

Jorge Millas

Kierkegaard o el vértigo prefilosófico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sí, en el tiempo, la compleja realidad de las cosas. Y esto es, justamente, lo que sucede con la Historia de la Filosofía. El curioso y el anheloso de ella encuentran, como en la Torre de Babel, a todos los filósofos hablando lenguas diferentes, o, peor aún, hablando simultáneamente, como los niños en grupo, de cosas distintas. La falta de buen sentido de los filósofos hace que esto corresponda a menudo a la realidad de la Historia de la Filosofía. Pero no es lo más característico de ella. Lo propiamente suyo, y fuente principal de azoramiento para el profano, es que los filósofos hablen diferentemente, describiéndolas en formas distintas, de unas mismas cosas. Mas esto, que desconcierta al profano, debiera, por el contrario, complacerle. Pues ese hablar diferente de unas mismas cosas, corresponde al proceso diferenciado de un conocimiento al cual la realidad no puede entregarse sino en experiencias múltiples. La Historia de la Filosofía exhibe así el espectro de un mundo que, sea por la naturaleza del ser o por la condición del conocimiento humano, no es posible conocer sino espectralmente.

Ahora bien. Era necesario advertir todo esto para entender con rigor la cosa muy simple, obvia en extremo, y, no obstante, llena de no visibles consecuencias, que nos proponemos decir sobre Kierkegaard en este homenaje de centenario: que su pensamiento —experiencia aniquilada y aniquilante en su polémica con otras filosofías— cumple una función original insustituible entre todas ellas. Pero, no hagamos la cosa más obvia todavía de lo que ella misma efectivamente es. Pues lo que quiero decir no es sólo la perogrullada de que el pensamiento de Kierkegaard es *su* pensamiento y, como tal, un modo de pensar entre otros, una nueva forma del proteico pensamiento humano, sino que en él, en lo que tiene de singular, y también, en lo que comparte con otras filosofías, aprehendemos una inédita faceta del misterio total.

Toda gran filosofía muestra en su singularidad realmente dos cosas: un modo peculiar de sentir y de pensar el mundo, una nueva fase, por tanto, del espíritu humano y de su Historia; y una nueva presencia del mundo, un inédito repliegue de su realidad. Por aquel lado las filosofías revelan el desenvolvimiento creador de la razón humana, sus no ensayadas posibilidades; por éste, nos muestran, en cambio, los aspectos aun desconocidos de lo real. Es esto último lo que nos incumbe examinar aquí, con todas sus consecuencias.

Constituye, quizás, una exageración decir que, a mediados del siglo XIX, pudiera una filosofía revelarnos zonas totalmente ignoradas de las

cosas; eso, tomado en términos absolutos, dejó de ser posible ya en la época de Aristóteles. Pero así como el bulto lejano, por la distancia y la débil luz que lo ilumina, nos parece con cierta incertidumbre un árbol, y se afirma después en su presencia con más numerosos y precisos detalles al acercarnos e iluminarlo mejor, permitiéndonos confirmar que se trata, en efecto de un árbol, así también las grandes totalidades filosóficas, reveladas a medias por el esfuerzo intelectual de tal o cual filósofo, se ensanchan y proliferan, nítidas y ricas, cuando las iluminamos con la luz más vívida de otras filosofías.

Kierkegaard nos cuenta que su empresa intelectual nació del convencimiento, súbitamente adquirido, de que “en nuestro tiempo y a causa del gran incremento de nuestro saber, el hombre había olvidado lo que significa *existir* y lo que *intimidad* significa”³. “El hombre había olvidado”, dice, lo cual supone que se trata de algo otrora conocido y, en efecto, ostiene, fue conocido de los griegos⁴, de Sócrates principalmente, a quien considera el más grande de todos ellos. “Debo primero conocerme a mí mismo, como dice la inscripción délfica; tener curiosidad por lo que no me concierne, cuando me ignoro a mí mismo, sería, en verdad, ridículo”. Son palabras que pronuncia precisamente Sócrates, en el Fedro⁵, confirmando, como tantos otros pensamientos suyos, la ascendencia espiritual que en él reclama su discípulo danés⁶.

Pero tampoco estuvo posteriormente olvidado lo que, en este sentido socrático, existir e intimidad significan, cuando Cicerón, al definir la Filosofía como el cultivo del alma, se quejaba de que fueran pocos los filósofos de cuyas doctrinas pudiera decirse “que más que una exhibición de conocimientos, fueran una regla de vida”⁷. Ni lo estuvo tampoco en el pensamiento de los primeros escritores cristianos, para quienes no hay más legítimo desvelo que la salvación del hombre, al punto que Tertuliano podía escribir, no sin cierta violencia anticristiana: “¿Qué sentido tiene ese prurito de especulación ociosa?... Fue altamente acertado que Tales,

³ S. Kierkegaard. *Concluding unscientific postscript*. (Princeton University Press. 1944. Ch. II; pp. 216 y 223).

⁴ *Concluding unscientific postscript*. Ch. III, p. 273.

⁵ Fedro, 230 A.

⁶ S. Kierkegaard: *The point of view*.

(Oxford Univ. Press. London. 1951. 6 y 41, S. Kierkegaard: *Niettes Philosophiques*).

⁷ Cicerón: *Tresculanarum Disputationum*. (The Loch Classical Library. London. 1927. II, 11 - 13).

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

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

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

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

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

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

⁹ Citado por Charles Norris Cochrane, op. cit.

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

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

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

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

¹¹ *The point of view*, p. 113.

Ch. III, p. 280.

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

¹⁴ *Concluding unscientific postscript*,
p. 276.

¹³ *Concluding unscientific postscript*.

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

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

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

¹⁵ *Concluding unscientific postscript*, p. 271.

¹⁶ *Concluding unscientific postscript*, p. 281.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sólo al hombre es dado, en efecto, atenerse, por la contemplación intelectual, al ser de las cosas. Esta fórmula puede, quizás, parecernos trivial; mas lo cierto es que la olvidamos o desentendemos a menudo, C4emos, por ejemplo, con gran facilidad en la ilusión de que atenerse al r de los objetos es anonadarse en ellos, perderse en su ente extraño, embotarse en su modo de ser cosa, haciéndose cosa uno mismo, y dejando de ser uno el centro de referencia alerta y vigilante al cual las cosas le on dadas. Esa ilusión puede ser, indudablemente, realidad en el estado beatífico del nirvana. El nirvana no es sino eso: extinción del yo, abrogación de él como centro de acción y conocimiento²⁴. Pero en tal estado no puede ya sernos dada cosa alguna, en la medida en que para que algo *nos* sea dado, tenemos, obviamente que *ser* nosotros, esto es, hallarnos despiertos, atentos, bien instalados en el centro de nuestra realidad contemplante. Por eso se dice que el conocimiento es una relación. Hace falta, sin embargo, atenerse con rigor a esto que se dice. Si es una relación, no tiene sentido hablar ni del conocimiento de las cosas en sí, ni de la acción deformante de la facultad cognoscitiva. La pregunta ¿cómo *son* los objetos en sí mismos?, es ininteligible, pues ser es ya una categoría relacional: todo cuanto es, es para una conciencia. Ser es estar ante la contemplación del sujeto humano en ese modo de “aparición ante” que es precisamente el ser.

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

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

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

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

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

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

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