integridad de lo humano.

16. IV, 447.
17. VII, 294.
18. II, 232.
19. II, 233.
20. VII, 1933; Confrt. *Philosophische Brocken*.
21. XI, 167.
22. I. Kant. *Grundlegung zur Metaphysic del Sitten*, Akademieausgabe, I. Abt., Bd. IV pág. 461.
23. Los dos modos de la libertad –bien y mal– aparecen principalmente bajo el título Fe y Pecado. Son posiciones que se fundamentan en sí mismas y se aíslan mutuamente. En este sentido habla Kierkegaard (Pap. 4 A 192) de la “contemplación, que ve el dualismo de la vida”, y la coloca por encima de aquella “que busca la unidad” o realiza “estudios para la unidad”.
24. “En el pensar soy Libre, pues no estoy en otro, sino que permanezco sencillamente conmigo mismo..., y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo”. Hegel. *Wke.*, 2,159.
25. VII, 108.
26. IV, 264, f. f.
27. Hegel, *Wke.*, 4, 20.
28. En el lugar citado, pág. 12.
29. IV, 265.
30. *Ibíd.*
31. IV, 266.
32. *Ibíd.*
33. Si para la controversia existencial con las categorías ontológicas de Hegel existe aún una base común en el doble origen en la metafísica de la

subjetividad autónoma, no vale esto para la discusión aristotélica del movimiento, cuyo objeto es el cambio y el devenir de las cosas materiales según el modelo de la elaboración. Ciertamente, el ser está también en Aristóteles penetrado de *nimiedad*, en tanto su *energeia* quede a la zaga de la *dynamis*, pero el *no* de aquello de donde procede el movimiento, *stéresis*, se piensa a partir de la forma a donde tiende el movimiento, poseyendo así carácter puramente privativo, y no es la nada existente de que habla Kierkegaard. La idea del origen en la nada es completamente extraña al espíritu griego, y la referencia intencionada de Kierkegaard a Aristóteles es, por ello, históricamente violenta y errónea. Confr. Walter Bröcker: Aristóteles, Frankfurt, 1935, pág. 59 f. f.

34. III, 219.
35. IV, 266.
36. Wke. 8, 330.
37. Para lo que sigue, confr. Hegel, *Werke*. 8, 319 f. f. Y 4, 677 f. f.
38. Wke. 4, 680.
39. Wke. 8, 330.
40. Ibid.
41. Wke. 11, 92.
42. Wke. 4, 693 f.
43. IV, 266.
44. VII, 97
45. IV, 266.
46. IV, 267.
47. Ibid.
48. IV, 420.
49. VII, 317.
50. Para lo que sigue, confr. Hegel Wke. 2, 78 f. f.
51. Wke. 279.
52. Ibid.
53. Pap. 4C, 59.
54. Pap. 4C 64.

55. Pap. 4C, 63.
56. Pap. 4C, 81.
57. IV, 389.
58. Hegel, Wke. 5, 342.
59. VII, 24.
60. Kierkegaard se adhiere aquí y en muchos otros pasajes al punto de vista de Trendelenburg, en cuyas *Logische Untersuchungen* pudo él ver hasta cierto punto un anticipo de su propio pensamiento crítico. Sin embargo, Trendelenburg se mueve aún en su crítica a Hegel dentro de la metafísica idealista. Así, Kierkegaard objeta, a pesar de reconocer su gran mérito, “el haber concebido el movimiento como el presupuesto inexplicable...” (VII, 98) la falta de la problemática ética decisiva (Pap. 5A 74) y la limitación, casi exclusiva, a la matemática y ciencia natural (Pap. 5C 12).
61. IV, 312.
62. Hegel. 4, 20.
63. Así Kierkegaard hace decir en *Wiederholung* al autor Constantin Constantius lo siguiente: “La repetición es para mí también demasiado trascendente. Yo puedo evitarme a mí mismo. Pero yo no puedo trascenderme a mí mismo, no puedo descubrir el punto arquimédico” (III, 248).
64. VII, 74.
65. IV, 275.
66. VII, 93.
67. IV, 388.
68. *Ibíd.*
69. *Confrt.* Para lo que sigue, IV 391 f. f.
70. 392.
71. IV, 392.
72. IV, 393.
73. IV, 212.
74. IV, 395.
75. *Ibíd.*
76. *Ibíd.*

- 77. VII, 139, f. f.
- 78. II, 261.
- 79. IV, 421.
- 80. IV, 272, confrt. VII, 126: “Se dice ciertamente: La historia universal es el juicio universal... Para Dios es esto tal vez cierto, pues él posee en su cosaber eterno el médium en que lo interior y lo exterior son conmensurables. Pero el espíritu humano no puede ver así lo histórico universal...”.
- 81. VII, 86.
- 82. VII, 47.
- 83. VII, 129.
- 84. VI, 469.
- 85. *Ibíd.*

LOS GRIEGOS Y LA FILOSOFÍA COMO IDEAL DE LA VIDA

Werner Jaeger

La filosofía griega es un fenómeno cuyo recuerdo permanece vivo a través de los siglos, pues los grandes pensadores de Grecia son los creadores de la conciencia filosófica del mundo occidental. Su legado comprende la totalidad de los problemas fundamentales de nuestra tradición espiritual y de las categorías conceptuales en que encuentran su expresión estos problemas. Cuando hablamos del ser y del devenir, de materia y forma, de sustancia y sustrato, de causalidad y teleología, de idea y fenómeno, de experiencia y razón, hablamos el lenguaje de los griegos, y esto aun en el caso de que traduzcamos estos conceptos al lenguaje de la cultura moderna. Siempre que nos servimos de este lenguaje nos sale al paso la verdadera e históricamente desarrollada comunidad de los pueblos que hablan dicho lenguaje. Aquí está dado ya el primer paso para una mutua comprensión.

Con todo, los pensadores griegos han determinado el carácter de nuestro mundo espiritual de una segunda manera. Ellos concibieron la filosofía, no como un conjunto de teorías e ideas, sino como *bios*, como se dice en griego, esto es, como una forma de vida. Para exponer a la vista esta forma de vida forjaron una serie de símbolos perdurables, como la alegoría platónica de la caverna en *La República*, la ascensión del alma hacia la luz, el símbolo de *Eros* en la vía hacia el ser que encontramos en *El Banquete* y en *Parménides*. Si es cierto

que la poesía griega posee un poder tal de formación espiritual impecadero como para expresar mediante su forma y habilidad la verdad universal en un ropaje individual y visible, es con razón la filosofía griega, que tiene en común con la poesía esta fuerza simbólica, la filosofía clásica universal.

Deseo hablar aquí del ideal filosófico de la vida, que los griegos llamaron *bios theoretikos*. Séneca, filósofo romano, vertió al latín esta palabra intraducible usando la expresión *vita contemplativa*. Esta designación fue incorporada luego al lenguaje ascético cristiano, y posee desde entonces para nosotros un matiz ligeramente monacal. Pero esta expresión tiene sus orígenes, dentro del marco de nuestra cultura occidental, en la filosofía de los griegos. Aquí se trata de perseguir en su origen, que es el acabado de mencionar, tanto la expresión como su contenido.

Desde un comienzo tuvieron los griegos clara conciencia de la influencia que esta actividad, o sea, el amor a la sabiduría, tiene sobre la vida y la personalidad del hombre que se dedica a ella. El hombre se entregó a ella con tanta pasión que pareció olvidar todo lo que los espíritus de mediano nivel tienen como interesante y se proponen como meta de la vida. Así, por ejemplo, el dinero, el poder, el honor y los placeres sensibles. Esta experiencia tuvo que haber alejado al filósofo de los otros hombres, Primero, ciertamente, a pesar suyo y sin saberlo. Sin embargo, luego que se encontró aislado llegó a ser su forma de vida, que se había originado de esta manera tan natural y sin intención programática alguna, una actitud consciente, y se afirmó y conservó con una decisión íntima que la convirtió en el ideal filosófico de la vida.

Con simpatía describe Platón al filósofo, aunque sin dejar de sonreír, en aquel episodio incomparablemente irónico-patético de su *Teeteto*, como el hombre que no conoce las novedades ni las noticias sensa-

cionales del día, ni sabe cuál es el camino que conduce al mercado y a los tribunales. Él dice que el alma filosófica está “consagrada a la geometría y a la astronomía”, no vive en la tierra sino “en las alturas”, y en relación con esto refiere la anécdota de Tales de Mileto, el primer filósofo que aparece en Grecia. La anécdota cuenta que Tales, en un momento en que observaba el cielo estrellado, cayó en un pozo, teniendo que soportar la burla de una muchacha de Tracia, que le gritó: Qué persona tan curiosa eres tú: pues quieres mirar las estrellas en el cielo, pero no puedes ver lo que está a tus pies.

Los rebaños se comen la cosecha en los campos cultivados de Demócrito (así lo refiere humorísticamente Horacio en sus *Epístolas*), mientras su espíritu ágil deambula lejos de su cuerpo. Al repartir la herencia paterna, sus hermanos hicieron de él lo que quisieron, pues él insistía en que se le diera su parte en dinero efectivo, e inmediatamente. Quería con este dinero emprender un largo viaje a países desconocidos. No se le dio su porción hereditaria completa, y lo que recibió lo gastó en su viaje de investigación por Egipto y Caldea. Anaxágoras desatendió igualmente el cuidado de su herencia. Cuando sus parientes le pidieron cuentas al respecto, respondió: No os preocupéis, por favor, de esto. Y se encontraba dispuesto a dejarles, con esta condición, todo su haber, para dedicar su vida completamente a la investigación. Como puede verse, aquí tiene la anécdota un carácter más patético que la referida acerca de Demócrito, con su burla juguetona. El filósofo absorto en sus pensamientos, que deja, distraído, pastar su ganado en sus propios campos cultivados, se ha convertido aquí en un gran espíritu independiente, que desprecia intencionadamente y rechaza con heroísmo los bienes externos.

Nos son desconocidos el lugar y el momento en que estas anécdotas aparecen. La primera manifestación de esta clase, que se nos ha conservado en la obra de un filósofo griego, la encontramos al comienzo

del poema de Parménides. Allí habla Parménides con transparente simbolismo, de su viaje al reino de la luz y de la verdad. Se ve conducido por un carro que tiran dos caballos de pasos seguros y acelerados, en una vía que conduce hasta las puertas del mundo superior de la absoluta verdad, del ser absoluto. El filósofo opone este camino, del conocimiento del ser puro, al camino ancho del error, fácil de transitar, y el cual es recorrido por la mayoría de los mortales, sabios e ignorantes. Este simbolismo de la filosofía, que la representa como un camino solitario y de difícil acceso, alejado de los caminos usuales de los hombres, nos deja fuerte impresión de que existe algo así como una vida filosófica. Ella es diferente de la vida religiosa de los iniciados en un culto secreto, pues es una vida dedicada a la actividad del pensamiento. Sin embargo, tiene de común con el tipo de vida religiosa el que la una y la otra son distintas de la vida del hombre de la calle, el cual pretende encontrar su felicidad en un mundo donde no existe el ser, sino la mera apariencia.

Según lo que se nos ha conservado del siglo IV a. de C., fue Pitágoras el primero que usó la palabra "filosofía", definiéndola como una vida dedicada a la pura contemplación. Pitágoras dijo, según refiere la leyenda, que los diferentes tipos de hombres se parecen en su actitud ante la vida a la multitud que se reúne para celebrar los juegos olímpicos. Hay quienes vienen para concursar en el estadio por la corona del vencedor; ellos representan la *vita activa*, y pueden compararse con el hombre de Estado, con el general que dirige un ejército o con los hombres semejantes a estos. Otros vienen atraídos por los negocios, para vender y comprar. Ellos representan la vida de los placeres y la vida entregada a las ganancias materiales. La tercera clase de este tipo de hombres llega a los juegos olímpicos de la vida humana como espectadores puros, en griego *theoroi*, y estos son los filósofos. Muchos sabios tienen como auténtico esto que la leyenda nos transmite y que acabamos de referir. Pero a mí me parece evidente que

esta leyenda presupone una clasificación y división más sistemática de los tipos de vida, como se desarrolló por primera vez en la filosofía de Platón y pasó de aquí a la ética aristotélica. Con todo, la tradición tiene indudablemente un fondo histórico. Pitágoras, en efecto, no era, como la mayoría de los filósofos, únicamente una personalidad excepcional, sino el fundador de una orden semirreligiosa, con determinadas normas y un ideal de vida que se llamó más tarde la “vida pitagórica”.

Esta primera fase de la historia de la filosofía griega se desarrolló, parte en las ciudades jónicas del Asia Menor, cuya lengua era el griego, parte en Sicilia y el sur de Italia, es decir, en la llamada Magna Grecia. Y aquí, como allí, en suelo colonial. Pasamos ahora a la metrópoli, el escenario ateniense del siglo V. Es el siglo de Pericles, en el que la filosofía empezó a ejercer por vez primera una fuerte influencia sobre el espíritu de Atenas. Comparativamente, la metrópoli estaba aún poco influida por el nuevo pensamiento racionalista que había surgido en las colonias, en la periferia del mundo griego. Los hombres de Jonia pertenecían a una raza frívola, de buen humor, amante de una vida fácil y cómoda; eran tolerantes y estaban dispuestos a conceder también su valor al raro fenómeno social del filósofo solitario. Admiraban su inteligencia y no envidiaban su extraña manera de distraerse. Con todo, el carácter dórico del hombre en la Magna Grecia había reaccionado de modo diverso ante la comunidad pitagórica.

No puedo detenerme ahora en los detalles históricos de la última fase de la evolución de esta orden del sur de Italia, la cual se disolvió con la destrucción de su lugar de reunión en Crotona por una multitud fanática, y al desintegrarse su escuela. Los atenienses eran un pueblo de una estructura social compacta. Se vieron enfrentados a una tarea de grandes proporciones desde el punto de vista práctico y político, es decir, a las circunstancias que se habían presentado a raíz de las guerras persas. La joven democracia ateniense se levantó de las rui-

nas de la vieja Grecia como un poder conductor, y estaba dispuesta a intentar la reconstrucción del mundo sobre la base de los principios que la habían capacitado para salir triunfante de la gran crisis de la historia griega. Esta juventud, ciertamente, era de un espíritu abierto a todo progreso y a toda reflexión sana, pero entendía la libertad del individuo, de la cual se enorgullecía, no como mero ocio y extravagancia espiritual, sino como la oportunidad que la ciudad brindaba generosamente a cada uno de sus hijos para realizar a su modo el *standard* de la actividad civil reconocido por todos, realización que se cumplía en tanto el ciudadano aportaba, en la medida de sus capacidades, la mayor contribución posible al bienestar general. Imaginémos ahora cómo tuvieron que mirar los exponentes de esta nueva libertad, cuyo interés recaía sin duda sobre la responsabilidad social, sobre la normalidad espiritual y la aspiración al logro de finalidades prácticas, al tipo intelectual del filósofo ilustrado, que empezaba a emigrar ahora desde las ciudades jónicas, más allá del mar Egeo, hacia la metrópoli.

El ideal de la vida filosófica, como se había desarrollado entre los griegos del Asia Menor y la Magna Grecia no fue recibido en forma alguna por la sociedad ateniense con entusiasmo. *The man in the street* se divertía en la contemplación de este fenómeno, y observaba el comportamiento de sabios como el gran matemático y calendarista Metón, el cosmólogo Diógenes de Apolonia o los sofistas Protágoras y Pródico, La rara impresión que causaban en el pueblo estas figuras se refleja en la comedia ática. La clase superior conservadora, políticamente más despierta, era mucho más receptiva a la nueva educación, pero los que pertenecían a dicha clase abrigaban el temor de que las ideas racionalistas modernas sobre el origen del mundo y sobre las causas naturales de todas las cosas socavaran los fundamentos de la tradición religiosa y moral. El ideal de la vida filosófica se encontraba entre las cosas que más acremente se criticaron y combatieron, es decir, el ideal de una vida desinteresada como la del filósofo jónico de la

naturaleza Anaxágoras, el amigo de Pericles, que vivió durante largo tiempo en Atenas. A partir de ciertos indicios podemos concluir que la actitud de este hombre produjo una gran impresión en los atenienses, que formaban un pueblo muy pendenciero y pasaban gran parte de su tiempo en reuniones políticas y en los tribunales. En uno de los dramas de Eurípides que no han llegado hasta nosotros, elogia el coro la vida tranquila del filósofo, en oposición a la actividad precipitada del ciudadano ateniense:

Feliz es el que se interesó
en la investigación de la verdad.
No tiene prisa en realizar obras
injustas, para perdición de los ciudadanos.
Su mirada está fija en el orden
inmortal, que no envejece, de la naturaleza.
Su espíritu capta el origen de ésta
y sigue el curso de su evolución,
y su corazón no se dejaría llevar
a la realización de un acto reprobable.

Es evidente que el hombre descrito en estos versos es admirado por el coro y a la vez envidiado por poseer un alma serena. Demócrito, uno de los más grandes naturalistas y filósofos de esta generación, escribió un libro sobre dicho tema con el título siguiente: *Sobre la serenidad del alma*. Esta obra empezaba diciendo: "Quien desee gozar de la tranquilidad de su alma, no debe desplegar demasiada actividad". Pero precisamente, lo que por entonces florecía en Atenas era esta actividad. Se la alabó en los discursos de los conductores políticos. Alcibíades, por ejemplo, persuade, en las obras históricas de Tucídides, a los atenienses de llevar a cabo una expedición a Sicilia valiéndose del argumento de que un Estado construido mediante una vitalidad exuberante y un espíritu de empresa no puede dormir sobre sus lau-

reles, sino que debe mantener vivo este espíritu. Eurípides, en su tragedia perdida *Antíope*, dramatiza oportunamente el *conflicto entre dos formas de vida*, las cuales personifica él en las dos figuras míticas de los dos hijos del rey de Tebas, Zetos y Anfión. El primero, Zetos, es el hombre de acción, y un apasionado defensor de la vida activa. Su hermano, Anfión, es criticado por él y tildado de esteta afeminado, que desperdicia sus grandes cualidades en una vida ociosa, dedicada al culto de las musas. Calicles, el pregonero de una vida ansiosa de poder y de éxitos mundanos en el *Gorgias* de Platón, cita varios versos tomados de esta escena polémica. En el diálogo *Gorgias*, critica Calicles a Sócrates, su interlocutor, llamándolo un segundo Anfión, reprochándole el que dedique toda una vida a estudios filosóficos, debido a que esto conduce a esa degeneración de un espíritu fuerte y propio del hombre, que funda estados y organiza la sociedad. Calicles es la encarnación de la oposición ateniense al ideal de una vida dedicada a la filosofía. El punto de vista de Calicles es compartido por el famoso adversario de Platón, el retórico Isócrates. Isócrates no niega, como tampoco niega Calicles, que si un joven se entrega durante algunos años al estudio de la filosofía, puede ser éste útil a su espíritu como gimnasia de la mente, y adaptarse de manera adecuada a la estructura de una educación espiritual libre, educación ésta que constituía un problema general muy discutido en aquel tiempo. Pero ambos prefieren la retórica a la filosofía. La retórica, en efecto, presenta al espíritu los problemas de la vida práctica, para los cuales debe ella misma, la retórica, preparar a los jóvenes.

Esta fue la época y la atmósfera espiritual en que el carácter de la filosofía experimentó una de las modificaciones más grandes a través de su larga historia. Es la época, más precisamente, de los llamados sofistas. Bajo la presión de los problemas prácticos, sociales y políticos de su tiempo, abandonaron estos hombres la especulación sobre el cosmos, el cual constituía el centro del interés de los primeros pen-

sadores griegos, y se concentraron en la nueva tarea de la educación del ciudadano, que significaba en Atenas educación para la actividad al servicio de la vida civil. El más grande representante de esta nueva dirección fue Sócrates, defensor de la tendencia práctica. En la *Apología* nos lo presenta Platón como un hombre que es totalmente diferente del tipo solitario del filósofo jónico, contemplador del mundo sideral. Por lo regular encontramos a Sócrates ocupado en dialogar con un grupo de hombres en el mercado, en la palestra o en el gimnasio, donde se reúnen todos los habitantes de la ciudad. Allí, en estos sitios, propone y desarrolla Sócrates las cuestiones, propias de él, acerca de la esencia de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, de lo bello y de lo feo. Y a pesar de que él enfoca estas cuestiones en una forma racional nueva, mediante un análisis lógico, insiste en que esta investigación dialéctica tiene un carácter *práctico*.

Con todo, de esta preocupación de Sócrates para llegar a un esclarecimiento racional de las llamadas virtudes y de la naturaleza de lo bueno, debía salir el más grande y decisivo movimiento especulativo, *teórico*, que ha conocido el mundo: los sistemas de Platón y Aristóteles. Este preguntar de Sócrates por las normas éticas de lo bueno, de lo bello y de lo justo y sus contrarios, lo llevaron al descubrimiento de los conceptos lógicos generales, o, como Platón los interpretó, a las Ideas. La aplicación de la dialéctica socrática a problemas lógicos, sociales y éticos de toda clase, como lo vemos en los diálogos de Platón, lleva directamente a un desarrollo sistemático de esta filosofía teórica. A partir de este origen se comprende la tensión, siempre creciente y característica de la filosofía platónica, entre el punto de partida práctico del pensamiento de Sócrates y la actividad teórica y continua, con miras a esta finalidad práctica. Naturalmente, existía ya desde un comienzo en la manera metódica de interrogar Sócrates un elemento pronunciadamente teórico, al insistir él en encontrar, mediante una reflexión conceptual, la esencia de la justicia, del dominio de sí, del valor

o de la piedad. Y con el tiempo se vio Platón, quien acogió y continuó originaria y sencillamente este método investigativo, en la necesidad de tomar, cada vez más, otros elementos de naturaleza puramente teórica del pensamiento matemático y de la ciencia médica de su tiempo, para poder esclarecer la esencia y el sentido de la dialéctica socrática, e investigarlos, teniendo en cuenta sus presupuestos lógicos.

Así ocurrió que en este tiempo, en que llegó Aristóteles a la Academia, por el año 367, las cosas se habían invertido casi completamente. El tipo del filósofo teórico, que vemos encarnado en Aristóteles, se diferencia totalmente del tipo ideal que representaba Sócrates en los diálogos primeros de Platón. Pero el tipo del filósofo teórico es ahora el producto característico de la época última de la filosofía de Platón. Ya la figura del filósofo esbozada por Platón en su *Teeteto*, una obra publicada en el tiempo en que Aristóteles se convirtió en un discípulo de Platón, presentaba un aspecto muy diferente de la figura de Sócrates, la cual encontramos descrita en la *Apología*. El Sócrates que aparece en el diálogo *Teeteto* nos presenta al verdadero filósofo como un tipo de hombre distraído, alejado del mundo, no interesado en los asuntos de la vida práctica y parecido al matemático y al astrónomo. Este tipo de hombre es el mismo que Platón había hecho contrastar fuertemente con Sócrates en la *Apología*.

El ideal de una vida dedicada a la filosofía renació ahora de esta evolución del pensamiento platónico, y hasta recibe su forma clásica sólo en esta formulación platónica, tomada luego por Aristóteles, y la cual llegó a constituir el punto supremo de la filosofía de éste. Las historias graciosas que nos refieren que Tales cayó en una fuente y que Pitágoras comparaba a los filósofos con los espectadores en los juegos olímpicos, deben su origen, o su conservación, al hecho de que Platón y Aristóteles necesitaron estas figuras ilustres como *símbolos* para su propio ideal de la vida, es decir, de la vida dedicada a la filosofía. Los

diálogos *Gorgias*, *Fedón* y *La República* designan todos los estadios fundamentales en el proceso de configuración de la imagen de Sócrates hacia una personificación de la vida contemplativa, de la actitud teórica. Sócrates no pareció, a lo último, ser la figura adecuada para servir de modelo de esta manera de vivir. Uno de los cambios que más llaman la atención en la imagen del filósofo de los últimos diálogos platónicos es que vemos que Sócrates queda allí reducido a una figura de segundo rango, y que se termina por renunciar completamente a él. En su lugar, aparecen los filósofos eleatas Parménides y Zenón, el pitagórico Timeo o la figura misteriosa del “extranjero de Atenas” en la última obra de Platón, es decir, en *Las Leyes*.

Se tendría ciertamente una idea muy trivial de la evolución filosófica de Platón si se aceptara el que empezó como socrático para terminar como neopitagórico o neoeleata, y que lo uno excluye lo otro, o que sencillamente lo reemplaza. Más bien puede decirse que Platón llegó al estadio último, como hemos dicho ya, a través de un progreso orgánico, que progresaba gradualmente. La misma forma, completamente desarrollada, de su dialéctica última aparece siempre como el desarrollo lógico de los problemas implícitos en la cuestión práctica de Sócrates. Esta cuestión concernía a la finalidad de las acciones humanas y a la naturaleza del bien. Ahora, como antes, entiende Platón todo el aparato dialéctico de su posterior teoría de las ideas como el camino hacia la vida mejor. Ciertamente, estos problemas teóricos, que luchan por descifrar los grandes enigmas de la naturaleza del conocimiento humano y del ser, tienen la tendencia a liberarse del pensamiento moral de Sócrates, en donde se había originado, para convertirse en objetivos propios. Pero en ninguna parte encontramos superada como en la filosofía de Platón la tensión reinante entre lo meramente práctico y lo meramente teórico. Sin duda, Platón ha tratado en sus diálogos problemas de teoría del conocimiento o del ser, por razones de conveniencia, de manera separada. Sin embargo, en ninguna parte aparece

en forma clásica semejante la convicción originariamente griega de que la vida del hombre y las virtudes humanas se encuentran referidas sin excepción al ser. Sólo a causa de esta referencia al ser adquieren ellas su sentido y determinación. Pero por más profundamente que el pensamiento platónico parezca penetrar en la investigación del ser, en su esfuerzo por ascender al mundo de las ideas puras, conviene saber que al filósofo no le está permitido el aislarse completamente de la vida. Después de haber ascendido a la luz del ser puro, y de haberse acostumbrado a ella su ojo, debe volver a la caverna, donde los prisioneros, hombres como él, están sentados, y a pesar de que estos consideren su mensaje como una locura. No en vano se denominan las obras principales de Platón *La República* y *Las Leyes*.

También en el sistema de vida del filósofo trazado en *La República* alternan períodos de pura concentración del pensamiento con periodos de la experiencia práctica y actividad al servicio de la sociedad. Mientras persiste la preocupación por el *logos*, sobre todo en tiempos que hacen imposible una actividad práctica, es, sin embargo, para decirlo con W. Dilthey, la idea del *poder-ser-real* lo que constituye el impulso interior y la tensión creadora de esta filosofía. La vieja cuestión, planteada por Sócrates, acerca de la acción humana, la virtud y la vida mejor, se retrotrae así finalmente en Platón a lo divino, al principio de todo ser, y a la idea del Bien, la cual fundamenta la unidad de este ser. El hombre de Estado que a la vez es filósofo no es sino el hombre que mantiene su mirada dirigida a este paradigma divino. Así aparece ahora en Platón la vida del filósofo que se comporta teóricamente frente al mundo, y la cual se había tolerado al comienzo como una excentricidad individual, constituyendo el corazón y centro del organismo social. Pues la vida mejor se construye a base de la contemplación del Ser. ¡En realidad, una inversión muy paradójica de la situación!

Ésta es la perspectiva dentro de la cual debemos aproximarnos a Aris-

tóteles, si queremos entender correctamente su filosofía en la relación en que ésta se encuentra con el pensamiento de Platón. Uno de los primeros libros que escribió Aristóteles, siendo aún discípulo de Platón, se titula el *Protreptikos*. Estaba empeñado en tratar la cuestión de la vida dedicada a la filosofía, vida a la cual invita ya el título del diálogo. Escrito después de haber ingresado Aristóteles en la Academia, refleja este libro la impresión definitiva que él recibió de aquella comunidad memorable. Su posición personal frente al espíritu que animaba a sus miembros se expresó, no mediante la discusión de problemas filosóficos, que habían despertado su interés, sino mediante su entusiasta proclamación de la filosofía como una forma de vida. Con Platón distinguió Aristóteles tres formas fundamentales de vida, según el más alto bien a que aspiran los distintos tipos de hombre: la vida placentera, la vida activa y la vida contemplativa. La vida placentera es compartida por nosotros con los animales, mientras se trate sólo de los placeres sensuales. Si queremos elegir el bien *específicamente* humano, tenemos que decidarnos por la vida activa, que en la mayoría de los casos será una vida de distinción moral o política. El filósofo es el hombre que prefiere la vida contemplativa a la *vita activa*. La vida contemplativa es para Aristóteles a la vez vida activa, pero ésta es una actividad puramente espiritual. Nosotros no gozamos de esta vida, sin embargo, en tanto somos seres humanos, sino en tanto existe en nosotros algo divino o semejante a lo divino. La actividad de la razón pura es para Aristóteles la forma más alta de la felicidad humana, pues una especie particular de alegría va unida con toda forma de actividad y la complementa. Y la más alta forma de la actividad humana va unida con la forma más pura, más duradera y que más se basta a sí misma de la felicidad del hombre.

Por los fragmentos que de esta obra temprana de Aristóteles han llegado hasta nosotros sabemos que su teoría de la vida como actividad filosófica es el punto en donde convergen su ética y su metafísica. El

Protreptikos contiene, en efecto, el germen de su filosofía. Este libro es la primera manifestación de su filosofía, y ello no sólo desde el punto de vista cronológico. Es el lugar estratégico desde el cual tenemos nosotros que acercarnos a la idea de una vida contemplativa en sus grandes obras sistemáticas. Desde aquí, desde este punto de partida, nos vemos conducidos directamente al punto culminante de su obra, o sea, a la *Ética a Nicómaco* y a la *Metafísica*, las cuales pertenecen, en su forma actual, al último periodo de Aristóteles. Pero entretanto se ha retirado el filósofo de la escuela de Platón –una consecuencia que él no ha sacado aún en el *Protreptikos*– y, tras larga ausencia de Atenas, ha fundado una escuela propia en el *Liceo*. Es imposible someter aquí a una discusión las diferencias peculiares entre su método filosófico y el de Platón, y examinar sus razones para el rechazo de la teoría de las ideas de su maestro. Siguiendo el camino de Platón en su última época, intentó Aristóteles salvar el abismo entre el mundo de nuestros sentidos y el mundo inteligible de las formas que nosotros vemos sólo con los ojos del espíritu. La realidad es para él, no lo que nosotros, en oposición a los objetos sensibles del mundo de la experiencia, captamos en conceptos generales, sino la forma realizada en la materia, pero determinada en el concepto. En consecuencia, la investigación de la forma debe tomar como punto de partida los objetos sensibles del mundo de la experiencia. Desde ellos asciende el filósofo progresivamente y mediante un proceso de abstracción hacia el sumo principio, que es forma inmaterial, y mueve, como tal y debido a su perfección, el mundo. En su *Ética* es conducido Aristóteles por este método a un completo análisis de todos los fenómenos de la moral, como se nos ofrecen en la experiencia. Ya no existe allí una idea del bien, como la había aceptado Platón, y en lugar de ello empieza Aristóteles con el concepto, de la última época platónica, del bien *humano* y con la pregunta por aquello en que él consiste. Para esto se vale él de la diferenciación platónica entre las diversas formas de la vida humana, para mostrar que cada tipo de hombre posee un concepto propio del sumo

bien al que aspira, concepto distinto del que poseen los otros tipos de hombre. De esta manera se plantea de nuevo la vieja cuestión acerca de la elección de la vida mejor, como ya la hemos visto formulada en el *Protreptikos*, y en *La República* y el *Filebo* de Platón.

Según Aristóteles la vida mejor para el hombre es aquella que le permita realizar su propia naturaleza, y esto lo lleva a cabo la actividad de la razón, o una actividad de acuerdo con la razón. La respuesta que él dio una vez en el *Protreptikos* era más sencilla que la dada en la *Ética*. En su obra primera consistía la elección recomendada por él en la elección de la vida contemplativa. Era lo que había de esperarse de un joven a quien Platón había convertido al ideal filosófico de la vida. Él piensa aquí en sí mismo y en su propia decisión. Pero en la *Ética* asume una actitud mucho más objetiva, colocándose a una mayor distancia de los hechos. Aquí analiza ahora pormenorizadamente la vida activa que el hombre, como persona moral, lleva, y la formación del carácter o *Ethos*, de donde trae su nombre esta nueva disciplina filosófica. Las virtudes morales, constitutivas del carácter, se describen en todos sus detalles. La parte más original de su *Ética* está dedicada al análisis psicológico de la esfera de nuestros sentimientos e impulsos, en su relación con la razón activa. Pero al final se subordina esta nueva y fructífera investigación nuevamente a la vieja cuestión platónica del bien humano y de la verdadera felicidad. En este lugar estatuye Aristóteles, además del uso moral y práctico de la razón, una razón pura teórica, y distingue dos clases de virtudes o perfecciones.

Estas son, por una parte, las virtudes del carácter, o virtudes morales, y por la otra las virtudes del espíritu, o virtudes intelectuales. La mayor virtud intelectual es la sabiduría filosófica. De las dos maneras de vida racional, que él distingue en correspondencia con esto, la vida contemplativa y la vida práctica, concede Aristóteles el más alto rango a la vida de la contemplación filosófica, como lo había hecho ya al comienzo en el *Protreptikos*.

Esta forma de vida es la más excelsa forma de la felicidad y perfección, pues es la vida de aquella parte del hombre que posee un mayor valor y es semejante a Dios. Podemos disfrutar de ella continuamente como la vida de la actividad moral, y ella se satisface a sí misma en alto grado como la otra clase de vida. Se la apetece, no en razón de otra cosa, sino en razón de sí misma. Tiene la natural tendencia a permanecer durante toda la vida. La *Ética* está de acuerdo con el *Protreptikos* en lo que se refiere a afirmar que una vida tal es de un rango más elevado que una vida meramente humana. Aristóteles no se deja intimidar por las amonestaciones de los viejos poetas de Grecia, cuando dicen que el hombre es mortal y debe aspirar a poseer las cosas humanas, en lugar de intentar ir más allá de los límites de nuestra naturaleza mortal. Es evidente que el filósofo ve aquí la posibilidad de un conflicto entre su osada concepción de la vida de la contemplación pura y el temor religioso de los griegos antiguos frente a *Hybris*. Él se anticipa a proponerle la objeción de que su ideal podría considerarse como una forma espiritualizada de aquella trágica arrogancia, que según el sentir popular desata la envidia de los dioses. El concepto platónico y aristotélico de la vida como actividad filosófica encierra, pues, la superación de esta demoníaca idea de Dios de los antiguos griegos. En su lugar nos amonesta Aristóteles para participar en la vida divina, hasta donde ello sea posible a los mortales. Este pensamiento ha tenido efectos de grandes proporciones en la historia del espíritu humano. Cuando Tomas de Kempis, en su *Imitación de Cristo*, considera al filósofo como la encarnación de la *superbia* humana y del endiosamiento, piensa evidentemente en la pretensión que hay en el ideal aristotélico de la vida como actividad filosófica, ideal que compartieron los escolásticos de la Edad Media. Por otra parte, cuando Dante, en *La Divina Comedia*, elogia a su maestro Bruno Latini por haberle enseñado “cómo se eterniza el hombre a sí mismo”, no piensa ciertamente tanto en la futura fama terrenal cuanto en la idea de la *Ética* aristotélica, según la cual el hombre, hasta donde es posible a la naturaleza humana, debe participar en la vida de la Divinidad.

Esta descripción de la vida contemplativa del filósofo en el Libro 10 de la *Ética* se esclarece mediante el pasaje en el Libro 12 de la *Metafísica*, en que desarrolla Aristóteles su concepto de Dios como el motor inmóvil. Dios mueve el mundo por medio de la pura contemplación, y Dios es a la vez el objeto de esta contemplación, pues ésta sólo puede dirigirse al más perfecto de todos los seres. En esta actividad, que se basta a sí misma, del pensar puro, el pensar del pensar, reside la fuente de su divina felicidad. Y lo que el espíritu del filósofo puede lograr siempre por corto tiempo apenas, lo disfruta eternamente el espíritu supremo. Así, Aristóteles da un nuevo contenido al ideal de la vida contemplativa. Ésta no es ya, como en la época de los primeros filósofos, una contemplación del cielo o de los fenómenos de la naturaleza con los ojos, sino la intuición intelectual del ser en su totalidad, que tiene su culminación en el ser divino. En la intuición de esta arquitectura de la realidad, llega a ser la contemplación del filósofo mismo principio arquitectónico y neocreador de la vida y de su organización.

El ideal de la vida contemplativa alcanza su formulación definitiva en Platón y Aristóteles. Aquí llega a su punto culminante. Con todo, su historia no termina en ellos. Tuvo una larga e interesante evolución también en los últimos siglos de la antigüedad. Aquí sólo podemos mencionar brevemente esta evolución. Primeramente, la misma escuela de Aristóteles se divide, a su muerte, en los representantes del ideal de la vida contemplativa –los clásicos, pues, de su escuela– los modernistas, que afirman el primado de la razón práctica y de la *vita activa*. Ya he mostrado en otra oportunidad que nuestra tradición histórico-filosófica presenta, por una parte, a los antiguos pensadores griegos, en forma consecuente, como representantes de la pura contemplación, y por otra parte, de manera inversa, se esfuerza en hacer ver que ellos eran realmente hombres representativos en su totalidad de la vida práctica, que hicieron uso con finalidad creadora de su saber, ya como inventores y hombres de Estado, ya como ingenieros o

colonizadores. Esta contradicción en nuestras fuentes se explica fácilmente, si pensamos que la investigación en el campo de la historia de la filosofía y toda la tradición que nos llega de ella se originaron en la escuela de Aristóteles, donde las mismas dos concepciones estaban en diametral oposición entre sí. Ellas han influido, en la dirección de su sentido, la interpretación de los antiguos filósofos.

En los sistemas del período helenístico, en la escuela estoica y epicúrea, llega a ser la filosofía predominantemente un arte de vivir, *ars vitae*, esto es, ella se vuelve hacia la conformación práctica de la vida. Con todo, en ambas escuelas se funda esta concepción de la vida en una concepción teórica del mundo, que puede determinar aquella en cada acto y en cada situación. Por ello empieza, tanto la filosofía estoica como la epicúrea necesariamente con la contemplación de la naturaleza. Mediante esta concepción teórica del mundo se libera el discípulo de Epicuro del temor a la muerte y al más allá, y el estoico se incorpora mediante ella también en el orden racional del cosmos como un miembro cooperante. Después de la desintegración de la forma política de existencia del helenismo clásico, aspira el hombre griego a una nueva seguridad. Este hombre encuentra en la institución del ser cósmico la libertad de la persona humana. Así se amplía, a cada nuevo paso, nuestra comprensión para la necesidad íntima que constituye desde un comienzo la condición previa para que se origine y desarrolle el ideal de la vida como actividad filosófica entre los griegos. Según la concepción estoica, sólo el sabio es libre. Él ve y vive su vida en la intuición de la necesaria legalidad del orden cósmico: οἱ προσκυνοῦν-*t*Τεϛ Τὴν Εἰμαρμένην νοσοφοί. Es preciso vivir obedeciendo siempre a la naturaleza y en armonía con ella. Cuán otra es la religiosidad judía, de la cual procede nuestra religión cristiana. Ella está penetrada de profunda inquietud frente al mundo pecaminoso, en el cual vivimos, y donde no estamos nunca contentos. Sólo en la unión con Dios logra cada individuo como el pueblo todo un sentimiento de confianza, pero

éste lo remite mas allá de lo percedero, de lo presente, y toma la forma de la esperanza en un futuro mejor. La fe judía es escatológica, mientras que la religiosidad griega se funda en la certeza del ser. Ella se vuelve continuamente desde la insuficiencia existente aquí y ahora hacia las indestructibles formas fundamentales y leyes de la naturaleza, transformando así el caos en un cosmos.

