

Unidad 10

- El Hombre como Conciencia Trascendental

“ ‘Conciencia trascendental’, punto cumbre del desarrollo humano y punto que permite el contacto con la divinidad y su propia divinización. Es a través de la voluntad en su tendencia inteligente, libre e integral, que la conciencia trasciende su nivel y es transportada a lo superior ”

10. EL HOMBRE COMO CONCIENCIA TRASCENDENTAL

10.1 CONCIENCIA Y TRASCENDENCIA

El espíritu es apertura trascendental, en cuanto capacidad de interactuar con el mundo como un tú, que posibilita la evolución integrativa del yo. La integración no constituye al espíritu humano como tal, pero sí la esencia del proceso evolutivo. Somos *espíritu en evolución*. En este sentido la apertura trascendental es capacidad integrativa y el espíritu mismo también. La conciencia es noticia del tú; la razón es mente como conciencia de sí, como yo; y la voluntad es amor, como realización de ambos en su integración. El espíritu es conocido en su acto, como existencia actuante que, a través de su propio actuar, constituye su esencia. En su punto de partida el espíritu aparece como conciencia: existencia actuante.

El ser es reducido por los empiristas a haces de impresiones y a un concepto abstracto por los racionalistas. Pero el ser no se deja reducir por ámbito epistemológico alguno, porque rebasa nuestras capacidades y se ubica más allá. El "ser" es trascendente a nuestro ser, pero nuestro ser en su naturaleza intencional apunta a aquél.

La tendencia trascendental de la conciencia encuentra punto de apoyo en el tú que le permite salir fuera de sí, para tomar distancia de sí y reflejarse en el tú, lo que le posibilita autoconocerse-amarse; pues este reflejo le proporciona la imagen de sí en la que se encuentra consigo mismo en un acto integral de conocimiento y amor del propio ser. En la interacción yo-tú, el yo se encuentra a sí mismo trascendiéndose, ahí el yo se ha superado por acción del tú, que a su vez también se ha trascendido en la acción recíproca. El yo ha participado del tú, como éste de aquél. La interacción es la condición necesaria de la trascendencia. Dios, en frase de M. Buber, es el "tú eterno del hombre"; "las líneas prolongadas de las relaciones se cortan en el tú eterno. Cada tú individualizado es una perspectiva hacia él".¹

La propiedad fundamental de la "conciencia trascendental", como su mismo nombre lo dice, es la "intencionalidad de superación". Desde que el hombre aparece sobre la tierra ha luchado por progresar y mejorar continuamente. De lo material pasa a lo espiritual y de lo natural a lo sobrenatural, siendo éste una trascendencia de aquél; y teniendo, de hecho y de modo existencial, tal intencionalidad, los mismos ateos se ven acuciados por ella, así Sartre, Camus, etc., dicha intencionalidad se ha manifestado a través de toda la historia humana. La corrupción de la intencionalidad trascendental ha marcado la decadencia y la tumba de los pueblos que han caído en ella.

El nivel trascendental pertenece al núcleo mismo del espíritu humano y en él radica su germen de inmortalidad, pero tal germen no fructifica si no es realizado y encuentra apoyo a su subsistencia en el *Ipsum Esse Subsistens*. De lo contrario, la trascendentalidad se revierte en la inmanencia y en la aniquilación de la "muerte eterna". La apertura trascendental es "vida" y su atrofiamiento la "muerte".

La inmortalidad del espíritu es su "apertura al Ser", apertura a sí y apertura al "otro". Tal apertura es germinativa o virtualmente la inmortalidad que alcanza el acto en la relación con el Ser absoluto. La apertura posibilita la relación y en ella la inmortalidad. El espíritu es por esencia apertura y, en cuanto tal, inmortalidad; pero tal apertura requiere del "acto" para su "realización". Tal apertura no es pasiva sino "intencionalidad activa por trascenderse" y alcanzar la "trascendencia absoluta".

El espíritu unido al cuerpo evoluciona y desarrolla sus facultades. Las funciones del espíritu permiten descubrir una naturaleza superior a la materia y, sin embargo, parte de la materia, que le condiciona en el punto de partida y en sus relaciones con el otro. Cuando el espíritu, en la muerte, abandona el cuerpo ha integrado así la esencia energética del cuerpo que abandona, por lo que continúa siendo un espíritu encamado en su cuerpo sutil, que posibilita su desarrollo espiritual en mejores condiciones y es apto para recibir la trascendencia de la glorificación. El espíritu humano separado de su cuerpo conserva la imagen y la estructura esencial de su ser íntegro. La materia abandonada será glorificada cuando todo sea en el "Todo absoluto

"Conciencia trascendental", punto cumbre del desarrollo humano y punto que permite el contacto con la divinidad y su propia divinización. Es a través de la voluntad en su tendencia inteligente, libre e integral, que la conciencia trasciende su nivel y es transportada a lo superior.

