

Mario Ciudad Vázquez

## Kierkegaard y Nietzsche: Una aproximación paradojal

LAS BRUMAS NÓRDICAS hicieron un filósofo desconocido de Soren Kierkegaard. Durante más de medio siglo, se mantuvo casi oculto un pensamiento dotado de un excepcional poder de penetración, que se adentró —sin extraviarse demasiado— en los mil intrincados vericuetos de la naturaleza humana. Las barreras del idioma cayeron sólo hacia 1909, con las traducciones al alemán de Gottsched y Schrempf. Recién entonces, sesenta y seis años después de publicado en Copenhague, aparecía *Temor y Temblor* en las librerías germanas. La edición de las *Obras Completas* de Kierkegaard constituyó una empresa que habría de prolongarse hasta 1924. Antes sólo eran asequibles en versiones al alemán, el *Diario de un Seductor*, los escritos polémicos contra la Iglesia y una selección de sus compactos *Diarios*. De acuerdo con el testimonio de Karl Jaspers<sup>1</sup>, no se citó a Kierkegaard en la enseñanza universitaria alemana con anterioridad a 1914. Históricamente, por tanto, es un filósofo cuasi contemporáneo conocido muy tarde fuera de los países nórdicos:

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

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

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

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

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

\* 1º de abril de 1874.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kierkegaard fija constantemente los ojos en la fase media de la filosofía griega. La atracción de Sócrates se ejerce desde muy temprano. Aparece ya en el segundo de sus libros, en la disertación universitaria *Sobre el concepto de la ironía, principalmente en Sócrates*. Es una extraordinaria tesis presentada a la Facultad de Copenhague para optar al grado de Maestro en Artes. En un principio casi sigue a Hegel, apareciendo como una especie de discípulo de este filósofo. Pronto, sin embargo, demuestra la inexactitud de la interpretación hegeliana de Sócrates. El filósofo alemán ha de ser rectificado en su concepción de la ironía socrática. El arte del gran griego constituye una dialéctica vital, o sea, es un instrumento para que el individuo retorne sobre sí mismo, para que se efectúe la conversión, para que surja lo hondo y eterno. Así, en el fondo de su propio ser, el discípulo se encuentra a sí mismo, se convierte en él mismo, arriba a una madura inmediatez de su íntima y veraz naturaleza. Sócrates no fue un profesor que enseñaba a pensar correctamente, sino un maestro que instaba a existir: fue un partero de almas. Mediante la ironía socrática, Kierkegaard rescató así a la dialéctica de la filosofía de la historia y de la lógica a las que había sido subordinada por Hegel para ponerla al servicio de la vida, de la existencia. En sus *Migajas filosóficas*, declara que escucha a Sócrates con el fervor de un Platón, con el fuego de un Alcibiades, con un arrebató más encendido que el de los coribantes y que su apasionada admiración no podría encontrar calma como no fuera abrazando al Sabio magnífico<sup>3</sup>.

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

<sup>3</sup> Kierkegaard. *Riens Philosophiques*. Gallimard, París, 1948, p. 79.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>6</sup> Ib. Tomo X, p. 371.

irracional, personal, espiritual, que encierra dos momentos en sí absolutamente inconciliables para la razón, a saber, la conciencia de ser a la vez pecador y justo". La vida y la obra kierkegaardianas consistirán en la profundización de esas conexiones metafísicas y religiosas. Vasto y frondoso en su pensamiento, pero los múltiples desarrollos serán siempre constelaciones que giren en torno de esas ideas y experiencias. Aun los planteamientos más periféricos y alejados son tramos de diferentes caminos que convergen a la encrucijada ético-religiosa. Pretenderá rescatar a Lutero del luteranismo oficial, pero como recurso para restituir el sentido auténtico al cristianismo. Es una especie de reformador de la Reforma. Por esta vía, Kierkegaard se conecta con la tradición mística nórdica, que se remonta a Jacobo Boehme, Nicolás de Cusa, los Hermanos de la Vida Común, el maestro Eckhart y los escritos del lejano Pseudo Dionisio Areopagita. Seguramente no ha tenido un conocimiento directo de todos ellos, pero el filósofo danés se nutre y respira en la atmósfera del misticismo nórdico. Los libros no son cajas fuertes que se limiten a contener o guardar los caudales filosóficos. Las grandes y poderosas doctrinas irradian hacia la vida humana en general; particularmente las ideas que poseen un poder configurador muestran una notable capacidad de propagación.

e expresan así objetivadas en las creaciones del hombre, en las cuales obran a modo de principios estructuradores. De esta manera se constituyen ambientes, se organizan climas espirituales dotados de una firme individualidad. No sería absurdo hacer una especie de caracterología de la cultura. Y así como los diversos caracteres se entremezclan en las comunidades, también se interpenetran y confunden esos ambientes espirituales. Kierkegaard creció y maduró en uno de esos moldes formativos, constituido por la materia religiosa protestante. Se alimentó de la savia destilada a lo largo de siglos por el misticismo nórdico.

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

<sup>7</sup> Kierkegaard. *Journal*. Callimard, 1950, p. 241.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>8</sup> Kierkegaard. *Post-Scriptum*. Gallimard, 1949, p. 8.

<sup>9</sup> Husserl. *La filosofía como ciencia*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>10</sup> Nietzsche. Obras Completas. Tomo IX, p. 319.

cir a la unidad inmóvil de lo idéntico, tampoco el ser real y existente puede ser convertido en un ser necesario o posible. Para pensar estética e intelectualmente una realidad —afirma Kierkegaard en su *Post-Scriptum a las migajas filosóficas*— su ser tiene que disolverse en su posibilidad<sup>11</sup>. Es el fundamento de la impugnación de Kierkegaard a la verdad indubitante que Descartes creyó encontrar en el “pienso, luego existo”. “Concluir del pensamiento la existencia es también una contradicción, porque el pensamiento —al contrario— retira justamente la existencia de la realidad y piensa ésta suprimiéndola y transformándola en posibilidad”<sup>12</sup>.

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

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

<sup>11</sup> Kierkegaard. *Post-Scriptum*. Gallimard, 1949, p. 217.

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 212.

<sup>13</sup> Nietzsche. *Obras Completas*. Tomo IX, p. 336.

<sup>14</sup> Kierkegaard. *Post-Scriptum*, p. 79.

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

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

<sup>15</sup> Kierkegaard Journal, p. 83 (17 de julio de 1838).

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

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

<sup>16</sup> Citado por Jean Wahl en *Etudes Kierkegaardienes*.

<sup>17</sup> Kierkegaard. *Riens Philosophiques*. Gallimard, 1948, pp. 99-100.

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

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

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

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

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

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

<sup>18</sup> Kierkegaard. *Journal*, p. 31 (1º de agosto de 1835).

<sup>19</sup> Nietzsche. *Obras Completas*. Tomo XIII (Filosofía General), p. 82.

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

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