La idea de que la contemplación del Ser es el contenido esencial de la suprema actividad humana, recorre toda la historia del espíritu griego. Esta idea es una de las constantes que forman la estructura de este espíritu, y constituyen un *a priori* metafísico de los griegos, que encontramos siempre en su filosofía como en su modelación de la vida, si investigamos radicalmente lo que aquí se nos muestra. Al espíritu contemplativo lo encontramos también activo en la actitud del historiador Tucídides, que intenta una interpretación de la causalidad en el acontecer político y en la formación del poder estatal, o una interpretación de la patología de la degeneración social como manifestaciones de la naturaleza humana. Asimismo, encontramos tal espíritu contemplativo activo en la ciencia médica de un Hipócrates o en la física de un Arquímedes. Éste lanza al saqueador soldado romano que trastorna la tranquilidad de su contemplación matemática su última expresión: *noli turbare circulos meos*. Con todo, aunque en toda actividad científica y artística está implícito un acto contemplativo, se diferencia su forma filosófica de este acto por el *ethos* religioso inherente a la intuición de la totalidad del mundo y de su unidad. En el neoplatonismo de Plotino se ha disuelto, por decirlo así, la filosofía griega en una especie de pancontemplacionismo, pues él afirma que el hombre no está hecho para contemplar solitariamente el orden divino de las cosas, y que, contrariamente, toda la naturaleza debe ser comprendida por él en eterna contemplación de sus formas. El espíritu creador que contempla sus formas mira en cada cosa su forma, de modo que inconscientemente tiende él a la meta

cuyo alcance constituye su propia naturaleza. Según esta teoría, sólo hay estadios diferentes de la conciencia de este mirar.

Es interesante observar cómo, mientras el antiguo paganismo termina en la mística de este pancontemplacionismo, continúa y se afirma la tradición griega también bajo formas variadas y completas de la vida espiritual. El ideal de la *vita contemplativa* se nos pone de manifiesto en el pensamiento del filósofo Filón de Alejandría, Filón el judío, encontrando su desarrollo, como tantos de sus pensamientos, en la literatura y en la vida de la Iglesia cristiana. Aquí llega a ser el compendio del ideal cristiano de la vida ascética. Se aceptaron las mismas palabras en que este ideal llegó a expresarse, si bien en muchos casos adquirieron nuevos sentidos. Los grandes escritores cristianos partidarios del ideal de la vida monástica desde los tiempos de Orígenes, llamaron tal ideal la “vida contemplativa”, y los monjes fueron denominados “Filósofos”. Se habla de *Askese*, una palabra tomada de los filósofos griegos, y de *theoria* o contemplación de Dios, interpretándose la oración, contenido esencial de esta vida, como la purificación del espíritu, que lo hizo capaz de ascender a la región del ser puro y de la perfección divina. Los conventos se denominan ahora *Phrontisteria*, esto es, moradas del pensamiento, a semejanza del *Phrontisterion* de Sócrates en *Las Nubes* de Aristófanes. Y la vida de los santos, que se concebía como premio de sus virtudes, imitaba en mucho al modelo presentado en las antiguas biografías de Pitágoras, quien fue el primero en fundar una orden filosófica y en establecer reglas para la vida ascética de sus miembros.

De esta manera ha sobrevivido el ideal griego de la cultura clásica más de un milenio, y la vida cristiana ha estado unida en el transcurso de los tiempos continuamente con dicho ideal. Muchos se preguntarán si el rápido progreso de nuestra civilización técnica y el espíritu de nuestra ciencia moderna, con su actividad experimental incesante y su

celo febril por organizarlo todo, no están en inconciliable contradicción con el ideal antiguo de una cosmovisión satisfecha de sí misma. Pero la ciencia moderna tiene sus raíces en la tradición científica griega. Fue el espíritu de esta tradición lo que llevó a Aristarco de Samos a adelantarse a formular, mediante teorías matemáticas, el sistema heliocéntrico de Copérnico. Y este mismo espíritu hizo posible que el estoico Posidonio descubriera el camino marítimo a la India a través del Atlántico y predijera la existencia de nuevos continentes. Los más grandes de nuestros científicos modernos nos dicen que el espíritu científico no puede sobrevivir si sus experimentos son determinados sólo por consideraciones de orden práctico. Los descubrimientos más importantes de la ciencia moderna no han sido el resultado de tales consideraciones de orden práctico, sino el producto de una investigación teórica, desinteresada y sistemática.

Pero desde el punto de vista filosófico, la posibilidad de la existencia de la *vita contemplativa*, en el sentido griego auténtico, va unida al concepto del ser, y aquí tocamos un problema fundamental de nuestra moderna situación filosófica. Esta situación se caracteriza por la decadencia creciente de la conciencia filosófica del ser, tal y como la entendieron los grandes maestros de la vida contemplativa. La función del conocimiento se hace puramente instrumental en un mundo sin el ser. Nuestras modernas universidades no son ya moradas de la vida contemplativa, sino fábricas que producen los instrumentos de nuestra civilización, incluyendo los instrumentos para su propia destrucción. Pero, ¿es realmente ésta la última palabra del hombre como respuesta a la pregunta que interroga por el interés que tenemos nosotros en la adquisición de conocimientos? ¿Es realmente nuestro único objetivo el conquistar el dominio sobre las cosas del mundo? Desde el punto de vista de la vieja filosofía griega (y yo creo, de toda verdadera filosofía), está una respuesta tan trivial muy lejos de ser definitiva. La única justificación cierta de nuestro esfuerzo incesante por la consecución

de conocimientos es para nosotros, como lo era para Platón y Aristóteles, aquel asombro originario que constituye el comienzo del filosofar. Según Aristóteles, la filosofía comenzó en un momento de la historia de la civilización en que fueron inventados los instrumentos, y en que el espíritu del hombre, alejado de las necesidades de la existencia, se dedicó a la contemplación libre del mundo. En lugar de “tornar la vida como es y sólo entregarse a mejorar sus recursos técnicos, es la verdadera filosofía una forma más alta y un estadio de la vida misma, una *vita nuova*. Si nuestras universidades quieren ser lo que deben ser, una fuerza para el renacimiento de la existencia humana, tienen que seguir preparando una morada ideal de la vida contemplativa.

JUAN TEÓFILO FICHTE. RAZÓN Y LIBERTAD

Walter Schultz

Si hoy nos reunimos aquí para rendir un homenaje a la memoria de Juan Teófilo Fichte, debe consistir este homenaje esencialmente en una rememoración de su filosofía. Con todo, y precisamente en lo que se refiere a la filosofía de Fichte, es necesario tener en cuenta siquiera brevemente la relación existente entre su actitud ante la vida y su filosofía. Y esto debido a que el mismo Fichte ha afirmado que la sistemática filosófica y la actitud vital forman una unidad. Fichte ha formulado la siguiente conocida expresión: “La filosofía que se elige depende de qué clase de hombre se es, pues un sistema filosófico no es un mobiliario, susceptible de aceptar o rechazar a voluntad, sino que está animado por el espíritu del hombre que lo tiene”¹.

Esta expresión se ha interpretado frecuentemente en el sentido de que Fichte se proponía explicar el contenido objetivo del pensar filosófico a partir de una disposición del hombre, a la cual se reducía dicho contenido, y que debía investigarse en cada caso psicológica o tipológicamente. El contexto dentro del cual formula Fichte esta expresión sobre las relaciones entre la filosofía y el hombre, nos dice que es un error interpretarla en dicho sentido. No se trata, en efecto, para Fichte, de una elección entre sistemas filosóficos cualesquiera, sino que se trata de decidirse entre las dos únicas actitudes filosóficas fundamentales que son posibles según él, o sea, el dogmatismo y el idealismo.

El dogmático está, como hombre y como filósofo, dominado por la conciencia de que el mundo exterior que lo rodea, el mundo de las cosas, es más fuerte y poderoso que él mismo, de tal modo que él tiene que subordinarse a este mundo. El idealista, en cambio, se determina libremente. Pero él sabe que la libertad no es una propiedad que posee el hombre con independencia de la conciencia de su yo y de su actuar, sino que sabe que sólo hay libertad si ésta se realiza a partir de la libertad misma. Fichte aclara que la conciencia de la libertad no proviene de fuera, y precisa actuar de manera realmente libre para llegar a esta conciencia. Esta conciencia de la libertad es autoconciencia de ella. Pero esta conciencia de la libertad no conduce jamás a una acción por la mera acción misma, sino que la libertad es, a su turno, dirigida por el conocimiento. Ella tiene que someterse finalmente a las exigencias de la razón. Digamos, en breves palabras, cómo esta cuestión de las relaciones entre libertad y razón para Fichte llegó a convertirse en el problema fundamental de su pensamiento. Fichte provenía de una familia cuyos recursos económicos eran precarios. Su padre era tejedor de cintas en la Alta Lusacia. Gracias a la ayuda de su señor, pudo ingresar en la escuela de Schulpforta. Es fama que Fichte repitió literalmente a su señor la prédica escuchada por él el domingo anterior. La meta de su vida parece estar definitivamente clara: Fichte ha de ser pastor. Él mismo dice más tarde: "Ya en mi niñez me determiné a mí mismo para el púlpito". Durante sus estudios, la filosofía interesante para él es la escolástica, católica y protestante, predominante a la sazón, y en especial los sistemas de Wolf y Crusius. Fichte llega a convencerse de que la posición determinista es la verdadera, pero a la vez formula objeciones contra dicho sistema. Si todo está determinado, se dice, no existe para el hombre una conciencia del pecado como conciencia de la propia culpa, y por lo tanto tampoco existe una expiación. En Leipzig descubre Fichte los escritos de Kant, y este contacto con la filosofía kantiana es decisivo para él.

Fichte observa cómo Kant concede a la libertad un lugar preponderan-

te dentro de su filosofía. La libertad es un postulado de la razón práctica, que nos eleva sobre el mundo sensible y nos hace ciudadanos del mundo inteligible. Pero este principio no satisface, en última instancia, a Fichte, pues estos dos mundos, el inteligible, abierto a nosotros por la razón práctica, y el sensible, que investiga la razón teórica, no son dos mundos unidos mutuamente. Yo puedo, por así decir, cambiar el punto de vista. Desde el punto de vista teórico, aparezco ante mí mismo como un ser que en cada caso está determinado, y sobre la base de la conciencia moral me considero, en cambio, como un ser que es fundamental y generalmente libre. Esta disensión debe ser abolida. Así lo exige el pensamiento filosófico, pues el pensar filosófico quiere siempre unidad y totalidad, esto es, el pensar filosófico exige el sistema.

Los intentos de solución realizados por Fichte en el curso de su evolución filosófica para conciliar razón y libertad, son de muy diversa índole. Con todo, dichos intentos dejan ver claramente un principio fundamental. O sea, que un sistema racional no es precisamente el sistema que postula una determinación incondicional. Razón y libertad no se oponen en modo alguno. Sólo un ser que es libre puede y debe actuar racionalmente, y a la inversa, lo racional se muestra sólo allí donde el hombre no se atiene a lo dado, sino donde se obra en estado libre y en vista de la libertad. Fichte ha ensayado exponer esta convicción en renovados planteamientos, y ha plasmado su propia vida, a la vez, a partir de ella.

Sería interesante mostrar cómo Fichte, en las situaciones difíciles de su vida, elevó siempre esta libertad racional a principio de su obrar. Fichte pertenece a esa clase de hombres, no muy frecuente, que poseen un valor civil absoluto. Esto determinó que nunca hubiera sido bien visto. Karl Jaspers dice de él que “a donde quiera iba armaba un escándalo”². Pero este valor civil no significaba en él arroj

temerario, sino decisión implacable de imponer, aun contra toda resistencia, lo racionalmente elegido. Esta actitud es la razón para que Fichte perdiera su cátedra en Jena, a raíz de la llamada controversia sobre el ateísmo. Esto es de todos sabido³. Pero no es tan conocido el hecho de que Fichte demostró tener el mismo valor civil cuando renunció a la rectoría de la Universidad de Berlín en el año de 1812. Según sus propias palabras, era la situación allí la siguiente: algunos compañeros de estudios habían dicho a un estudiante judío que él no tenía que buscar entre estudiantes decentes, terminando por retársele a duelo, como dice Fichte. Dicho estudiante rehusó el duelo. Fichte se puso de parte suya de manera incondicional. Cuando varios de los colegas de Fichte vacilaron en apoyar su actitud, éste pidió que lo relevaran de su cargo de rector. En la solicitud enviada en tal sentido a la sección para instrucción y culto, escribe Fichte la frase irónica que dice: "Cambiar, según las circunstancias cambiantes, también las máximas de mi obrar, y mantener, con todo, una firme unidad, es algo para lo que me falta por completo talento"⁴.

Esto muestra muy claramente la posición fundamental de Fichte, su manera de pensar. No actuó nunca llevado por reflexiones oportunistas, sino que trató siempre, como decían irónicamente sus adversarios, deducir el caso particular del orden del universo. Esto significa que lo importante para él era lo moralmente fundamental.

Ya he llamado la atención sobre el hecho de que la cuestión acerca de las relaciones entre libertad y razón domina por completo el pensamiento de Fichte. He dicho también cómo él ensaya en su filosofía propia reunir ambas determinaciones en la unidad de un sistema, y cómo configura su vida a partir de esta unidad. Con estas consideraciones previas estamos ya en condiciones de volvernos hacia la obra de Fichte, con arreglo a lo que afirmamos al comienzo, es decir, que el recuerdo de un filósofo es esencialmente recuerdo de su obra. No

voy a intentar ahora hacer una síntesis de toda la filosofía de Fichte, que sería, dado el escaso tiempo de que dispongo, solamente una síntesis muy superficial. Tomaremos más bien, una obra especial de Fichte, para penetrar, con base en ella, en la filosofía fichteana. Esta obra será la titulada *El destino del hombre*, que apareció en 1800. Es necesario, sin embargo, que nos detengamos previamente en algunos datos extrínsecos, para hacer ver con claridad el lugar que esta obra ocupa dentro del pensamiento evolutivo de Fichte.

Las obras de las que provino el prestigio de Fichte como filósofo, que se componen de varios trabajos, se titulan todas por lo regular "*Teoría de la ciencia*". Ellas tienen por objeto un determinado problema. Fichte se pregunta: ¿Qué es, en general, el saber como tal, y en qué se fundamenta? Estas teorías de la ciencia forman en su desarrollo, en vista de la problemática que les es común a todas, una unidad. Con todo, alrededor de 1800, podemos ver, se quebranta esta unidad en cierto sentido, lo cual voy a esbozar por lo pronto de la manera siguiente: después de 1800 no se pone más, como principio del saber, y según ocurría en las primeras teorías de la ciencia, el yo absoluto, sino que este yo se sitúa, a su turno, al lado de lo que Fichte llama primero el orden moral universal, la voluntad infinita o lo divino, posteriormente la vida o el amor, y finalmente el ser absoluto o simplemente Dios. Estas teorías de la ciencia, especialmente las últimas, están escritas en una forma muy abstracta, y con una gran monotonía se va deduciendo un pensamiento de otro; pero el conjunto se maneja con una reflexión tan elevada que casi supera toda capacidad de abstracción del lector medianamente culto. Fichte ha ensayado repetidamente, para poder lograr un círculo más amplio de lectores, y obligarlos a entender, como él mismo dice alguna vez⁵, hacer accesibles sus ideas, redactadas "en forma más popular", también a aquellos que no son "filósofos de profesión"⁶. Y precisamente *El destino del hombre* pertenece a esta clase de escritos. Esta obra tiene una importancia tanto más significativa

cuanto en ella aparecen claramente los motivos propios del cambio que se cumple alrededor de 1800 dentro de la evolución de las diversas teorías de la ciencia.

El destino del hombre comprende tres libros. Los títulos de estos libros son: *La duda*, *El saber* y *La fe*. Fichte habla de sí mismo, pero en tal forma que transforma su propio método en una experiencia conceptual objetiva. Esta estructura hace recordar las *Meditaciones de Descartes*, a pesar de que Fichte no ha tomado a Descartes expresamente por modelo. Fichte explica que su deseo es encontrar mediante reflexión propia lo que es verdaderamente el destino del hombre. Esta reflexión conduce por lo pronto a una expresa cosmovisión, que puede designarse como un naturalismo determinista. Yo estoy rodeado, dice Fichte, de objetos que están en conexión entre sí, conexión que hay que entender inequívocamente como una conexión causal. Por ejemplo, yo veo un árbol. Este árbol tiene una determinada figura, determinadas notas y propiedades. Yo sólo puedo comprender todo esto si explico genéticamente la aparición de estas determinaciones. El árbol se originó de una semilla. Pero la semilla no es la única causa de este árbol, o más exactamente, esta causa se encuentra a la vez en conexión con otras causas. La existencia de este árbol supone la existencia de la tierra, y depende, además, su existencia de circunstancias climáticas, de la lluvia y del calor. Dicho expresamente, comprender un objeto natural quiere decir que su ser se explica exclusivamente a partir de las múltiples causas. Fichte aplica ahora al hombre este mismo método. Soy, dice, un determinado hombre, y como tal solo comprensible a partir de los requisitos de mi esencia. Varias fuerzas me han producido. Primero mis padres, y luego las influencias que me han formado en el curso de mi vida. Pero Fichte no desea en modo alguno con tales explicaciones causales proclamar una metafísica materialista.

Detrás de todo actúa, ciertamente, una fuerza natural unitaria, que en

mí se determina, sin embargo, en el sentido de la formación de un ser de un género especial que se caracteriza, en contraposición con el árbol, por su facultad de pensar. Yo no puedo, en verdad, explicar cómo la fuerza natural origina el pensamiento, pero tampoco puedo aclarar cómo esta fuerza llega a realizar la formación de una planta, ni cómo produce el movimiento de un animal. No es necesaria, sin embargo, una explicación metafísica semejante. Fichte dice que la fuerza natural que se encuentra tras de todo fenómeno no es reconocible en sí misma ni en su actuar propio. Pero hay que presuponer tal fuerza, para atribuir lo que ocurre actualmente, el ser actual, dentro del respectivo campo de los fenómenos, a las causas correspondientes. Hasta aquí el principio fundamental. Fichte lo formula de la siguiente manera general: "Todo lo que existe está, sin excepción, determinado; es lo que es, y, sencillamente, no otra cosa"⁷.

A estos razonamientos agrega Fichte una consideración que debe revisar lo afirmado. Él formula una objeción. En la autoconciencia inmediata me doy yo mismo como no determinado causalmente, sino como un ser libre. Y ahora aparece una circunstancia perturbadora entre esta conciencia inmediata de la libertad y la teoría de la causalidad. Esta teoría parece imponerse a la conciencia de la libertad, pues está en capacidad de ver más profundamente las de dicha conciencia inmediata. En una tal autorreflexión de cosas se pone frecuentemente de manifiesto que allí donde tú crees obrar libremente, es esta fe sólo apariencia. Pues si reflexionas, ves claro que hay motivos por completo determinados que condicionan la acción presumiblemente libre. Pero contra esta reflexión se revela a su vez el sentimiento de que la razón de mis acciones tiene que estar en mí, y este sentimiento hace que dudemos de la cosmovisión científica. Esta duda no es, pues, un consciente poner en tela de juicio por razones teóricas, sino un deseo que nace del corazón. El sentimiento quiere que yo, en todas las acciones, me perfeccione y confirme. Fichte dice: "Yo quiero amar, quiero

desvanecerme en simpatías, alegrarme y afligirme”⁸. Pero a este deseo se opone de nuevo la consideración sistemática, el sistema. Este dice, “áspera e impasiblemente”: no eres tú mismo quien desea ser libre, sino que este deseo de libertad está determinado, en el fondo, por la naturaleza, no de otro modo que tus restantes actos del hacer y omitir. Con este antagonismo entre sentimiento y razón termina el libro primero, y este antagonismo parece tan insoluble que Fichte maldice el día en que fue llamado a esta vida cuya verdad y sentido han llegado a serle objeto de duda.

La conciencia desgarrada viene a liberarse de este estado de angustia y desaliento mediante la evidencia de que el determinismo constituye un sistema totalmente falso. Fichte, al comienzo del libro segundo, que se titula *El saber*, hace aparecer un Espíritu. Este Espíritu dice: “*Tu tiembles ante espectros que tú mismo te has cuidadosamente inventado. Atrévete a ser verdaderamente sabio. No te traigo revelaciones nuevas. Lo que yo pueda enseñarte, ya lo sabes tú hace tiempo, y ahora sólo cabe que lo recuerdes*”⁹.

En efecto, este Espíritu no trae revelaciones nuevas, pues lo expuesto por él no es otra cosa que el principio fundamental de la teoría de la ciencia de Fichte. Es, pues, si se quieren entender las consideraciones siguientes, necesario tener en cuenta que Fichte no da por terminada la disputa entre los deseos de libertad del corazón y la reflexión sobre el determinismo con una mera determinación volitiva, sino con la comprobación científica de que el deseo de libertad podría ser realizado en sentido positivo, precisamente por la razón misma. Pues la teoría de la ciencia muestra que el hombre es libre.

No es fácil comprender el proceso deductivo de la teoría de la ciencia, extremadamente comprimido, que sigue en el texto. Destaco el principio fundamental en su estructura sistemática. El espíritu compromete-

te al yo en una reflexión sobre el hecho simple del percibir sensible. Cuando yo veo algo, estoy referido a este algo y, por así decir, perdido en su percepción. Ahora bien, yo puedo reflexionar en este fenómeno del percibir, y esta reflexión pone de manifiesto varios hechos. Así, lo percibido es ciertamente un *objeto*, y como objeto está en relación conmigo. Yo veo el objeto, es decir, yo lo alojo en mi conciencia y mediante la conciencia de él. Éste es el primer paso. Ahora hace la conciencia una objeción. La conciencia dice: Puede ocurrir que el objeto sea solo objeto en relación a mí, pero a la vez sé que el objeto está ahí aun en el caso de que no lo perciba. Él existe independientemente de mi percepción. Y aquí dice el filósofo lo siguiente: Estás en razón cuando afirmas que tú sabes que el objeto existe aun en el caso de que no lo percibas. Pero, reflexiona en tus propias palabras. Tú dices: yo sé que el objeto existe aun sin mi percepción; esto significa que tu saber es tan vasto, que comprende la afirmación de que existen también cosas independientemente de tu percepción. Esta afirmación significa, con todo, si se le formula desde un punto de vista fundamental, que el saber es el origen de toda clase de conciencia de objetos. Fichte muestra ahora –en eso consiste el proceso deductivo concreto de la teoría de la ciencia– cómo el idealismo pone al comienzo la autoconciencia absoluta, y cómo esta autoconciencia se determina y delimita oponiéndose a sí misma un No-Yo, en el cual y contra el cual gana ella, por su parte, determinación y concreción.

Este proceso deductivo es sola y únicamente la obra de una reflexión filosófica trascendental. Yo recurro en ella al origen, esto es, al principio del saber, que precede a mi conciencia empírica concreta, siempre referida a objetos, y determina esta conciencia. No puedo detenerme a exponer detalladamente aquí este proceso deductivo. Intento destacar con palabras propias el resultado esencial. Naturalmente, tengo yo razón, como hombre empírico, cuando afirmo que los objetos existen aun en el caso de que no los perciba, de que no esté con ellos en re-

lación inmediata. Pero precisamente esto es sólo posible si yo, como Yo trascendental, he afirmado ante mí mismo la determinación fundamental de la objetividad con todas sus subdeterminaciones, como son la materialidad, la resistencia y la independencia. Sin este Yo trascendental, sobre el cual me puedo volver en la reflexión filosófica, no se daría para el hombre empírico la referencia auténtica a los objetos, referencia por la cual yo me veo referido a dichos objetos y a la vez me distingo de ellos.

Ahora es posible, partiendo de aquí, una solución razonable de la disputa entre determinismo y libertad. Y yo llego a comprender, mediante la reflexión filosófica, que la determinación fundamental “objetividad” sólo es puesta por mí como Yo trascendental que soy, ya no tengo que recelar ante las cosas, pues las cosas no son en modo alguno independientes, sino que son determinadas por la autoconciencia pura, es decir, por la autoconciencia no-empírica. Esta autoconciencia no es, por su parte, cosa alguna, sino lo indeterminado, lo que, por principio, no *puede* ser determinado. Pero lo indeterminado es lo absoluto. Lo absoluto está desligado del ser de los entes. El Yo absoluto es, pues, como espontáneo ser desde sí mismo, la libertad en el sentido de la pura indeterminación. Esta libertad no es lo que el hombre, como ser empírico, entiende por libertad. La libertad empírica es solo relativa, limitada y sometida a las circunstancias. La libertad en el sentido de autoconciencia absoluta, por el contrario, no está ligada a nada. Hasta aquí lo que se refiere al principio fundamental de la teoría de la ciencia, que Fichte desarrolla en el libro segundo de *El destino del hombre*. Se ve, pues, cómo, si yo medito sistemáticamente y reflexiono filosóficamente sobre los fenómenos del conocer cotidiano –Fichte los llama experiencia– no se me ocurre una negación determinista de la libertad, sino que comprendo, por el contrario, que el determinismo es insostenible.

Ahora surge la pregunta: ¿no es esta determinación de la libertad a

la vez indeterminada, y precisamente porque ella supera nuestra conciencia concreta? Este problema lo afronta Fichte en las últimas páginas del segundo libro de *El destino del hombre*, y aquí se hace ver cómo este escrito ocupa una posición definitiva dentro de la obra de Fichte, pues desde él podemos hacer ver con claridad en qué consiste propiamente la discontinuidad de la evolución de las teorías de la ciencia que se produce por el año 1800. He llamado ya la atención sobre esta discontinuidad, que resumí de la manera siguiente: mientras en las primeras teorías de la ciencia se sitúa el origen del saber en el Yo absoluto, se equipara posteriormente una vez más este Yo absoluto a lo que Fichte llama, por lo pronto, el orden moral del mundo, o lo divino.

Fichte muestra, para llevarnos a la necesidad de la limitación del Yo absoluto, cuán problemático es el pensamiento de este Yo absoluto. Como lo absoluto que es, es a la vez lo indeterminado, lo sólo negativamente determinado, la no-cosa, como dice Fichte. Pero si yo comprendo que el Yo absoluto es indeterminado, esto quiere decir, examinado hasta en sus últimas consecuencias, que el pensamiento del Yo absoluto está en peligro de disolverse completamente. Fichte intenta exponer esto en consideraciones admirables, pero no fáciles de entender. Así, dice que para nosotros sólo es cognoscible lo determinado, no pudiendo serlo, por lo tanto, el Yo absoluto, pues este es lo indeterminado.

Ahora bien, si observamos atentamente el fenómeno del saber, como se presenta en la conciencia, aparece claramente también que en él no se nos da en modo alguno un saber del Yo absoluto. Lo que aparece en la conciencia son imágenes, o, más exactamente, un cambio y sucesión de imágenes, imágenes de éste y de aquel objeto. La conciencia es, por así decir, un escenario en que ocurre esta sucesión de imágenes. Y esto significa que sólo se puede decir, si se designa esta

sucesión de imágenes en la conciencia como el acto de pensar, que se piensa. Pero no se puede decir que yo pienso¹⁰. Fichte aclara que sólo lo primero, es decir: se piensa, es un hecho, una realidad, mientras que lo segundo, es decir: yo pienso, es agregado por la fantasía¹¹. Si observo detenidamente el acto fáctico de conciencia, se dan sólo y precisamente pensamientos, es decir, el ser pensado. Así, solo me es dado decir que aparece éste y aquel pensamiento. Del yo nos es dado decir a lo sumo que él es una prolongación de estos pensamientos, una idea de ideas.

En rigor, lo que queda no es un ser permanente, fijo, sino, para decirlo con expresión moderna, sólo la corriente de la conciencia de determinadas vivencias, que se entrelazan, como vivencias que son, entre sí y no se mantienen unidas mediante un yo en sí mismo idéntico. El Yo es llevado a este conocimiento, al final del libro segundo, por el Espíritu. De modo feliz, formula Fichte aquí expresiones de gran penetración, que ponen de manifiesto cómo llega él más al fondo en el problema de una yoidad absoluta, es decir, desligada del ente, que la crítica moderna a esta “filosofía de la subjetividad”. Fichte se da cuenta de que el verdadero problema de la subjetividad no reside en que ella “trae” todo hacia sí misma, sino en que el Yo no puede comprobarse ni sujetarse a sí mismo. El yo constreñido por el rigor del pensamiento, exclama: “No hay nada permanente, ni en mí ni fuera de mí, sino que sólo existe un cambio ininterrumpido. No sé nada de Ser alguno, ni del mío propio. No existe el Ser. *Yo mismo* no sé y no soy. Existen *ideas, imágenes*. Ellas son lo único que existe, y saben de sí a su modo. Imágenes que desfilan, sin que haya algo ante lo cual desfilan. Imágenes que están en conexión mediante imágenes de imágenes: imágenes que no se refieren a nada de lo que ellas son las imágenes, sin sentido ni finalidad. Yo mismo soy una de estas imágenes: en verdad yo no soy esto, sino una confusa imagen de imágenes. Toda realidad se transforma así en un sueño maravilloso, sin nada viviente, con lo cual se sueña, y sin un

espíritu que sueña”¹². A esto responde el Espíritu: “Lo has comprendido todo muy bien. Sírvelte siempre de las expresiones y giros más cáusticos, para hacer odiosa esta conclusión, si tienes que resignarte a ella. Y esto debes tú...”. Y el yo dice nuevamente: “Tú eres un Espíritu perverso; tu mismo conocimiento es perversidad y proviene de la perversidad...”.

Parece, en efecto, que este Espíritu tiene algo de Mefistófeles. Libera al hombre de la creencia en que las cosas lo determinan a él, y en que el hombre mismo es una cosa entre otras solamente. Lo deja buscar un apoyo en el Yo, y luego le hace conocer precisamente que el Yo mismo no es nada fijo y seguro. Si observamos este razonamiento, vemos, con todo, que él representa en sí una secuela consecuente de una autorreflexión que permanentemente se hace más elevada, en la cual importa siempre y solamente el saber del saber.

El Espíritu tiene mucha razón cuando replica al Yo, diciéndole: “¿Querías saber de tu saber? Tú te asombras de que por este camino tampoco conoces más de aquello que deseas saber, de tu saber mismo; ¿y quieres que ocurran las cosas de otro modo? Lo que se origina por el saber y en vista del saber es sólo un saber. Pero todo saber es apenas un reflejo, una copia, y se exige que en el saber, algo corresponda a la imagen o idea. Esta exigencia no puede ser satisfecha mediante saber alguno. Y un sistema del saber es necesariamente un sistema de meras imágenes, sin realidad, sentido ni fin”¹³. Fichte quiere precisamente poner de manifiesto este conocimiento de que el saber, sabedor meramente de sí mismo, es un autorreflejo, una reflexión sin contenido. Sólo a partir de aquí se puede hacer ver dos cosas: primero, que la realidad solamente es dable encontrarla fuera de esta absoluta autorreflexión, y, segundo, que esta realidad auténtica no es en modo alguno un ser existente con carácter de cosa, sino que más bien está en estrecha referencia al Yo que se sabe a sí mismo.

Esta idea de la realidad auténtica se desarrolla en el libro tercero de *El destino del hombre*. Para comprender el punto de partida y el sentido directo de este libro se requiere considerar nuevamente en qué consiste el peligro de una disolución del Yo. La posibilidad de que se pierda el yo reside en su indeterminación, infinitud y su carácter ilimitado. Es un hecho originario, puesto con frecuencia de manifiesto por Fichte, y precisamente desde el comienzo de su carrera filosófica, en que existe una correspondencia entre determinación y limitación. Por ello, una libertad infinitamente ilimitada, que no encuentre resistencia alguna ante la que pueda quebrantarse, tiene que extinguirse lentamente en lo indeterminado. Fichte ha puesto de relieve, especialmente en su filosofía práctica, la relación dialéctica entre libertad y límite. Esto lo muestra ya la primera teoría de la ciencia de 1794. Los límites están ahí para rebasarlos. La libertad nos prohíbe capitular en vista de un límite. Pero a la vez es cierto que sólo ante un límite puede la libertad, por así decir, reconcentrarse y reflexionar, esto es, volverse sobre sí misma y lograr así la determinación para el obrar.

Dicho concretamente, esta dialéctica del límite y la libertad significa, dentro de nuestra problemática, que sólo si el Yo descubre un límite realmente absoluto e indeterminado, puede él mismo elevar su categoría y sustraerse al peligro de esfumarse en lo indeterminado. Pero en vista de esta exigencia de una limitación del Yo se origina al momento otro problema. O sea, el problema formulado en la pregunta por quién o qué puede ser para el Yo un límite real. La conciencia ingenua y el filósofo dogmático, convencidos del poder de las cosas y la importancia del Yo, dirán, naturalmente: lo que pone un límite al Yo soy las cosas. Pero, ¿puede proclamar Fichte una solución semejante? Al hacerlo, tendría que abolir toda la teoría de la ciencia en favor de un dogmatismo ingenuo. Así, hay que buscar para el Yo un límite fuera de la esfera de las cosas, es decir, que no se encuentre por debajo del Yo, sino que dicho límite debe ser un asidero para el Yo absoluto, que es superior a las cosas.

Un límite tal no aboliría el punto de partida de la teoría de la ciencia residente en el Yo, en favor del dogmatismo ingenuo. Dicho límite lo modificaría, ciertamente, mediante la limitación del Yo, pero lo mantendría precisamente dentro de esta modificación. Fichte nos hace ver, en efecto, un límite tal. Él afirma, sin vacilaciones, que el Yo es principio del saber, y, como tal, la autoconciencia que determina todo lo que tiene el carácter de cosa. Pero él limita a la vez este Yo, para que no se pierda. El límite, empero, que el Yo tiene que reconocer como límite indeterminado, absoluto, es el ser semejante a él, es decir, el otro. Sin embargo, en el otro Yo gana el Yo en firmeza e invariabilidad.

Se habla mucho hoy de la llamada relación entre el yo y el tú, y es corriente oponer esta relación al “solipsismo” del *idealismo alemán*. No se olvide que, contrariamente a este modo de ver, Fichte no sólo no ha tratado el tema de la relación entre el yo y el tú, sino que su modo de ver el problema es superior a la manera como se le concibe modernamente. La determinación moderna de la relación entre el yo y el tú queda esencialmente limitada a lo privado y a la comunicación existencial. Fichte, por el contrario, pone el yo y el tú en relación dialéctica con un nosotros (*zu, einem Wir*), pues él no habla de la relación del yo y el tú al modo existencial, sino que examina con rigor en toda su problematicidad dicha relación. Pero este nosotros es el orden de lo divino, moral y racional, que une el yo y el tú.

Intento ahora exponer esta determinación fundamental, haciendo un breve desarrollo del razonamiento emprendido por Fichte en el libro último de *El destino del hombre*. El Yo se propone ir más allá de la mera especulación, esto es, del círculo del saber que se sabe a sí mismo. Él siente la necesidad de una realidad existente fuera del saber. A este sentimiento de necesidad lo llama Fichte el “apetito” de realidad. La palabra “apetito” no tiene aquí un sentido negativo, como sucede a veces en Fichte. Pues en este contexto designa esta palabra un ca-

rácter originario, una originariedad, que se encuentra en oposición a la reflexión sabedora. El apetito de realidad es, *como* apetito primario, de tal originalidad, que precede a toda reflexión, y no puede ser satisfecho por ella.

De aquí que la satisfacción de este apetito resida en la fe y no en el saber. Tampoco la fe está aquí subordinada, como algo inferior, al saber. Fe es, así lo dice Fichte, seguridad absoluta y convicción de mi destino. Aquí termina la serie coherente de todo el razonamiento al respecto. El hombre no puede ser determinado por las cosas, pero él no puede, a su turno, determinarse a sí mismo, de modo absolutamente arbitrario, y hacer de sí lo que quiera. Para decirlo en forma positiva, es propio del hombre determinarse en el sentido de una limitación racional. El destino del hombre consiste en el conocimiento libre de la tarea que se le ha encomendado, de su finalidad. Esta finalidad no puede captarse mediante el mero saber, precisamente porque yo tengo que tener un interés en ella. Esto quiere decir que esta finalidad sólo puede encontrarse en la fe. La fe, como convicción auténtica, se me hace posible, empero, mediante el conocimiento, proveniente de la conciencia, de aquello que yo debo hacer.

Éste es el principio fundamental. Si se intenta ahora determinar con más exactitud cuál es el fin del hombre, se pone de manifiesto que este fin no puede residir en un egoísmo personal. Yo tengo que orientarme indudablemente y determinarme teniendo en cuenta mi propio límite, es decir, el otro (*der Andere*). Fichte expone exhaustivamente esta referencia al otro. La conciencia se encuentra en oposición a la mera especulación. Ésta degrada al otro convirtiéndolo en mero producto de la representación. La conciencia, contrariamente, exige el libre reconocimiento del otro. El límite que el otro Yo significa para mí no está simplemente "ahí" en el sentido de una cosa existente, sino que él debe, a base de la voz de la conciencia, ser objeto por parte

mía de la más entrañable apropiación, de opuesta manera a lo que hace la especulación. Fichte dice: “Una especulación realizada por mí me ha enseñado. O me enseñará que estos presuntos entes de razón fuera de mí no son otra cosa que productos de mi propia actividad representativa, que yo, según leyes de mi pensamiento, susceptibles de ser reveladas, estoy determinado a representar fuera de mí la idea de mí mismo. Pero la voz de mi conciencia me dice: Sea que estos seres existan o no en sí y por sí, tú debes tratarlos como seres que existen por sí, libres y autónomos, totalmente independientes de ti. Debes presuponer, como algo sabido, que ellos, con independencia completa de ti y sólo por sí mismos, pueden proponerse fines. No estorbes nunca la realización de estos fines, antes fomenta dicha realización según tu capacidad. Venera su libertad; proponte sus fines con amor, como te propones los tuyos...”¹⁴.

El Yo debe, pues, negarse en su egoísmo. Pero Fichte no quiere en modo alguno abogar por una situación legal, por ejemplo, en el sentido de que se imaginara en cada caso hasta dónde tienen que limitarse los hombres para poder convivir. Al intentar una apreciación en tal sentido, veo que el egoísmo sigue siendo el principio regulador. En rigor –y aquí se ve la profundidad del pensamiento de Fichte– especulación teórica, que degrada a los otros a una representación mía, y egoísmo son dos conceptos afines. Pues el egoísmo ve de hecho en el otro un ser que no se puede determinar por sí mismo. Pero como el otro, en realidad, no se revela como un ser determinado por mi acto representativo, no le queda más remedio al yo determinado por el egoísmo que combatir al otro o llegar a un acuerdo con él. Pero mediante el mero acuerdo no será precisamente reconocido el otro como un ser en verdad libre, sino meramente como sólo tenido en cuenta en un acuerdo.

A este egoísmo se opone la conciencia. Ésta exige un radical reconocimiento del otro. Aquí, frente al hombre que convive con nosotros,

debe, por lo tanto, superarse el *pathos* de que hay que sobrepasar siempre los límites, *pathos* que se justifica cuando se trata de límites de las cosas solamente. Este *pathos* debe ser superado *por* mí mismo y *en* mí mismo de manera radical¹⁵. Pero esto es, por otra parte, sólo posible si el yo y el tú se unen en el propósito dirigido a lo que hay que forjar primero que todo. Esto que hay que forjar es un mundo mejor. Fichte habla del “imperativo absoluto de un mundo mejor”¹⁶.

Es esencialmente importante el que no se estropee en su sentido este imperativo, presentándolo como mera amonestación, en oposición a la realidad existente, e interpretándolo, a partir de ésta, como un “fantasear”. Quien fuere de este parecer, queda irremediabilmente prisionero del dogmatismo, pues éste parte siempre de la afirmación de que lo dado es lo propiamente real, frente a lo cual es mera ideología el imperativo de un mundo mejor. Pero lo que Fichte quiere mostrar aquí es precisamente que un tal concepto de la realidad es por completo falso. Dicho expresamente, la obra *El destino del hombre* es una investigación metafísica, esto es, ella pregunta sólo y simplemente: ¿Qué es, en rigor, la realidad? Y la respuesta se da justamente en la elaboración de un nuevo concepto de la realidad. Ella se desarrolla en razonamiento dialéctico. Primero se niega la afirmación dogmática de que la realidad consiste sólo en el mundo de las cosas, negación que se hace mediante la posición del Yo absoluto, que despoja a las cosas de su carácter autónomo. Pero, en segundo lugar, este Yo tiene, a su vez, que ser determinado por su referencia a un tú. Sin embargo, con esto no es suficiente todavía. Pues el yo y el tú se dan finalmente en una comunidad que los comprende a ambos. Y este comprensor es la verdadera realidad. Ella no puede juzgarse a partir del concepto dogmático de la realidad. El verdadero sentido de realidad no consiste para Fichte en una cosa sólida o en algo existente que pueda comprobarse, sino que él establece una relación dialéctica entre realidad y acción. Este es el punto capital.