El ámbito existencial en su nivel volitivo-trascendental es el apto para integrar el ser humano en sus relaciones con el "Ser", (en el que su trascendencia es perfección absoluta y comunicación amorosa en la creación continua del ser). Este es el ámbito y nivel en el que, de hecho, se han dado los diferentes casos, de estructura humana idónea para este tipo de relación: es la conciencia que, en su apertura amorosa, ha integrado su ser con el de la comunidad y se abre pujante hacia la trascendencia de sí y del otro en la trascendencia misma al Ser absoluto: El "Amor"; que dándose perfecciona y trasciende. Amor participado en la vida divina, gracia, garantía de trascendencia. La voluntad que ama es la conciencia que proyecta su ser integrándose al Ser.

La creencia (eicasia en Platón) es el paso vacilante que, cual hipótesis existencial, busca asirse de la "Verdad". La religión, adecuándose, de igual manera que todo elemento cultural, a los tres niveles fundamentales del ser humano, ha encontrado tres niveles de realización: 1. El mítico con su creación fantástica, su adhesión romántico-sentimental y su actuación instintiva y ritual (en orden ascendente del tener, del poder y del gozar); 2. El metafísico, de creación abstractivo-analógica, de adhesión lógico-deductiva y de acción reconstructiva (de los lazos que le atan con la divinidad mediante la reconstrucción conductual); 3. Trascendental, de creación existencial-mística, de adhesión amorosa y de acción realizativo-trascendental.

El mensaje humanizador que encontramos en las religiones se halla, frecuentemente muy cercano; así Confucio sin pretensiones de ser santo, ni profeta, se empeña en conseguir que el hombre obre bien; sus máximas y sentencias se encuentran próximas a las evangélicas: "Haz a tu prójimo lo que quieras para ti"; "Para juzgar a otros sírvate de medida tu ser íntimo" "Correspondamos al mal con la justicia y al bien con la bondad"; "Respecto al lenguaje, bastará con que exprese el concepto"; "Aceptar que no sabemos aquello que ignoramos, es conocimiento"; Confucio juzga que en todos nosotros hay un deseo de superación que impulsa hacia lo alto, hacia el ser que debemos ser. Idea una república de tipo familiar, confiando el gobierno a hombres virtuosos; aconseja: antes de querer gobernar a otros, "aprende a gobernar a ti mismo"; con grande sencillez inculca la

elevación en el arte de vivir; anteponiendo esto al saber teórico: "es el hombre quien engrandece a la verdad y no la verdad al hombre".

El "yo" es, para los budistas, una ilusión, por la que la imaginación identifica al individuo con múltiples factores, entre los que intervienen: materia, impulso, percepción, sentimiento, etc., incluso conciencia. El yo es, en conclusión, un fenómeno producido por la fantasía. Por tanto, es necesario descubrir el engaño para descargarse del fardo de la individualidad y abrir el camino para la fusión con Brahma. La divinización como integración absoluta con Brahma, es para ellos, la meta máxima a alcanzar. "Pero no cabe duda que en un momento de máxima concentración espiritual, en un profundo arrebató místico, Siddharta rompió las barreras de lo apariencial o samsárico y vio, más allá de estas barreras, aquella región absoluta e inmutable que su corazón anhelaba; la llamó Nirvana.²

El yoga (del sánscrito yug: unión) es un movimiento que intenta vincular al hombre en sus múltiples divisiones (finito-infinito, materia-espíritu...) para superar la conciencia del vacío absoluto", generada por el "karma" en la "rueda de las reencarnaciones", a través del desarrollo perfectivo de las potencialidades del hombre entero ("íntegro"), para obtener "la conciencia cósmica" y conseguir finalmente "la unión con la conciencia suprema".

Es necesario reconocer que el cristianismo no es el único movimiento que lucha por la realización de los valores de la persona y de la comunidad; por ello, es necesario que todos los que breguen esforzadamente en este sentido se unifiquen en un espíritu y en una acción con decisión y honestidad, con apertura de miras y amor fraternal.

Las religiones se encuentran divididas por la región geográfica, por el grupo étnico que las sustenta por las estructuras culturales en que se dio su génesis, incluso por intereses de dinero y poder; otras veces la racionalización que del mensaje se hace; pero en todas ellas se da un llamado a alcanzar, a través del compromiso existencial, la salvación en su relación con Dios. He aquí el mensaje que caracteriza una religión. Por supuesto que no han faltado movimientos que usurpando lo sagrado han querido hacer de sus intereses una religión. A este propósito dice atinadamente Antoine de Saint-Exupery: "Es posible que aquí radique la causa de que el mundo de hoy comience a crujir a nuestro alrededor. Cada cual se exalta por la religión que le promete esa plenitud. Todos, bajo palabras contradictorias, expresamos los mismos anhelos. Nos dividimos por lo que respecta a los métodos, que son los frutos de nuestros razonamientos, no por los fines. Estos son siempre los mismos.³