La antropología moderna, especialmente la representada por Arnold Gehlen, ha hecho suyo este principio. Pero también aquí vemos la superioridad de Fichte. Él no intenta, como lo hace la antropología actual, describir la acción desde afuera, como se describe el esqueleto de un hombre. Fichte sabe que el obrar, en sentido humano, reside en la libertad del propio yo. Esto quiere decir lo siguiente: la acción no se concibe en modo alguno sin la dirección que, en el sentido de la moralidad obligatoria, le imprime yo mismo a dicha acción en cada caso. Y justamente esta dirección me inserta a mí en una ordenación que me determina radicalmente como la verdadera realidad.

Desde diversos y renovados puntos de vista, ha intentado Fichte examinar profundamente este concepto de realidad. Aquí en *El destino del hombre* vemos cómo le interesa en primer lugar mostrar la íntima, conexión existente entre acción, moralidad y realidad. Sostiene que el fin de la acción humana no es un estado externo de felicidad, que funciona como un mecanismo infalible. Fichte pide que el obrar, como “determinación libre de la libertad”, ocurra sencillamente en vista del precepto moral. Pero el precepto moral es la ley, que, como vínculo para espíritus vivos une a éstos entre sí. El orden moral, como reino de los espíritus, está más allá de la cuestión referente a su existencia o inexistencia, pues ella ha quedado por encima absolutamente de la dimensión de las cosas y de la comprobabilidad exterior. Fichte dice que si yo obro como ser moral, no sé de éxito externo, pero ya el obrar como obrar me señala como miembro del mundo espiritual.

Este mundo espiritual lo determina Fichte como concordancia y sistema de varias voluntades individuales. Esta concordancia es obligatoriedad, en el sentido de enlace y compromiso a la vez. A pesar de que este sistema no puede darse sin las voluntades individuales, no es él, en modo alguno, el resultado de una acumulación exterior, sino lo propiamente verdadero, que domina mi acción moral de una manera radical. Si yo obro moralmente, soy determinado por el orden moral en

la misma forma en que Yo mismo lo determino a él mediante mi obrar, en la medida en que lo realizo. En esta dialéctica, consistente en que el orden moral me sostiene y a la vez me exige; que yo, por mi parte, lo realizo y al mismo tiempo en toda realización soy circunvalado por él; en esta dialéctica, decíamos, reside la única y verdadera realidad que puede haber para el hombre como hombre. Es la misma dialéctica que constituye la base de la palabra *determinación* en el título de esta obra. *Determinación* es tanto la esencia del hombre, que le está asignada previamente, como también la meta y finalidad en vista de las cuales él se determina a sí mismo.

En los *Caracteres de la edad contemporánea* habla Fichte de esta determinación del hombre con expresiones cuya sencillez no debe engañarnos sobre el hecho de que aquí despierta dentro de la filosofía una nueva y universal conciencia del yo, sin igual en el idealismo alemán. Filosofía no es en primer lugar el conocimiento ulterior que agrupa en una unidad los variados fenómenos de la vida. Ella no es el vuelo del búho de Minerva, que empieza sólo al irrumpir la noche, y ella no pinta su gris en gris cuando una manifestación de la vida ha envejecido, como diría Hegel catorce años después¹⁷. La filosofía pone más bien de relieve el fin y plan que, abarcando al individuo, debe determinar y determina ya a toda la humanidad.

Fichte dice: “El fin de la vida terrenal de la humanidad consiste en que ella, dentro de la misma vida en la Tierra, organice con libertad, según la razón, todas sus circunstancias... La vida del género humano no depende de la mera contingencia, ni es ella, como una manera de ver superficial sostiene con frecuencia, en todas partes igual a sí misma, de tal modo que siempre hubiese sido como es actualmente, y como lo era indefinidamente. Por el contrario, ella marcha a y avanza con arreglo a un plan fijo, que necesariamente *debe* ser realizado, y que por ello se realiza. Este plan consiste en que el género humano se desarrolle con libertad, llegando a ser una imagen pura de la razón”¹⁸.

REFERENCIAS

1. Obras completas ("Primera introducción a la teoría de la ciencia").
2. K. Jaspers, *Schelling*, München 1955, pág. 283.
3. Conf. Fichte, "Escritos filosóficos sobre la disputa acerca del ateísmo", con el ensayo de Forberg sobre "Evolución del concepto de religión". Nueva edición e introducción de Fritz Medicus, Leipzig, 1910.
4. Idea y realidad de una universidad". Documentos para la historia de la *Friedrich-Wilhelm-Universität* de Berlín. Edición al cuidado de Wilhelm Weischedel. Berlín, 1960, pág. 255.
5. Conf. el título del escrito aparecido en 1801 sobre "Informe clarísimo dirigido al gran público sobre el verdadero carácter de la filosofía actual. Un intento encaminado a obligar al lector a que comprenda".
6. Sobre los escritos populares juzga Hegel muy desfavorablemente. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* encontramos la siguiente expresión: "Fichte, en sus últimas obras populares, ha tratado el tema de la fe, de la esperanza, el amor y la religión sin interés filosófico, o sea, él se dirige ahora a un público general. Esto es una filosofía para judíos y judías, consejeros de estado y kotzebue". (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Edición al cuidado de G. Bolland, Leiden, 1908). De modo igualmente desfavorable se expresa Schelling en sus *Lecciones sobre la filosofía de la revelación*, cuando dice que Fichte, en los últimos años, ha expuesto sus ideas más con tendencia a "influir popularmente". Aquí la cuestión fue fácilmente inteligible, pero, en la misma proporción fue inaceptable para aquellos que habían conocido algo superior en la "Teoría de la ciencia" (Obras completas, 13, 53).
7. Obras completas II, 172.
8. Opus cit., 196.
9. Opus cit., 197.
10. Opus cit., 199.
11. Opus cit., 244 f.
12. Opus cit., 245.
13. Opus cit., 246.

14. Opus cit., 259.
15. La superioridad del saber humano con respecto al reino de los seres-cosas, demostrada por la teoría de la ciencia, autoriza y obliga al hombre a dominar técnicamente a la naturaleza. Fichte dice: “La naturaleza debe encontrarse poco a poco en situación de dejarse contar y calcular con precisión en su curso uniforme, y de que su fuerza guarde de modo inmovible una proporción determinada con el poder que está determinado a dominarla con el... humano... Así nos aparecerá la naturaleza más transparente y penetrable hasta en sus más recónditos secretos, y el espíritu del hombre, iluminado y armado por sus inventos debe dominar dicha naturaleza, y conservar en paz la conquista realizada” (Opus cit., 268 f.).
16. Opus cit., 265.
17. “Para decir aún una palabra sobre la pretensión de instruir acerca de cómo debe ser el mundo, observamos nosotros que la filosofía, en todo caso, llega siempre demasiado tarde. Como *pensamiento* del mundo aparece ella sólo después que la realidad ha llegado a su plenitud y terminado su proceso de formación. Cuando la filosofía pinta su gris en gris, ha envejecido ya una forma de la vida, y con gris en gris no se le puede rejuvenecer, sino sólo conocer. El búho de Minerva levanta su vuelo sólo al irrumpir la noche”. (Final del *Prólogo* a los *Principios de filosofía del derecho*).
18. VII, 7 y 17.

EL SÍMBOLO Y LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU (La filosofía de Ernesto Cassirer)

Gerd Wolandt

En su ensayo sobre *Lógica de la ciencia cultural* escribe Cassirer:

“La naturaleza como objeto parece estar ante nuestra mirada inmediata. En verdad, el análisis gnoseológico nos enseña cuán múltiples y complicados son los conceptos que se requieren para determinar también aquel objeto en su particularidad. Pero esta determinación se lleva a cabo en una dirección inmutable. Nos acercamos al objeto para reconocerlo cada vez mejor. En cambio, el objeto cultural, por su naturaleza, requiere una manera diversa de contemplarlo, pues dicho objeto está, por así decir, a nuestras espaldas... el proceso reflexivo del comprender está enfrentado, con arreglo a su dirección, al proceso productivo...”.

En seguida determina Cassirer la tarea de una lógica de la ciencia cultural. “*La cultura, dice, crea ininterrumpidamente nuevos símbolos lingüísticos, artísticos y religiosos. Pero la ciencia y la filosofía tienen que descomponer este lenguaje simbólico en sus elementos, para poder entenderlo*”. A la filosofía, debemos añadir nosotros, concierne la tarea de determinar las formas fundamentales de lo simbólico, las llamadas “formas simbólicas”. De hecho, para Cassirer se convierte la filosofía en teoría de las formas simbólicas propiamente. Y con esta interpre-

tación de la filosofía logra Cassirer a la vez su posición determinada. Y por cierto que, como uno de los últimos pensadores en la serie de los más importantes del idealismo alemán tardío, idealismo éste que entronca de modo especial con la obra, de Kant, Cassirer ha conquistado su posición en el desarrollo del idealismo último mediante tres aportes. Así, podemos mencionar en primer lugar su obra principal, todavía orientadora en nuestro tiempo dentro del campo de la historia de la filosofía; en segundo lugar, su lógica del concepto de función, y en tercero, su ensayo de complementar el idealismo crítico con miras a una fundamentación de las ciencias del espíritu. Esta complementación, empero, tiene como presupuesto la concepción de una amplia teoría de las formas simbólicas. Vamos a ocuparnos de este último aporte de Cassirer.

¿Qué son formas simbólicas, y qué importancia les corresponde en lo concerniente a una fundamentación de las ciencias del espíritu? “Debe entenderse por forma simbólica aquella energía o fuerza espiritual mediante la cual una significación espiritual se une a un signo concreto sensible, siéndole atribuido interiormente este signo”. ¿En qué reside lo nuevo en esta determinación, y, ante todo, en qué consiste su fuerza propulsora para la teoría de las ciencias del espíritu? Si queremos responder esta pregunta, tenemos que representarnos la situación con relación al problema, situación que determina el punto de partida de la teoría de Cassirer sobre el símbolo.

Con el creciente desarrollo de la investigación en el campo de las ciencias del espíritu en el curso del siglo XIX y principios del XX, se le fue asignando a la filosofía la tarea, siempre en mayor medida, de ocuparse con la cuestión de una fundamentación de las ciencias del espíritu. ¿En qué consiste, empero, lo peculiar de esta cuestión especial de la fundamentación? La cuestión de la fundamentación de las ciencias del espíritu es una parte de la cuestión acerca de la fundamentación

y posibilidad de las ciencias positivas en general. Ella es una parte de la teoría filosófica de la ciencia. La problemática de la teoría de la ciencia, con todo, es, a su turno, una parte de la teoría básica gnoseológica en total, que comprende por cierto también la cuestión del fundamento y posibilidad del conocimiento filosófico.

Pero tampoco la cuestión de la fundamentación del conocimiento en total es la única pregunta fundamental. Ella no es el único problema de la filosofía sistemática. También ella es sólo un aspecto de la amplia problemática que concierne a toda la estructura de la fundamentación.

Al preguntar la filosofía por la fundamentación, va a parar a una dimensión, que está ciertamente en conexión con los dominios de las ciencias positivas, pero que, sin embargo, está separada de estos dominios. Las ciencias positivas indagan lo concreto y objetivo; la filosofía, en cambio, lo no-concreto y no-objetivo, ya sea que ella pueda determinar esto como principio, como condición de la posibilidad, como esencia o como idea. La filosofía indaga precisamente aquello que constituye el fundamento de lo concreto, concreto de lo cual se ocupa la experiencia, la de la vida diaria y la que es propia de las ciencias positivas, metódicamente depurada.

La filosofía indaga la esencia y los principios de lo concreto, y pregunta por la esencia y los principios de todo lo que posee concreción. Como lo fundamentador, empero, no puede ser pensado de otro modo, hace la filosofía de la totalidad de la fundamentación, de la universalidad de los principios, su problema propio. Esta fundamentación tiene, con todo, no sólo la función de garantizar la determinidad de los objetos, sino que ella tiene también la función de asegurar la determinidad de las instancias objetivantes, es decir, la del pensar y de la subjetividad.

En lo tocante a la teoría de la fundamentación de Cassirer, puede de-

cirse que ella es teoría de la fundamentación del objeto y teoría de la fundamentación del sujeto, y es lo primero en cuanto es lo segundo, y esto es precisamente lo interesante. Para Cassirer, sólo a partir de una teoría sobre la constitución fundamental del sujeto cabe obtener una teoría acerca de la constitución fundamental del objeto. Sin embargo, esta convicción se encuentra casi permanentemente en toda la filosofía del último idealismo. Si se quiere apreciar la significación de la “Filosofía de las formas simbólicas” para la teoría de la fundamentación de las ciencias del espíritu, conviene primero echar un vistazo al origen que esta teoría tiene en la historia del problema.

Cassirer pertenece, como es sabido, a la escuela neokantiana de Marburgo, y dentro de esta escuela siguió con más fidelidad a Hermann Cohen, corifeo y fundador de esta dirección neokantiana. La proximidad en que se encuentra Cassirer con respecto a Cohen –a él y no a Natorp, más efectivo desde el punto de vista sistemático– es sorprendente. Hasta puede decirse que Cassirer, en su última obra se orientó teniendo a la vista los problemas del primer Cohen, especialmente en lo referente a lenguaje y mito.

Si observamos por un momento la teoría fundamental del criticismo marburgués, vemos que ella consiste en una estructura cerrada, integrada por tres partes sistemáticas: la lógica, la ética y la estética. O, más exactamente, la estructura de una lógica del conocimiento puro, de una ética de la voluntad pura y de una estética del sentimiento puro. Cada una de las tres disciplinas fundamentales de la filosofía tiene en cuenta una actividad específica de la conciencia pura, y este tener en cuenta dicha actividad es, a la vez, un tener en cuenta la producción del objeto. Pues toda determinidad le es conferida al objeto sólo en cuanto ella es obra de la subjetividad, de la conciencia. Toda la fundamentación, según esto, corresponde también a la conciencia. La conciencia es, como instancia constituyente, a la vez la suma de

los principios. Lo que Cohen –siguiendo en esto fielmente a Natorp– encuentra en la teoría fundamental kantiana como elementos de la fundamentación extraños al sujeto, intenta expulsarlo de la filosofía trascendental. La subjetividad es suma de principios, y es la *única* suma de principios. La subjetividad posee dentro de la fundamentación una ilimitada preeminencia.

Para excluir, empero, toda relativización del conocimiento y de las restantes adquisiciones de la conciencia con relación a sujetos aislados y sus particularidades individuales, limitan Cohen y Natorp (apoyándose en el concepto kantiano de conciencia en general) toda constitución lograda mediante la subjetividad a una conciencia *pura*. El origen de toda determinación no es la conciencia real individual, sino sólo y únicamente aquella subjetividad que resta todavía cuando se prescinde de todos los factores reales y objetivos de la determinación. Para asegurar esta pura función de principios de la conciencia se eliminan finalmente también todos los factores de fundamentación, con la sola excepción de las leyes lógicas. Las formas puras de la intuición: que son para Kant factores indispensables, en su alogicidad, de la posibilidad de la experiencia, son despojadas de su carácter intuitivo, y (en una forma rehecha) incorporadas al sistema de la fundamentación lógica.

Así pues, la escuela neokantiana de Marburgo se caracteriza por tres notas: a) sólo ella concede o proporciona rango de actividad fundamentadora a la subjetividad (con exclusión de la objetividad y del ser): b) sólo ella asigna un papel, en la dimensión de la fundamentación, al sujeto “puro”, sin carácter de objeto, y c) que dicha escuela se limita –esto vale en primer lugar para la fundamentación del conocimiento– a los momentos lógicos fundamentales. Con razón puede decirse, por lo tanto, que el criticismo marburgués, que suele designarse a sí mismo como idealismo crítico, es un subjetivismo, un purismo y un logicismo en su principio fundamental.

¿Qué ocurre, empero, dentro de la vieja teoría marburguesa, con los problemas del espíritu y de las ciencias del espíritu? La situación no es muy sencilla: filosofía es, según Cohen, la teoría de los modos originales de creación que posee la conciencia. Pero la conciencia produce los contenidos de la cultura, y en estos contenidos –los del conocimiento puro, de la voluntad pura y del sentimiento puro– capta y comprende la conciencia sus objetos. Estos objetos son: naturaleza, libertad y arte. La conciencia es, como se ha dicho, *conciencia cultural*. La cultura es la unidad comprensiva de contenidos y creaciones posibles. Filosofía es, pues, justamente en el mismo sentido en que es teoría de la conciencia y de las formas autónomas de la conciencia, también teoría de la cultura. Filosofía de la cultura no es aquí, como se ve, un dominio especial de la filosofía, sino precisamente la filosofía en total. Ahora bien, debemos, si prescindimos de una determinada acentuación dentro del campo de consideraciones axiológicas, equiparar sin duda las ciencias del espíritu a las ciencias culturales. ¿Contiene, cabe preguntar, la filosofía marburguesa de la cultura a la vez una fundamentación de las ciencias positivas de la cultura? ¿Contiene dicha escuela una teoría de la fundamentación de aquellas ciencias que se proponen, como tarea propia, una investigación de las obras del espíritu, de la historia y de la cultura? Nuestra pregunta, que toca en un punto central la prerrogativa sistemática de la teoría fundamental marburguesa, es precisamente la misma pregunta que Cassirer, con ocasión de su controversia con esta teoría, se hizo a sí mismo, y la cual finalmente lo llevó a aquella ampliación de la teoría de la fundamentación que está ligada a los conceptos de símbolo y de forma simbólica.

¿Qué pasa ahora con la teoría marburguesa en lo referente a la llamada cuestión de la fundamentación? Primeramente, tenemos que distinguir aquí dos cosas. La una se refiere al problema de una fundamentación del espíritu mismo, la cuestión, pues, de los principios del *espíritu*, de la historia y de la cultura. La otra se refiere al problema de

una fundamentación de las ciencias, que tienen como objeto espíritu, historia y cultura.

En vista de la anterior diferenciación, nos sale al encuentro en seguida una dificultad muy grande. En efecto, según la teoría marburguesa, la diferenciación misma de estas dos preguntas fundamentales es problemática, pues como la conciencia misma, la labor metódica del conocimiento constituye su objeto, es del todo superflua la pregunta por los principios, con leyes propias, de los objetos. Existen, ciertamente, las ciencias experimentales, que se ocupan con objetos. Pero no hay, para la escuela de Marburgo, una filosofía del objeto. La pregunta por el fundamento de los objetos, y por cierto por un fundamento que hubiera que buscar en el objeto, pertenece, según convicción de la escuela marburguesa, a una metafísica superada y que hay que rechazar necesariamente. No puede hablarse ya, según esta escuela, de una teoría *filosófica* de “cosas en sí”. No puede hablarse ya, por ejemplo, de una filosofía de la naturaleza que existe al lado de una teoría filosófica del *conocimiento* de la naturaleza. Obsérvese la simplicidad de la sistematización que se origina aquí. La dirección de la intencionalidad, la dirección del mentar que va desde el sujeto hacia el objeto es a la vez la dirección de la fundamentación hacia lo fundamentado. Ahora bien, esta equiparación, por insostenible que ella sea, se puede realizar de manera más fácil dentro del dominio de la naturaleza.

Si es cierto que al pensar y al conocimiento les corresponde una función fundamentadora (un momento de originariedad de rango inferior), si no les corresponde también una función productiva de objetos, no lo es menos que la naturaleza, con la multiplicidad de sus objetos, está excluida justamente de aquella función fundamentadora propia del pensamiento. La naturaleza es lo extraño al pensar sencillamente, y por eso fue también fácil, mientras se considerara sólo un momento de la fundamentación, el momento de la referencia al objeto, atribuir

a la naturaleza a la vez también un modo de ser extraño a la fundamentación. A esta simplificación en la teoría de la fundamentación se agregan, con todo, algunos otros, que gravitaban sobre la sistematización en puntos decisivos, y que tenían por fin que desintegrarla. Una simplificación consiste en que se atribuyó un rango de fundamentación sólo a factores formales y no igualmente a factores materiales (*inhaltlichen Faktoren*), del mismo modo que se atribuyó tal rango al pensar, y no se le atribuyó también a lo pensado. A esto se agrega una tercera simplificación, para nuestro problema la más grave de todas. O sea, que la relación entre el pensar y lo pensado, entre el mentar y lo mentado, se tuvo en cuenta deliberadamente sólo como una relación de un solo grado.

Sólo así pudo Paul Natorp, quien tenía presente la perplejidad de la sistematización marburguesa con respecto a una fundamentación de las ciencias del espíritu, ofrecer la solución que dice que a la ética y a la estética corresponde la tarea de fundamentar las ciencias del espíritu. Ahora bien, que esto en ningún caso puede ser una solución, es algo de lo que Cassirer estuvo convencido desde un principio.

La situación fundamental es la siguiente: mientras a las ciencias naturales les sale al encuentro un ser extraño al pensar, por estructurado que sea, se encuentran las ciencias del espíritu frente a un pensar, frente a un mundo de pensamientos manifiestos, que se realizan a sí mismos. El pensar no se encuentra aquí frente a otra cosa, frente a lo otro, sino que se encuentra frente a sí mismo. Y esto, ya se trate de pensamientos prácticos, políticos y culturales, ya de pensamientos teóricos, como en la historia de la ciencia, o de pensamientos expresados en los diversos idiomas. La dualidad de la fundamentación, sobre la cual llama Cassirer ahincadamente la atención del lector, es indiscutible. La ética y la estética plantean ciertamente la cuestión acerca de los principios de determinadas creaciones espirituales (es decir,

acerca del fundamento de los postulados prácticos y estéticos), pero ellas no pueden plantear a la vez también la cuestión de la fundamentación del *conocimiento* positivo de tales creaciones. Sólo en la lógica puede encontrar su legítimo lugar –justamente bajo los presupuestos del criticismo– la cuestión de la fundamentación del conocimiento. El miembro que falta dentro de la sistematización es el siguiente: una lógica que revele aquellos principios que constituyen el soporte del conocimiento de pensamientos, y no meramente el conocimiento, como en las ciencias naturales, de lo extraño al pensamiento.

La necesaria caracterización diferencial de fundamentar las ciencias –esto lo muestra Cassirer en su ensayo sobre *Las categorías conceptuales en el pensamiento mítico*– no puede obtenerse sólo mediante la forma fundamental de lo teórico. Cassirer se vuelve aquí contra la teoría de la ciencia de la escuela suroccidental neokantiana. Tal caracterización debe, antes bien, tener en cuenta, en una consideración teórica de los principios, el contenido, lo que quiere decir, sin embargo, el *objeto* de las clases del conocimiento. “... La reflexión sobre la forma y particularidad del conocimiento histórico no decide nada acerca del contenido de este conocimiento: el modo y dirección de la concepción y descripción histórica deja al *objeto* de esta concepción completamente indeterminado. Para determinarlo, tenemos que retroceder nuevamente desde la forma del conocimiento histórico al contenido y esencia de lo que penetra en la evolución histórica”.

No cabe exagerar la fuerza explosiva de este pensamiento. El primado de la subjetividad, en el sentido del logicismo, en la teoría de la fundamentación ha hecho crisis aquí. Y precisamente en un lugar en donde –dentro de la teoría positiva– la subjetividad encuentra a la subjetividad; dicho de otro modo, en un lugar en donde los requisitos fundamentales deben revelarse para que el yo pueda estudiar sus propias y concretas formas de aparición y manifestaciones en la historia.

La pregunta filosófica por el *objeto* del conocimiento se ha hecho para Cassirer en este lugar algo ineludible. Pero “en este lugar” quiere decir: hasta donde se trate de la constitución del espíritu. Y aquí se encuentra, para Cassirer, el punto de inserción del concepto de símbolo.

¿Qué es lo que lleva a la nueva concepción? Vamos a retrotraer una vez más nuestra pregunta. ¿Si la teoría marburguesa no pudo indicar satisfactoriamente el lugar de una teoría filosófica de las ciencias del espíritu, pues ella no pudo dominar la posible naturaleza gradual de lo intencional, no estaba en situación de presentar una teoría sobre el *espíritu*, ya que no de las *ciencias* del espíritu? ¿O se tenía a sí misma la filosofía de Marburgo por la filosofía de la *cultura*? Me explico. Si la teoría marburguesa no llevó a cabo una caracterización diferencial del campo del conocimiento, ¿poseía ella en su concepto de cultura los medios sistemáticos para establecer tal diferenciación? Dicha teoría no poseía estos medios. Cassirer tuvo que dar al concepto de cultura primeramente un contenido nuevo, para enfrentarse con éxito a la tarea que se había propuesto.

El “todo de la cultura” significa para Cohen la unidad del sistema de las formas de validez. Cultura es para él exclusivamente un concepto de valor. Dicho concepto tiene como contenido sólo la posible validez de una actividad productiva de la conciencia, y en ningún caso se la piensa como la suma de los fundamentos constitutivos de las magnitudes concretas. La cuestión acerca de los momentos que no son susceptibles de ordenarse a los aspectos de validez, a los aspectos de la lógica, la estética y la ética, no tiene en modo alguno importancia filosófica para él. Todo lo concerniente a la constitución concreta, histórica, del espíritu y de los seres individuales en que se manifiesta el espíritu, es objeto de las ciencias positivas y de la psicología. Todo lo “empírico” tiene meramente carácter de objeto, y todo lo que posee este carácter (la actividad de pensar así como la expresión de los pensamientos en

el lenguaje, o, más exactamente, en los diversos idiomas), se elimina de la dimensión de fundamentación.

Ahora bien, estaría fuera de lugar indudablemente poner en tela de juicio la justificación de la teoría de la fundamentación. Y nada más lejos de Cassirer que esto. Pero para él es muy claro el que hasta ahora el sistema de la validez no es suficiente para determinar la función fundamental del espíritu. Cassirer aspira además tanto a una ampliación como a una reducción más provisional de la problemática filosófica del espíritu y de la subjetividad. Está convencido de que la “teoría del conocimiento en su modo tradicional de concebirse no es suficiente para una fundamentación metódica de las ciencias del espíritu”. “A la teoría de la elaboración de juicios y conceptos de las ciencias naturales, mediante la cual se determina el objeto naturaleza en sus rasgos constitutivos, tuvo que reforzársela con una determinación análoga del campo de la subjetividad pura. Esta subjetividad no se agota en la contemplación cognoscente de la naturaleza y de la realidad, sino que ella se revela como operante dondequiera el todo del fenómeno se observe desde un determinado punto de vista espiritual, y sea configurado igualmente por él”.

La subjetividad, repito, no se agota en la contemplación cognoscente, ni se agota tampoco en las miras fundamentales más amplias de lo práctico y de lo estético. La subjetividad no se agota, en lo relativo a su constitución fundamental, en determinación de valor. Su estructura esencial debe pensarse en un modo más amplio, lo que era para Cassirer algo evidente. El concepto clave es para Cassirer el concepto de símbolo. No voy a detenerme aquí en la variada prehistoria de este concepto; me atengo a la función del concepto dentro de la filosofía de Cassirer. Es la función del espíritu mediante la cual éste capta el mundo en objetivaciones determinadas. La subjetividad permanece siendo, como en la vieja filosofía de la conciencia, la fuerza produc-

tiva. Pero la producción no se refiere a los *objetos* de las actividades productivas específicas de la conciencia, sino a la mediación misma, esto es, a aquellas magnitudes que crea la subjetividad, para captar una cosa mentada. Dentro de la esfera del lenguaje, se ha hecho una apreciación justa, con frecuencia, de este concepto de símbolo, pero se trata de entenderlo en toda su amplitud.

Lo que interesa para Cassirer son las “formas espirituales de la concepción del mundo”. Todas estas formas tienen de común el que en una exterioridad se revela un “principio exterior espiritual”. Se trata de formas de la “configuración” y “objetivación”. De esta manera determina Cassirer el lenguaje, el mito, el conocimiento y el arte. “...En todos ellos se expresa el profenómeno de que nuestra conciencia no se satisface con recibir la impresión de algo exterior, sino que ella une esta impresión a una libre actividad de expresión”.

Cassirer determina la forma simbólica mediante una serie de notas, de las cuales quiero destacar las siguientes:

- 1) En primer lugar, se encuentra la función intencional, descubridora, abridora del mundo. Cada una de las formas simbólicas es fundamento y condición de la posibilidad de una cierta referencia al objeto. Todas ellas, sea mito, arte, conocimiento o lenguaje, son para Cassirer “formas de la concepción del mundo”. Una teoría que ciertamente tropieza con dificultades en su relación a determinadas esferas del arte, como la arquitectura y la música.
- 2) Además, las formas no corresponden a una realidad precitada, sino que las realidades se determinan más bien sólo en la autoobjetivación, en la autorrevelación del espíritu.
- 3) En la serie de las formas simbólicas ve Cassirer “cierta gradación sistemática”, cuyo escalonamiento, en verdad, no es completamente claro. Sólo el final está asegurado: al final de la evolución se encuentra lo teórico, la ciencia.

- 4) Otro momento esencial está constituido por la inderivabilidad, el carácter último de cada forma simbólica. Las formas representan “verdaderos profenómenos del espíritu, (...) en los cuales ya no es dable una reducción a otra cosa”.
- 5) De gran importancia es, finalmente, el carácter de totalidad y de suma de cada esfera de lo simbólico. El todo del fenómeno se encuentra siempre enfocado desde un determinado punto de vista espiritual, se trata permanentemente de la “configuración en una conexión objetiva de sentido”, en “un todo intuitivo objetivo”. También aquí cabe preguntar si esto es realmente adecuado a la estructura de todas las formas, si ciertas formas simbólicas no ponen precisamente otra cosa distinta en el lugar del todo, sin perder por ello su universalidad y carácter último.
- 6) Otro momento es el de la mediación, la opinión de que la referencia al mundo de lo interior y exterior, de lo subjetivo y objetivo, tiene su lugar en la forma simbólica. Aquí ha llevado Cassirer a un alto grado de vivacidad (con su análisis profundo y positivamente fundamentado del lenguaje, con su descubrimiento de la conexión entre la función de la significación, de la expresión y de la representación) la controversia a un campo de las ciencias del espíritu, y por cierto en el modo del asentimiento y de la contradicción.
- 7) La pretensión de carácter absoluto, inherente, según Cassirer, a todas las formas.
- 8) Por último, mencionaré el momento de la determinación al sistema. Cassirer aspira a “un sistema filosófico del espíritu, en el cual cada forma especial recibiría su sentido del sitio en que se encuentra, en el cual su estructura y significación se caracterizarían por la riqueza y particularidad de las relaciones y enlaces en que dicha forma se encuentra con otras potencias espirituales y, finalmente, con su totalidad”.

Esta determinación sistemática constituye una tarea y un programa.

En verdad, el propio Cassirer valora su trabajo sólo como un comienzo y un ensayo. Y no debe olvidarse que, a pesar del aprovechamiento de conocimientos positivos, en lo relativo a la integridad y a la fundamentación auténtica del sistema, queda mucho aún por realizar, o sólo provisionalmente determinado. Cassirer es de opinión que su teoría de las formas simbólicas continúa el desarrollo de la crítica de la razón, y la transforma en crítica de la cultura. La filosofía de las formas simbólicas “intenta comprender y mostrar cómo todo contenido cultural, en cuanto está fundado en un principio formal general, tiene como presupuesto una actividad originaria del espíritu”.

Ahora bien, puede que aparentemente el viejo criticismo marburgués enseñe justamente lo mismo, es decir, la unidad de la fundamentación en el concepto de cultura. Desde un punto de vista formal, la tesis por la cual el concepto de cultura tiene que tener preeminencia frente al concepto de mundo, no es una tesis tan nueva. Ella es, si bien en dos formas fundamentales rivales, la axiológica y la metodológica, patrimonio común de toda la especulación del idealismo último y tampoco la segunda tesis, según la cual el ser no es aprehensible sino en la acción, es una tesis nueva. Es una teoría puramente marburguesa. Lo nuevo es otra cosa distinta; o sea, la reestructuración del esquema fundamental y, a la vez con ello, el tener en cuenta el carácter de contenido del espíritu en una forma no usada hasta ahora dentro de los métodos del idealismo último.

Para Cassirer hay cuatro instancias que poseen el rango de una forma simbólica: lenguaje, mito, conocimiento y arte. Sin que se pueda hablar por ello de una rigurosa limitación de esferas. Es digno de tener en cuenta el hecho de que la esfera de lo práctico, la esfera de la ética filosófica y de la teoría del estado y del derecho no entran para nada en consideración. Esto es característico para toda la estructuración de la teoría. Para la otra esfera clásica de lo no-teórico, para lo estético,

se encuentra en Cassirer muy poca cosa. Se reduce todo esto, ante todo, a su breve conferencia sobre “Espacio mítico, estético y teórico”, y a un capítulo en el “Ensayo sobre el hombre”. Prescindo aquí de sus trabajos histórico-filosóficos. En su obra principal misma, no hay una elaboración de la forma simbólica de lo estético.

A lo que Cassirer aspira primeramente, con toda decisión, es a una amplificación y complementación de la sistemática criticista, en atención a aquellas esferas que le han encontrado hasta ahora un lugar en ella. Esto es, en atención al lenguaje y al mito. Así, la mayor parte de los trabajos dedicados por Cassirer al problema del símbolo, y los dos tomos primeros de las “Formas simbólicas” tratan también del lenguaje y del mito.

Desde un punto de vista sistemático, es interesante la ampliación del tema, pues ella se propone incorporar al esquema de la fundamentación los valores del espíritu concreto. Esta incorporación se realiza con éxito porque en el lugar del concepto de valor aparece el de forma simbólica. Cassirer hace ver claramente que la riqueza total de las formas de significación, presentación y expresión del espíritu, sólo puede apreciarse y comprenderse justamente si se la entiende en vista de una interpretación y concepción originaria del mundo. Este es, empero, un conocimiento relevante justamente para la comprensión teórico-científica de la particularidad y especial situación del conocimiento científico-espiritual dentro del vasto dominio de la investigación científica, Cassirer asume a veces con su teoría una posición intermedia entre la ciencia empírica y la especulación teórico-fundamental. Pero esta posición intermedia tiene también sus ventajas. Ella le facilita, en efecto, enfocar el problema de una fundamentación de las ciencias del espíritu desde dos lados distintos. O sea, desde las necesidades de la investigación viva, y desde el punto de vista del teorizante de la fundamentación.

En virtud de estas preeminencias de la teoría de Cassirer, no puede callar la crítica filosófica completamente. Y la pregunta de Heidegger, de si una ampliación de la sistemática crítica es posible sin una radical revisión de la teoría de la fundamentación, sigue siendo una pregunta justificada, aquí están las limitaciones de Cassirer. Él ha podido, ciertamente, admitir momentos de la subjetividad en la teoría fundamental, pero el problema mismo del sujeto concreto, el problema del espíritu concreto, sin embargo, quedó aún sin resolver. Contrariamente a la opinión de Heidegger, empero, y a favor de Cassirer, hay que decir que la necesidad de la filosofía no reside sólo en la problemática central, sino que ella se presenta también en los problemas parciales.

WERNER JAEGER Y SU OBRA

Olof Gigon

Con la muerte de Werner Jaeger desapareció un sabio que dio forma a toda una época de la culturología clásica, de la que fue también eximio representante. En el tiempo transcurrido entre las dos guerras mundiales, las investigaciones alemanas sobre culturología clásica, que entonces daban la pauta en todo el mundo, estaban esencialmente determinadas por su obra y su personalidad. Su forzosa emigración a los Estados Unidos en 1936 no fue sólo una pérdida considerable desde el punto de vista del hombre, sino que significó también el fin de una época de la investigación científica de la antigüedad y el fin de la posición predominante de la ciencia alemana de la antigüedad. Hasta hoy no ha podido ser reconquistada esta posición.

La figura de Jaeger no careció en modo alguno de críticas. Pareció y sigue pareciendo muy natural el comparar a Jaeger con su gran predecesor en la cátedra de Berlín, Ulrich Wilamowitz-Moelendorff, tomando a éste como unidad de medida. La comparación debió primero, sin lugar a dudas, inclinarse a favor de Wilamowitz-Moelendorff. En éste descollaban la capacidad genial para la comprensión histórica y la palpitante vivacidad con que oteaba todos los testimonios del espíritu griego –hasta los más insignificantes y lejanos– a la vez que los interpretaba y ordenaba. No hay nada semejante en la obra de Jaeger.

Pero tal comparación entre estos dos grandes investigadores de la an-

tigüedad es no solamente injusta sino también equivocada completamente. Y esto no sólo debido a que los temperamentos de ellos y sus inclinaciones han debido ser, en última instancia, incomparables, sino y principalmente porque Wilamowitz vivió y actuó en un tiempo muy distinto al de Jaeger. Dicho de otro modo, porque la situación espiritual del tiempo demandaba de Jaeger cosas diferentes de las que exigía a Wilamowitz.

Wilamowitz se había formado en el tiempo del segundo imperio, cargado y hasta sobrecargado de orgullo cultural y conciencia patética de la tradición. Intacto estaba, a fin de cuentas, el entusiasmo por la antigüedad clásica, y el deseo de mostrarse como digno heredero de una tradición venerable. Al mismo tiempo empezó a desarrollarse el pensamiento específicamente histórico, desarrollo que conspiraba contra todo entusiasmo, sin notarse, y con el apoyo más bien de dicho entusiasmo. Wilamowitz era un vivo entusiasta de la antigüedad clásica, y fue a la vez el que llevó a su culminación aquel método histórico que podría designarse como la más característica y sutil creación alemana dentro del campo de la filología clásica.

Es éste el método que consiste en preguntar sistemáticamente a cada texto por cómo se ha originado él en su época respectiva, y cómo pudo originarse, por lo que su autor se ha propuesto al escribirlo, y por cómo este texto ha influido en los contemporáneos y en las generaciones posteriores, hasta llegar finalmente a nosotros, portando en sí, de variada manera, las huellas de esta influencia. La filología clásica actual no puede apartarse de este método, si quiere seguir siendo una ciencia. Con todo, abriga peligros también si se le quiere aplicar irreflexivamente. Este método puede, sin duda, proporcionarnos una imagen distinta y viva de la antigüedad. Pero puede ocurrir que las grandes figuras de la antigüedad, admiradas por el humanismo, se transformen de súbito inclusive en hombres comunes y corrientes, en

variantes históricas del ser-hombre, que son exactamente tan interesantes e ininteresantes como los hombres de China, de Borneo, del Perú, de la época glacial o del Rococó. Y entonces es claro lo que sigue, es decir, que finalmente se reduce la antigüedad griega a una sección cualquiera entre las muchas existentes en ese inmenso museo que puede llamarse la historia universal. ¿Por qué hay, empero, que ocuparse con Platón de preferencia a cualesquiera hombres admirables y asombrosos del Lejano Oriente o del Occidente, siendo así que tanto los unos como los otros son sólo un trozo de historia?

La época en que vivió Wilamowitz no fue consciente en modo alguno de estos interrogantes. Protegido por aquel orgullo profundo de la tradición de que he hablado, podía uno darse el lujo de eso que nosotros llamamos hoy historicismo.

Pero la fortaleza protectora se derrumbó un buen día. Esto se anunciaba ya al comienzo del siglo, y llegó a su culminación con la caída del imperio. Desde entonces, el historicismo reinó casi ilimitadamente, devastándolo y nivelándolo todo, y no ha cesado hasta hoy en esa tarea. La culturología clásica empezó a ser una rama especial interesante, como la sinología o la africanística. Y hoy se esfuerzan organizaciones internacionales muy celosamente por hacer ver con claridad a los europeos que es su deber moral ver en la cultura india antigua un fenómeno histórico tan interesante como la cultura de la antigüedad griega.

Estas eran las circunstancias frente a las cuales se encontraba Werner Jaeger. Supo él manejar el método histórico con tanta elegancia como su maestro. Pero no pudo pasar por alto el que la posición de la antigüedad en la vida espiritual de su tiempo estuviera amenazada de muerte. No existía ya clasicismo tradicional que protegiera la culturología clásica. Esta tuvo que pensar en defender por sí misma, por sus propias fuerzas el rango que poseía. Esto es precisamente lo que

Jaeger emprendió, y lo que constituye su nota diferencial con respecto a Wilamowitz.

En cierto sentido toda su gran obra se puede comprender a partir de su empeño en poner de relieve lo exclusivo y característico en las realizaciones de los griegos y en las relaciones europeas con éstos.

La obra de Jaeger gira, por así decir, alrededor de tres centros, y cada uno de ellos está referido a aquel empeño. El primer centro se llama Aristóteles, es decir, aquel filósofo que representa el espíritu griego en su forma más ponderada, y de cuyo pensamiento se puede presumir que es el más adecuado, por varias razones, al ambiente espiritual de nuestra época. El segundo centro lo forma la transición de la antigüedad clásica al cristianismo, o sea, el descubrimiento de la convergencia de los dos poderes a que va adscrita la historia del espíritu europeo. El tercer centro lo forma la pregunta por la esencia más íntima del helenismo. Jaeger ha dado respuesta a esta pregunta con el concepto de *paideia*, un concepto que aparece ya en sus primeros escritos, y llega a dar título a aquella obra en que él mismo ha visto su producción principal y la síntesis de la labor de toda su vida.

Sus investigaciones sobre Aristóteles lo han hecho famoso, ante todo el libro, aparecido en 1923, que anunciaba proporcionar los "Fundamentos para una historia de su evolución". El título muestra que a Jaeger le interesaba principalmente interpretar, dentro del espíritu de Wilamowitz, e históricamente, lo que se nos ha conservado de los textos aristotélicos, y reconocer en Aristóteles al hombre activo en su situación histórica. El método histórico ha celebrado indudablemente en los trabajos de Jaeger sobre Aristóteles uno de sus más grandes triunfos.

Jaeger partió de tres problemas especiales, de los cuales era cada uno

como tal ya hace tiempo conocido, pero que revelaron apenas en su interpretación su verdadera importancia y alcance. El primer problema consistía en que entre las grandes obras aristotélicas que poseemos, muchas de ellas se encuentran en un estado particularmente desordenado. La *metafísica* se ha integrado en un todo aprovechando una serie de investigaciones especiales, que a veces se relacionan entre sí, o, por el contrario, parecen pertenecer a contextos muy diferentes, y en ciertos casos hasta se contradicen. Por lo que hace a la *Política* no andan mejor las cosas. Y en lo relativo a la *Ética*, poseemos no menos de tres obras sobre el tema, cada una de las cuales pretende representar esta disciplina en su totalidad. Ciertamente, es una y la misma teoría la que constituye la base de la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y la *Gran Ética*. Sin embargo, la diferencia en la estructura, en el acento puesto en ciertos problemas, y también en la forma verbal es tan grande, que puede considerarse como imposible el que los tres textos hayan sido escritos por el mismo autor en la misma época.

El segundo problema del cual parte Jaeger lo constituye el hecho de que nosotros poseemos en diversos fragmentos un catálogo de los escritos de Aristóteles, que debe provenir necesariamente del siglo III a. d. C., pero que no coincide en modo alguno con el *Corpus aristotelicum* que se nos ha conservado. Dicho catálogo tiene el comienzo, en la redacción de Diógenes Laercio, 19 títulos, de los cuales un gran número se revelan, según la forma, como títulos de diálogos. Otros, muy pocos, han sido señalados entre escritores antiguos expresamente como diálogos.

El tercer problema, finalmente, se encontraba ya en la breve biografía de Aristóteles, escrita por Apolodoro de Atenas a finales del siglo II a. d. C., biografía que se ha conservado, y que, ante todo desde el punto de vista cronológico, puede transmitir en forma admirable abundantes y exactas informaciones. Apolodoro sabía por lo visto más acerca de

la cronología de la vida de Aristóteles que de la de Platón. Según sus agrupaciones, no es difícil dividir la vida de Aristóteles en tres periodos: años de discencia en la Academia (367-347), años de viaje (347-335) y años de docencia en Atenas (335-322). Jaeger ha llevado a cabo la tarea de ordenar estas fechas, siendo también obra de él el haber hecho aportes esencialmente más interesantes para una solución de los problemas mediante el concepto, concebido en forma elevada, de la evolución espiritual de Aristóteles, quien empezó con Platón, como platónico y en trato frecuente con la filosofía del maestro. Durante los años de viaje, las relaciones con Platón se debilitaban y la ciencia jónica aparece ahora como objeto de su interés. En sus años de viaje lleva Aristóteles, libertado de Platón, vuelto a la vida del cosmos, rica en formas y grados, su filosofía a la plenitud. Lo que nosotros encontramos en los textos como reorientaciones testimonia esta evolución. Hay una Metafísica anterior y una posterior, la primera platónica. Hay también una Política anterior y una posterior, como existe una Ética primera y una segunda. Lo uno y lo otro es concebible. Es natural que los diálogos en total se consideren como de la época primera de Aristóteles, como determinados por la influencia platónica directa, tanto más cuando aquí podemos datar con precisión la composición de un diálogo al menos, para apoyar la tesis de Jaeger. Se trata del diálogo *Eudemo*, escrito en memoria del amigo de Aristóteles del mismo nombre, caído a las puertas de Siracusa en 353 a. de C. La hipótesis más acertada era la de situar la aparición de este diálogo inmediatamente después de este acontecimiento.

Esta es, en rasgos generales, la imagen que de Aristóteles tenía Jaeger. Yo creo que dicha imagen, en una serie completa de puntos esenciales, corresponde a la realidad, y terminará por imponerse. Esto debe afirmarse con tanta mayor decisión, cuanto dentro de la nueva investigación aristotélica se percibe en diversas formas la tendencia a radicalizar las tesis de Jaeger y desvirtuarlas mediante la exageración, o a impugnarlas y rechazarlas completamente.

El concepto de evolución es de una aplicación muy arriesgada. No es difícil abusar de él, y hacerse la ilusión de que es posible, con el material de los textos de que disponemos, perseguir la evolución filosófica de Aristóteles desde el año 367, en que ingresa en la Academia, y esto de manera precisa, de lustro en lustro, y comprobar cómo él, alrededor de 360, a la edad más o menos de 55 años, ha meditado y enseñado en el tiempo en que muere Platón.

Ciertamente, puede aceptarse que el mismo Jaeger debió notar el peligro de una exageración semejante del concepto de evolución introducido por él. No lo sabemos en modo alguno con seguridad, y en casos incontables, en que se recurre a la evolución y dicho recurso parece poder superar las dificultades interpretativas existentes de manera airosa, se pone de manifiesto, viendo de cerca las cosas, que hay explicaciones distintas igualmente plausibles y aún más probables para nosotros. Muy importante es, asimismo, que se entiendan en su justa medida las relaciones entre Platón y Aristóteles. Naturalmente, Aristóteles ha sido primero alumno de Platón, y ha estado bajo la influencia poderosa de esta figura incomparable. Pero ella no debe exagerarse, y no hay que llevar las cosas al otro extremo, de modo que se crea que Aristóteles fue durante toda su vida sólo el discípulo lleno de admiración por su maestro.

Por último, debe tenerse en cuenta, pues es un hecho de gran importancia, el que las biografías antiguas de Aristóteles y sus actividades en la Academia por los veinte años de su edad, en que era discípulo de Platón, no nos refieren nada de interés, y el que, ciertamente, Aristóteles en varios lugares de sus obras, y no siempre respetuosamente, polemiza contra la filosofía de Platón, pero sólo habla una vez, en el *Corpus* que se nos ha conservado, de sus relaciones amistosas con los platónicos (Eth. Nik. 1096 a 12 f. f.). No se trata en modo alguno de invalidar mediante una discusión la tradición que se remonta a fuentes

antiguas, según la cual Aristóteles, algunos años después de la muerte de Platón, rompió totalmente con la Academia y abrió una escuela propia. La idea de que el Peripato de Aristóteles ha sido solamente una institución aneja a la Academia, no es más que una invención tendenciosa del helenismo último, aceptada por el platonismo de la época imperial. Aristóteles, en los años en que ocurrieron las últimas redacciones de sus obras, se ha libertado ya fundamentalmente de Platón y la Academia. Sin tener en cuenta muchas otras cosas, podemos decir que las polémicas hablan un lenguaje muy claro y no deben trivializarse.

Hay que reconocer, ciertamente, que el mismo Jaeger ha sido sin duda poco precavido en un punto. La suposición de que todos los diálogos de Aristóteles se han originado bajo la directa influencia de Platón, o sea antes del año 347, parece ser evidente, pero no lo es en realidad. Nada se opone, indudablemente, a la posibilidad de que Aristóteles, exactamente como los académicos combatidos por él y como sus discípulos, haya elegido hasta los últimos años de su vida, en forma ocasional, la forma dialogada, si se trataba para él de discutir de manera rigurosa y pública de ideas de un interés especial. No es este el lugar para demostrar con detalles dicha elección. Se ha intentado asimismo echar abajo el concepto de evolución introducido por Jaeger. Esto acontece allí donde se acepta que Aristóteles ha permanecido hasta su muerte un platónico invariable. Esto invierte la tesis de Jaeger por completo en su opuesta. Mientras Jaeger había elegido como punto de partida de la evolución un periodo decididamente, muy decididamente platónico, ahora suprime, en el fondo, el concepto de evolución, en caso de que Aristóteles no hubiera sido en su intimidad jamás otra cosa distinta de lo que era ya en 367. A una supresión de la teoría de la evolución se encaminan también los empeños por superar interpretativamente las contradicciones e incongruencias en sus obras.

En verdad, ningún filólogo negará el peligro que se corre en el caso de

que el intérprete, una vez advertido de las incongruencias, no vea sino incongruencias por todas partes. Aquí conviene guardar el justo medio entre un desmenuzamiento inmoderado del texto y una armonización igualmente irreflexiva de textos diferentes, los que no se pueden armonizar, sin extrema violencia.

La problemática de las tres *Éticas* es en este sentido característica. Jaeger creyó reconocer en la *Ética a Eudemo* un estadio temprano aún platónico, en la *Ética a Nicómaco* el estadio último, para atribuir la *Gran Ética* al Peripato postaristotélico. Es satisfactorio que la ciencia moderna al respecto se incline, yendo más allá que Jaeger, a establecer nuevamente viejas hipótesis, y a afirmar la paternidad aristotélica de las tres *éticas*, en el siguiente orden: la *Gran Ética*, la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco*. Yo considero esto como algo sencillamente imposible, no por razón del contenido filosófico, pues las tres *Éticas* exponen fundamentalmente doctrina aristotélica, sino por razones de estilo. La *Gran Ética* es un manual de la época postaristotélica, y lo sigue siendo a pesar de que ella utiliza no rara vez, material interesante que no contienen las otras. La *Ética a Eudemo* no proviene ciertamente de Eudemo de Rodas, como lo ha mostrado definitivamente Wehrli. Tiene que ser, pues, del mismo Aristóteles, aun cuando en este caso hay que buscar una explicación convincente al estilo tan peculiarmente distinto de la *Ética a Nicómano*.

Agreguemos a esta última observación dos aseveraciones más. Es lástima que los grandes aportes de Jaeger no se hayan continuado hasta aquí en lo que hace a dos puntos importantes.

Hasta ahora no se ha emprendido una investigación sistemática del uso lingüístico de Aristóteles. Con razón se ha lamentado hace poco de esta laguna en la investigación sobre Aristóteles un filólogo tan eminente como W. J. Verdenius. Sabemos aún mucho menos de las

posibilidades lexicales y hasta sintácticas que tenía Aristóteles a su disposición. Por lo pronto, sigue siendo del todo desconcertante el que precisamente un filósofo que con frecuencia hace hincapié en lo importante de la claridad de expresión y la cuidadosa separación de las varias acepciones de un concepto, parece permitirse de cuando en cuando en sus propias exposiciones los más sorprendentes descuidos e inexactitudes. También sigue siendo sorprendente cómo puede variar la exposición entre una prolijidad que tiene en cuenta de la manera más cuidadosa la capacidad de comprensión del lector, y un estilo lacónico, telegráfico, que en el fondo sólo entiende quien esté bien familiarizado con el tema. Interesaría saber, por fin, igualmente cuándo y cómo hace uso Aristóteles de metáforas y símbolos.

En el fondo, las advertencias ahincadas de Jaeger con respecto a los diálogos fueron muy poco atendidas. Con seguridad puede decirse que tal vez él no ha hecho, como se indicó antes, una ordenación del todo exacta de dichos diálogos, y que ha exagerado algo su importancia y su influencia histórica. Esto nos impide, con todo, afirmar que habría llegado por fin el momento de indagar sistemáticamente lo que podemos saber del Corpus de los diálogos en total y lo que no nos es dable conocer de él. En modo alguno vamos a menospreciar lo que investigadores aislados, sobre todo Ingemar Düring, han aportado para el conocimiento de determinados escritos. Pero falta aún la utilización metódica de todas las posibilidades. Me refiero en esto a dos cosas principalmente. En primer lugar, a las secciones, presumiblemente muy numerosas, de los textos en que Aristóteles mismo ha utilizado sus diálogos. Jaeger ha dado una serie de instrucciones para esto, que, sin embargo, no han sido atendidas por otros. En segundo lugar, la polémica con los diálogos en las generaciones inmediatamente posteriores a Aristóteles.

Entre las personas cultas no tuvieron estos diálogos un éxito espe-

cial, lo que hacen ver claramente los testimonios al respecto. Pero si alguien ha leído bien estos textos en que se hacía propaganda para la escuela de Aristóteles, estos lectores no pudieron ser otros que aquellos filósofos que se habían impuesto justamente contra la escuela aristotélica en Atenas, es decir, hombres como Epicuro y Zenón de Citio, así como sus inmediatos discípulos. Sabemos muy poco de Zenón y de Cleantes. Con todo, no se excluye la posibilidad de que, sea dicho de paso, estos corifeos de la escuela estoica hayan llamado la atención de Poseidonio sobre los diálogos de Aristóteles. Él parece haberlos conocido, y el examen del resto de sus escritos promete comprobarlo. Las cosas andan mejor en lo referente a Epicuro, de cuyos escritos originales poseemos algo, a la vez que tenemos en el poema de Lucrecio una obra que debe reproducir fielmente la filosofía del maestro en todas las partes decisivas. Probablemente, no carecería de interés el buscar en este círculo huellas de la controversia con los diálogos de Aristóteles.

Pero, por ahora, basta ya de estas cuestiones. Parecía justo no sólo despejar las contribuciones de Werner Jaeger desde el punto de vista filológico al estudio de Aristóteles, sino también delinear los efectos que ellas han tenido y puedan tener aún. Pero ya es tiempo de recordar que a Jaeger, también y precisamente en lo que hace a Aristóteles, no le interesaban únicamente problemas filológicos. Para él, Aristóteles significaba más. Lo consideraba uno de los grandes representantes del espíritu griego, creador de un tipo de ciencia que lo abarcaba todo y no pasaba por alto nada, y que estaba fundamentada filosóficamente. Tal tipo de ciencia no pudo originarse sino en Grecia, y de ella procede la nuestra. Paralela a la investigación del fenómeno griego corría la indicación sobre los valores imperecederos que se hicieron visibles en este fenómeno de la cultura griega.

En el fondo, no ocurría de otro modo en lo relativo al segundo centro

del erudito trabajo de Jaeger, o sea, el tránsito de la antigüedad griega al cristianismo. Aquí tenemos, con todo, que ser muy breves. El interés sobre este problema apunta ya en el libro sobre Nemesio, aparecido en 1914. Y su culminación la encontró en el proyecto de editar la totalidad de la obra de Gregorio de Nisa. Una primera parte, al cuidado del propio Jaeger, apareció en 1921. La continuación, sucesivamente en 1952, 1958 y 1960, publicadas en parte por él, en parte bajo su dirección. Nuevamente aquí se une la alegría de los numerosos descubrimientos filológicos, que era preciso hacer, con el interés en un escritor en que se había dado con éxito ejemplar la síntesis de la esencia griega y la cristiana. Su última obra *El cristianismo primitivo y la cultura griega*, estaba dedicada al mismo objeto. Se muestra aquí en una serie de ejemplos, elegidos certeramente, cómo el cristianismo y la cultura griega se compenetraron mutuamente, sin que ninguno de los dos elementos sufriera, en su esencia, quebranto alguno. La cultura griega recibe una nueva y vital orientación, y el cristianismo se enriquece con las nuevas intuiciones y experiencias, con los métodos de pensar y la destreza lingüística de los griegos.

El tercer centro de interés de Jaeger se hizo visible en aquella obra a que dedicó en los avanzados años de su vida todos sus más grandes y cariñosos empeños. Nos referimos a la obra *Paideia, la formación del hombre griego*. El pensamiento básico de esta obra era algo vivo ya hace tiempo en su autor, cuando publicó el primer tomo en 1934. Este pensamiento no era otro que la convicción de que lo importante decididamente para los griegos era hacer del hombre, mediante su formación, un hombre perfecto y verdadero. Más allá del persa, del griego y del romano, más allá del general, del médico y del arquitecto, estaba el hombre perfecto sin más, cuyo ideal había que realizar. Nosotros agregamos que esta educación para lograr el hombre perfecto, al menos a partir de la filosofía ática, se entiende como un arte en sentido riguroso. La vida del hombre se concibe como una obra de arte

que hay que crear. Esto está implícito en la pregunta de Aristóteles, muy simple pero en modo alguno comprensible de suyo, de si existe una tarea o labor específica del hombre, así como la hay del carpintero o del zapatero. También está esto implícito en la muy citada formulación estoica, según la cual la filosofía moral sería el arte (técnica) de la plasmación de la vida.

Lo que resulta de aquí es aquella autonomía del *bios* frente a otras formas de vida teológicamente determinadas, defendida apasionadamente por el renacimiento italiano, y que va a parar allí en lo que Jacob Burckhardt ha llamado la plenitud de la personalidad. La cultura griega se diferencia también de las restantes en la formación del humanitarismo.

Jaeger ha perseguido estas ideas, dentro de una amplia exposición, desde Homero hasta los comienzos del helenismo. Tenemos que decir que la obra no tuvo todo el éxito que pudo esperarse de ella. En gran parte, se debe esto a la catástrofe política que se extendió por toda Alemania desde 1933. Sin embargo, esta no fue la única causa. El título, que destacaba demasiado un determinado concepto relativamente restringido, no se eligió acertadamente. La obra amenazaba con convertirse al autor, sin notarlo, en una historia general del espíritu y la literatura europeos, lo cual no se había propuesto él.

Sin embargo, para terminar con una paradoja pasa, *mutatis mutandis*, con esta obra como la obra sobre Platón de su gran predecesor, U. von Wilamowitz. Ambas obras, y por razones diferentes, producen a primera vista una extraña impresión, y sus insuficiencias se conocen muy pronto. Pero quien no se deja desalentar por estar hecho, encontrará aquí y allí gran cantidad de observaciones acertadas y de espléndidas formulaciones. Y lo que Jaeger se propone propiamente con su *Paideia*: el poner en relieve aquellos valores que sólo los griegos forja-

ron y que sólo entre ellos es posible encontrar frecuentemente, es hoy tan actual como hace treinta años, cuando apareció el primer tomo.

En este panorama de la obra de Jaeger se han pasado por alto muchas cosas. Por ejemplo, no se ha hablado del libro, muy rico en problemas, sobre *Diokles von Karystos* en el cual se plantea la discusión sobre las relaciones entre la medicina griega y la escuela de Aristóteles. Tampoco se ha hablado del libro sobre Demóstenes que no por casualidad apareció en 1938 en los Estados Unidos, en inglés. De la misma manera, se pasó en silencio la totalidad de sus trabajos sobre los presocráticos así como sus muchas conferencias y ensayos aislados, que hoy se han recogido en dos colecciones, bajo los nombres respectivos de *Scripta minora* y *Humanistische Reden und Vorträge*.

No todo lo que se ha mencionado aquí tendrá una existencia perdurable. Pero, como filósofo, Jaeger ha contribuido al planteamiento y elaboración de muchos problemas de modo decisivo. Y su lucha por el humanismo, es decir, por religar nuestra época a aquellos valores que sólo los griegos han descubierto, es hoy tan actual como hace medio siglo. ¿No sería mejor decir que ha llegado a ser hoy aún más actual? No es, finalmente, una casualidad el que el progresismo niega dos de las más sagradas convicciones de todo jacobino, es decir, que Borneo y Ghana son tan importantes para la marcha de la historia universal como la antigua Grecia, y que la formación del hombre tiene que partir, no del espíritu, sino del tipo de vida. Contra estas convicciones ha reaccionado valientemente Werner Jaeger, y nosotros no podemos hacer nada mejor en nuestros días que seguir su ejemplo.

LA REALIDAD EN LA LÓGICA DE HEGEL

Eugene J. Fleischmann

Entre los modernos intérpretes de la lógica de Hegel reina una completa uniformidad en lo referente a la posición central que en el sistema hegeliano ocupa el capítulo dedicado a la realidad. Pero tal uniformidad se refiere sólo a este punto. Comprobado el hecho de la importancia de dicho capítulo, nos encontramos a oscuras sobre la cuestión de que aquí se trata. Es algo particularmente extraño el que no se quiera creer al propio Hegel cuando nos da la clave para la comprensión de esta parte de la lógica, es decir, cuando nos hace ver que aquí se trata del sistema de Espinosa.

Así, por ejemplo, el comentarista Mure está dispuesto a admitir que Hegel habla de Espinosa en tanto se ocupa con las nociones de sustancia, atributo y modos, pero, en cambio, el problema modal será un trozo de Aristóteles. Igualmente, la tercera parte del capítulo, que trata de la sustancia, la causalidad y de la interacción, representa las conocidas categorías de relación de Kant. En su obra sobre Hegel, *A Re-examination*, J. N. Findlay está tan convencido de que Hegel interpreta aquí a Kant, que inclusive le reprocha el haberlo malentendido. Con parejos presupuestos no es ciertamente difícil “demostrar” que Hegel padece de una irremediable confusión intelectual, y sus “deducciones” no serían otra cosa, si lo son, que un irresponsable juego de ideas. Vamos a tratar de mostrar, al menos a grandes rasgos, que precisa entender todo el capítulo como una interpretación crítica de

Espinosa, como el propio Hegel opinaba, y que a dicho capítulo posiblemente tampoco falta la idea fundamental unitaria.

Se hará ver cómo Hegel reconoce los altos méritos de Espinosa, precisamente en el sistema en que se fundamentan sobre categorías las filosofías históricas, y en que, sin embargo, la sucesión de las categorías constituye los diversos grados evolutivos del pensamiento. Así llega a ser Espinosa el que lleva a su plenitud la llamada filosofía de la reflexión, que sitúa la esencia fuera del ser, y por lo tanto el pensador que ha sobrepasado ya la frontera y abre la vía hacia el verdadero pensar racional. Parece casi superfluo tener que recordar que el redescubrimiento de Espinosa a fines del siglo XVIII en Alemania influyó allí de modo decisivo en la vida espiritual. El año 1787, en que apareció la obra de Jacobi sobre “La teoría de Espinosa expuesta en cartas a Mendelsohn”, hace etapa en la vida espiritual alemana. Y eso de tal modo, que hacia fines de este siglo todos los escritores y pensadores eran, cual más cual menos, espinosistas. Basta citar los nombres de Goethe, Hegel, Schelling, Fr. Schlegel y Schleiermacher.

Es sensible que no sepamos con exactitud el año en que Hegel dictó su curso sobre Espinosa, dentro de sus lecciones sobre la historia de la filosofía. También es de lamentar que el texto que hasta ahora corre impreso –el texto fijado “definitivamente” por Glockner–, nos produzca la más grande impresión de inexactitud y falta de crítica que es posible imaginar. Si no fuera por esa especie de beatería que pesa sobre él, podría ser documento de primer rango para la historia del espinosismo en Alemania. Afortunadamente, sin embargo, el texto de las dos “Lógicas” es lo suficientemente científico, de tal modo que podemos utilizar a su lado también las lecciones. Pues a nosotros nos interesa en primer lugar la actitud general de Hegel frente a la filosofía de Espinosa, para así poder comprender mejor su interpretación de los detalles de dicha filosofía.

En la “Lógica” (II, 164-7), como en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en la parte dedicada a Espinosa, predomina la crítica. Esto es, dondequiera se trate de la “relación” en que se encuentra Hegel con respecto a Espinosa, lo más conocido y más frecuentemente manifestado. ¿Quién no sabría que Hegel llamó la sustancia de Espinosa y de Schelling la “noche negra de lo absoluto”, diciendo de ella que era más un abismo que un fondo (*mehr ein Abgrund als ein Grund*), en que se sumergen todas las cosas particulares y desaparecen sin dejar huella? ¿Y quién ignoraría que la filosofía de Espinosa es comparada por Hegel con una teoría “oriental” de la emanación? En este pasaje (Glockner, XIX, 378) leemos también un argumento interesante contra el método de Espinosa, argumento por el cual no sólo se le reprocha el procedimiento “geométrico” como inadecuado a la filosofía, sino que también, y primordialmente, se le reprueba el anticipar “definiciones” indemostradas, de las cuales se hace derivar todo lo demás. Ello no quiere decir, desde luego, que estas definiciones son falsas —ya pronto veremos esto—, sino únicamente que ellas no pueden constituir un *comienzo*, ni menos un fin. Ellas “solo” tienen que ser puestas en movimiento, esto es, tienen que ser examinadas minuciosamente de nuevo y de manera más consecuente.

Lo que sucede propiamente aquí, o más bien, lo que sucedió con el sistema de Espinosa se explica en la *Lógica* II, 216-8, esto es, luego de la interpretación que se hace de Espinosa y de haber abierto el camino hacia el “concepto”. Hay que hacer diferencia, dice Hegel, entre el mostrar la deficiencia de un sistema filosófico y su *refutación*. Hay que proscribir la idea “equivoca” de que el verdadero sistema sólo se *opone* al falso. El sistema de Espinosa es un momento necesario de lo absoluto. “Un momento tal no debe tenerse, en consecuencia, como una opinión, una manera cualquiera de la representación y el pensamiento de un individuo de carácter subjetivo, como un extravío de la especulación. Esta se encuentra, antes bien, en su camino, necesari-

riamente precisada a llegar a este momento, y en ello es el sistema de Espinosa plenamente verdadero”. El que Hegel diga, además, que el sistema de Espinosa no es el momento filosófico superior, no altera en nada el hecho de que para él sólo haya una “refutación”, que consiste en reconocer la verdad del espinosismo e incorporar esta teoría completamente en el momento “superior”. Hegel expresa de manera muy clara aquí el principio de la crítica *inmanente*, como contrario al “refutar exterior”. La verdadera refutación debe penetrar en la fuerza del adversario y situarse en el ámbito de su poderío... La única refutación del espinosismo puede, por consiguiente, consistir sólo en que se reconozca su punto de vista como esencial y necesario, pero que, en segundo lugar, se eleve este punto de vista, “*desde sí mismo*, al superior”. Así, pues, hay que ser espinosista para poder refutar a Espinosa. En este sentido dice también Hegel en las conferencias sobre historia de la filosofía, en la parte que trata de Espinosa, que “o espinosismo o ninguna filosofía”. Dice, así mismo: “cuando se empieza a filosofar, hay que hacerlo como espinosista”. ¿Por qué tan reverentes palabras?

Hegel tuvo –como hemos visto ya– un motivo filosófico decisivo para designar la teoría de Espinosa como un momento *necesario*. Para él era Espinosa el pensador de la totalidad, el fundador de una filosofía cuyo objetivo principal es el comprenderlo todo, y así absolutamente irrefutable. A Espinosa puede oponérsele sólo una filosofía que sea menos comprensiva, esto es, menos verdadera, o, si no, continuar desarrollando la sistemática espinosista, que está fundada sobre el concepto de totalidad. Esto quiere decir volverse espinosista. Pues un concepto superior de la totalidad, al que Hegel aspiró y que realizó, es una obra que no supera, al menos según la forma, a Espinosa, sino que necesariamente lo continúa y sigue fundamentando. Asimismo, puede decirse que también Platón es necesario e irrefutable, pues para poder refutarlo hay que argumentar en interés de la verdad. Hegel fue el primero que, en plena conciencia de este estado de cosas,

mostró cómo los “grandes” pensadores son propiamente irrefutables. Esto hizo precisamente su grandeza. Por ello, no es dable meditar “fuera” de su filosofía, sino sólo “dentro” de ella. Por la misma razón, es siempre una filosofía “posterior” *necesariamente* la continuación de la “anterior”, aun en el caso de que ella refute a *todas las otras*.

El sistema de Espinosa es, así, un momento o “punto de vista necesario” en opinión de Hegel, pues es imposible suprimir con el pensar de todo otro sistema la idea del sistema. En este sentido nos presenta una exposición de la filosofía de Espinosa. Dicha filosofía no se considera desde fuera sino “desde dentro”. Hegel se atiene en lo posible de manera firme a la problemática espinosista, constituyéndose así la crítica en inmanente. En nuestra breve ojeada vamos a interesarnos por el pensamiento mismo, y de ser necesario, intentar también comprender la terminología. Sea dicho de paso, además, que la “gran” *Lógica* presenta una formulación más completa del problema. El texto de la “Enciclopedia”, en cambio, parece ser a veces más claro y meditado más a fondo. En lo que sigue utilizaremos ambos textos en confrontación paralela.

Lo absoluto

La expresión “realidad” –que da el título general a toda la sección– está formada, como se sabe, según la *energeia* aristotélica. Pero en el presente contexto designa esta expresión la concepción del ser de Espinosa, esto es, aquel concepto de la totalidad en el cual la concepción unitaria del ser se origina de la igualación de la esencia con la existencia. La definición de Hegel (II, 156) cuando dice que “la realidad es la unidad de esencia y existencia”, está en completa armonía con lo que Espinosa llama sustancia o Dios (Eth. Prop. 20: *Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt*). Esta es la misma definición de *cauda sui*, de lo que hablamos posteriormente con detenimiento. Ahora bien, con este concepto obvia Espinosa la dificultad insuperable de

toda metafísica dualista, que desde el problema del “tercer hombre” en Platón, hasta la “fuerza y manifestación” (el concepto de materia en Kant) ha quedado estancada en el fenómeno de la “transición” incomprensible desde este punto de vista. Es posible que también la solución de Espinosa tenga su propia dificultad, pero ella significa en todo caso un cambio decisivo de orientación frente a los fracasados intentos anteriores de solución. Pues la equiparación es la única salida *lógica* del dualismo insoluble.

En *Ethica* I (def., 6 expl.), aclara Espinosa que Dios o la sustancia es la absoluta infinitud o la absoluta afirmación (*quod... absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinent, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit*). Esta es su determinación *frente* a todos los otros modos de ser. Hegel reprocha, con todo, a Espinosa (II, 157) el que esté “frente a” también pertenece a la esencia de la sustancia, y por cierto según el propio principio de Espinosa (*omnis determinatio est negatio*, ep. 50). Así, pues, no es dable atribuir a una “reflexión exterior” toda negatividad y todas las contradicciones. Pues, como Hegel concede de grado a Espinosa, no puede existir nada fuera de la sustancia (I prop. 15: *Quidquid in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest*). Para subrayar esta propiedad de la sustancia de no ser derivada y de no ser negativa, elige Hegel la palabra *Absolutum*, esto es, lo des-ligado, lo indeterminado, para que la negación que va adscrita a este concepto se haga explícita (II, 164). Sin embargo, esto no lo hace Hegel bajo la influencia de Schelling.

¿Qué es, empero, lo absoluto? Esta es la pregunta que se impone ahora por sí misma. Hasta aquí hemos visto solamente que Espinosa explica que lo absoluto es el concepto en el cual se unifican o coinciden la esencia pensada (*realitas obiectiva*) y la existencia no pensada. Pero mientras no sepamos lo que hace propiamente el contenido de esta unidad, permanece siendo lo absoluto una vacía identidad de

esencia y existencia, un concepto meramente formal de la totalidad. Espinosa subraya de buen grado (Esp. 36 Gebh. u. A.), que la sustancia es el *ens absolute indeterminatum*, pues la limitación o determinación expresa algo negativo y *fuera* de la sustancia, en que recae la reflexión subjetiva. Ningún predicado particular puede expresar la esencia de la sustancia, que “solo” puede ser siempre todo. En ella se encuentra todo, pero no como determinación sino como indeterminación (*indeterminatio*). En esto consiste, justamente, la “formalidad” de este concepto de lo general o de la totalidad, en que no tolera determinación alguna de su contenido. Este concepto permanece siendo forma eterna del todo, en él tocan “a su fin” las determinaciones. Así, las determinaciones particulares pueden “retornar” sólo a lo absoluto, pero no emanar de él.

Hegel quiere, pues, mostrar que la indeterminación absoluta de la sustancia es también una determinación. Ella no puede, pues, ser una identidad que descansa en sí misma, sino que es esta misma *actividad negante*, que disuelve en el “todo” las determinaciones particulares. La negación de las determinaciones no sería, empero, posible sin el “poner” de estas determinaciones, y justamente porque no puede existir nada fuera de la sustancia, tiene también que provenir de ella ese poner. Así, la identidad absoluta de la sustancia no es en modo alguno tan absoluta y formal (lo absolutamente absoluto), y ella tiene como contenido positivo precisamente el poner las determinaciones. Por ello observa Hegel (II, 160) que lo absoluto es ya en sí determinado o atributo, y Espinosa no tiene propiamente necesidad de hacer de la sustancia lo opuesto a una reflexión exterior para dar con el atributo (según Eth. Def. 4: *per attributum intelligo quod intellectus de substantia percipit*).

Lo absoluto, pues, se hace a sí mismo atributo. De esta manera tenemos la respuesta a la pregunta inicial: ¿Qué es lo absoluto, es decir, su

contenido? La respuesta es la siguiente: lo absoluto se ha determinado a sí mismo como atributo (desde el punto de vista de su contenido). Según Hegel, el poner la sustancia no sólo como la pura indeterminación, la absoluta positividad, la infinitud, etc., sino también como la actividad (“su propio hacer”) del autoponerse del autointerpretarse en su contenido o como la subjetividad, es una consecuencia intrínseca inevitable de la interpretación de lo absoluto. Así, precisa que se realice el tránsito de la sustancia al atributo. Lo que hace, pues, Espinosa a base de una reflexión externa y formal, es una necesidad material, es decir, referida al contenido. También en Espinosa expresa el atributo *lo que* es la sustancia, y significa la subjetividad del poner lógico, sólo que él es exterior a la sustancia. El atributo no procede de ella, no es idéntico con ella.

En este sentido, pues, en la exterioridad de la reflexión, es Espinosa todavía un “pensador abstracto”. Para él, el atributo no deja de ser algo exterior o formal. No es aún el poner el contenido. Hay, empero, una diferencia muy esencial entre Espinosa y los filósofos de la esencia, criticados en el libro segundo de la Lógica. En Espinosa expresa el atributo –a pesar de ser “puesto como negado”, esto es, proveniente de la esencia de lo absoluto– también la *totalidad*. O, en el modo de decir de Espinosa, el atributo es infinito y expresa la esencia infinita de Dios de modo infinito. Lo que el atributo expresa es indiferente a la sustancia, pues sólo puede enunciar algo determinado, lo que contiene ya negación y es inadecuado a la esencia absoluta. Queda, sin embargo, la importante determinación de la forma, o sea, el atributo –es decir, la reflexión, que hace de la sustancia un *ob-iectum*, y que la debe determinar en cuanto al contenido– puede ser adecuado a la sustancia como *determinación de la totalidad*. Dicho de otro modo, la sustancia no es idéntica a este o a aquel atributo (pensar o extensión, o la unidad de ambos), pero todos los atributos y Dios son una y la misma cosa (Eth. I. pr. 19: *Deus sive omnia Dei attributa*). Esta inter-

pretación del problema del atributo no es, pues, completamente incorrecta, o sea, ella permanece dentro del ámbito de la crítica immanente prometida por Hegel.

El mismo “tránsito interior” que hemos visto en el atributo se lleva a cabo también en el caso del *modus* (modo y manera, como traduce Hegel). Aquí es Espinosa sin duda “más especulativo” que en la definición del atributo, pues *quod in alio est*, forma el contrario lógico de *quod in se est*, y se sigue ya de la definición de sustancia. Según Eth. (def. 5), dice también Espinosa: *per modus intelligo substantiae affectionis...*, lo que subraya aún más la necesaria pertenencia en que se encuentran los modos con respecto a la sustancia. Y también podemos afirmar que no existe nada *formalmente*, es decir, en la verdadera realidad del *intellectus*, además de la sustancia y sus afecciones. Con todo, Hegel quiere mostrar que con la aceptación del atributo y retraída a lo absoluto, *está ya puesto el modus*. Esto sucede en un pasaje al parecer oscuro que, en el fondo es, con todo, sencillo. Espinosa identifica todos los atributos con la sustancia. Pero el atributo es la actividad de un entendimiento que, por su parte, sólo es un *modus* de lo absoluto. En consecuencia, identifica él el *modus* con lo absoluto. Según Espinosa, empero, no tienen los modos realidad alguna. Ellos son sólo “aparecer, que es puesto como aparecer”, y son “retraídos” a la sustancia como el atributo, pero son aparecidos. Con el concepto del *modus*, sin embargo, la interpretación de lo absoluto “ha recorrido sus momentos en forma acabada”. Ante nosotros tenemos, pues, no sólo interioridad abstracta (identidad) de la sustancia, sino también su parecer y aparecer hacia afuera, y de esta manera se muestra –aun cuando Espinosa mismo no lo reconozca de modo expreso– la sustancia como idéntica con las cosas particulares. Su interior y su exterior han sido definitivamente equiparados, siendo así superada la filosofía de la reflexión por la misma reflexión.

Sin duda, para la propia filosofía de Hegel es este resultado de un

interés definitivo. Naturalmente, él critica a Espinosa por la negación “indialéctica” de las cosas particulares, por ejemplo, de la personalidad humana, del espíritu subjetivo, etc. Con todo, esto es sólo la “sabiñon-*de*z” (*Besserwissen*) de un punto de vista posterior y más completo. Para Hegel permanece siendo la grande e “histórico-universal” hazaña de Espinosa el haber ofrecido una concepción del ser en la que nada queda oculto. En el acontecer universal no rigen ya un ser secreto, un principio oscuro o unas fuerzas misteriosas. Y el mostrarse o manifestarse se revela como propiedad fundamental de lo absoluto. La evolución del concepto de totalidad en Espinosa ha alcanzado un grado que no necesita ya de *trascendencia* alguna (o Dios) para explicar la “derivación” de la realidad, y la filosofía se ha convertido en el conocimiento supremo y autónomo. Así, pues, el concepto de la realidad –bajo cuyo signo se encuentra la filosofía de Espinosa– quiere decir, por lo pronto, que el ser es una totalidad en la cual las cosas particulares expresan también la esencia. Todo lo real se muestra y se explica a sí mismo, se ha hecho comprensible *por sí mismo*.

La realidad (El problema de la modalidad)

El “tránsito” de lo absoluto a la realidad, esto es, el mostrarse de la sustancia en los modos o cosas particulares, acontece exactamente de la misma manera que las otras fases de la dialéctica. Pues aquí no transita nada, sino que, más bien, *se ha transitado ya*. Así como, al comienzo del sistema de Espinosa, la equiparación de la esencia con la existencia no era un auténtico principio ni una identidad estática, sino el resultado de la “cultura científica” de la época, así la identidad de la sustancia con los modos tampoco es una simple afirmación dogmática, sino el resultado del automovimiento (reflexión) de lo absoluto en sí. Este movimiento es, pues, ya un *fait accompli*, y la segunda fase de la dialéctica describe meramente el camino recorrido. Ahora muestran los modos lo que es la sustancia, y Hegel una manifiestamente la expresión “modalidad” con el término *modus*, que debe designar los

modos de ser de las cosas particulares de Espinosa. Pero la manera de ser de los modos –no sólo en la dialéctica de Hegel, sino también en opinión de Espinosa– es meramente “tránsito puro”.

Los modos son como las olas del mar, definidos y explicados como algo que está siempre desapareciendo, y, frente a la realidad absoluta y positiva de la sustancia, como algo absolutamente relativo. Así, en Eth. I, def. 5 se dice: *per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur*. El modo existe sólo en la sustancia, es decir, *idealiter*, implícito. No posee un *concepto*, sino que es *concebido* meramente, como dice la traducción que da Hegel. Espinosa dice, además, que la definición de los modos no contiene existencia alguna y, por ende, no se origina contradicción si se les piensa como no existiendo, si se les suprime con el pensamiento. La sustancia era necesaria, pues en el concepto de ella coinciden esencia y existencia, pero los modos son “accidentales”, pues la existencia no pertenece a su esencia. O, lo que es lo mismo para Espinosa, ellos no son *causa sui*, sino que tienen su causa fuera de sí (*causatum*).

Pero, ante todo, será interesante para nuestros fines que los modos sean considerados como no libres o coaccionados (*coactum*), limitado o determinado el uno por el otro, o como finitos. No en vano habla Hegel muy elogiosamente de la diferencia que Espinosa establece entre *infinitum intellectus e infinitum imaginationis*. Esta es en verdad una de sus fuentes para la propia teoría de la buena y mala infinitud. Así, nuestro análisis de la manera de ser de los modos expone la estructura de la finitud. Esta no es otra –como ya podemos ver– que lo absoluto en su tránsito a las cosas particulares.

La sustancia es, pues, como se dijo, la realidad absoluta, frente a la cual los modos son únicamente posibles. La esencia de éstos no envuelve existencia alguna, pudiendo ser pensados como inexistentes.

La relación entre la sustancia y los modos, al emanar estos de Dios o la sustancia, es considerada por Espinosa como necesaria. Hasta aquí Espinosa. Para la consideración dialéctica de Hegel, empero, no aparecen, en manera alguna, las cosas tan sencillas. ¿Cómo puede seguirse algo necesariamente de la realidad y ser “sólo” posible? Espinosa no ha dado una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Él aclara meramente que la concepción defectuosa es la causa de que algo sea considerado como posible, y también como accidental. Pero si la posibilidad no se sigue de la esencia de la cosa, no puede ser sino una determinación vacía, formal, como cuando se dice, por ejemplo que “en lugar de ese árbol *podría* existir allí una casa”. Esto es, ciertamente, correcto, pero no dice nada, del mismo modo que la definición escolástica de la posibilidad, o el concepto de “posibilidad *a priori*”, del cual se expresa Hegel particularmente mal.

En Espinosa, con todo, no tiene el concepto de posibilidad ese sentido formal e inexpressivo, sino que designa objetivamente el ser-deducido, el ser-ordenado. O, como Hegel dice, el ser-puesto por la sustancia. Lo posible no es sólo posible, es igualmente imposible. Lo posible tiene también una realidad, derivada de la sustancia. Aquello, empero, de que se deriva algo es la posibilidad de lo derivado. Así, la sustancia es más bien posible y el modo real. Pero con esto queda dicho que no sólo el modo se sigue de la sustancia, sino que también la sustancia es “puesta”, por el modo, como por su origen, posibilidad, etc.

Lo uno viene a ser, pues, dependiente de lo otro. Se origina una relación del mutuo condicionarse, que, en lugar de ser necesario, parece ser más bien accidental o sin fundamento. Así, la *accidentalidad* se origina como “unidad de posibilidad y realidad”. Todos estos giros quieren decir sólo que por interesarse justamente Espinosa en el sistema de la identidad –en una sustancia rígida, en donde sucumbe todo lo individual– ha ido a parar todo de tal modo en un movimiento y es de

tal modo “reflexionado”, que fuera de este movimiento o reflexión no existe nada más. El parmenidismo de Espinosa se ha transformado en heraclitismo. En lugar, pues, de tener como realidad solamente la sustancia y la reflexión como algo exterior, es forzoso poner la reflexión (movimiento o *negatividad*) como “realidad” y acometer el problema desde este flanco.

En esta segunda fase, pues debemos partir del “transitar”, de la reflexión, etc., esto es, de la manera de ser de los modos como realidad dada o “inmediata”. En una existencia transeúnte, “fluyente” es, empero, toda determinación pasajera, o “sólo” puesta, tal como en el caso de la sustancia, cuya realidad absoluta ha devorado en sí todas las diferencias. Allí hemos tenido demasiada positividad, aquí, empero, demasiada negatividad. Allí ha disuelto la sustancia todo contenido, aquí en el proceso se niegan todas las determinaciones de la forma. Pero en ese segundo caso (expresado dialécticamente “negación de la negación”) nos encontramos en una situación mucho más favorable. Aquí estamos en el ámbito de la finitud absoluta, de la condicionalidad, llamada por Espinosa *natura naturata*. Según la forma, son todas las cosas iguales, esto es, finitas, pasajeras. En esto no existe diferencia entre ellas. Este desaparecer, con todo, de las formas finitas, hace posible la existencia de lo absoluto como un contenido infinito, que no excluye, sino que incluye el aparecer y desaparecer de las cosas individuales.

Espinosa, contradiciéndose a sí mismo, dice expresamente que, a pesar de la finitud de las cosas individuales, la totalidad de las mismas existe como necesaria y no como transitoria. Dicha totalidad se explica inclusive y define como “modo infinito” siguiéndose de Dios. Hegel quiere demostrar, pues, que en el mismo sentido en que, en Platón y Aristóteles, la vida y la muerte de los individuos plasman la existencia del género, determinan el ser y desaparecer de las cosas individuales

la existencia de lo absoluto como contenido infinito, que contiene en sí la finitud. O, para expresarnos más exactamente como Hegel, la negación de la negación ha originado, como resultado positivo, la existencia, no de un mundo pasajero, sino de uno sustancial, que es “en sí y por sí”. Con arreglo a esto, el nuevo giro del problema de la modalidad tiene el siguiente tenor: “el que algo sea accidental o posible, depende del contenido”. La finalidad de la primera fase (los modos como “sólo” formas cambiantes), ha cedido su puesto a la contención (*Inhaltlichkeit*) de la segunda.¹ La cosa individual, como tal, tendría aquí una existencia. Su realidad como “cosa” existente, pero finita, se mostrará en la condición cosificante (*Be-dingung*).

En el modo de ser del condicionamiento han confluído, pues, contenido y forma. Esto es, que en un mundo condicionado, finito, sólo pueden existir las cosas en recíproca dependencia. O, como Hegel dice, las cosas están mediatizadas (*vermittelt*) mutuamente. Y esa mediación no es sino la unidad que forma la sustancia sencillamente idéntica con la negación, también inmediata y rotunda, de la misma, mediante la “reflexión”. Así, la opinión de Espinosa, según la cual la *natura naturata*, o el mundo de la finitud y condicionamiento es sólo un conjunto de cosas individuales hipostasiadas, se revela como insostenible. Ciertamente Espinosa mismo admite que el “modo infinito”, o *facies totius* universo, esto es, la totalidad de las cosas individuales, es, por completo semejante a la sustancia, si no igual. ¿Cómo puede existir el conjunto de las cosas “firme y eternamente”, si ellas no tienen existencia alguna? Lo que justamente quiere mostrar Hegel es que la manera propia del ser de las cosas individuales es, no un in-existir, sino un existir en *una totalidad*. El mundo del condicionamiento es una totalidad, dentro de la cual la condición de la existencia de una cosa (el hombre), debe ser otra cosa (su padre). Pero el condicionamiento dentro de una totalidad es *total*, es decir, las cosas individuales forman necesariamente un círculo que va de lo condicionante a lo condicionado. O, en direc-

ción a lo infinito, un proceso que no “es dable detener a voluntad”. El carácter de condicionamiento lleva, así, a lo incondicionado. Hegel elogia a Espinosa en especial por esta idea verdaderamente “especulativa” que proviene, por cierto, de la física estoica, acaso en consideración a la proposición 28 del primer libro de la *Ética*.

Posible es, pues, en este contexto, una cosa individual que depende de otra en su existencia o es condicionada por ella. Es la definición del *modus* en Espinosa. Real es la cosa si la condición de su existencia existe, y “si todas las condiciones existen tiene que llegar a ser real la cosa”. Esto es, entonces surge el hecho de la necesidad. Así, en el mundo de la finitud –precisamente porque él es una totalidad en que existen siempre todas las cosas– es *cada* cosa no sólo posible sino también real y verdadera. Es una situación de general mediación entre determinación, cosa y actividad y, por cierto, la “mala” dialéctica de lo finito. Es mala porque describe la estructura lógica “ser-fuera-de-sí” de las cosas. El fundamento de la necesaria existencia de la cosa cae *fuera* de él. “Lo que es necesario, lo es a causa de otra cosa”, y si yo deseo conocer la necesidad de la otra cosa, tengo que dirigirme a una tercera cosa, y así hasta lo infinito. La respuesta, empero, tardará indefinidamente, para siempre. Por ello también es esta necesidad ciega. Todo flota, pues, en la universal mediación que, por su parte, no tiene fundamento, es decir, que es inmediato y accidental. “Lo necesario está, por consiguiente, mediatizado por medio de un círculo de circunstancias: es así porque las circunstancias son así; y en una cosa es inmediatizado: es así, porque así es”.

Leibniz ha penetrado en esta idea de la inmotivación o accidentalidad del mundo. Pero su solución es superficial e inconsecuente. Pues el problema no se soluciona mediante la derivación del mundo de principio de razón suficiente (la voluntad de Dios), esto es, del concepto de la casualidad misma. Esto es una tautología. En efecto, el mundo es

casual porque proviene de la fuente de la casualidad, “es así porque es”. Si no se quiere dejar a un lado la consecuencia filosófica, no hay aquí lugar para una aparente solución “trascendente”. Pues también un fundamento trascendente pertenecerá a esta conexión del condicionamiento, no aclarará nada, ni menos fundamentará nada. Hegel, naturalmente acepta con Espinosa el punto de vista de la inmanencia, el único que puede terminar con la “mala” dialéctica de la finitud,

Si, pues, el mundo de la finitud es una relación de la necesidad ciega o casualidad, entonces es la carencia de fundamento su fundamento mismo. El mundo no tiene comienzo ni fin; existe, empero, como proceso eterno, como eterna reflexión, como un mostrarse, etc. Su existencia no puede ser explicada “desde fuera”, pues él es una totalidad. Pero “desde dentro”, sólo hay una posibilidad de aclararse la existencia de un proceso, o sea, mediante la intuición de que él tiene su fundamento en sí mismo, que se produce a sí mismo, que es *causa sui*. Así, para que la relación de la finitud pueda tener una causa sólo en sí misma, se ha hecho idéntica con la sustancia, o inversamente, la *natura naturata*, se equipara a la sustancia. La sustancia ha recogido, negándola, la finitud del mundo en su ser infinito, llegando a ser una sola cosa con su contrapartida, la reflexión.

En este sentido Hegel ha “corregido a Espinosa, esto es, ha dado una fundamentación dialéctico-especulativa para el “presuponer” de la definición de la *causa sui*, en la cual ya no está opuesta la finitud a la sustancia infinita, sino unida con ella, absorbida y negada por ella. La aclaración de Hegel se encuentra en la “F. del E.”, XIX, 279, y dice: “*Causa sui* es una expresión importante... la causa de sí mismo es la causa que opera, que produce la separación de otra cosa; lo que ella, empero, origina, es a sí misma. En el originar niega ella inmediatamente la diferencia; el ponerse ella como otra cosa, esto es, el efecto es la pérdida y a la vez la negación de esta pérdida. Aquí está de manera

inmediata negado el aparecer de la causa; la causa de sí mismo sólo es una auto-producción. Es esto un concepto fundamental en todo lo especulativo. Esta es la causa infinita, en la que la causa se identifica con el efecto. De haber desarrollado Espinosa más detenidamente lo que reside en la *causa sui*, no sería su sustancia lo rígido”.

Es, pues, bastante claro –según las propias palabras de Hegel– de qué se va a tratar en la última parte de este capítulo. O sea, que la sustancia de Espinosa será “puesta en movimiento”, con arreglo al principio de la *causa sui*. Pues este concepto, si no se le considera de manera tautológicamente idéntica, como en Schelling, por ejemplo, puede sólo significar que la sustancia como causa es idéntica con ella misma como efecto, esto es, con el “mundo creado”, que, según Espinosa, era al comienzo su contrario inconciliable.

Antes de seguir adelante, valdría tal vez la pena sintetizar en breves palabras en este lugar la algo complicada cuestión de la modalidad y su solución en Hegel. Lo que aquí se mostró es, por último, lo siguiente: que los conceptos modales son conceptos de la reflexión, o sea que ellos no designan existencias o cosas, sino meramente “tránsitos”. No cabe aislar a ninguno de ellos de los otros. La sustancia o totalidad del mundo no puede ser “real” sin cosas individuales “únicamente” posibles. Esto quiere decir que la sustancia puede en verdad ser pensada sin las cosas particulares, pero a ella no convendrá existencia alguna, lo que ya pertenece a la definición espinosista. Pues un pensamiento es sólo un ser formal, abstracto, posible, en suma, irreal. Pero realmente posible es algo sólo en una relación de condicionamiento, esto es, en un mundo de cosas individuales, sólo en el cual existen las “condiciones de la posibilidad”.

La realidad de la sustancia no consiste, pues, en la definición, con arreglo a la cual ella “es en sí misma y se comprende por sí misma”,

sino, por el contrario, ella es la realidad de un posible, de algo distinto a ella misma, o sea, de los modos o cosas individuales. Pero los modos no son otra cosa que la sustancia, se siguen de ella, son sus realizaciones. Si no se siguiera *nada* de la sustancia, no podría ella ser real, sino sólo posible. La sustancia real y las cosas individuales posibles, o la sustancia posible y sus realizaciones, no pueden, pues, separarse unas de otras. Posibilidad y realidad han coincidido; así, en una misma cosa. Ahora bien, cabe considerar desde dos lados este “coincidir” de los dos conceptos mencionados. Del lado de la sustancia, que ha tenido a su fundamento en sí misma, y lo ha transmitido ahora a las cosas particulares, se origina la relación de la *casualidad* o accidentalidad. Casual es, según Espinosa, todo lo que no tiene su razón en sí mismo, sino en otra cosa. Del lado de las cosas individuales, empero, que antes eran sólo posibles y ahora han llegado a ser realizaciones de la sustancia, se pone de manifiesto la relación de la *necesidad*.

Pues, si la sustancia no existe fuera de ellas sino en ellas, tienen éstas su razón en sí, no pueden ser de otro modo, sino como son, no son casuales o posibles, sino necesarias. Esta necesidad es, por lo tanto, el resultado de toda esta dialéctica de la modalidad, es la coincidencia definitiva de la sustancia y los modos. En este sentido puede decir Hegel que la necesidad ha sido definida correctamente, como la unidad de la realidad y la posibilidad. Ésta, con todo, no es una definición formal, *a priori*, sino el movimiento acabado de describir, de lo absoluto a través de los modos y en dirección hacia sí mismo. Precisamente porque no formulamos definiciones formales, sino que describimos un movimiento dialéctico del pensamiento del pensamiento, no sorprenderá si esta “ciega necesidad”, que al final ha llegado a ser idéntica con la casualidad, exige que se le siga examinando. ¿Cómo pueden necesidad y casualidad aparecer como unidad? Esta pregunta tiene que ser respondida por intermedio del problema de la “sustancia” y de los “accidentes”.

La solución del problema de la modalidad quiere decir, pues, que todo lo que existe, existe con necesidad. Tal vez podría ser de otra manera, pero no es de otra manera (Eth. I, pro. 33: *Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci poterunt, quam productae sunt*). Una realidad que sencillamente, no sólo existe, sino que lleva en sí misma la causa de su existir, es la completa evolución del ser, la concreta totalidad. Los historiadores, dice Hegel, han comprendido que lo que ya ha sido, es real. Pues no puede ser de otro modo que como es, su posibilidad ha pasado a la existencia, y en esto no tiene ya posibilidad para ser otra cosa, es necesario. Lo que se entiende pues, como sido, terminado, llegado a su plenitud, es *comprendido*, y no deducido de una “posibilidad” o “hipótesis”. Las condiciones, todas las condiciones de su existencia están ya presentes, es *realmente* necesario. Lo que pueda acontecer en el futuro es justamente la posibilidad vacía o abstracta, donde los tres momentos de la necesidad –condición, cosa y actividad– no existen aún. Así, también la filosofía tiene que ver sólo con “realidades”, con las realizaciones de la posibilidad. De aquí que ella no sea vacía o hipotética, sino que tiene sólo un mundo “captado” ante sí, no un mundo posible, o causal. En tanto hay posibilidad y casualidad –lo veremos en seguida– tienen éstas que aparecer en la realidad misma.

El asunto se verá especialmente claro si ilustramos esta solución de la cuestión de la modalidad teniendo a la vista la concepción hegeliana de la historia, como la traducción filosóficamente concreta de la problemática lógica. Aquí, en el “reino de las sombras”, nos las tenemos sólo con conceptos puros. Por ello también es tan difícil la comprensión. En la *Filosofía de la historia* de Hegel, el concepto central es la realidad. Si entendemos la historia como la “sustancia puesta en movimiento” –lo que efectivamente hace Hegel– encontramos de nuevo la dialéctica de la modalidad descrita por nosotros. Pues la historia es real en tanto es terminada, en tanto es vida. Esto lo es ella, por cierto, en todo

tiempo, por siempre. Nosotros no podemos ni captar ni describir –por definición– un proceso que “todavía” no está acabado o terminado. La posibilidad, la real, no hipotética posibilidad, de un suceso, *de todos* los sucesos, reside en un suceso previo, condicionante, que ha hecho posible lo acontecido. Pero *necesaria* es la historia en cuanto aloja en sí todas las condiciones, todos los sucesos, y en cuanto a que, lo que ya en algún momento está ahí, no puede dejar de haber sucedido.

En este caso, la casualidad representa un problema de especial importancia. Según el pensamiento de Espinosa, hay que decir que es casual todo lo que no puede ser comprendido desde una razón antecedente. Pero esto es una inconsecuencia, debido a que tal definición sería más bien de la *imposibilidad* y no de la *casualidad*. En Espinosa, la casualidad no puede existir fuera de la plena subjetividad de la *imaginatio*. Esta es una consecuencia que Hegel impugna terminantemente. Espinosa ha visto con razón que lo casual es lo *no-libre o constreñido*, o sea, algo que no puede ser comprendido desde la esencia de la libertad, lo que impide, pues, la libre acción. No es, empero, una “no existencia”, sino una “no realidad”. Así, no es dable afirmar con Espinosa que no existe lo contrario de la libertad. Ello existe, ciertamente, sólo que tiene la significación de la razón necesaria, pero no suficiente, en el camino de la realización de la libertad. Lo cual puede tener en Hegel también la significación del *mal necesario*, sin el cual no podría existir lo bueno, pero que para la razón sólo existe para ser superado. Por ello también es lo racional y lo irracional casual. La discusión de esta cuestión, empero, podría alejarse mucho de nuestro tema.

La relación absoluta

La sustancia, en su unidad con los accidentes y modos es, como lo hemos visto ya, la necesidad lastrada con la casualidad. Así se origina nuestra otra pregunta acerca de lo que puede ser esta rara identidad. Esto, en el sistema de Espinosa, quiere decir lo siguiente: Los mo-

dos son ciertamente las manifestaciones de la sustancia, causados por ella, pero duran sólo mientras Dios lo conserva. De lo contrario, están sujetos a la casualidad absoluta. Por ello también, pueden ser designados con el antiguo nombre de *accidens*. Así aparece –de manera inconsecuente, consideradas las cosas desde el punto de vista espinosiano– la sustancia como activa en su función, como operante, causante, en una palabra, como potencia. Realmente, Dios es designado por Espinosa como *potentia*, o también como potencia absoluta. Así hemos llegado a una “relación de reflexión”, que es semejante a la “fuerza y manifestación”, descrita por Hegel. Semejante, pero no idéntica, pues la fuerza era, en una imagen dualista del mundo, lo oculto, lo desconocido, que debía explicar los fenómenos. Aquí, empero, donde la sustancia es ya idéntica con las cosas individuales, expresan los accidentes la sustancia total, en su completo desocultamiento. La esencia de la potencia reside sola y únicamente en su exteriorización. Aquí, pues, en los accidentes, cuya existencia sola muestra y demuestra el poder de Dios o de la sustancia. Según Espinosa, los accidentes existen sólo para “regresar” inmediatamente a la sustancia. Ellos son inesenciales, sin importancia, en relación con el poder absoluto, que los ha llamado a la existencia. Ellos no pueden, con todo, haber regresado a la sustancia como algo inesencial, pues sin ellos la sustancia no estarían en capacidad de ser un poder. En efecto, a la esencia del poder pertenece la exteriorización no menos que la ocultación. Precisamente por esto es la realidad “real”. Pues su esencia consiste en mostrarse (unidad de esencia y existencia); lo que es real debe operar. El *accidens*, pues, precisamente por ser la sustancia toda, puede ser no sólo “casual”, sino que es igual en importancia, en suma, es necesario.

Con esto se suprime la vieja “diferencia hecha por la reflexión” entre sustancia y accidente, de la que fue víctima también Espinosa. Un vistazo a la categoría de sustancia de Kant basta para comprender que

ella no tiene nada que ver con la discusión anterior. Por un lado, Kant habla de la “percepción del tiempo” como sustrato de los fenómenos; en segundo lugar, empero, se trata de un *quantum*, que debe permanecer inalterado. Además, impugna él la posibilidad de poder solucionar el problema desde “conceptos puros”, porque entonces, como observa con razón, la permanencia de la sustancia sería una proposición vacía y tautológica. Pero en Hegel se trata de que esta categoría es ciertamente tautológica, pero no vacía. La diferencia entre necesidad y casualidad es injustificada en cuanto con ello se designan dos “cosas”. Una existencia separada no es nunca más necesaria o casual que la otra. Pero en una *relación* que se llama realidad, que no puede por lo tanto significar sólo “ser pensado” o “identidad consigo mismo”, tiene lo real que mostrarse hacia afuera, aparecer o mostrarse desde sí mismo y, por lo tanto, ser idéntico no sólo con su “interioridad” sino también con sus interiorizaciones. En los escritos de Hegel encontramos incontables ejemplos de esta concepción de la sustancia. Tomemos uno de los más fáciles de comprender: la sustancia del hombre es la razón. Cuando el hombre no hace nada racional, es su razón sólo posible, pero no real. La razón, para ser real, tiene que exteriorizarse en acciones concretas. La cualidad de las acciones puede ser considerada como “casual” por parte del que obra. Pero las acciones no son casuales, pues sin ellas no podría ser real la razón. Este ejemplo concreto muestra que la diferencia entre sustancia (razón) y accidente (las acciones), tiene una cierta justificación. En la lógica, sin embargo, desaparece la diferencia modal entre lo que se exterioriza y la exteriorización, a consecuencia de la reflexión. Y así, en lugar de encontrarnos ante la diferencia entre necesidad y casualidad (sustancia y accidente) nos encontramos ante dos *necesidades*: los accidentes son tan importantes para la sustancia como la sustancia para los accidentes.

La independencia del accidente frente a la sustancia constituye la relación de casualidad. Después de la ventilación anterior del problema

de la sustancia, basta aquí una breve síntesis. La causa parece ser la “cosa originaria”, pero el efecto parece ser puesto por la causa, o sea, algo secundario. Sin efecto, empero, no hay causa, por lo tanto, no es el efecto secundario. Con el efecto, con todo, no deja la causa de ser causa. Por el contrario, la esencia de la causa consiste en producir un efecto. La existencia del efecto es la esencia realizada, exteriorizada de la causa, la causa en sí y por sí (“la causa es en sí y por sí *causa sui*”). La causa se ha realizado a sí misma con la aparición del efecto; el efecto no puede ser distinto de ella, y por ellos es toda causa *causa sui*.

Pero esto suele ser una rara afirmación. ¿Cómo puede ser la causa idéntica al efecto? ¿No estamos acostumbrados a entender como miembros de la relación de causalidad dos contenidos o “cosas” distintas? Espontáneamente pensamos en el concepto de causa de la física, en modo alguno tan moderno. Hegel mismo tiene la sensación de que su pensamiento es extraño al sentido común. Por ello agrega a esta ventilación del problema una anotación digna de tener en cuenta. “También dice él, en la causa finita y su representación está presente esta identidad en lo que se refiere al contenido. La lluvia, que es la causa, y la humedad, el efecto, son una y la misma agua existente. En cuanto a la forma, falta el efecto (la humedad), la causa (la lluvia). Pero también con ello la determinación del efecto, que no es nada sin causa, y sigue siendo sólo la humedad indiferente”. Para comprender mejor la intención de Hegel, vale la pena un comentario más detenido de este pasaje.

En este ejemplo, entiéndase bien, se trata de la causa finita, esto es, del concepto de la causalidad. En efecto, se piensa en una cosa que debe ser causa de otra cosa. La dialéctica de la finitud, o condición cosificante (*Bedingung*) la hemos visto ya, y la recordamos todavía. Así, pues, si se orienta el problema de la causalidad en relación de

cosa a cosa, se presupone aquí que una cosa tiene una existencia independiente, separada de otra cosa. Pero esta es una presuposición contradictoria, pues en tanto una cosa tiene su realidad sólo en conexión con otras cosas, puede una cosa aislada de tal modo ser sólo una “cosa pensada”, una cosa que apenas tiene una existencia posible, pensada. En cuanto la cosa, empero, deba ser *real*, tiene ella que tener en otras cosas la condición de su existencia. La realidad de la cosa finita se basa justamente en la necesaria correlación de todas las cosas (*natura naturata*).

La proposición que dice que una cosa es causa de otra cosa, expresa sólo una trivialidad que no dice nada, que es tautológica. Pues, ¿cómo podría ser de otro modo? El verdadero problema es, en cambio, con qué derecho elijo yo una cosa de entre esta concatenación infinita de causas y efectos, para designarla como causa, es un sentido preferencial frente a las otras. Para mostrar que la cosa designada como causa es más real que el efecto, necesité revelar las condiciones de su existencia, esto es, sus causas. Pero este ensayo lleva hasta lo infinito necesariamente, es decir, al círculo entero de causas y efectos. Así, empero, cada cosa se hace necesaria (causa) y también casual (efecto). Necesaria, pues, en esta totalidad de la condicionalidad están presentes siempre todas las condiciones; casual, porque en una totalidad de las cosas individuales no puedo conocer nunca la concatenación entera. En efecto, si falta sólo un miembro en esta conexión, se destruye el todo, como “solo” casual. Además, como ya se dijo, carece aún de fundamento inclusive la serie entera de condiciones. En todo caso, esta infinita concatenación de la finitud –considerada como realidad– es cada cosa tanto causa como efecto, esto es, nosotros llegamos necesariamente a la afirmación de que causa y efecto son dos aspectos del mismo contenido y no cosas distintas.

Así, podemos preguntar, por ejemplo, por la causa de la lluvia. Decir

que son las nubes, no sería una respuesta. Con esto se dice sólo que la misma agua que aparece una vez en forma de nubes aparece por segunda vez en forma de agua lluvia. Así, se trata de dos aguas *diferentes*. El nuevo problema consiste en qué puede ser la causa inmanente de todas las cosas, como causa libre. Pues para Hegel la sustancia de Espinosa no es todavía libre. “La gran intuición que tiene Espinosa de la sustancia es en sí la liberación del ser-para-sí finito” (Enz. 159 anm.). Eso quiere decir que Espinosa ha demostrado, a base de una dialéctica objetiva, la absorción y conservación de las cosas individuales, causales en la sustancia necesaria, pero la sustancia misma no es aún libre por sí. Pero, ¿qué quiere decir esto? Con la respuesta a esta pregunta se cumple la superación definitiva de la filosofía de Espinosa, y a la vez el “tránsito” al concepto de Hegel. Tal respuesta es sorprendentemente sencilla. La sustancia no sólo puede ser libre en Espinosa, ella está aún condicionada desde fuera, pues depende justamente de la reflexión, que la piensa y la afirma como necesaria. La sustancia llega a ser causa libre y real sólo cuando su necesidad, no como determinación exterior sino interior, proviene de la reflexión o pensamiento inherente a ella.

Si consideramos así la última fase de la dialéctica de la realidad, la de la interacción, esta idea se hace inmediatamente comprensible. Sólo en la interacción –así hemos dicho– es realmente inmanente el fundamento de la relación. ¿Pero, qué es este fundamento inmanente? Nosotros vemos en esa interacción sólo dos “sustancias” que se condicionan de modo cosificante (*be-dingen*). La una hace de la otra una cosa limitada, es decir, una cosa finita. En una relación de la condición cosificante (*Be-dingung*), tiene que residir el fundamento afuera, esto es, en otra cosa. Pero esto es aquí imposible, pues la interacción tiene que tener en sí misma su fundamento. Así, si el fundamento tiene que ser inmanente y no puede ser “cosa”, no puede ser sino un pensamiento, una reflexión, que “sostiene unidas” las cosas interiormente.

Tenemos, pues que modificar todo el punto de vista objetivo, reflexivo, del sistema espinosista, e incorporar el pensamiento, la subjetividad, como determinación fundamental del ser, en el sistema. Así, la sustancia se hace también *sujeto*, el ser objetivo no es idéntico consigo mismo (formal o “en sí”) sino con el pensamiento, que lo piensa desde fuera.

Esto es, pues, la totalidad, que en Hegel se llama concepto, la *libertad real*, que tiene su fundamento definitivamente en sí misma. La libertad es así la única determinación posible que reúne, a la vez el producir un ejemplo (*wirken, Wirklichkeit*) y la inmanente compulsión hacia este producir (Notwendigkeit). Aquí reside la diferencia con Espinosa: en que Hegel entiende el determinarse-a-sí-mismo al producir un efecto como un determinar mediante el pensar, y no como “consecuencia de una causa”.

REFERENCIAS

1. Para la traducción de *Inhaltlichkeit*, he usado el término contenencia, anticuado ya, pero el único que reproduce exactamente el sentido de la palabra alemana. (N.T.)

PROBLEMAS FILOSÓFICOS

CONTENIDO

1. JÜRGEN RAUSH. Ernst Longer, o el tormento de la conciencia. Tomo I/6, octubre, 1960, págs. 565-591.
2. PAUL TILLICH. Dimensiones, grados y unidad del ser. Tomo III/4, agosto, 1961, págs. 327-345.
3. KARLO OEDINGEN. El origen del racionalismo europeo: Tomo V/5, setiembre, 1962, págs. 480-516.

ERNST LONGER, O EL TORMENTO DE LA CONCIENCIA

Jürgen Rausch

*"... en la transparencia es donde nosotros
encontramos nuestra recompensa".*

(Der Arbeiter, pág. 93.)

Quien empieza a ver el mundo, en un momento dado, de una manera diferente de la usual, revela que en él se ha operado una transformación más profunda que en aquel que sólo lleva a cabo una modificación de su modo de pensar sobre dicho mundo. Nuestra óptica, nuestra manera de ver las cosas, está más íntimamente unida a nuestra existencia que la reflexión, y la diferencia de opiniones es algo de secundaria importancia en comparación con el abismo que separa las diversas cosmovisiones o concepciones del mundo. A la reflexión (*Nach-Denken*), como separó alguna vez Spengler esta palabra, va adscrito por ello algo derivado, una ausencia de actualidad y realidad. Pero el instante (*Augenblick*) da a entender que el núcleo del tiempo es determinado por lo obvio.

Por ello, si se quiere captar la esencia de un hombre, es necesario darse cuenta exacta de la inmediata posición de la óptica de ese hombre, y no darse por satisfecho con reflejar sus reflexiones. Hay que aprender a ver con sus ojos, pues sobre lo pensado puede ciertamente pensarse. Pero cuando se trata de intuiciones hay que estar previamente

al tanto en lo que respecta a dichas intuiciones. Así, pues, se exige aquí la identificación, que se basa siempre en el amor. Pero luego hay que tomar de nuevo distancia, sin la cual nada puede examinarse o exponerse. La tarea de una investigación óptica deberá, según esto, consistir en mantener rigurosamente la tensión que se origina entre identificación y distancia. Sólo así podrá evitarse, o el mero repetir lo que ya se ha dicho de un modo mejor, o el palpar tan sólo desde afuera aquello que desea se penetre hasta su interior.

En su novela *Heliopolis* nos informa Jünger, echando una mirada retrospectiva desde un futuro utópico a la primera mitad del siglo XX, de un “autor hace tiempo desaparecido”, de nombre Buprestis. “*Se daba el caso en él*”, se dice allí, “*de una cierta estereoscopia de la mirada, que reunía lo viejo y lo nuevo peraltándolo*”. Esta caracterización, unida al seudónimo proveniente del reino de los coleópteros, apenas sí deja lugar a dudas de que Jünger habla aquí de sí mismo.

Estereoscopia es un concepto perteneciente a la óptica. Al sintetizar Jünger en dicho concepto la esencia de su obra, parece ser no sólo justificado sino imperioso llevar a cabo una investigación acerca de su óptica, en la esperanza de tocar con este concepto el centro mismo de su obra. Tal vez hacemos de este modo justicia a un hombre sobre quien actualmente no sólo “los augures discuten”, y cuya figura será pronto cubierta por superlativos de alabanza o de reproche provenientes de admiradores entusiastas o de adversarios llenos de odio. Siguiendo una acertada fórmula dada por Hegel, vamos a tener en cuenta nosotros en este trabajo lo que puede llamarse el fuerte de Jünger. Al mirarlo por su reverso, descubriremos en él, como en todo hombre, también su aspecto peligroso, su debilidad y el dolor, dolor al cual es inherente aquella significación rehabilitadora que nos pone un límite tenue, al que fácilmente se pasa por alto. Pues parece que se ha olvidado hoy que toda crítica debe circunscribirse al ámbito de la

posible conversación con el autor. Crítica es servicio, pero no servicio al crítico.

Una ojeada a la obra de Jünger nos pone de manifiesto que él, no sin fundamento, intenta caracterizarla echando mano de un concepto tomado de la óptica. A ningún órgano debe tanto este autor como al órgano de la visión, al ojo. Su trabajo más bello y de mayor vivacidad interior, la *Carta siciliana al hombre en la luna*, es un nocturno óptico, dedicado a aquel “instante” en el que la estereoscopia le abrió una nueva y profunda dimensión, y lo liberó de una decisión atormentadora.

Con todo, esta experiencia no se dio sin precedentes. Ya en la época de su niñez se da en él el ansia de mirar, al lado de la inclinación a la aventura y en forma tan pronunciada como dicha inclinación. Muy temprano lo domina el deseo de cuidar de que la visión permanezca libre de toda mezcla con otras impresiones sensoriales, especialmente con las impresiones acústicas. Lo atrae “la peregrinación solitaria a través del mundo extinguido”, de cuyo silencio espera él una elevación de la impresión óptica hasta captar el “paisaje puro”. Desde entonces reposa sobre las cimas de muchos de sus escritos la calma existente en las alturas. El silencio y la lejanía son los principales instrumentos de su manera de ver. Ya sea que contemple la batalla desde lo alto de la colina, la costa dalmática desde las montañas, desde los arrecifes marmóreos la costa ardiendo, o sea que mire desde la orilla de cristal de las *turres somniorum*, el fondo dorado de sus ojos, siempre pende como un acento la calma sobre las maravillas del mundo. Desde la orilla del campo de batalla, desde el furor del combate puede él elevarse en un “punto fijo” de su “óptica interior”, desde el cual se observa a sí mismo como con un telescopio. En este punto excéntrico experimentó él “aquella segunda, más distante e impersonal conciencia”, que posteriormente separa de sí mismo convertida en Ahasver. Era el

forastero y caminante el que servía a él como parábola de su dolorosa dicha de mirar.

Lo esencial es que Jünger no dejó nunca de ver el mundo como un misterio. En esta asombrosa contemplación reside el comienzo más auténtico de una religiosidad que él puede imaginarse “sólo como una relación entre seres maravillosos”. Esto hace, a la vista de plantas y de animales, verter lágrimas a sus ojos, y le produce vértigos sobre las profundidades visibles del mundo. Su misma caza entomológica es principalmente caza de jeroglíficos de un espíritu que anhela el texto original. En la ojeada, en la nítida mirada (*Augen-Blick*) vive él “sus momentos (*Augenblicke*) supremos”. Ni siquiera el reino de la muerte aparece oscuro a sus ojos. Espera entrar en este reino con los ojos abiertos; es un hombre que, sabiéndose nacido para ver, espera morir para mirar.

“Sólo hay una cosa que no nos abandona nunca: el temple vital, que desde la primera conciencia permanece igual, como una melodía que retorna siempre, y cuyos ritmos resuenan aun después de que el barco se ha ido a pique” (*Jardines y Calles*; pág. 69).

Si se ensayase sintetizar en una expresión el temple vital de Jünger, y ganar así un punto desde el cual pudiera revelárenos su relación óptica con el mundo, encontraríamos que este temple vital consiste en la segura esperanza de una identidad entre lo maravilloso y lo real. Si estos dos conceptos no coinciden tiene que originarse una tensión en esta alma, y en este estado la encontramos primeramente. El héroe de los “Juegos africanos” es sobrecogido por una profunda desazón frente al mundo circundante en que ha nacido. Al agente de policía francés que trataba de disuadirlo de ingresar en la legión extranjera le respondió: “Ingreso en ella porque aquí todo me hastía”. Deseaba “alejarse de lo ordinario”. En correspondencia con su edad, hacía que lo extraordinario se proyectara en la lejanía.

Con este traslado de la auténtica, plena y maravillosa realidad a la lejanía comienza un juego dialéctico entre cercanía y lontananza, en cuyas oscilaciones pendulares se desarrolló la vida de Jünger hasta el momento en que le aparecen ambas unidas en la vivencia de aquel instante. La óptica romántica de su pubertad no merecería atención alguna si él no hubiera pasado de este estado a la acción. A esta incondicionalidad debe él su pronta y radical superación, pues inmediatamente vio realizado el sentido del principio que dice que a un romántico no puede suceder nada peor que la satisfacción de sus anhelos. En la aproximación, la lejanía pasó a ser algo común.

En tales desencantos se muestra la sustancia misma. La prueba consiste en la cuestión de si el anhelo de lo maravilloso puede resistir al primer desenmascaramiento de la lejanía, y no huye a un romanticismo soñador, inconsistente, ni sucumbe en la realidad trivializada. Ninguna de estas dos cosas se daban en Jünger. En lugar de esto, se operó en su óptica una transformación significativa y trascendental.

Por lo pronto, la primera guerra mundial confirmó al desencantado legionario en su idea de que los ríos de lava que él se proponía navegar corren también no lejos de nosotros, en el centro mismo de la civilización, sólo bajo una corteza delgada, y que él necesitaba apenas cruzar el Rin para llegar al reino de los elementos. Los poderes desencadenados le habían impartido el bautismo de fuego, y un espíritu nuevo le decía que la vida es en todos los lugares igualmente profunda. Después de la guerra aparece para él “la cercanía, en creciente medida, más misteriosa que la lejanía”. “La próxima esquina basta”, allí donde aún hace poco no bastaba África. Él se ha convertido en uno de los de aquí. Sin embargo, en el deseo de “sustraerse a lo común”, ha permanecido siendo el mismo.

Empieza, puesto que ha visto la inutilidad de un alejamiento sólo es-

pacial, a reposarse interiormente, a establecer una distancia entre él y las cosas, distancia que debe ser lo suficientemente grande para alejar de él nuevamente el mundo hasta lograr la más clara e indiferente comprensión. Esto significa un viraje completo de la romántica figura. La primera transformación de la óptica de Jünger va, pues, de la mirada en lo extraño a la mirada extrañada. Aquella se dirigía confiada a la lejanía, era extensiva, difusa; ésta observa, metódicamente extraviada, la cercanía, es intensiva, escéptica, precisa. Esta óptica de la amplificación en medio de la distancia aclara la imagen y aleja al hombre, y Jünger no habría sido el que es si no hubiera ensayado llevar hasta el extremo este alejamiento. Por medio de esta óptica de lupa (*Linseoptik*), cuya utilidad y peligro vamos a considerar en seguida, va a hacer parar a Jünger, al final, en una situación, cuyas repercusiones van a permanecer para siempre en su mentalidad y en su estilo. Sin embargo, cabe observar aquí que aquello que nosotros distinguimos en gracia a la clarificación, no se encuentra separado en la vida. Antes bien, se desarrolla, ya durante el mero desistimiento, la parte creadora del alejamiento, y el fin de este proceso, conduce inmediatamente al centro de la óptica de Jünger, hacia la estereoscopia.

Aunque Jünger inició el avance hacia las maravillas del mundo con el desencantamiento de éste, y la realidad no apareció en modo alguno en el “éter dorado” del Génesis, en donde él abrigaba la esperanza de verla, sino que apareció en el septentrión iluminado por la “luz polar” de la razón, lo cierto es que la ganancia óptica fue considerable.

Jünger concibe su época como un “acto intermedio”, durante el cual se encuentran los “valores entre dos luces”. Para ganar tierra firme importa sobre todo “aprender a ver” libres de prejuicios valorativos y hacer que las cosas queden desprovistas de todas nuestras representaciones acerca de ellas. En esta objetividad y originalidad, no corroídas por valoraciones desfiguradoras, pueden las cosas, sin embargo, apa-

recer solamente a una mirada por completo extraviada, muy impersonal y muy indiferente. Un extraño desdoblamiento de su personalidad permite a Jünger conquistar este punto de vista.

Ya en las *Tormentas de acero* habla él de una “*muy impersonal sensación, como si yo me observara a mí mismo como con un telescopio...*”. En la primera redacción del *Corazón aventurero* habla de la sensación de un punto que se va a observar atentamente en “lejanías excéntricas”, de un “punto fijo” de la “óptica interior”, al que caracteriza él como una “segunda y más alejada conciencia impersonal”.

Con la mención de esta conciencia da comienzo una problemática, que no volvió a enmudecer ya nunca ni en Jünger ni en Las discusiones de sus críticos y lectores. Esta conciencia es una de las fuentes y a la vez de las limitaciones de su arte. Ella le abrió horizontes lejanos y le cerró las distancias cercanas; lo atrajo y lo repelió, y lo hizo incurrir en una de las contradicciones en las que la vida se acrecienta y posiblemente se destruye. La superación de esta contradicción constituye la suma de sus empeños, pues se tiene la impresión de que él desea comprender el mundo mediante exótica incorporación y distanciamiento científico a la vez. Se tiene la impresión también de que desea, en la embriaguez, el amor y en la suerte, conservar un resto de aquella conciencia y arrojarla al mundo, en un alejamiento completo, una mirada divina.

Esta conciencia de que va unir a todo, que nosotros interpretamos como la expresión de un desdoblamiento de la personalidad, cuya tensión tiene que ser algo inusitado, permite a Jünger distanciarse hasta aquel punto desde el cual esbozó uno de los retratos más exactos de su tiempo y le proporcionó la problemática capacidad de estar junto a sí mismo en sus encuentros con los otros.

Hay que anticipar los peligros y pérdidas de esta óptica, pues la pre-

sentación de su utilidad los sobrepasa de inmediato. En primer lugar, hay que mencionar aquí la *objetivación general*, que tiene precisamente sus límites allí donde solamente identificación y no diferencia conducen a la esencia. *Quien lo objetiviza todo*, él se sacrifica el encuentro. La profunda tirantez existente entre objetivación y encuentro aparece en la diferencia existente entre intuición y análisis, y llega a hacerse crítica cuando no se trata de objetos, sino de hombres. En una hora de amor le parece a Jünger “como si hubiera todavía un tercer observador en la habitación, que examinara el acontecimiento muy cuidadosamente”. En este tercer observador, sin embargo, que como el *Diablo cojuelo* de Le Sage mira a través de los tejados de las experiencias, debe romperse el contacto humano. En el núcleo del encuentro tiene lugar una trágica exclusión, y las experiencias existenciales son subordinadas a una óptica en la cual embriaguez, amor y muerte se convierten en meras “claves” que se pueden manejar. Pero hay experiencias privativas, para las cuales no existe tercero que pueda poseer las claves.

Este contacto interrumpido por la conciencia tiene consecuencias para la creación. Jünger no puede formar hombres. Él puede únicamente resumirlos, acertar con ellos (*treffen*). Su óptica, que tiene la cualidad de distanciar las cosas, es, pues, soberana sólo frente al objeto, a la cosa, al paisaje, a la planta y al animal. En la presentación del hombre tiene que fallar. Sin duda, reduce Jünger los hombres a una fórmula, pero ellos no viven en estas retortas. Sabe describir las cosas de tal modo que parece que ellas se presentan a sí mismas “en forma irrefutable”. En todas sus figuras humanas no habla sino él.

También el lenguaje debe mostrar las huellas de esta “mirada indiferente”, “de esta osadía inmóvil de la intuición”. En aquel punto fijo el estilo se vuelve comprobador, la prosa, extática, le falta aliento, ritmo, movimiento. No puede narrar. El mundo aparece lejano, pequeño, in-

móvil y muy claro como modelo. Esta prosa logra su precisión al ser llevada a otro estado de agregación: ella congela lo líquido y lo sostiene contra la luz. Estupefaciente es la indiferencia, que a veces se hace hasta “burlona”, que en el sentimiento de la propia autodeterminación mira impávida hacia los que padecen. Aquí se reconoce también la afectación: la actitud de los mauritanos. *Pero la conciencia no posee medios contra el amaneramiento.*

En las *Irradiaciones*, Jünger ha hablado acertadamente del lado débil de una óptica cuyo éxito quiere ser el largo de la precisión y objetividad de las vistas fotográficas, completamente en el sentido del temple vital mencionado, y ha hablado de ello acertadamente, anotando “que el lente muerto no capta lo auténtico y maravilloso”. Para Jünger se trata, sin embargo, en primer lugar de la identidad de lo maravilloso y lo real. Se puede, pues, esperar que precisamente la exageración de esta óptica conduzca a su superación, tanto más cuanto que ella contiene ya en sí misma los elementos necesarios para alcanzar tal fin.

¿Qué provechos no traería consigo esta nueva objetividad, este alejamiento metódico del ojo?

Quien haya visto cómo el velo de la costumbre necesita ser apenas medio rasgado para que aparezcan revelaciones asombrosas en medio de lo conocido, comprenderá el placer doloroso de una “conciencia sin patria” de “Ahasver”, para usar la imagen de Jünger, conciencia que hace de la permanente despedida interior el telescopio de su óptica.

La separación realizada con respecto a lo común nos promete devolvernos la visión del primer encuentro, y llenar de nuevo el mundo con el éter que fue una vez “dorado”. Este alejamiento debe, pues, en vista de que se lleva a cabo muy seriamente y con todo arrojo, y por no ser

aceptado meramente, como la objetividad de un perito, en forma pasajera, ser un alejamiento creador, en el camino que pasa por la duda, que purifica, y por la voluntad que no deja ser válida ninguna valoración. El alejamiento debe conducir a una nueva plasticidad. El primer signo de esto es el despertar del asombro. “Pues todo esto hay” es el lema de *Corazón aventurero*.

Para caracterizar la extraña distancia de esta óptica, Jünger la ha designado varias veces como telescópica. El “asombroso enigma” de este alejamiento astronómico consiste, sin embargo, en que el espíritu se acerca, con “creciente alejamiento” a “la supresión” de las contradicciones. El espíritu ve el mundo, no sólo “más lejos y más claro”, como un moribundo, sino que empieza como tercero a reconocer en el punto excéntrico un tercero que no sólo se apodera de las contradicciones, que parecen insolubles en la cercanía, sino que tiene aire de servirse completamente de ellas como medio de su realización. Su teoría de la guerra encuentra aquí su fundamento. La mirada “libre de prejuicios” se dirige a los adversarios que están al servicio de lo venidero, lo que ellos ayudan a realizar mediante su lucha. Esta inconsciente solidaridad en aras de la lucha es la “profunda fraternidad de la vida”, de la cual habla a veces Jünger. De aquí *se deduce un inmoralismo plástico de la manera de pensar, y una plenitud opositora del estilo*. Jünger buscaba comprender la vida con atributos antitéticos, en todo caso con aquellos que debieron parecer a su época antitéticos. Así une Jünger lo cruel con lo bello, el erial con la limpieza, el espanto con el placer, la alegría con el peligro, la inocencia con el poder, y aspiraba, siguiendo a Nietzsche, a reventar las cadenas de los valores tradicionales, en las cuales creía ver atada la auténtica, la maravillosa realidad.

Las oposiciones entre hombres y medios se convierten para esta óptica en fenómenos que se corresponden. Su unión por medio de la

causalidad es por lo tanto sólo una “máscara”. En el fondo son ellos expresión “simultánea” del mismo tercero en diferentes campos, dos lados de la misma moneda, ambos igualmente necesarios y para ello sólo visibles completamente a la mirada libre de prejuicios. Detrás de la ley de causa y efecto se oculta una ley mayor de sello e impresión, y en el lugar de la evolución aparece la mutación. Así, no se trata para Jünger de comprobar la conexión causal, sino de interpretar hombres y medios a pesar de todos los contrastes, como símbolos de una unidad futura que se corresponden; se trata para él de encontrar la “coordinación”. Su mirada se dirigía en la consideración de la historia tanto, a través de la *historia mutata*, a la *historia mutans*, como en la contemplación de la naturaleza, a través de la *natura naturata*, la *natura naturans*. Sólo que aquí no le fue dado lograr el mismo éxito.

La óptica telescópica, que sigue a la óptica romántica, y que prepara la óptica estereoscópica, conduce mediante su indiferencia a la precisión de todos los perfiles, y mediante el mirar libre de prejuicios de ambos lados a una nueva plasticidad. Jünger ve las cosas y se ve él mismo desde un punto de vista del cual no hay, según su opinión, antípoda alguno, “sumergido profundamente en el espacio vital”, y cree por fin ver todas las cosas en la forma en que están ahí, como realidad. Pero como su naturaleza está conformada para ver la realidad realmente, esto es como maravilla, debe parecerle algo evidente, en el momento en que las cosas se le presentan como son, que ellas son más de lo que son, es decir, que tienen significación.

Ninguna perspectiva, tampoco la excéntrica perspectiva de la óptica telescópica, puede abrirnos el mundo. Pues ella no conduce a lo maravilloso, que constituye el núcleo esencial del mundo. A quien le han sido dados los ojos para ver que el mundo es algo más de lo que es, es decir, signo, a él le desvaloriza su transparencia la más audaz perspectiva.

Pero, antes de volvernos hacia esta transparencia, era necesario arrojar una mirada más a la actitud que corresponde al ideal de una óptica telescópica. Jünger opinaba que la gran distancia es también el lugar de una nueva imparcialidad, que él llamó *désinvolture* e interpretó, en manifiesta oposición a la *voluntad de poder* de Nietzsche, que ciertamente presupone debilidad, como “inocencia del poder”. Tiene vista aquí la imagen de un ser íntegro, pagano, de alegría ya sublime, ya terrible, que en cierto modo irradia por todas partes la cúpula, bajo la cual se encuentra su silla curul. Su mirada real capta las relaciones en su plasticidad, y en su lenguaje hablan las cosas mismas. “No tocado por las irradiaciones del dolor ni de la pasión”, es su dicción “irrefutable” y sin el “*pathos* de la distancia”, pues ella mana de modo inmediato del lugar donde reside la autodeterminación. Así escribió Julio César. Se reconoce en este ejemplo de Jünger la relación de la óptica excéntrica con el poderío, como también la significación complementaria que la imagen de un señor soberano, de exquisitas formas y serenidad divina, pudo tener para un hombre que, como veremos, se encuentra tan profundamente desdoblado en su ser, que su valor se determina no mediante indiferencia e inocencia, sino por la capacidad de soportar una tirantez por la que somos atraídos todos nosotros.

Que dentro de esta óptica de la “distancia interior, que hace legítima la voluntad de dominio”, el instinto a participar en el poder puede desplazar de cuándo en cuándo la necesidad de mirar, nos lo muestra aquel pasaje del “Corazón aventurero” en donde Jünger ha olvidado, “por desgracia demasiado pronto” a su maestro en óptica, Nigromontan, y “en lugar de permanecer estudiando a su lado se pasó a los mauritanos”, estos “politécnicos subalternos del poder”.

Pero podemos deducir del hecho de que para Jünger hay un lugar más alejado del caos de los contrarios por dominar que el trono del poderoso, que en esta óptica era mentada la vista y no el poder. Este es el

“puesto perdido”. Desde este punto, que excluye toda aproximación, aparecen “más claras las órdenes”, que se ocultan tras de los contrastes, y las acciones en tal situación adquieren un “rasgo simbólico”, esto es, actúan menos de lo que significan. Así aparece, en relación con la óptica, el hombre sobre el puesto perdido de igual prosapia que el poderoso, y hasta superior a él. Aquí, donde desaparecen todas las metas, adquieren nuestras acciones y dolores un sentido sin finalidad, nuestro lenguaje una tácita significación, y nuestros ojos se encuentran con miradas en todas las cosas. En tal situación se reconoce que la intuición del mundo se perfecciona en el momento en que el mundo nos mira, en que la perspectiva se transforma en transparencia.

Pero con esto hemos traspasado ya los dominios de la óptica telescópica. “Hay experiencias de una validez tal, que se sustrae a todas las leyes del tiempo” (*Carta siciliana*). Una experiencia semejante fue para Jünger aquel abrir nuevamente los ojos, cuya naturaleza ensayó describir en la imagen de la estereoscopia. De esta inspiración de un instante se originó la *Carta siciliana al hombre en la luna*, una obra en la cual no se interrumpe la profunda corriente, y cuya lectura es de recomendar a todos aquellos que parecen conocer sólo la estática de la prosa de Jünger.

El mismo Jünger ha caracterizado más tarde este trabajo como una “significativa anticipación”, como la experiencia sinóptica de su óptica. Esto es la nueva “aleación” de elementos racionales y metafísicos, la unión que peralta lo nuevo y lo viejo en la obra de “Buprestis”.

El *tertium comparationis* entre la posición de Jünger y la imagen de la estereoscopia consiste, sin embargo, en la diferencia entre dos representaciones que un hombre tiene de una y la misma cosa. De estas dos imágenes del mundo de Jünger, la una estaba circundada por la “aurora boreal” de la razón, la otra por el “éter dorado” del primer día

de la creación. Aquella parecía ser la imagen objetiva, real. Pero no contenía la maravilla que él buscaba en el núcleo de la realidad. Esta otra lo hechizaba ciertamente, pero no parecía ser real. Esta alternativa, cuyo carácter atormentador permaneció fácil de reconocer en la embriaguez de la liberación, la debemos considerar más exactamente, antes de volvernos hacia la óptica estereoscópica misma.

La polémica sobre Jünger no desaparecerá nunca, pues ella tiene sus causas no tanto en la diferencia existente entre el círculo de sus lectores, cuanto en el desdoblamiento de la personalidad del autor. Jünger es un hombre cuyo patrimonio está gravado por la incompatibilidad de sus bienes; un hombre cuya voluntad, sin embargo, se abre paso dolorosamente hacia la unión. Dijimos que a su más profundo temple vital corresponde sólo la identidad de lo milagroso y lo real, pero vimos ya que ambas cosas se separan demasiado pronto. Invitábamos a recordar aquel pasaje de las *Irradiaciones*, en el cual dice que la devoción sólo puede concebirse como una relación entre seres maravillosos. Así, pues, no dudamos de que el más profundo deseo de Jünger era, desde un principio, a pesar de lo que pudiera, haber en él de positivismo, ateísmo, realismo heroico, a pesar del aburrimiento, frialdad y amaneramiento, un deseo de religiosidad. Decimos esto anticipadamente porque hoy aparece la situación de Jünger como una situación sin salida. El fin de *Heliopolis* lo sentimos nosotros de la misma manera como Jünger siente el fin de *Fausto*, como “techado de emergencia” (*Notdach*).

También su estilo nos revela que no ha aparecido solución alguna a la tensión. Éste se acerca más a una rigidez protocolaria que acusa el mantenimiento de la tensión, y no puede hacerse desaparecer mediante acrecentamiento alguno de la conciencia, ni mediante esfuerzo de ninguna clase. En muchas aseveraciones críticas sobre la frialdad y carácter consciente de esta prosa, se echa de menos, con todo, la

referencia al dolor que semejante disposición de ánimo trae consigo. Aquí se pone de manifiesto una falta de intuición, que se revela frecuentemente como una falta de tacto.

Podemos designar este desdoblamiento de la personalidad sólo mediante algunas contraseñas, semejante a las boyas entre las cuales pasa el canal de su vida. En él reina la tensión entre impulso y conciencia, intuición y acción, plenitud y duda, embriaguez y ascetismo, robinsonada y ruedo, entre Nigromontan y mauritanos, magia y amor, espíritu erasmico y espíritu heroico, entre hombres *museales* y “los hombres de trabajo”, entre “aligeramiento de bagaje” y bibliofilia. Es ateo y tiene una necesidad profunda de culto, alaba la barbarie salvadora y se pierde en el matiz. Está entre el pasado y lo porvenir, y hace un papel doble, pues ve relucir la injusticia a través de cada tesis, y la justicia a través de cada antítesis. Puede exponerse, y con todo le falta la “decisión con la cual se toma partido”. Lo venidero lo induce a la acción. Pero lo venidero es un demonio. Lo pasado le inspira amor. Pero lo pasado es un cadáver. Él es, como se dice de Lucio en “Helíópolis”, “un espíritu conservador, que se sirve de medios revolucionarios”. Exige el milagro y no puede creer. Ve la realidad y no puede tener esperanzas. Quiere dominar y quisiera también amar. A donde quiera se dirige, no es sino para apartarse del lugar a donde llega. Llama feliz a aquel “cuya voluntad no vive muy dolorosamente en sus aspiraciones”.

Esta profunda decisión debe producir una tirantez, de cuyas proporciones da testimonio la claridad de la conciencia, que duplica y desarticula todas las experiencias. Con ella se orchestra, según su confesión en *Las irradiaciones*, todo acto de su vida hasta en la profundidad de los años. Pero se tiene la impresión de que a veces la conciencia se orchestra con las experiencias y las degrada de esta manera a meros medios, a “claves”. Después de todo esto se comprende que Jünger tenga a la conciencia como la “pasión” de su siglo.

Así, logra sólo rara vez conseguir la expresión no destruida por reflexión alguna. Si lo intenta, se equivoca en lo que hace a la dosificación. Pero esta conciencia con tiene una intuición para el peligro, en que un tal espíritu se encuentra, como también la voluntad incondicionada para lo definitivo, a la cual “la nada aparece más aceptable que toda otra cosa a la que es inherente la más mínima posibilidad de duda”. Esta voluntad permanente, que impele hacia la objetivización y formulación, perjudica el auténtico encuentro, hace del poeta un estilista, aumenta incesantemente su responsabilidad y le sugiere por último ser su “arma”. Ella le confiere el unilateral rasgo varonil. En Jünger no se da lo andrógino. Se le puede entender como un espíritu a quien le falta, no la plenitud para poseer el carácter de clásico, sino la fluidez; no la claridad, sino la efusión. Es un hombre que sufre, y quien, sin embargo, con toda su riqueza, no puede cerrar esa herida que abre la falta de fe en su época. Él ha afrontado los peligros y dolores de su tiempo con tal consecuencia, y ha dado de él un diagnóstico tan certero, que la superación aparece más cerca y más difícil a la vez. A él puede aplicársele la expresión, tomada de “Heliopolis”, de que lo no resuelto de una época se hace siempre visible en figuras aisladas que precisamente revelan en esto su relación con el todo.

La tensión de nuestro tiempo culmina, con todo, en la querrela entre saber y fe, entre la pretendida real imagen del mundo y la imagen inamisiblemente maravillosa de él. Un espíritu como el de Jünger ha tenido que intentar, como la cosa más urgente, la unificación de estas dos imágenes del mundo, y él dice en “Heliopolis” que esto lo ha logrado la óptica estereoscópica de Buprestis como una anticipación de cosas venideras.

Según se ha dicho ya, la metáfora de la estereoscopia debe ilustrar una experiencia, en la cual mediante la espontánea unión de dos imágenes diferentes del mismo objeto aparece una nueva dimensión de profundidad, hasta ahora sin descubrir, para formar una sola imagen.

Hemos insinuado ya las imágenes que Jünger tenía de su objeto, del mundo. La primera imagen le había sido transmitida por la generación de sus padres y había sido acrecentada por su propia óptica telescópica de la distancia. Es la concepción del mundo del positivismo, proveniente de una “embriaguez de la razón”, de un “oscuro ataque al infinito”. Lejana y clara, pero desprovista de toda maravilla, aparece aquí la realidad al espíritu desterrado.

La segunda imagen vive en él como un resto indestructible de la gran curiosidad infantil de “leer en las cosas mismas el lenguaje de las ruinas”, como un recuerdo firme de la capacidad de “entender el lenguaje del demonio” y ver maravillas en la realidad.

El “biznieto de una generación idealista, nieto de una romántica e hijo de una materialista”, no podía reunir en sí estas dos imágenes. Esta “martirizante escisión” en su persona, revelaba el contraste de dos generaciones, en las cuales se oponían dos edades. Esta escisión parecía insoluble a Jünger, hasta cuando tuvo la experiencia estereoscópica.

En un valle meridional sintió Jünger de pronto que era mirado por el paisaje, y en el mismo momento vio que la luna palidecida, que estaba ahí sobre él, como una región a la vez de la topografía astronómica y de la mítica. Encontró seres allí hasta donde ahora no había visto sino objetos, y la felicidad de la hora era que él no necesitaba prescindir de ninguna de las dos imágenes del mundo. Vela la una como “cuadro enigmático” en la otra, como símbolo en la copia, “inasiblemente cercano”, y ya no sólo “lejano y claramente”; cercano, pues el símbolo lo miraba, incomprendible, siendo así que él significaba lo invisible, lo más allá. El abismo entre lo más acá y lo más allá se cerró para el “fragmento de un segundo”. Ahora no había nada que no estuviese también más allá”. Él pensaba en este momento no ver más el mundo

desde fuera como un modelo, sino encontrarlo como a un ser en el demonio del paisaje y de la estrella. En este tiempo vio con claridad “que nosotros nos acercamos nuevamente a un punto, vistas desde el cual son idénticas física y metafísica”. Es el punto en el cual saber y fe, realidad y milagro, conciencia e inocencia, llegan a ser una y la misma cosa. Es la anticipación audaz, de donde se origina la observación de que el siglo XX, en contraposición al XIX, sería un siglo practicante del culto.

Ver estereoscópicamente significa ver el espesor. En efecto, Jünger dice de la mirada estereoscópica que ella capta las cosas “en su corporeidad más secreta, más tranquila”. A la vez habla él, sin embargo, de los “modelos” que llegan a ser visibles para la nueva óptica. Los modelos son, con todo, parte de la superficie, no del espacio. Esta contradicción nos muestra que debemos interpretar correctamente el espesor que se abre a la mirada estereoscópica. Este espesor no es espesor espacial, sino “espesor del juego mágico”, como se dice en “Jardines y calles”, es decir, espesor significativo. La corporeidad no es plasticidad, sino transparencia. Así como el “cuadro enigmático” no tiene participación en el perspectiva espesor de la imagen en que se encuentra dibujado, sino que permanece delante, así es también el modelo, que Jünger reconoce en la óptica estereoscópica, una figura de la superficie. Las dimensiones significativas invisibles en el espacio “se hunden” en las superficies, se convierten allí en “arabescos”, modelos significativos, jeroglíficos, escritura. Nigromontan le enseña a leer estos jeroglíficos a él, cuya teoría de las superficies tuvo aquí su punto de partida. Se comprende ahora por qué caracteriza tales jeroglíficos como las raíces del mundo. Ellos son las tablas jeroglíficas de la existencia.

Así, pues, en la superficie revela el mundo, integrado por dimensiones, su núcleo “significativo”, simbólico y mágico, su estructura mítica.

En esta estereoscopia no es desplazado el objeto en la dimensión de profundidad significativa del espacio y del tiempo, o sea, en la infinidad de las condiciones, sino que una nueva dimensión de profundidad se hace superficial en él, traída hacia adelante, “fundida” y hecha “incomprensiblemente cercana”. *La óptica estereoscópica es, pues, el descubrimiento de la superficie como el lugar de la transparencia, mientras que la óptica telescópica era el descubrimiento del espacio como el lugar de la plasticidad libre de valor*, del espacio elemental, como diría Jünger. Entonces aparecía cada valoración como un ilegítimo hacer superficial el carácter originario plástico: ahora aparece el hacer superficial como representación de la esencia poderosa y del valor infinito.

Esta significación de la superficie puede asombrar sólo a quien desconozca el rango que ella posee en la pintura moderna. Aquí reconocemos fenómenos análogos, y es raro que haya hombres que aplauden en las artes plásticas lo que rechazan en la literatura, y viceversa. Generalmente, se concibe cada ir a la superficie como una consecuencia de la necesidad de penetrar en las cosas mismas para revelar su contenido metafísico. Pues en la dimensión de profundidad del espacio y del tiempo revelan ellas sólo aquella aquendidad que es corriente desde el Renacimiento. Esta aquendidad, sin embargo, ha llegado a ser insípida en el racionalismo, y el artista no puede ya confiar de manera incuestionable su sentido más íntimo a las figuras espaciales. Se siente impulsado a juicios admonitorios sobre pared blanca. Con esto se acerca la exposición al conjuro. Ella insta hacia la fórmula, a la repetición de los mismos elementos formales. Es éste un rasgo arcaico, lo llamado primitivo, lo fetichista de algunas plásticas modernas. Pero lo mágico tiende hacia un mundo invisible, aunque poderoso. Consecuentemente, son aquí dimensión espacial de profundidad y perspectiva algo absurdo. Lo nombrado no puede proscribirse hacia sus dimensiones. Dicho *grosso modo*, la imagen de un santo en la

dimensión de profundidad es copia ensayada, ídolo. Solamente sobre la superficie del fondo áureo existen los medios del trascender, el símbolo, la transparencia.

Trazamos aquí estas paralelas, porque ellas muestran a Jünger en un aspecto que se toma en cuenta raras veces y el cual nos permite presentir cómo actúa el espíritu del tiempo a la vez en frentes no unidos entre sí. De la misma manera como el pintor abandona el espacio, así abandona el poeta el tiempo. Él deja de temer el anacronismo. Busca un momento utópico, en que reluzcan los modelos según los cuales está tejida la trama de la vida. De este modo no logra Jünger, ciertamente, el mito, hacia el cual se siente atraído –pues éste no es obra alguna del artista– pero tiende hacia él con la novela experimental, aquella apasionante destemporalización de la épica, que, en una edad, la cual comprendía bien el racionalismo, pero se encuentra ante “templos aun invisibles”, no busca ya la plasticidad de la novela burguesa, sino la transparencia.

Vistos así, han brotado los “Arabescos” del “Corazón aventurero”, los “Arrecifes de mármol” y “Heliópolis” de la óptica estereoscópica. Intentan plasmar figuras, signos abstractos, cuya plenitud de poder y de significación crecerían con su sencillez, su carácter primitivo. Se trata, en todo el arte moderno, en último término, de unos caracteres que son entendidos nuevamente en todos los tiempos y en todos los pueblos, pero sobre los cuales no parece existir uniformidad de opinión en la hora actual. Ellos pretenden ser tan abstractos como la cruz, tan llanos, superficiales como un jeroglífico, tan atemporales como la máscara, que no dice nada sobre el que sufre, pero que lo dice todo sobre el dolor. Se debiera comprender que en el espacio mítico no cuelgan retratos.

Una óptica tal aspirará a un lenguaje privativo. El propio Jünger ha

hablado del intento, en consonancia con el carácter sinóptico de su estereoscopia, de fundir el “lenguaje de los jeroglíficos con el lenguaje de la razón”. Esto significa alcanzar una estratificación doble, semejante a aquellas redacciones de poesías chinas, cuyos caracteres están ordenados para formar imágenes. Si se les observa, se ve un bosque de bambúes: si se les lee, nos sale al encuentro su esencia.

En pequeño, es reconocible esta tendencia en el interés etimológico, que no es propio sólo de Jünger. Se ensaya dejar traslucir la genial literalidad de las palabras, su plasticidad y esto constituye su contenido arcaico a través de su significación corriente. En grande, empero, se revela ella en los esfuerzos por proporcionar al lenguaje, mediante el justo signo, la imagen “acertada”, la fuerza irresistible del conjuro, es decir, fuerza mágica. Así como el mito es un tesoro que no se agota por causa de los pensamientos que lo explotan, así hay que encontrar imágenes cuya fuerza atraiga lo infinito, que signifiquen cada vez más de lo que es dable pensar e interpretar. Un tal lenguaje posee “no sólo gramática, sino también metafísica”. No sólo se le habla, sino que con él habla en nosotros un espíritu, para el cual nuestras frases son palabras y nuestras palabras letras. El lenguaje, al que se le menciona elogiosamente como “arma” en “El obrero”, en los “Arrecifes de mármol” como “Espada fantástica”, concede un poder mágico sobre los hombres a quienes sabe tocar su espíritu con el justo signo. Pero este justo signo no se limita acaso a la comparación que con su “Trigonometría mágica” recorta de dos estampas de lo esencial lo esencial mismo. También los sonidos tienen un sentido secreto, y su cuidadosa mezcla es aún necesaria para el conjuro. Pero él es la “absoluta expresión”. A esta fatigante alquimia del lenguaje debemos nosotros, no el oro, pero acaso los cristales de la prosa de Jünger.

La óptica estereoscópica era, como vimos, la iluminación de un momento, iluminación que era necesario “volver a descubrir” y a ejercitar.

Jünger habla a menudo de esto. Para la práctica de semejante óptica, le serán favorables todas las condiciones y lugares en que la significación invisible actúa en lo visible más incuestionablemente que de ordinario. Esto explica, por ejemplo, el rango que toma el sueño en su vida y escritos. Aquí se encuentran, según una expresión de las *Irradiaciones*, “las acciones en la fascinación del significado” como una vez sobre el puesto perdido. Se comprende por qué Jünger sigue a sus sueños con la luz amortiguada de la lámpara de la conciencia.

Pero también la embriaguez contiene puntos de acceso a la transparencia. La droga es para él una “fórmula”, una “clave” para determinados enigmas del mundo. Jünger ha buscado la transparencia en el sueño y en la embriaguez; en lo que respecta a la naturaleza ha dado pruebas más que suficientes de ella. En la consideración de la historia, empero, dio vueltas ciertamente alrededor del lugar geométrico en donde el mito, “la fuente de la historia”, se debe revelar. Pero el lugar mismo no lo vio él: antes bien, colocó allí en su reemplazo la figura del obrero, que había descubierto, pero no había intuido.

La figura íntima, empero, de una óptica que trate de elevarse de lo sensible a lo suprasensible, que no quiera sólo contemplar el mundo, sino que quiera descifrarlo a la vez, que desee vivir al mismo tiempo en lo real y en lo maravilloso, es el *lazo*, aquel signo matemático de lo infinito. En su punto de intersección ve Jünger el nudo de los diversos instantes, en los cuales se funden lo transitorio y lo imperecedero, lo visible y lo invisible, y el espíritu despliega sus alas hacia dos reinos a la vez. En este “incomprensible momento” “va desapareciendo la diferencia entre actualidad, pasado y futuro”.

Es el “momento culminante” de la unificación óptica, en el cual cree él no descubrir, sino inventar hasta las plantas y animales que mira. Aquí se vive el milagro, lo maravilloso, como realidad, y la realidad

como milagro. En el recuerdo de tales horas espera el que también sea la muerte sólo una “curva”, y el morir la más genial mirada del ojo (*Augenblick*).

Conviene preguntar, al final de nuestras consideraciones, si la estereoscopia cierra también el profundo abismo que debía salvar. ¿Se ha reducido desde aquel instante la escisión atormentadora? ¿Se han hecho análogos para Jünger los conceptos de saber y fe? ¿Está la imagen mítica del mundo fundida en la imagen científica? ¿Se ha logrado la “perfecta compenetración” de esta “rara mezcla” que es inocencia y conciencia? “Las irradiaciones” dan la respuesta: aún tendría que demostrarse él a sí mismo la existencia de Dios para creer en él; aún estaría sobre un puente a medio terminar, camino hacia la nada, en espera de que, desde la otra orilla, se le tendiera la otra mitad. “¿Por qué se preocupa por el más allá, aquel para quien no hay nada que no sea también más allá?”, se dijo alguna vez. Pero todo se reduce entonces a un mundo sin Dios. Como Jünger no tenía ante la mirada toda la realidad, no pudo aparecerle tampoco toda la maravilla. La estereoscopia le descubrió solamente el encanto. Esta óptica ve el mundo de modo mágico y sin fe, mágico debe ser, por lo tanto, su lenguaje.

Pero ya en los “Jardines y calles” desiste de los “conjuros”. Se le revela la vía del conocimiento de que la magia es poder y de que sólo el amor puede salvar, pero que para el hombre no existe ninguna estereoscopia en que se fusionen el poder y el amor.

Ernst Jünger se encuentra todavía sobre el abismo del tiempo, como hombre que tiene una conciencia de la insolubilidad de la situación, que ha resistido a la profunda tensión, y por ello supera a todos aquellos que agitan su cristianismo recientemente dorado. Él, que había nacido para ver, se ve a sí mismo en la oscuridad. Deseaba leer el texto original. Pero se trata de ser “una letra” en dicho texto.

DIMENSIONES, GRADOS Y UNIDAD DEL SER

Paul Tillich

Es mi propósito en este trabajo describir algunas propiedades de los procesos vitales que nos hagan posible la comprensión, así de la unidad de la vida como de sus diferentes manifestaciones. El problema del que me voy a ocupar ahora tiene una larga historia en los intentos del hombre por saber algo de sí mismo y de su mundo. Las diversas soluciones —y esto es más importante que el problema teórico mismo— que han aparecido en la historia del pensamiento tenían y tienen consecuencias de gran consideración para la vida humana, en especial para la vida moral y religiosa. No hay actitud moral alguna sin que antes se dé una respuesta consciente o inconsciente a la pregunta por la unidad de la vida. Y no existe enunciado religioso sobre el hombre y su destino, sin que se dé también un juicio acerca de las relaciones entre los diferentes elementos que actúan de varias maneras en la vida del hombre. Estos elementos han sido designados en diversas formas, como el lado físico del hombre, como su cuerpo, su alma, su espíritu.

Pero el problema de la unidad de la vida no puede quedar limitado al hombre. En él aparecen todos los elementos que están presentes en los procesos vitales. Por ello es preciso, si se quiere entender al hombre y la unidad de la vida en su ser mismo, comprender la unidad de la vida en todas dimensiones y dominios.

Las consideraciones siguientes se ocupan con tres grupos de proble-

mas. En primer lugar, debe examinarse la diferencia entre dimensiones y grados. Luego quisiera investigar los procesos vitales, con el fin de poner en claro cuáles dimensiones predominan en los diferentes procesos. En tercer lugar, hay que formular la pregunta por el carácter equívoco de todos los procesos vitales.

I

Primero deseo hablar de dimensiones y grados en los procesos de la vida. Sabemos que auténticos símbolos representativos, como ocurren en historia, arte y religión, no pueden ser reemplazados de cualquier manera por otros símbolos. Tales símbolos nacen de un encuentro determinado con la realidad, y permanecen vivos por el tiempo que permanezca vivo este encuentro. Entonces mueren o se transforman. Las metáforas no tienen el mismo carácter, a pesar de ser más que meros signos, más que meros productos de convencionalismos que pueden ser intercambiados a discreción. La metáfora alude a una analogía entre el sentido usual de la palabra, que se emplea en la metáfora, y aquello a que ella se refiere. En virtud de esta analogía, puede la elección de la metáfora adecuada ser decisiva para la solución de una serie completa de problemas. En razón de lo que acabamos de examinar, propongo que reemplacemos la metáfora “grado” por la metáfora “dimensión”. Esto puede ayudarnos a encontrar una nueva visión del hombre y de la vida, una visión que se encuentre en oposición a todas las formas del dualismo, viejas y nuevas.

La metáfora grado para las diversas regiones de la realidad encontrada tiene profundas raíces sociológicas y religiosas. Ella es un reflejo del orden social, así en lo religioso como en lo profano. La palabra jerarquía, que probablemente fue usada por primera vez por el teólogo místico Dionisio de Areopagita alrededor del año 500 d. C., designa así las jerarquías religiosas como las profanas. En la Edad Media, la

pirámide de los poderes mundanos, con el emperador a la cabeza, es sagrada debido a la bendición, y la pirámide de las funciones religiosas, con el papa a la cabeza, es sagrada a causa de su sacramental fundamento. El pensamiento jerárquico, en este sentido, puede extenderse a todos los dominios de la realidad. Puede aplicarse al Ser mismo, si se usa el osado concepto de más o menos Ser. Está referido al hombre, si se le divide en un fundamento corporal, un centro anímico y un ápice espiritual. Es aplicado a la naturaleza si se distingue entre el grado inorgánico, el orgánico y el psicológico. El pensamiento jerárquico puede aplicarse en ética, si se hace que se sucedan, unas a otras, justicia burguesa, eticidad media y ascética monacal. De la misma manera, puede ser referido a los valores y sus jerarquías. Y, por último, puede aparecer en la religión, si se contraponen lo natural y lo sobrenatural.

La protesta contra el pensamiento en los grados jerárquicos fue formulada tanto por el protestantismo como por el Renacimiento. Ambos combatieron las jerarquías en la relación del hombre con lo divino y lo absoluto. Para Lutero no existen grados de aproximación a Dios. Cada uno se encuentra en el grado que es considerado como el inferior, o sea, en el del profano. El santo es un pecador, y el pecador es justo, no porque él haya escalado un peldaño más alto, sino porque el perdón de Dios ha descendido hasta él. El sumo grado de la perfección humana está aún infinitamente lejos de lo infinito. Por medio de esto se eliminan las jerarquías respecto a la relación con Dios. El humanismo del Renacimiento llega al mismo resultado. Su representante clásico es el cardenal Nicolás de Cusa en la Roma del siglo XV. Él ensaya una comprensión de la infinitud de lo infinito, y ve claro aquí que lo infinito dejaría de ser infinito si lo finito estuviera junto a él como un dominio limitado. Por ello habló Nicolás de Cusa de la *coincidentia oppositorum*, es decir, de la presencia de lo infinito en lo finito y de lo finito en lo infinito. Así como para Lutero está Dios presente en cada

grano de arena, así está presente para el cusano el centro de la infinitud divina en cada punto de la periferia, en cada cosa finita. Es esta la otra vía por la cual se desechó el pensamiento jerárquico. Es la vía que, finalmente, condujo al humanismo moderno.

Y ahora pregunto: ¿Qué tiene que ver este trozo de historia del espíritu con el intercambio de ambas metáforas, la metáfora del grado y la metáfora de la dimensión? La respuesta es la siguiente: él da a nuestro intercambio el fondo histórico y la amplia perspectiva también histórica. No es arbitrariedad del idioma, sino una consecuencia lógica de lo que ha acontecido en la conciencia moderna, el que estemos forzados a hablar de dimensiones en lugar de hablar de grados.

Son patentes las consecuencias peligrosas y hasta destructoras del pensamiento en términos de grados. Los grados son algo en sí terminado, sectores de la realidad que se excluyen mutuamente. Ellos se superponen, y no tienen entre sí relación alguna necesaria. No existe necesidad alguna intrínseca que nos lleve del grado inferior al superior, o viceversa. Si, con todo, se afirmare que existe tal necesidad, se ha quitado ya a la metáfora grado su sentido. Si, por ejemplo, se designan cuerpo y espíritu como dos grados diferentes, es su relación casual, y el uno podría existir sin el otro. Por este camino no es posible ninguna solución del problema de las relaciones entre el cuerpo y el espíritu. Sólo en el caso de entender cuerpo y espíritu como dimensiones de una y la misma realidad, se hace comprensible la naturaleza del hombre. Pues sólo entonces se excluye la posibilidad de que cuerpo y espíritu sean extraños el uno para el otro y que se estorben mutuamente. Al ser usada la metáfora grado, son los impulsos provenientes del cuerpo, o separados completamente de actos espirituales o intervienen en forma perturbadora en los mismos, y viceversa. Donde se piensa así, se está tentado naturalmente a eliminar en total un lado en favor del otro. Se sostiene una especie de monismo simplifica-

do cuando se reduce el espíritu a funciones corporales o el cuerpo a espirituales. Tal simplificación mediante reducción, sea materialista o espiritualista, queda excluida cuando se habla de la unidad de dimensiones múltiples.

La relación entre cuerpo y espíritu es un ejemplo, y otro la existente entre lo orgánico y lo inorgánico. La dificultad para describir la relación entre lo orgánico y lo inorgánico, si se mira en ellos dos grados del ser, ha conducido a que se reduzca lo orgánico a procesos inorgánicos o a que lo inorgánico se haya disuelto en estructuras orgánicas. La metáfora “dimensión” nos ayuda a tener una comprensión de la vida orgánica en relación con los procesos físicos y químicos que se reflejan en ella. Así queda excluida la posibilidad de reducir lo uno a lo otro, y el dualismo, que sirve de base, de lo orgánico y lo inorgánico, queda superado.

Un tercer ejemplo de los peligros que se contienen en el uso de la metáfora “grado” es la relación entre cultura y religión. Si se entienden cultura y religión como dos grados, religión como el más alto y cultura como el más bajo, son inevitables los conflictos entre ambas que han surgido en los siglos pasados. La religión intenta dominar la cultura, y la cultura someter la religión y hacerla una parte de sí misma. Al usar la metáfora “dimensión” se comprende la religión como la dimensión profunda de la cultura, y la cultura como forma en la que aparece la religión.

Tras estos ejemplos, existe otro dualismo, tal vez el más radical, en la comprensión de nuestro mundo. Es el dualismo de lo sobrenatural y lo natural. La realidad se divide en un estrato de cosas sobrenaturales, divinas y uno de cosas naturales, humanas. Los símbolos míticos, como cielo e infierno, se entienden de manera literal como grados del ser. La naturaleza divina y la humana están de tal modo contrapues-

tas, que los actos divinos intervienen, de manera perturbadora, en la naturaleza. De tal interpretación se sigue el desfigurado concepto del milagro, que dice que Dios tiene que abolir las estructuras naturales de las cosas para mostrar su actuar en el mundo, aunque estas estructuras naturales son creadas por él mismo, y, como enseña la historia bíblica, designadas por él como buenas.

Estos múltiples peligros, de los cuales es un síntoma la metáfora “grade”, pueden evitarse si se miran los procesos vitales desde la metáfora “dimensión”. Naturalmente, no es el cambio de metáfora como tal lo que produce la comprensión nueva, sino que es la nueva comprensión lo que exige un cambio de metáfora. Una falsa metáfora puede ocasionar confusión y desfiguración, como ha ocurrido con frecuencia en los últimos siglos de la historia del espíritu.

La metáfora dimensión ha sido tomada de la geometría, donde se distinguen tres dimensiones reales y además muchas irreales. Al hablar de procesos vitales, no se limita el número de dimensiones que se quiere nombrar. Las dimensiones tienen la propiedad de que ellas se encuentran en un punto, pero no se interfieren. No existen unas junto a las otras ni se superponen. Existen unas dentro de otras, y concuerdan en el punto en que se encuentran. Si se usa con plena conciencia la metáfora “dimensión”, y se comprenden todas sus consecuencias, nos las habemos con otra clase de encuentro de nuestro espíritu con nuestro mundo, distinta de la que tendríamos si usáramos la metáfora “grado”. Naturalmente, hay en todos los procesos vitales tensiones y conflictos. No son en modo alguno negados. Todo lo contrario. Pero no son derivados en ningún caso de la diferencia entre los grados, sino de los elementos contradictorios, que se encuentran en todas las dimensiones de la vida. No es la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico lo que produce los conflictos en ambas dimensiones, sino la ambigüedad de las fuerzas que entran en actividad en éstas. Tampoco es la

diferencia entre lo orgánico y lo psíquico lo que ocasiona situaciones conflictivas, sino la ambigüedad de las fuerzas activas en ambas dimensiones. No es la diferencia entre la dimensión psíquica y espiritual lo que origina conflictos en ambas, sino la tensión de las fuerzas y su equívoca mixtura, presente en ambas dimensiones.

Estas expresiones exigen más aclaración. Primero, hay que preguntar lo que significa el que se diga que algo ocurre en una dimensión. Ello presupone que hay un dominio de cosas y hechos en el que una dimensión es predominante, y en el que las otras dimensiones están sometidas a ella. Es el hecho predominante de una dimensión lo que nos fuerza a establecer diferencias entre los dominios de lo orgánico, lo inorgánico, lo psíquico y lo espiritual. Pero en cada uno de estos dominios del ser están presentes todas las dimensiones, por más que una de ellas determine el carácter específico de este dominio. La palabra "dominio" tiene una reminiscencia medio política, y por lo tanto se presta particularmente para expresar la supremacía de una dimensión sobre las otras.

Aquí es necesaria otra consideración. Cuando afirmo que en todos los procesos vitales están siempre presentes las dimensiones todas de la vida, presupongo la diferenciación fundamental entre lo potencial y lo actual. Ambos, lo potencial y lo actual, son realidades, siendo lo potencial aquello que posee la "potencia para ser", pero que, por así decir, no ha hecho uso de esta potencia. El ser potencial no ha llegado a ser todavía actual. Naturalmente, no existe en el dominio de lo inorgánico nada orgánico actual, nada psíquico actual, nada espiritual actual, pero estas dimensiones están potencialmente presentes. En el átomo se encuentra potencialmente presente la fuerza espiritual que ha creado al Hamlet de Shakespeare, como en los actos espirituales que produjeron a Hamlet participaron los movimientos de los átomos en el cuerpo de Shakespeare. Por ello puede decirse: Cuando Dios

creó el átomo, creó al hombre como potencialidad, y, a la inversa, con la creación del hombre como potencialidad estaba dada la creación del átomo.

Si ello es así, hay que preguntar de dónde proceden las diferencias de dominios, diferencias de donde se hace derivar la falsa metáfora “grado”. Debe responderse diciendo que el movimiento total del universo permite a ciertas potencialidades llegar a ser actual, mientras que otras son excluidas de la actualización en el mismo espacio y al mismo tiempo. El movimiento del universo, su dimensión histórica, por así decir, ha excluido en millares de años sobre la Tierra la actualización de seres que se encuentran bajo el dominio de lo orgánico. En el desarrollo del universo hay relativamente sólo pocos puestos y momentos donde puedan llegar a existir organismos, y hay menos aún donde puedan aparecer portadores de la dimensión espiritual. Lo que nosotros vemos es un sistema de condiciones previas para la realización de las potencialidades del ser. Pero condiciones previas conforme a la naturaleza de la evolución no crean una pirámide de grados.

II

Si ahora se pregunta cómo pasan las dimensiones de lo potencial a lo actual, nos salen al encuentro las respuestas que se desarrollaron en la discusión entre supranaturalismo y naturalismo. En la metafísica, en la disputa entre las teorías monistas y las dualistas, han aparecido análogas respuestas. Y en la discusión científica se debatió sobre una existencia eterna de las especies y una temporal de las mismas.

Deseo empezar con el último problema. La metáfora “dimensión” alude metafísicamente a la potencialidad supratemporal de todas las especies, mientras que la realización de las especies en el tiempo y en el espacio es descrita certeramente por la teoría de la evolución. Esto

descarta el problema del origen de la vida en el universo como cuestión teológica o metafísica, y abandona a la ciencia el indagar por las condiciones para la aparición de los organismos sobre la Tierra y el paso de una especie de lo orgánico a otra. Esto lo confirma también la teoría de la estructura respecto a la relación del proceso físico-químico con la estructura orgánica. No es una fuerza vital especial lo que dirige los elementos inorgánicos en dirección a la génesis, conservación, crecimiento y muerte del organismo, sino que esto lo llevan a cabo las potencialidades que están presentes en estos procesos, y que encuentran su realización dentro de una estructura concreta. Es acertado decir que la estructura es lo primero, porque ella crea las formas dentro de las cuales se desarrollan los procesos químicos. Pero se debe agregar en tal caso que las potencialidades de la dimensión orgánica están presentes en los elementos inorgánicos antes de toda actualización. Sobre esta base pierden su importancia metafísica y religiosa cuestiones como la de la producción sintética de la vida. Puede que sea posible crear las condiciones previas en que se origina la vida, pero la dimensión de lo orgánico está ahí, antes de toda actualización de estas condiciones.

Si pasamos ahora a la unidad de la vida en el hombre, no encontramos necesario rechazar las diversas formas del dualismo o del monismo reductor. Lo hemos hecho antes. Pero tenemos que mostrar lo que significa nuestra teoría unitaria polidimensional para la solución de viejos y nuevos problemas de la vida humana.

En primer término, está la pregunta por el origen del hombre a partir de especies animales afines. En general, no se duda ya hoy de la validez de la teoría evolutiva, en este respecto también, a pesar de todas las divergencias de opiniones dentro de la teoría misma. Pero todavía hoy dice la teoría romano-católica que en un determinado punto de esta evolución se infundió un alma a un organismo posteriormente

desarrollado hasta el organismo humano. La teoría lleva a preguntar cómo se comporta el yo personal, el centro y fuente de las funciones espirituales con la dimensión de lo anímico. La vida espiritual es la realización de las posibilidades internas de los procesos psíquicos. El más sencillo mantenimiento o acto se deduce de un amplio material de impresiones sensoriales, de imágenes recordadas o anticipadas, de conceptos, de impulsos y sentimientos. Este material tiene en sí la potencialidad de ser unificado en un acto de conocimiento o en un acto moral. El acto cognoscitivo o la acción moral no son el resultado de los elementos psíquicos, que están unificados en él, de la misma manera como el organismo vivo no es resultado de los procesos químicos que ocurren en dicho organismo. Estos procesos pertenecen más bien a una nueva dimensión, a la orgánica en el segundo caso, a la espiritual en el primero. En el sentido de esta nueva dimensión se elige, se excluye, se separa, se une, se transforma. Esto no lo lleva a cabo una especial realidad junto al material psíquico, como tampoco existe una fuerza vital particular que realice la unión en los procesos orgánicos. Pero es la dimensión de lo espiritual la que está realizada en el centro del yo y posibilita las decisiones morales y conformes con el conocimiento.

Estas consideraciones aluden a una solución del problema cuerpo-alma-espíritu, una solución en el sentido de la teoría unitaria multidimensional representada aquí. Ellas muestran cómo la teoría de un alma que se agregó a un cuerpo y a su conciencia de sí mediante un acto especial divino, en nada contribuye a la comprensión de la naturaleza humana. Por el contrario, dicha teoría añade un elemento extraño, que interviene en forma perturbadora en los procesos vitales normales, no importa que la intervención sea rechazada o aceptada. Lo espiritual es la realización de lo orgánico y de sus potencialidades, pero no la desfiguración de aquél.

La problemática con respecto a la relación de Dios con el mundo es semejante. Debo hacer aquí francamente una advertencia. Si se habla de Dios y de cosas divinas, se habla analógica o simbólicamente. Aquello de que habla la teología sobrepasa todas las condiciones temporales y causales. Sobrepasa también la contraposición entre potencialidad y actualidad. Lo divino es eternamente lo que es, y está presente en cada proceso vital con un fundamento creador y determinante. Cuando nosotros, por lo tanto, aplicamos la teoría unitaria multidimensional a la relación entre Dios y el mundo, lo hacemos simbólicamente, del mismo modo que lo hacemos al hablar del poder y amor de Dios, de creación y revelación. Al hablar de Dios, lo hacemos simbólicamente. Pero en sentido análogo puede aplicarse la metáfora “dimensión” a la relación entre el fundamento creador del ser y todo lo que participa del ser. Lo divino no es idéntico a un ente supremo. El superlativo “ente supremo” es una supervivencia del pensamiento jerárquico, del pensamiento según grados. Pero no hay ningún grado de lo divino. Dios es, hablando simbólicamente, la dimensión de lo absoluto en ser y sentido, presente en todo lo que es y alejado de todo lo que es. Tales afirmaciones despiertan ciertamente de modo casi inevitable el temor de que se piensa panteísticamente, cualquiera que sea la significación de la sospechosa palabra panteísmo. A menudo es el temor ante tal panteísmo, que conduce a una suerte de teísmo, teológicamente insostenible, teísmo que coloca a Dios, como ser especial en un grado especial, al lado del mundo y por sobre el mundo, y le asigna allí un dominio limitado. Es claro que este pensamiento tiene numerosas consecuencias extremadamente importantes para la teología y la religión, y que también aquí es el intercambio de “dimensión” por “grado” de importancia fundamental. Es una de las intuiciones más indispensables que tiene que desarrollar la teología.

III

Parece que la teoría unitaria de la vida representada aquí subraya

con tanta fuerza la unidad, que se ocultan las tensiones, conflictos y equivocidades de la vida. Sin embargo, no hay proceso vital alguno sin tales conflictos, sin tales equivocidades. Pero un análisis cuidadoso de los procesos vitales y de su dinámica muestra que sólo se puede comprender la profundidad de los conflictos si no se les interpreta como conflictos entre grados, sino como conflictos de elementos y fuerzas que se originan en todos los grados de la misma manera. Todos los procesos vitales muestran dos movimientos que se corresponden mutuamente y marchan en direcciones contrapuestas. Todo lo viviente se sobrepasa, por una parte, a sí mismo, tiende a ir más allá de sí hacia algo nuevo. Pero lo viviente no quiere perderse en este “ir más allá de sí”, en este trascenderse, y por ello retrocede hacia sí mismo. Quiere volver a encontrarse. Pongo un ejemplo que está en relación directa con nuestra situación actual. Al escuchar a un orador, se quiere ser elevado, mediante él, en una determinada relación, más allá de lo que ya se es. Se quiere recibir en uno lo nuevo que aporta el orador, ensancharse mediante lo que él dice. Pero esto es solo un aspecto de una situación tal, pues no se desea ser arrojado por el orador de su ser auténtico, no se desea que él perturbe con palabras mágicas el propio ser. Antes bien, se desea seguir siendo el que se es. Se quiere, previo enriquecimiento mediante el contenido del discurso, regresar a sí mismo. Este sencillo ejemplo del escuchar durante su discurso alude a un carácter fundamental de toda vida: El trascender y el regresar a sí mismo de todos los procesos vitales. Tres procesos principales de la vida pueden derivarse de este fenómeno fundamental. Dichos procesos están contenidos en este fenómeno. Denomino el primer proceso la autointegración de la vida, el segundo lo llamo la autoproducción de la vida, y el tercero la automanifestación de la vida.

En la autointegración, la autoproducción y la automanifestación se trasciende la vida a sí misma y regresa a ella misma. En todos estos tres casos se usa la palabra “misma”, lo que se hace deliberadamente.

Ello significa que ningún proceso fundamental de la vida puede ser comprendido a partir de influencias provenientes del exterior. No hay cosa capaz de intervenir en la vida, pues toda cosa pertenece a la vida misma. No hay acción que pueda desde fuera quebrantar la vida y restablecerla, pues no hay ningún “fuera” cuando se habla de la vida como un todo. Esto vale también para el fundamento divino de la vida, que no es un proceso vital junto a otros procesos vitales, que no es una causa particular, de la cual pudieran derivarse intervenciones, sino que es el fundamento, la base profunda y la meta de todos los procesos vitales. Los tres procesos vitales mencionados, autoproducción, automanifestación y autointegración, tienen lugar en todos los dominios de la vida. En todos los dominios, bajo la preeminencia de cada dimensión, se integra a sí misma la vida, se produce a sí misma y se automanifiesta. Pero con esto no queda completa la descripción. Junto a esta función tiene lugar un contramovimiento. La autointegración lucha contra la desintegración en todo momento, la auto-producción se vuelve contra la destrucción, la automanifestación se abre paso en medio de las tendencias al encubrimiento. En todo proceso vital tiene lugar la desintegración en oposición a la autointegración, la destrucción a la autoproducción y el encubrimiento a la automanifestación. En estas tendencias vitales antagónicas tenemos el fundamento propio para aquello que hemos rechazado como falsas tendencias dualistas de la vida. Pero la lucha entre las tendencias de la vida no conduce al dualismo. Por el contrario, si se piensa en términos de grados, no se puede entender la dinámica de la vida en todos estos procesos, pues espíritu y cuerpo no contienden entre sí, sino que ambos son tendencias divergentes que producen conflictos. En todo proceso vital, bajo la preeminencia de cada dimensión, desde lo inorgánico hasta espiritual, existen los llamados procesos y su contrario, hay autointegración y desintegración, autoproducción y destrucción, automanifestación y encubrimiento. Ellos forman un todo inseparable, y con esto recibe la vida un carácter que es fundamental para toda vida, o sea, el ca-

rácter de la ambigüedad. Toda vida, todo acto y proceso vital muestra en cada momento ambigüedad. Y porque ello es así, se origina de la experiencia de la ambigüedad de la vida la pregunta por la vida no ambigua, por una vida que en el lenguaje religioso es denominada vida eterna. Sería interesante, si dispusiéramos de espacio, desarrollar aquí de este pensamiento fundamental una filosofía completa de la vida. Si nos fuera posible hacerlo, podría semejante filosofía de la vida constituir el fundamento para una nueva comprensión de los símbolos religiosos de la vida eterna.

Pero el desarrollo de tal pensamiento fundamental sobrepasará con mucho los límites de este ensayo. Quisiera por ello sólo mostrar en un ejemplo lo que significa la unidad multidimensional de la vida, y lo que puede dejar a ver sobre esta base la teoría de la ambigüedad de todos los procesos vitales. El ejemplo que deseo traer aquí es, en cierto sentido, más que un ejemplo, pues la experiencia en este dominio es, en gran parte, lo que a mí mismo me ha abierto tanto a la comprensión de la unidad como a la de la ambigüedad de los procesos vitales.

El asunto de que hablo es el asunto del curar (Heilen). Cabe hablar de una unidad multidimensional del curar. El curarse es la superación de las fuerzas desintegradoras mediante la autointegración de la vida. Esta superación puede y debe tener lugar en todas las dimensiones, para que pueda darse la curación. En cada curar nos las habemos con una realidad que llamamos hombre. No hablo aquí del curar en las plantas y animales, donde ocurren analogías que, sin embargo, no se acoplan a la significación plena del concepto de curar. Nada es más importante para la comprensión del curar que el rechazo de toda bipartición o tripartición al describir la naturaleza humana. El hombre es una unidad multidimensional. Esta es la tesis principal a la cual quisiera llevar en este ensayo. Él tiene la tendencia a centrifugación en todas las dimensiones de su ser, a integración, y sucumbe a la pérdi-

da de esta centrifugación en todas las dimensiones, y a esta pérdida la denominamos enfermedad. En todas las dimensiones hay que ser curado, si en general se debe ser curado. Esto ha llegado a ser más claro en nuestro tiempo de lo que lo había sido durante varios siglos.

Nosotros hablamos hoy de medicina psicosomática. Comprendemos que no puede haber un curar de la personalidad sin un curar del fundamento psíquico, y que, viceversa, no puede curarse completamente el fundamento biológico ni el psíquico sin que sea integrada la personalidad espiritual. Y esto ha tenido en muchos lugares consecuencias prácticas. Médicos y teólogos trabajan en una forma de cooperación como tal vez no se había dado más desde el Renacimiento. Ellos tratan de ver al hombre como hombre. Niegan la posibilidad de desintegrar al hombre, y luego en cada parte del hombre combatir enfermedades. Sólo la integración total del proceso vital humano puede producir integración completa en todas las dimensiones particulares. Los teólogos tienen que saber hoy lo que sucede en las otras dimensiones en un hombre que acude a ellos en busca de consejo y ayuda personal. Y los médicos deben saber hoy que sin integración psíquica no es posible un tratamiento del todo correcto del cuerpo. Tal realidad de nuestra vida, como se ha desarrollado hoy, es una expresión concreta de lo que fue presentado aquí en conceptos abstractos. Es una prueba de la justificación y necesidad de no hablar ya de grados en la vida humana y en general en ninguna vida, sino de dimensiones. Los grados existen unos junto a otros, las dimensiones unas dentro de otras. Era el giro de una metáfora, con que empezó esta consideración. Aquello con lo que yo concluyo es una visión universal del ser humano y del mundo, que es su mundo, y, además, una visión del fundamento divino de ambos, del hombre y de su mundo.

Es un paso en una dirección que puede llamarse tal vez una indagación de la esencia de la vida, de la esencia de lo que el hombre es. Es

un tema esencialista, para usar esta expresión, lo que yo he tratado. Tales temas se han hecho hoy raros. La filosofía y la teología, allí donde se ocupan de procesos de la vida humana, se han hecho existencialistas, y es una cierta ironía el que yo mismo sea considerado a menudo en mi teología como un representante del existencialismo teológico. Pero para mí es claro que sin las preguntas por la existencia humana que formula el existencialismo, no puede ser alcanzado nunca el fundamento profundo de la vida y de sus ambigüedades. En este punto no me aparto de lo que el movimiento existencialista ha predicado al hombre moderno desde Pascal, y predica hoy más que nunca.

Pero, por otro lado, estoy convencido de que la pregunta por lo que constituye la existencia humana no puede ser formulada ni contestada sin que previamente se haya formulado y contestado la pregunta por la esencia del hombre. Ambas preguntas son necesarias para el pensamiento y la vida. Y lo que yo he intentado es en cierto sentido el planteamiento preexistencialista de una cuestión. Pero creo que una descripción auténtica existencialista de la angustia humana, de la finitud, culpa, enajenación, duda y carencia de sentido del hombre no puede darse si no se comprende que es este hombre solo en lo que acontece todo esto, que es este hombre solo el portador de muchas dimensiones, pero que, sin embargo, no está estructurado como una pieza de investigación geológica o geográfica.

El pensar en término de grados hace del hombre una reunión de partes. El pensar en términos de dimensiones da al hombre su unidad, y solo en esta unidad ocurre la formulación de las grandes preguntas por la existencia del hombre, por su enajenación, su reconciliación, su enfermedad y curación.

EL ORIGEN DEL RACIONALISMO EUROPEO

Karlo Oedingen

Cuando se habla del Racionalismo en Europa, se piensa primero que todo en los filósofos de los siglos XVII y XVIII. La caracterización de estos pensadores como racionalistas se presta a que pasemos por alto el hecho de que también ha habido un racionalismo medieval y un racionalismo antiguo. Y por cierto que esto no sólo se ha dado en períodos particulares o en figuras individuales de la filosofía. El rasgo típico del pensamiento europeo es, más bien, la fe en la diosa razón. La “diosa” razón de Platón fue admitida por los filósofos cristianos de la antigüedad y de la Edad Media, lo mismo que los pensadores de la época moderna. La fe de Platón es la fe de la filosofía europea. Sin duda, más de un pensador ha emprendido una lucha contra esta fe. La historia de esta crítica va desde el Antiguo Testamento, pasando por el Nuevo, Tertuliano, el pseudo-Dionisio el Areopagita, Pedro Damiano, la mística medieval, Lutero, Kierkegaard y Nietzsche, a José Ortega y Gasset, Jaspers, Nicolai Hartmann y Chestov.

Es cierto que algunos filósofos “platónicos”, sin darse cuenta de la contradicción en que caían, han emitido opiniones que se oponen a su fe filosófica. Es el caso de san Agustín, san Anselmo, san Buenaventura, Descartes y Malebranche. Pero esto no debe ocultarnos el hecho de que la fe de Platón domina hasta el día de hoy el pensamiento filosófico.

Cabe preguntar ahora por el origen de esta fe en la “diosa” razón. Conviene, primero que todo, indagar aquí cómo ha llegado Platón, cómo ha llegado en general el espíritu helénico a esta fe. Luego será necesario aclarar cómo ha podido suceder que pensadores cristianos hayan sido inducidos a admitir la concepción platónica de la razón. En tercer lugar, nos proponemos rastrear la relación existente entre esta forma cristiana de platonismo y la filosofía moderna.

La investigación deberá esclarecer el hecho extraño de que una filosofía como la de Malebranche se encuentre en una tensión entre el pensamiento religioso auténtico, originario de la tradición mística, y un racionalismo que lesiona completamente la veneración de Dios.

El origen helénico de la fe en la diosa razón

Los comienzos

La filosofía griega se rebela contra las tradiciones de la religión popular. El logos se insurrecciona contra el mito. La razón da respuesta a las preguntas que hasta ahora se creía estaban respondidas ya en la sabiduría de los antepasados. La razón sabe de Dios y de las cosas divinas, y se constituye así en juez que decide sobre el mito. La filosofía surge, pues, desde un principio, con la pretensión de poder satisfacer mejor que la religión tradicional las aspiraciones primarias del hombre religioso. Ella será la anunciadora de la verdadera salvación y de los verdaderos dioses. “Ciertamente, los dioses no han revelado a los mortales todo desde un comienzo; pero estos, buscando, encuentran, con el tiempo, lo mejor” (Xenophanes, Diels B 18). Consciente de esto, rechaza Heráclito, como algo calamitoso, la iniciación en los misterios (B 42). Homero, el predicador de los dioses clásicos, debe ser arrojado de los certámenes y azotado (ib). Jenófanes se burla de Homero y de Hesíodo, que imputan a los dioses los vicios más vergonzosos, y de todos aquellos que se los representan con figura humana, a semejanza propia (B 11; 14, 15).

La filosofía intenta formarse una idea “más pura” de Dios. A Dios se le espiritualiza. Y así, se le representa como el “logos que es eternamente”, al que, en verdad y por lo general, no comprenden los hombres, pero el cual es la ley de todas las cosas (Heraklit B 1), imprime su curso a las estrellas (B 30), y lo penetra todo, de tal manera que todo está pleno de logos y no es posible encontrar algo que sea extraño al logos: τὸ περιέχονήμαες λογικόν (A 16). No existe nada real que sea irracional y alegal. También el mal es racional y manifestación del logos, “pues el bien y el mal son una y la misma cosa” (B 58). La aspiración del alma debe consistir en participar del logos, que rige el mundo (A 16, 130) y rastrear lo divino en su profundidad: οὕτω βαῦυν λόγον ἔχει (B 45). Pues el logos es lo divino. El atributo que caracteriza lo divino es la sabiduría. Aquello a que únicamente conviene la propiedad de sabio quiere que se le denomine Zeus (B 32).

También para Jenófanes es el soberano Dios pensamiento eterno (B 25, A 33). Para Parménides, lo verdaderamente real no es otra cosa que pensamiento (B 3). El Dios de Anaxágoras es el eterno *nus* (B 12, 14); (confr. Thales A 22; Empédocles B 23; 134; Epicharmos B 57; Epicharmos Enni B 50 a; Philolaos B 11, 19; Archytas B 1; Pythagoras 58 B 4; Diógenes B 4, 58; Demokrit A 7).

Ahora bien, la identidad de lo divino y el logos no es, en modo alguno, un hecho evidente por sí mismo. ¿Cómo llega la filosofía griega a formar esta identidad? La lírica había descubierto dentro del espacio cultural griego el espíritu y el alma (confr. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946, pág. 86). En sus comienzos, parte la filosofía griega de este descubrimiento. El pensar es común a todos los hombres (Heraklit B 113), y este pensar es lo más grandioso en el hombre (B 112). Nuestra sabiduría vale más que la fuerza de hombres y caballos (Xenophanes B 2). Para Anaxágoras, la mirada espiritual, la teoría, es la meta de su vida (A 29), y el espíritu es la más fina y pura

entre todas las cosas, la que posee la mayor fuerza (B 12). Demócrito estima como algo “conveniente el que el hombre tenga más en cuenta su alma que su cuerpo” (B 187); (confr. 37, 65, 112, 119, 105; Musaios B 4; Hippasos 10; B 4; Antiphon B 2; Alkmaion B 2). La única vía posible para llegar a identificar a Dios con el espíritu consiste en tener en cuenta lo siguiente: lo supremo en el hombre es el espíritu; Dios es lo supremo. Sólo esta propiedad, la de supremo, cabe predicar de Dios. Así, pues, Dios es espíritu, logos, nus, noesis, número. El reproche que se hace a la tradición religiosa consiste en decir que ésta representa lo divino según los grados inferiores del hombre, olvidando lo más sublime en él, y con ello la posibilidad de llegar a una idea pura de Dios. Jenófanes reprocha a la religión popular el haberse representado a los dioses con figura humana. “Si los bueyes, caballos o leones tuviesen manos como los hombres, y pudiesen con ellas pintar y hacer obras como éstos, entonces pintarían los caballos a los dioses con figura de caballo, y los bueyes los pintarían con figura de buey, y formarían cuerpos a semejanza de los suyos” (B 15). Es ésta una crítica justificada, pues la religión ha concebido los símbolos como realidad. Lo finito humano es expresión simbólica de lo inefable. Pero si se hacen de signos realidades (*Wirklichkeiten*) existentes, entonces se destruye la significación religiosa de la expresión, y se hace de Dios hombre. ¿Pero no hace, en el fondo, la filosofía griega lo mismo que aquella de la cual se mofa? Si ella deseaba lograr una idea más pura de Dios, pudo elegir un símbolo y signo más puro también, es decir, el espíritu. Pero, en lugar de esto hizo del signo una realidad, y construyó un Dios tomando como modelo al hombre. Lo que ella adoraba en este Dios nuevamente creado era la propia naturaleza humana. En un plano más elevado, se repite el error del mito. Al penetrar decididamente en la profundidad de lo divino, no se revela, pues, la sabiduría filosófica en modo alguno como superior a la religión popular. A pesar de que Anaximandro y Anaxímenes designan algo material como lo divino, es, ciertamente, también para ellos la razón de naturaleza divina. Pues la razón está en capacidad de descubrir y hasta de crear lo divino.

Para la mayoría de los filósofos, en todo caso, era Dios el logos. Con ello divinizaron la razón humana, y obstaculizaron el acceso a lo propiamente divino. Esto se nos revela con toda claridad al indagar la relación en que se encuentra la reflexión filosófica con respecto al mito de los griegos. Pues aquí se pone de manifiesto que la filosofía griega no está en posibilidad de ampliar el horizonte del mito, y como la antigüedad parece ser para nosotros el ejemplo clásico del hecho de que el horizonte de una cultura está delimitado por la religión que le sirve de fundamento.

El horizonte del mito es la *physis*. Los dioses son modos de aparecer del todo dentro del todo. No existe en el mito ni en la filosofía una trascendencia en sentido cristiano. Dios, afirma Heráclito, es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre. En una palabra, es la ley de la *physis* desplegada en los contrastes (B 67). A veces aparece encubierto este horizonte. Por ejemplo, cuando Jenófanes predica de la divinidad que es eterna y una. Pero este horizonte se clarifica cuando a ella se le designa como “igual, limitada y esférica por doquiera, y siendo en todas partes plena percepción” (A 33, 2). La divinidad es la esfera del mundo físico. También para Parménides es Dios “comparable a una esfera perfectamente circular, de un equilibrio completo en todas direcciones a partir del centro”. “Pues el ente no debe ser ni aquí ni allí en alguna forma más grande o más pequeño. ...Pues el punto con relación al cual está el ente igualmente distante, está igualmente distante de todos los límites. Con esto pongo fin para ti a todo lo certero que puedo pensar y decir de la verdad” (B 8). “En el centro del mundo se encuentra la divinidad, que todo lo gobierna” (B 12). Según Empédocles, las extremidades de la divinidad fueron sacudidas sucesivamente por la discordia. También para él es Dios el *sphairos* del mundo (B 31) (confr. Melissos B 1; Philolaos B 7, 21; Anaxagoras B 14); A. Workman ha hecho ver cómo el *apeiron* de Anaximandro es también un “substrato cósmico”, o sea, el *anima mundi*.

(*La terminologie sculpturale dans la philosophie présocratique*, XI^{eme} Congres Intern. de Philos. XII, 46).

Habiéndose originado el mundo de los dioses en el aspecto religioso del cosmos, estando limitado este aspecto por las fronteras cósmicas, y siendo el cosmos una pluralidad de cosas, se deduce de aquí que existen muchos dioses. Ni la filosofía griega ni la religión han sobrepasado los límites del cosmos. En consecuencia, la filosofía tampoco ha superado el politeísmo. Jenófanes habla de una multitud de dioses (B 23), lo mismo Heráclito (B 30) y Anaximandro. Para éste son dioses “los innumerables mundos” (A 17). En Parménides se pone de manifiesto esta tradición espiritual (B 13). Platón habla también de una pluralidad de dioses (confr. Thales A 23; Alkmaion A 12; Anaximander A 10; Empédocles B 131,21; A 32; Demokrit A 74, A 80, B 175,217, A.76).

A la religión griega le es propio un rasgo sensible, material, que también es característico de los pensadores antiguos. En realidad, no sólo de éstos lo es (confr. Workman). Según Heráclito, mediante la respiración penetra en el hombre el logos divino, dotándolo de entendimiento, “y el alma, al abandonar el cuerpo, regresa al alma del todo, a su afín”. El logos es *pneuma*, aliento, hálito (A 16, 129 ss; 17; confr. B 36). En el mismo sentido es para Diógenes el aire aspirado alma y fuerza espiritual (B 5). Por medio de la respiración participan los hombres de Dios “pues, precisamente el aire, según me parece, es Dios” (ib.). El mundo fenoménico y el universo eran para los presocráticos una obra de arte, en la cual lo particular armonizaba bien con el cosmos, y la fuente de la inspiración, de la belleza, de la verdad y del entendimiento se encontraba en las cavidades, a la vez visibles e invisibles, de este mundo impalpable. Sobre lo no-corporal no se ha osado decir una sola palabra (Workman 50); (confr. Anaximander A 23, 29; Anaxímenes B 2, 3; Epicharmus Enni B 48, 50, 50 a, 53; Zenon B I; Empédocles B 14; Xenophanes A I; Diógenes B 5; Hippiasos 18 [8] 8; 18 (8) 9).

Los dioses de los griegos eran débiles frente al destino, y lo mismo los dioses de los filósofos. Según Heráclito, el logos ha ocupado el lugar del destino, frente al cual es impotente todo Dios y todo hombre (B 30). Los grandes ciclos universales están sujetos a su ley, que Heráclito llama precisamente destino (εἰμαρμένη) A 1, (7) (8). Si logos y destino son aquí idénticos, parece entonces que el Omni-Dios de Parménides está sometido al destino. “No hay nada ciertamente, o no habrá ninguna otra cosa fuera del ente, pues la Moira lo ha forzado a ser un todo y un inmóvil (B 8, 36). En otro lugar se dice: “Él persevera firmemente en sitio y lugar, pues la poderosa necesidad (*ananke*) lo sostiene atado a las fronteras que lo rodean (B 8, 30). Demócrito afirma que, “desde tiempo indefinido, está ya contenido en la necesidad (*ananke*) lo que ha sido, lo que es y lo que será” (A 39). Nada aparece (μᾶτην), es decir, sin causa, sino que todo se origina en el “logos” y bajo la *ananke*, con lo cual aparece de nuevo el logos como la fórmula filosófica para la *ananké*. Según esto, los dioses se originan también bajo el imperio de la ciega necesidad (confr. Epicharmos B 7; Kritias B 49; Philolaos A 1; Empédocles A 48, A 38, 32; Leukipp A 1, B 2; Protágoras, Plato Leg 320 d, Anonymus Jamblichii 89). (También Demócrito habla de dioses, (confr. B 175, y los pasajes citados anteriormente). La “desdivinización del mundo” (Messer) de Demócrito no es, pues, al menos completa).

Antes de que aparecieran los filósofos creían ya los griegos en que el mundo se encuentra sometido al imperio de la necesidad. Los filósofos transmitieron esta fe a los pensadores cristianos, que creían poder justificar filosóficamente la igual identificación de su Dios con la *ananke*, llamada la ley eterna del logos.

No debe caber duda sobre el hecho de que el horizonte de la filosofía griega está determinado por la religión, de la cual parte ella y emprende una crítica. Ahora vemos qué pasa con la divinización de la razón: lo espiritual en el hombre se entiende como lo divino, lo divino

es pensamiento, razón, ley espiritual. Con ello se ha enunciado una rigurosa identidad entre razón humana y razón divina. Esto se hace ahora evidente, después de lo que hemos dicho sobre el horizonte de este filosofar. Pues lo divino no es trascendente, pertenece al cosmos finito, o se sitúa en el mismo rango que él. Si se dice que el pensar es propio de Dios, entonces entre este pensar y el del hombre no puede haber sino una diferencia de grado. Conforme a su esencia, es uno y el mismo pensar. No hay tampoco, en modo alguno, otra posibilidad mientras el horizonte de la inmanencia, como en el mito, continúe existiendo. Sólo el descubrimiento de la trascendencia divina y el tomarla en serio puede hacernos ver claramente la diferencia esencial entre Dios y hombre. Si se llama “espíritu” al Dios trascendente en sentido cristiano, no puede tratarse sino de un símbolo, pues Dios tiene que ser espíritu sólo en un sentido esencialmente distinto al sentido en que lo es el hombre. Esto, en cambio, incluye necesariamente la inconoscibilidad filosófica de Dios. Conoscible fuera él sólo en el caso de ser el espíritu de Dios esencialmente igual al espíritu del hombre.

De las representaciones sensibles con que los primeros filósofos griegos enuncian esta relación, es decir, que el alma es el aire que el hombre aspira, y que el aire es precisamente también el principio divino en que él participa, se deduce con toda claridad que dichos filósofos se refirieron realmente a esta identidad.

Los “dioses” existen también para la filosofía, pero son degradados, sometidos al destino como el hombre y su dignidad depende de la participación en el espíritu, participación que constituye asimismo la dignidad del hombre. El hombre se coloca al lado de los dioses y en este sentido llega también a ser semejante a ellos (Empédocles B 146, 147). En un sentido mucho más profundo, empero, aparece esta semejanza con los dioses si se tiene en cuenta que la razón humana es idéntica a la divina, al Dios-espíritu que existe sobre todos los dioses. El descubrimiento de la razón la hace a la vez divina. La verdad es lo

divino. Filosofar quiere decir estar al servicio de lo divino. El filosofar llega a ser un acto religioso, el camino hacia Dios. Ya en la filosofía preplatónica se determina la actitud frente a la razón mediante “veneración y recogimiento” ante su carácter divino (N. Hartmann).

PLATÓN

La teoría de las Ideas de Platón encaja bien dentro de los cuadros trazados por los presocráticos. Para ellos la razón es la razón divina, la humana es una parte de ella. Esto quiere decir, en el fondo, que el hombre es la medida de todas las cosas (confr. del autor: *Die spekulative und die geoffenbarte Wahrheit*, Balduin Pick Verlag, Köln 1956; -*La verdad especulativa y la revelada*). Al descubrir Platón en las ideas los elementos verdaderos del pensar, desarrolla y enriquece el sentido del concepto razón. Al divinizarla, no abandona la línea preplatónica caracterizada por la interpretación teológica de la razón (confr. Philolaos B 19), sino que, sencillamente, la continúa. Sería, más bien, sorprendente, después de lo dicho sobre la filosofía presocrática, el que Platón negara la naturaleza divina de la razón.

Cuando Platón habla del lugar supraceleste en que existen las Ideas, no debemos tomar esto, creemos nosotros, por la expresión de auténtica trascendencia, como han hecho los padres de la Iglesia, la Edad Media y reiteradamente también modernos intérpretes. Al divinizar Platón la propia razón, se le escapa la trascendencia auténtica. Ella no es inmanencia transmutada. Si se concibe, empero, la Idea como divina, se cierra el camino a la trascendencia. El hecho de que también la filosofía platónica es determinada precisamente por aquellos elementos que son en nuestro concepto característicos de los filósofos presocráticos, nos dice que no cabe aceptar una trascendencia en Platón.

El mundo de las Ideas es un mundo de la pluralidad. Esta pluralidad es

el reflejo de la multiplicidad del mundo finito. Las ideas son solamente lo finito absolutizado. Hay muchos dioses además de las ideas. Dioses y hombres sucumben al destino, de cuya inexorabilidad no puede liberar ni la contemplación de las ideas (Nomoi 741 a, 818 b, d.). Los dioses son arrastrados por el cambio eterno; el destino que vale para ellos les deja disfrutar de la dicha de la contemplación de las ideas. El horizonte del filosofar platónico es la *physis*. “El cambio” arrastra consigo a los contempladores, “y estos contemplan lo que hay fuera del cielo”. Ellos ven el verdadero Ser en el “lugar extracelestial”. Luego que se han deleitado allí en la contemplación, retornan “al interior del cielo”. El lugar supraceleste está, pues, en relación espacial con el lugar celeste; se encuentra solo a mayor altura, situado todavía más arriba de los lugares donde habitan los hombres y los dioses (confr. Dante Parad. III, 38-40). En *El sofista* el todo y el Ser se confunden de manera expresa. *El Filebo* afirma lo mismo. “Sabiduría y razón no pueden existir sin el alma”. Aquí se refiere Platón al alma del mundo (30 d). “El filósofo, pues, ... debe decir ambas cosas del Ser y del todo, es decir, que están en movimiento y en repose” (*Sofista* 249 c, d). En el mismo pasaje, haciendo mención de la forma anterior de la teoría de las Ideas, se dice que hay “quienes interpretan el todo como lo uno o como muchas Ideas”.

Al hablar del lugar supracelestial no se han rebasado, según esto, las fronteras del pensamiento preplatónico. La tendencia del Platón de la edad madura hacia la adquisición, con ayuda de las Ideas, de un método “dialéctico” constructivo del reflexionar filosófico, y con lo cual desaparece entonces todo pensar en “trascendencia”, es una tendencia nueva. El Ser es concebido como algo que conviene igualmente a los cuerpos y a las ideas (*El Sofista* 248 e, 249 b). También el devenir participa del Ser (256 d). Pero, ante todo, es interesante el hecho de que la deducción de un objeto de lo más general, esto es, la llamada ciencia dialéctica (235 c), no es, en el fondo, otra cosa que el intento

de presentar lo temporal-finito como lo divino, aceptado que lo general de la idea es lo divino. *El Sofista* nos hace ver claramente que este programa es el reverso o la aplicación de una convicción. La indagación llega al punto donde Platón diferencia lo real de lo ideal, y donde él atribuye realidad (*Wirklichkeit*) así al devenir real como a lo ideal. En el curso del diálogo, sin embargo, pierde de vista Platón lo real-temporal, es decir, que él no logra destacar frente a la realidad (*Wirklichkeit*) ideal el Ser considerado por él como distinto. Lo real sigue apareciendo como lo ideal que está inserto en el conjunto ideal, en el cual muchas ideas “pueden entrar en relación entre sí y otras no”. También el no-Ser y lo no-justo tienen su “propia naturaleza” y su “propia esencia”, pero precisamente de carácter ideal.

El paso que da la filosofía presocrática hacia la identificación de pensamiento y Dios, hacia la divinización de la razón, es tan peculiar y trascendental, que vale la pena, partiendo desde otro punto de vista, lograr una comprensión de lo que él significa. Téngase presente el mundo tal y como el griego lo vive, lo experimenta. Es éste un mundo del cambio, que se encuentra sometido a la ley de la ciega necesidad (Heráclito, los Eleatas, Demócrito). Un mundo donde el destino, en la absurdidad del acaso, le sale al paso al hombre, donde el dolor, la vejez y la muerte oprimen a los mortales hasta la desesperación (la poesía lírica), un mundo, finalmente, en el cual el hombre dirige su mirada, por lo general sin consuelo, al mundo del más allá. “Las profundidades del Hades son pavorosas, horripilante el camino por donde se desciende hacia ellas” (Anacreonte).

Los dioses son felices, pero impotentes para detener al terrible hado. También su arbitrariedad persigue al hombre (tragedia), que precisamente experimenta frente a ella la inseguridad de su existencia terrenal. “Mundo, llorando vi tu luz, vi que toda la vida puede ofrecer sólo lágrimas. ¡Oh humanidad!, bañada en lágrimas, débil y digna de

lástima, a la vez; te arrastras por el mundo, para llegar finalmente a convertirte en polvo” (anónimo) (traducción *Griechische Lyrik*, Stowasser, Heidelberg, 225). El griego no ha podido arreglárselas nunca con el sufrimiento, le niega toda influencia espiritual. Era feliz si el dolor lo dejaba en paz. Se lamentaba y se luchaba por una actitud, para la cual el dolor ya no era eficaz. También el escepticismo antiguo es el intento de lograr el estado de apatía, de escapar al dolor. Esta es precisamente su principal razón de ser (Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 1. Band, Leipzig 1904). El menosprecio de Platón por el mundo no implica la existencia de un sentido del dolor.

Ahora bien, lo general es el medio por el cual se expresa la filosofía. Pero nosotros queremos comprender lo real-individual. Lo real-individual es lo problemático, lo recriminado, lo sombrío, lo inquietante. Lo general es un medio de la dominación. Si esto es así, entonces el conocimiento se revela como limitado y cuestionable. Manifiestamente, no penetra en la “esencia” de las cosas. Lo real se substrahe a toda derivabilidad, como la relación fundamental entre criatura y creador, que es “esencial” a la criatura, hace completamente imposible una intuición esencial. Semejante concepción del conocimiento acentúa la *insecuritas humana*, en lugar de eliminarla. El intento de interpretar el conocimiento en el sentido de un “conocimiento de esencias”, de hacer de la razón finita una razón divina, es lo que nosotros llamamos idealismo. Para éste es lo general lo primario, lo que es eternamente, lo invariable, substraído a la muerte, al tiempo y al acaso, lo necesario. La razón dirigida a semejante objeto se considera libre de la acosadora problemática de lo real. Ella sólo tiene que ver con las conexiones necesarias de lo ideal. Lo real, lo a-lógico ha perdido su importancia. “*La cultura es adorno para los felices, para los infelices un refugio*”, dice Demócrito (B 180). Se comprende que un hombre, que vive en ese mundo, huya a éste, se sienta salvado en él, y lo proclame como divino. Pero si el objeto del conocimiento es divino, entonces es tam-

bién divina la razón que conoce, pues sólo lo divino puede conocer lo divino. Lo que aquí acontece es que se huye de la finitud a la divinidad. La divinización de lo finito es la legitimación de esta huida.

Todavía tenemos que salir al paso a una objeción. Se dirá que en cuanto se ha dicho aquí de los filósofos griegos, incluyendo a Platón, se ha pasado por alto que este pensamiento no es puramente filosófico, en el sentido de los sistemas racionales, que el elemento mítico, la manera mítica de la exposición se ha descuidado completamente. No hay duda alguna de que el pensamiento filosófico presocrático tiene un carácter considerablemente mítico. Pero tampoco cabe dudar de que este pensamiento presocrático en el curso de su evolución ha abandonado dichos elementos míticos. Y, sobre todo, que lo que ha seguido influyendo históricamente no es este aspecto mítico, sino el aspecto racional. Y de esto es de lo que se trata en la presente indagación.

El pensamiento cristiano

Para la antigüedad tiene una validez esencial la identidad entre Dios y la naturaleza. El Nuevo Testamento es la teoría de la supranaturaleza. La verdadera religión está por encima de la naturaleza. La naturaleza es impotente frente al acontecimiento decisivo para el alma del hombre, es decir, para su redención. Supranaturaleza significa gracia. En la verdadera religión lo es todo la gracia. "Por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no ha sido en mi ineficaz. Por el contrario, yo he trabajado más que todos los otros, es decir, no yo, sino la gracia de Dios conmigo" (1. Cor. 15, 10). "*Ningún ser terrenal puede vanagloriarse ante Dios*" (ib. 1, 29).

Lo que la filosofía antigua interpretaba como lo divino, la razón y su sabiduría, es "locura". En el reino recientemente abierto de lo sobrenatural es ella impotente. La esencia de Dios sólo puede conocerla el

espíritu de Dios (*pneuma*), que es donado al hombre (1. Cor. 2, 11, 12), “la sabiduría misteriosa y oculta de Dios” (ib. 2, 7). Aquí no sólo se ha abierto el horizonte de la *physis*, sino que se presenta como absurda toda divinización de la razón. Es más, el filosofar ha sido despojado de su exclusiva significación; la filosofía no puede encontrar la verdad, su “verdad” estorba completamente la aceptación de aquella. “*Mirad, hermanos, vuestra vocación; pues no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles* (1. Cor. 1, 26) *Scientia inflat*”.

En el cristianismo primitivo la gracia lo es todo, la naturaleza nada. *In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est* (Cyprian, *ad Quirinum*, lib. 3, Cap. 4 PL IV col 734). *Nihil tibi relictum est, de quo gloriari possisomnino enim in gratia e dono Dei vivimus* (Basilius Hom 22, de *humilitate*). *In negotio salutis totum est donum Dei* (Agustinus, *de praedestinatione* c. 5). El Concilio de Orange acuña la fórmula siguiente: *nemo habet de suo nisi mendacium. et peccatum* (Denzinger n, 195 can 22 Anm. 121). La naturaleza debe ser destruida para que Dios pueda habitar en el hombre. Esto lo ha expresado claramente la mística, en la cual existe más vivamente la intuición para las consecuencias de la religión cristiana. “Pues si el alma envuelve completa y totalmente con estas sus fuerzas un ser creado cualquiera, entonces puede decirse, sin más, que ella ha vuelto la espalda al templo de Dios” (Johannes v. Kreuz, *Aufstieg zum Berge*, Samtl. Werke, München 1924, 1. Band 49). “El alma no debe solo seguir su camino desembarazada de toda cosa creada, sino que debe también deshacerse de todo lo espiritual, y anonadarse realmente” (ib. 99). El hombre debe estar también libre de toda evidencia natural (ib. 111). “Las inclinaciones, sentimientos y representaciones de los espíritus perfectos son, conforme al carácter divino de éstos, de otra especie, muy diferentes y realzados por encima de la naturaleza, de tal modo que, para poseer unos, actual o habitualmente, precisa aniquilar los otros, pues ellos *están en con-*

tradición con la naturaleza, y por ello no pueden estar unidos en un sujeto”. Es, pues, necesario “alejar el alma de todo lo natural” (*Dunkle Nacht* Bd. 2, 102). Sólo “mediante un completo alejamiento de lo natural en el hombre” es posible una perfecta unión con Dios (*Leb. Liebesflamme* Bd. 3, 61). Dios sólo es el que actúa: para la justificación hay únicamente una causa: Dios. El místico sabe por experiencia que sólo Dios actúa en la noche indiferente, que sólo él instruye y alecciona (*Dunkle Nacht* 77). Su luz extingue el conocimiento natural (ib. 78, 97). El conocimiento que Dios dona es iluminación y gracia.

Esta es la nueva fe. ¿Cómo ha podido suceder que hombres que profesan esta fe hayan admitido la fe en la diosa razón? ¿Cómo es que acontece la irrupción del logos en el cristianismo? ¿Cómo acontece que la teología, que era aplicable al Dios-logos, se considere adecuada para exponer el concepto del Dios-cristiano? Filósofos paganos se hacen cristianos. De ellos dice Rauschen: “La verdad desde hace poco reconocida los fuerza a romper con la filosofía pagana” (*Grundriss der Patrologie*, Freiburg 1926, 77). Esto no es, seguramente, acertado. “La verdad desde hace poco reconocida” no había tenido hasta ahora ningún interés en tal ruptura, no había poseído hasta aquí el “carácter de una fundamentación filosófica” (ib.). No están ellos forzados por esta verdad, sino que es su propio interés filosófico lo que hace que se pongan a “defender” la fe, por la misma razón que, y de la misma manera como se había defendido antes una doctrina filosófica. “Ya se atreven a creerse iguales a los mejores griegos, y se llaman a sí mismos filósofos”, dice un filósofo pagano acerca de ellos (ib.). Pero con ello sitúan la religión en el plano de la filosofía. La defensa frente a los filósofos solo es posible si se habla su lengua, si se transmuta el concepto religioso en el filosófico, si se proyecta, por decirlo así, la supranaturaleza en la naturaleza, si, finalmente, se considera a la filosofía, que puede servir para la consecución de la verdad natural, apta también para conseguir la verdad sobrenatural. Con esto se reconoce,

en el fondo, la diosa razón, la cual cree poder “fundamentar” lo que Dios ha revelado. El espíritu del hombre cree comprender, cree poder captar en conceptos filosóficos lo que sólo sabe el espíritu de Dios.

A esto se agrega todavía algo. Naturaleza y razón natural son, por lo pronto, nada para el cristiano. El reino que comprende la naturaleza es para él un *vacuum*, esto es, él no está nada interesado en dicho reino. El Nuevo Testamento pasa sencillamente de largo ante los problemas de la filosofía, la política, la sociología y las ciencias naturales. Bohner dice que casi todos los problemas de la filosofía natural son inesenciales y sin importancia para la filosofía cristiana (Gilson-Böhner, *Christl. Philosophie*, Paderborn 1937, 4).

El pensador creyente desarrolla las categorías religiosas, no poseyendo ninguna para la naturaleza, pues no necesita de ellas. *De aquí* proviene que hasta la alta Edad Media, y mucho después, no se separen nunca con rigor en el pensamiento cristiano los dos reinos. La naturaleza se interpreta –esto es perfectamente claro– por analogía con las relaciones sobrenaturales. Que esto se haga, o es la consecuencia de aquella penetración de la filosofía. Un ejemplo de esta manera de interpretar analógicamente es el concepto de libertad en San Anselmo, el cual se ha desarrollado todo a partir del concepto teológico de la misma. El análisis empieza en el pecado original, y, partiendo de allí, se llega a formular la idea de libertad en la siguiente forma: *Quapropter restat libertatem arbitrii datam esse rationali creatura: vel naturae ad servandam acceptam rectitudinem voluntatis*. La *rectitudo* de que se habla aquí es la *rectitudo supranaturalis* (confr. de lib. arb. c. 3. y 4); (confr. también, para el concepto de la libertad en San Anselmo, Domet de Vorges, *St. Anselme*, Paris 1901, 127).

No hay, pues, filosofía independiente. Todo filosofar acaece dentro de la relación teológica. Así, según Roger Bacon, la filosofía no es otra

cosa que el despliegue de la verdad divina valiéndose de los medios de la sabiduría. *Una tamen est sapientia, perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur per ius canonicum et philosophiam explicanda.* Ahora bien, si sucede que la estructura de las relaciones naturales se comprenden por analogía con las sobrenaturales, entonces se interpreta tanto el conocimiento natural como el sobrenatural como un don y gracia de Dios, y entonces también su certeza llega a ser igual a la certeza de la fe. Por último, entonces dicho conocimiento es la desvelación de Dios, es decir, sus ideas son pensamientos divinos, lo que significa que también él puede hacer afirmaciones irrefutables sobre la “esencia” de Dios. Ante este resplandor divino pasan a segundo término y se desvanecen los límites de la subjetividad humana. Solo el espíritu de Dios conoce la esencia de la divinidad. Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el espíritu proveniente de Dios, para que conozcamos lo que nos ha sido donado por Dios. Son palabras de San Pablo (1. Cor. 2, 11). Ahora bien, si se confunde el *pneuma* y el logos de San Juan con el pensar filosófico, entonces la razón se hace necesariamente divina, “un espíritu que emana de Dios”. De este modo se originó, dentro de la nueva religión, un racionalismo que aparentemente está fundado en ella.

Hasta tanto naturaleza y supranaturaleza andaban confundidas, mientras no se les supo diferenciar rigurosamente, se roe dueño de una conciencia tranquila, pues la religión misma parecía ciertamente garantizar la diosa razón, y la filosofía parecía fomentar la fe, defendiéndola y esclareciendo el contenido de ella. A esto se agrega que según la antigua teoría es la armonía de carácter divino, y el asegurar la armonía entre filosofía y teología, entre el Evangelio y Aristóteles, en la forma de una cooperación, pareció también a Santo Tomas ser el descubrimiento de un orden deseado por Dios. ¿Qué más puede exigir una religión sino que la potencia divina se encuentre en todas partes? Así, se olvidó el comienzo de la *Carta a los Corintios*, y se vio inclusive

en San Pablo al primer escolástico (Grabmann). Para esta teología filosófica es la aspiración del hombre a la felicidad, su egoísmo, voluntad de Dios, del Creador. Dios es la garantía de las leyes naturales. La naturaleza llega a ser la expresión de la voluntad divina. Esta se puede leer en *La naturaleza*. *La naturaleza* es el libro de la sabiduría divina. Se ve cuán cercana está a la antigüedad esta concepción. Para la antigüedad, en efecto, lo divino se confunde totalmente con la naturaleza. Se cree poder afirmar que Dios nos dio la inclinación a conocer. Él no puede engañarnos. Así, nuestro conocimiento busca realmente la verdad absoluta, nosotros seremos, de hecho, poseedores de ella (confr. Descartes). La voluntad divina puede leerse de modo inmediato en la naturaleza, obedeciendo a la inclinación a conocer.

No es difícil descubrir la transposición, en el pensamiento medieval, de las relaciones sobrenaturales al reino de lo natural. Para San Agustín, Dios es la verdad. *Odorem tuum haurio, vivo et gaudeo, te autem nos video. O lux mentis, o lucens veritas* (Soliloqu. c. 1). Conocemos a Dios porque él nos ilumina. La causa decisiva de nuestro conocimiento es Dios, y así tiene que ser, pues sólo mediante revelación se abre a nosotros su esencia, esto es, la esencia de la verdad. El hombre es oyente. *Foris admonet, intus docet* (de lib. arb. II, 38). *Ipsa est lux, una est et alia non est, et unum omnes qui vident et amant eam* (Trin. XII, 14). Así, nosotros vemos las Ideas en Dios. El conocer consiste en una autorrevelación de Dios. Con respecto a la teoría de la iluminación, dice Hessen: Era natural que “se hiciera extensiva también a la esfera del conocimiento natural la concepción dominante en el campo de la fe” (Erkenntnislehre des hl. Aug. 72). A la exclusiva casualidad divina corresponde la incapacidad del hombre, prisionero de las tinieblas de sus percepciones sensibles. *Caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum* (Trin. VIII, 2). El hombre es *copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur et nihil cum eo permanet* (Confr. II, 1). “En el entendimiento humano no reside nada perteneciente al núcleo esencial de

la verdad” (Confr. 4, 15). El mortal reconoce la verdad eterna que está por encima de él, y que sólo desciende por benevolencia (Confr. VII, 17, 23). Siguiendo a San Agustín, dice Juan Escoto Erígena que la criatura racional dignificada con la presencia de la palabra eterna no conoce *por sí* misma, sino mediante la luz divina derramada en ella (Homélie de St. Jean, *Sc. Erigene sur le commencement de l'évangile de St. Jean*, Ravaisson, Rapports V, 345). El motivo religioso de la filosofía agustiniana debió, al menos, de “Ser también una de las causas que indujeron a San Agustín a ver en lo inteligible incuestionablemente la realidad sin más ni más, pues lo divino es para el hombre religioso lo real por antonomasia.

Según San Anselmo, Dios tiene que mostrarse sólo hay una verdad, la divina; la idea de una *veritas creata* es inconcebible. Conocimiento es un don, y ciertamente en el mismo sentido en que lo es la fe. *Quod primum credidi te donante, sic intelligo te illuminante*. La misma búsqueda de la verdad proviene de una incitación divina. *Doce me quaerere te, et ostende te quarenti, quia nec quaerere te possum nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas* (Prosl. I). Toda seguridad de la razón está fundada en la luz del conocimiento divino (*Cur Deus Homo* I, 25 ed. Schmitt p. 38, 24). Oír, esto es, conocer es siempre un obedecer. *Qui audit et non obedit, dicitur non audire. Sed obedire nequeunt nisi velint* (*De Concordia* q. 3 c. 6 528 c PL 158).

El ser del hombre, como el ser de las cosas naturales todas no es un ser auténtico: *omnia creata non sunt* (*Monologion* 28 p. 34, 37). Fuera de Dios no hay nada que merezca el nombre de Ser (de proc. Spiro p. 324 PL 158). Las cosas finitas son *verae illius essentiae vix aliqua imitatio* (Mo 31; 37, 21; confr. Prosl. 3; 12, w 12). Los sentidos tienen este ser finito como objeto de su percepción, pero es claro que ellos no pueden ponernos en posesión de la verdad (confr. Filliatre, *La philos. de St. A.* 106). El hombre no tiene nada que provenga de él mismo,

todo en él proviene de Dios, lo que tiene y lo que sabe. *Nulla creatura habet aliquid a se. Ille solus habet quicquid habet, et omnia non nisi ab illo habent aliquid (de casu diaboli 325 PL 158)*. Lo que el hombre adquirió de Dios, no lo puede llamar suyo (*Cur Deus Homo* I, 9 p. 15, II). *Nullus vero homo a se habet veritatem quam docet sed a Deo (ib)*. Este conocimiento lo toma San Anselmo de la obra que él cita (Joh. 6, 38; 7, 16). *Mea doctrina non est mea*. El hombre está ciego, y su naturaleza corrompida (Prosl.18; 10, 8; *de concordia* q 3, c. 8).

Otro ejemplo de una concepción del conocimiento natural por analogía con el sobrenatural lo encontramos en Adelard von Bath. Según él, la existencia del hombre es la de un ser creado. Lo corporal está sometido a cambios y es algo común, sujeto a la ley de la corrupción. No existe, en modo alguno, en sentido propio (*Qaestiones naturales* ed. Muller, 18, 19). Como el mundo de los cuerpos es más nada que algo, no podemos llegar a encontrar la verdad por medio de la percepción sensible (ib. 6, 11-15). Como toda observación, pues, carece de valor también el experimentar. Esta concepción del mundo finito es la causa para que la ciencia natural de aquel tiempo no observe ni experimente. La causa no es, pues, como afirma Müller, la carencia de método (confr. *Qu. Nat. Untersuchung* 72; asimismo, Cathrein, *Glaube und Wissen* 1911, 246). Allí donde es posible una comprobación de las demostraciones, se tiene dicha comprobación como algo innecesario (confr. 24, 18; 24, 24). Luz es sólo Dios (69, 3). Él lleva consigo las formas intelectuales de todo lo creado, las dona al hombre, y “reviste” (“bekleidet”) su alma de la magnificencia de estas formas. La facultad de conocer que posee el hombre no es otra cosa que el “despliegue” de este don de Dios (34, 25-31), de esta superabundancia de riqueza espiritual (34, 31). El conocimiento es esto, y no una abstracción. Él no acaece mediante el estímulo que ejercen en nosotros las cosas. Estas son más bien ocasión para aquel “despliegue”. Así, se llama muy acertadamente a la razón humana *divina ratio* (34, 37). Podría

reducirse esta teoría a la formulación paulina: nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el espíritu procedente de Dios para que conozcamos (*explicatio*) lo que nos ha sido donado por Dios (*thesaurus formarum*). También para San Buenaventura es el conocimiento la aceptación de la verdad divina: *Apparet manifeste quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere (It. mentis in Deum c. 3)*. Conocimiento y certeza provienen de Dios, que nos ilumina. Nuestra naturaleza es “mentira” (“Lüge”), como ya enseñaba San Agustín (confr. Rosenmöller, *Relig. Erk. nach Bo. 1925*).

Para Santo Tomás, el conocimiento sólo es posible si se conoce la primera causa, es decir, Dios. Pero Dios tiene que revelarse, si queremos conocerlo. Y Santo Tomás llega a pensar, en efecto, en la “ilimitada confianza” en la razón por que para él es esta esencialmente pasiva, receptiva (cf. Böhner-Gilson, *Gesch. der christl. Philosophie*) *Ipsium lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae* (S. Th. I q 88 a 3).

Nuestro punto de vista lo vamos a formular brevemente otra vez diciendo: La religión cristiana es inconciliable con la teoría del carácter divino de la razón. El cristiano debe a la gracia la justificación, y todo lo que él sabe acerca de Dios es revelación de Dios. Si transferimos esto, que vale para la supranaturaleza, al reino de lo natural, entonces aparece el conocimiento racional como un don de Dios. Pero precisamente debido a que Dios es tenido como el dispensador del conocimiento, queda fundamentada la seguridad de la razón, que puede indagar la “esencia” de las cosas, el aspecto divino del mundo. Pero esto quiere decir que la “diosa” razón se constituye de nuevo precisamente con el concepto de la gracia, que originariamente pareció excluir semejante interpretación de la razón. Puede ponerse de manifiesto el hecho pa-

radójico de que la intención de demostrar filosóficamente la inanidad del hombre ha originado la teoría de la naturaleza divina de la razón. Y apenas se podría apreciar que ha favorecido y apoyado más a la fe en esta razón: si la fe griego-platónica, o la nueva fundamentación a partir de las ideas cristianas.

El racionalismo en la filosofía moderna

A la pregunta por el origen del racionalismo en la filosofía de N. Malebranche, responde Rolland remitiéndonos a Descartes: “Cette origine cartésienne explique l’exigence rationaliste que nous avons vue si impérieuse dans la doctrine de Malebranche. Avec Descartes Malebranche adopte le critérium de l’idée claire, comme garantie infaillible de vérité” (R. Rolland, *Le surnaturel dans la philos. de M. La nature et la grace*, Archives de Philos. XIV, 1 París 1938 p. 30). La respuesta, con todo, no implica una solución, pues queda pendiente la cuestión acerca del origen del racionalismo de Descartes. Para comprender bien el problema, traemos aquí el intento de explicación de Stieler (N. Malebranche, Stuttgart 1925. Frommanns Klassiker der Philos. 24 p. 4 ss.). Según él, “la idea del sistema racional”, que en su opinión constituye la situación fundamental dominante en Malebranche, no deriva ni de éste ni de Descartes, “sino que esta idea ha surgido, en este carácter específico, paulatinamente del cambio de la concepción del mundo y de la vida en los comienzos de la época moderna, y ha dominado el pensamiento científico de los siglos XVII y XVIII”. Causas del repentino cambio mencionado son, según Stieler, el ensanchamiento del horizonte geográfico-cosmográfico, el creciente bienestar y la conciencia de sí del europeo, despertada por la educación, el refinamiento de la cultura y la seguridad de la vida.

Además, juega un papel importante en esta interpretación la necesidad de una concepción unitaria del mundo. Pero ésta no habría podido encontrarse ya en las fracciones confesionales en disputa, “que

se habían comprometido demasiado” –así se habría buscado apoyo y apaciguamiento en un poder existente por sobre las fracciones– y *tal poder habría podido ser únicamente la razón*. Así ha llegado a ser la razón *in abstracto* juez sobre todo lo que hasta ahora había sido fundamentado autoritariamente. “Sobre el terreno de la razón, pareció pues, que había crecido una ciencia verdadera y permanente, que, estando por sobre toda disputa, tenía la apariencia de estar garantizada por Dios mismo. *Pues la razón es de esencia divina, está en la más estrecha relación con Dios*. La verdadera ciencia es la ciencia que tiene Dios mismo de las cosas, la que nosotros nos conquistamos, y a la cual podemos conseguir un acceso”.

Acertadamente ha formulado Stieler con esto el trasfondo religioso del racionalismo, pero esta divina razón no se ha hecho comprensible a partir de lo que él dice acerca de la nueva actitud ante la vida y el mundo. Hay, pues, que mostrar cómo se puede llegar a esta concepción de la razón. Pero no se comprende cómo el desvío de lo trascendente, el volverse a las cosas “del más acá”, pudo llevar a los hombres a identificar la razón humana con la divina. Especialmente si se piensa que el pensamiento de la Edad Media fue mucho más cauteloso al expresarse sobre lo divino (confr. Michalski, C. *Les courantes critiques et sceptiques dans la philos. du XIV siècle*, Cracovie. Imprimerie de l’universite 1927). Michalski habla de la “desconfianza en todas las tesis de la metafísica y de la teodicea” (48).

La referencia a la ciencia natural venidera no aclara nada. Considérese que la ciencia natural actual se expresa, después de un afortunado trabajo secular, muy modestamente del entendimiento humano (confr. Jordan, *Zeitgeist im Spiegel der Naturwissenschaft*, Hochland, 2, 44. Jahrg. Dez. 51, 142, 144; Planck, *Religion und Naturwiss.* Leipzig 1938, 24, 25, 27). Jordan considera como un problema para nosotros, hombres de la actualidad, el que “se abrigue una firme confianza” en el

empeño de “querer conocer el mundo mediante el puro pensar” (142) (confr. Schneider, *Entwickl.-Gesch. Der naturwiss. Weltanschauung*, 66).

Pero son ante todo y precisamente los momentos que caracterizan la ciencia natural moderna los que han hecho retroceder la interpretación teológica:

1. El momento de la observación experimental, que es incompatible con una autocerteza de la razón deductiva.
2. La indagación de las causas eficientes, en lugar de las causas finales, con lo cual renuncia la ciencia natural a pronunciarse sobre los planes y pensamientos de la divinidad.

Nosotros somos de opinión que debe ampliarse el horizonte de la interpretación. En un pasaje citado anteriormente de Stieler, ha logrado éste una formulación de la divina razón que conviene perfectamente a la *ratio* medieval. Es natural que se acepte que la raíz del racionalismo moderno es precisamente ese pensamiento medieval. Sabemos que la fe medieval iba unida a un racionalismo audaz, que a la razón se le consideraba capaz de trasponer el sentido de la fe en un sistema de conceptos filosóficos. La forma filosófica en que se expuso el contenido de la fe hacia posible una controversia racional.

Ahora bien, había la posibilidad de que la razón se desconcertase a sí misma, y por cierto debido a una reflexión más profunda sobre la teoría bíblica, posiblemente, de la omnipotencia de Dios. La toma en serio de la omnipotencia es incompatible con la teoría de las ideas divinas por las que debe regirse el creador. Ello preserva al investigador de caer “en un racionalismo infundado” (Böhner-Gilson p. 577). Una razón transformada como ésta no constituirá el origen de un racionalismo nuevo. La segunda posibilidad consiste en que la fe, a cuyo servicio ha estado hasta ahora la razón, se apaga, y en su lugar aparece

una nueva relación de carácter irracional con el mundo, una nueva fe. La “concepción del mundo” cambiaría, pero la razón permanecería como era, equipada con el poder y la fuerza que poseía anteriormente. Junto a esto cabe señalar el hecho extraño de que ella no se percata de que es desposeída de las bases fundamentadoras. Es decir, que no se percata de que es desposeída de la fe cristiana. Se llega de nuevo a una fe racional, que fue acogida y nuevamente fundamentada por el pensamiento cristiano. Si esta fe racional toma un carácter “pagano” anticristiano, esto no debe admirar a quien sepa que con ello, en rigor, sólo queda patente de nuevo su naturaleza propia.

La tercera posibilidad consiste en que se conserva la vieja unión de la fe con la razón, como sucede, por ejemplo, en Malebranche y la teología católica. Todas las tres posibilidades han llegado a ser una realidad histórica. La segunda es la definitiva para nuestra investigación. La concepción expuesta se hace más convincente si nos es dado constatar que la concepción de la razón moderna secularizada no puede negar que tiene su origen en la concepción cristiana medieval de ella, que la estructura íntima de esta concepción es muy semejante a la estructura de la medieval.

Descartes profesa la fe cristiana (Discours 1 y 3). Él es el representante del racionalismo medieval, que deriva la ley de la constancia de la energía de la perfección de Dios (Principia), fundamenta las leyes naturales (Disc. 5) y demuestra la existencia de las cosas corporales (Med. VI, 100). No hay nada de que él se fíe tanto como de la “luz natural” (Med. III, 38). Lo cambiante y oscuro es lo meramente subjetivo, que no tiene nada de la verdad en sí. La mutabilidad de los datos sensibles y la oscuridad de los colores es un fundamento suficiente para afirmar su subjetividad (Med. II, confr. Principia). Uno de los primeros frutos que da el descubrimiento del *cogito ergo sum* es el conocimiento de la propia imperfección, pues el acto de dudar es más

imperfecto que el de conocer (Disc. 4). Lo perfecto no proviene, pues, del hombre sino de Dios. Dios es luz, y la contemplación “de la belleza de esta luz inconmensurable” es la más grande felicidad del hombre, cuya razón “anda a tientas en las tinieblas” (*quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit*; Med. III 58, 59). El hombre “debe a Dios todo lo que posee”, sin su voluntad todopoderosa no podría él existir un solo momento (Disc. 4). Dios infunde en él la idea de perfección, y de Dios “deriva todo lo existente en nosotros” (ib.). Nos ha concedido la luz de la razón (Disc. 3), y todas nuestras ideas –hasta donde son claras y distintas– *son seres reales que provienen de Dios, y porque* esto es así, son dichas ideas verdaderas (Disc. 4). El que las ideas provengan realmente de Dios y nos sean concedidas a nosotros es la *única* prueba de su veracidad (ib.). Dios ha puesto en nuestra alma los conceptos de las leyes de la naturaleza, “de tal modo que para nosotros no puede haber duda de que dichas leyes son válidas para todo lo que hay o habrá en el mundo” (Disc. 5). Dios ha dado al hombre la capacidad de juzgar, el juicio, y “si yo considero ahora la esencia de Dios, me parece imposible que Él hubiera puesto en *mí* una capacidad que no fuera perfecta en su género” (Med. IV, 63). Del conocimiento de la “esencia de Dios” se desprende la perfección de la razón. Y, con todo, este conocimiento sólo es posible en caso de que presupongamos el carácter divino de la razón.

Sólo el conocimiento de Dios es una garantía segura de todos los restantes conocimientos, inclusive de la máxima que dice que todo lo que yo conozco con claridad y distinción es verdadero (Disc. 4). Sin el conocimiento de Dios no habría seguridad del conocimiento matemático (Principia 13, p. 5, ed. Philos, Bibl. 28). *Sed praeterea animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso pendere, ut absque eo nihil umquam perfecte sciri possit* (Med. V, 84 d. 85/86). Según las propias palabras de Descartes, pues, está toda la virtud y capacidad de la razón fundada en el hecho de que ella es un don de Dios, Dios

es la luz, lo finito es algo de lo que hay que dudar por principio. Por ello, el principio de la autocerteza de la conciencia puede valer como principio fundamental sólo porque Dios nos ha dado esta autocerteza y garantiza su veracidad.

Muy claramente pueden distinguirse los elementos sobrenaturales en la filosofía de N. Malebranche (confr. para el caso mi disertación *Vernunft und Erfahrung in der Philos. des N. Malebranche*, Köln 1951; una síntesis de este trabajo puede leerse en *Zeitschr. f. Philos. Forsch.* VI, 3). Los sentidos no desvelan la verdad. La experiencia no es el modo de llegar a la verdad. La desvalorización de los sentidos está, por esencia, religiosamente fundada: lo finito nos desvía de lo infinito. Quien se abre a lo finito, se desvía de Dios, es decir, de la verdad. Pues lo finito es más bien una nada que no un ser (*Entretiens sur la métaph, et sur la relig.*, VII, 14, 167; ed. Simon I). Si las cualidades sensibles fueran determinaciones reales de las cosas, entonces fueran estas bellas o feas, habría que amarlas o temerlas. Así, pues, las cualidades sensibles no pueden ser reales.

El mundo de los cuerpos, como todo lo finito, es impotente y endeble, sin capacidad de operar. No es la naturaleza la que opera, sino Dios sólo es el operante. Sólo hay una causa: Dios. Es incomprendible que una cosa finita pueda ser causa, sería una absoluta contradicción, pues es evidente que: *rien n'est plus sacré que la puissance, rien n'est plus divin*. La aceptación de una naturaleza operante, actuante, es una justificación de la idolatría. Un ente que pudiera ser causa real, sería independiente de Dios. El hombre es, más bien, sólo causa "ocasional", el lugar donde se pone de manifiesto la actividad poderosa de Dios. Sólo Dios opera, actúa, sólo Él nos instruye. Él nos presenta las ideas, vemos todas las cosas en Dios (*Recherche de la Vérité* 3, 2ª. parte, pág. 104, Ed. 1740). El hombre no puede producir la idea. Afimar esto, significaría atribuirle a él fuerza creadora. La teoría de

las ideas es *conforme a la raison*, pues ella es la más adecuada para hacernos conocer la dependencia de Dios en que nos encontramos. Dios mismo ilumina a los filósofos en sus conocimientos, que los hombres desagradecidos llaman naturales (Rech. 3, 2. parte 6, pág. 99). Esto enseñan San Pablo (Rom I, 19), Jacobus (1,17), los Salmos (93, 10) y San Juan (1,9). El alma del hombre es completamente pasiva. La atención misma que se pone en la enseñanza divina es una gracia. En el empeño por exponer la pasividad de la naturaleza humana, especialmente de la razón, y presentar toda actividad como actividad de Dios, se manifiesta claramente el arquetipo de la razón: la experiencia de la gracia inmerecida de la justificación y del don del conocimiento por la fe.

Lo que hemos dicho de Malebranche cabe decir también de Spinoza. Ciertas fluctuaciones en el pensamiento de este filósofo se originan, según nos parece, en la desazón religiosa que busca expresar lo inefable. En efecto, todo gira aquí alrededor de este deseo (confr. *Von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, ed. Schaarschmidt, Berlin 1869, II, 26). Ya establece él diferencia entre Dios y mundo, ya se confunden ambos en la unidad de una substancia; ora separa substancia y modos, ora son estos para él una y la misma cosa. Junto al Dios, que se revela, del Tratado teológico-político está el Dios impersonal de la Ética. Los lamentos por el odio de los partidos religiosos no se avienen con la teoría de la ética, según la cual todo acontece necesariamente y las categorías morales se originan en una deficiente valoración humana. Dichos elementos tampoco se avienen con la identificación de lo bueno y lo útil. El hombre es imperfecto (*Von Gott, dem Menschen etc.* pág. 5), y las cosas que nos rodean son percederas. El amor a ellas no nos hace fuertes, “pues ellas mismas son débiles”: dicho amor más bien nos perjudica. “El inválido no puede ayudar al inválido.” Nosotros somos, inclusive, muy miserables porque nos unimos a cosas percederas. Así aparece el “veneno” que se encuentra en las

cosas perecederas (ib. 2 T. c. 5). Todo conocimiento proviene, pues, solamente de Dios, pues Dios es la verdad (ib.). La finalidad del hombre es el conocimiento de la verdad. Nos es imposible dejar de amar a Dios. “Solo Dios es excelso y es el perfecto Bien” (ib.). Nosotros somos “ciertamente servidores, mejor todavía, siervos de Dios, y nuestra mayor perfección consiste en serlo necesariamente” (ib. II, 18). El amor originado en el conocimiento de Dios nos une a Dios y determina nuestra “regeneración” (II, 22 ib.).

Dios es la primera y única causa de nuestras acciones todas (ib.). La fuerza y poder de la naturaleza es la fuerza y poder de Dios mismo, y *por ello* es este poder de la naturaleza algo que debemos considerar como ilimitado (Theol.-Pol. Tr.).

De lo limitado no podemos llegar a lo ilimitado, esto es, al comienzo de todo conocimiento se encuentra necesariamente el conocimiento de lo ilimitado, esto es, de Dios (*Von Gott etc.* II, 24), así como también el conocimiento de Dios es para nosotros el verdadero goce, que no cambiamos por nada (II, 26).

El espíritu tiene el poder de formar conceptos que expresan la naturaleza de las cosas *sólo por la siguiente razón*: “porque él participa de la naturaleza de Dios”. En lo que se refiere a certeza y fuente, es el conocimiento natural semejante al profético, se dice en *Tratado teológico-político*. Si, el conocimiento natural puede llamarse divino, “pues la naturaleza de Dios, hasta donde participamos en ella, y su voluntad nos comunican, por decirlo así, este conocimiento”.

Es interesante el hecho de que Spinoza exponga en el *Tratado teológico-Político* la necesidad de la revelación, a pesar de que ella no quepa dentro de su sistema. En el mismo capítulo vuelve a abandonar la tesis. Spinoza dice, pues, que el mundo es fugaz e imperfecto, que

Dios es la verdad, y conocimiento igual a conocimiento de Dios, que Dios es la única causa y el que se revela.

También en Schelling encontramos la desvaloración del conocimiento sensible. El conocimiento adquirido por los sentidos no es verdadero (*Bruno*). Lo finito sólo ofrece “verdad relativa”, esto es, la verdad auténtica no se encuentra en él. La contemplación de lo finito es apenas “una especie secundaria de contemplación” (ib.). Los conceptos finitos son “engañosos y sólo relativamente verdaderos”. El conocimiento finito está “abandonado a la tosca naturalidad.” Y lo “natural” no puede realizar la unión con lo divino. Lo finito está sujeto a “servir a la vanidad”. La tierra que vemos no es la verdadera tierra, el mundo creado es únicamente “una copia muerta” de la Idea. En la constitución del reino de las ideas son “las cosas particulares los esclavos y los siervos” (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 5). Lo finito es, pues, como en Abelardo, San Anselmo y Malebranche, caracterizado como el *non-esse*.

La verdad no proviene de él. La verdad proviene de Dios, que es una y la misma cosa con ella (*Bruno*). La verdadera tierra es la Idea divina de ella. Sólo las ideas eternas son verdaderas. La filosofía mira a un saber originario (Vorles. 4), que “se nos da” a nosotros como la esencia de todas las cosas, de tal modo que nuestro saber es sólo “un reflejo” de este saber originario (Vorles. 1). Todo saber es, en consecuencia, “aspiración a la comunidad con el Ser divino” y “participación en el saber originario” (Vorles. 1).

Verdadero conocimiento es, pues, el conocimiento de Dios (*Bruno*), que es igual a la intuición intelectual del origen de todas las cosas en Dios (Vorles. 11). Pero lo “divino” sólo por lo divino es creado, conocido y causado (*Über die Seele*). La verdad le llega al hombre desde arriba. El camino hacia las cosas pasa por Dios. En el saber donado

por Dios culmina la “Revelación de Dios” (Vorles. 1). Lo divino, la Idea, es lo “único real en sí” (*Bruno*), “toda otra existencia es aparente”. Lo divino es lo único operante. Hablar de la causalidad de las cosas finitas es “un modo de ver inferior”. Es imposible que el principio de causalidad sea verdadero (*Bruno*). Todo actuar expresa sólo el “actuar originario” (Vorles. 1.). El fundamento de toda actividad en la naturaleza es únicamente la unidad de lo ideal y lo real (Vorles. 11), pues “lo absoluto es el poder de donde emana todo” (Vorles. 5).

También en Schelling podemos comprobar cómo en el pensamiento moderno se vuelven a encontrar momentos esenciales de la *ratio* medieval. También él habla de la “vanidad” de las cosas finitas, de su carácter ajeno a la verdad. También él cree que Dios es lo único real y la verdad, que la verdad puede venir solo de él, y no la obtenemos mediante la luz natural, que sólo Dios es verdaderamente operante, y todo lo real –la verdad es lo real– sólo puede originarse en Él, proviene de Él.

Nosotros creemos volver a encontrar en el pensamiento de eminentes representantes de la filosofía moderna características esenciales de la *ratio* medieval. Si ello es así, entonces podemos tener como fundamentada la tesis de que la *ratio* moderna es, en el fondo, la *ratio* medieval en forma secularizada, así como la cristiano-medieval es la forma “cristianizada” de la *ratio* griega.