La religión se ha alejado con demasiada frecuencia de su propio ámbito para alienarse en el poder, en los honores,... e incluso en el discurso científico-racional; con lo que su propio campo se ha visto desolado y carece de vida en síntomas cercanos a la extinción. "Es una lección ahora evidente del siglo XX, dice Mounier, que allí donde las formas religiosas desaparecen con su rostro cristiano, reaparecen con otra faz: divinización del cuerpo, de la colectividad, de la especie en su esfuerzo de ascensión, de un jefe, de un partido, etc... Todos los comportamientos que descubre la fenomenología religiosa se vuelven a encontrar en estos marcos nuevos, con una forma generalmente degradada, muy retrógrada respecto al cristianismo, porque precisamente el universo personal y sus exigencias han sido más o menos eliminados de ellos. Es éste uno de los problemas cruciales de nuestro siglo".⁴

La institución religiosa que, para tomar el poder, se ha unido al fuerte para usufructuar las ventajas que esto representa y que, lamentablemente, ha perdido en un grado muy considerable, el "Espíritu vivificador", que fortalece lo débil para construir en la libertad y el amor la comunidad, debe retomar a la senda, en la medida de lo extraviado;

porque "si la sal pierde su sazón para nada sirve ya sino para ser pisoteada por los hombres". De ninguna manera está en nuestra intención pensar que la institución religiosa retome o pretenda tomar algún poder que oprima y destruya; sino, por el contrario, la dinámica evangélica orienta la religión en la entrega y en la dádiva del "Espíritu amoroso" para la integración de la comunidad. "Los compromisos del cristianismo contemporáneo acumulan, afirma Mounier, varias supervivencias históricas: La vieja tentación teocrática de la intromisión del Estado en las conciencias; el conservadurismo sentimental que ata el destino de la fe a regímenes permitidos; la dura lógica del dinero que guía a lo que debería servir.

2 Gómez Bosque, Pedro, El budismo, Ed. Sever-Cuesta, p. 14.

3 Saint-Exupery, Antoine de, Tierra de hombres, Dante/Quincenal, México, 1987, p. 142.

4Mounier, E., El Personalismo, p. 67.

Por otra parte, en reacción a estas nostalgias y a estas adherencias, una coquetería frívola se entrega? a los éxitos del momento. Quien quiere que los valores cristianos conserven su vigor debe organizar en todas partes la ruptura del cristiano con estos desórdenes establecidos".⁵

El misticismo es el exceso de interiorización, en el que el hombre se olvida de dar testimonio ante el mundo, mediante una actividad vital de entrega y donación en aras de la realización social y personal. En este sentido la huida del mundo es una cobardía, si se huye porque se temen los peligros del mundo, y egoístamente se busca la propia salvación no importando la perdición de todos los demás...Es necesario "vivir la vida" y no esconderla por temor a la infección. Es necesario afrontar la vida a la luz de la realidad sin temor al peligro y a la oscuridad.

La huida de la realidad a través de la droga y el alcohol, adormece la conciencia para vivir en la ilusión; en ellos la fe viva ha muerto para dar lugar al paroxismo y al frenesí de un misticismo degradante, en el que la fe muerta termina en el crimen y en la aniquilación. "La fe sin la existencia está cercada por la muerte". La soledad, la angustia ante "la aceleración histórica" y la desintegración familiar son algunos de los factores que llevan a la juventud a "refugiarse" en la drogadicción y en un extraño misticismo.⁶ "Me habló de la marihuana, de la heroína, de los hongos, de la llaguasa. Por medio de las drogas llegaba a Dios, se hacía perfecto desaparecía. Pero yo prefiero mis viejos alucinantes: la soledad, el amor, la muerte".⁷

Los hongos alucinógenos han sido adorados por los indígenas mesoamericanos desde tiempos prehispánicos. Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, relató bien el uso del teonanácatl entre los aztecas; sin embargo esta denominación náhuatl parece haberse perdido, no así la palabra teotlaquilnanácatl, que Gastón Guzmán encontró cerca de Necaxa, estado de Puebla, entre unos indígenas que consumían profanamente hongos alucinógenos para hablar con Dios; dicha palabra significa el hongo sagrado que describe.⁸ En el código *Magliabechiano* de la cultura náhuatl, se observa un indígena ingiriendo un hongo alucinógeno. El dios del bongo, al tocarlo, le muestra el mundo del hongo. Una pieza arqueológica de cerámica, encontrada en Co lima representa unos chamanes danzando alrededor de un hongo. Se encuentra también la iglesia de "Ntro. Sr. del Honguito" en Chignahupán, Puebla.

Mientras la "opinión pública" se fundamente en "credibilidad", los movimientos políticos la buscarán como punto de apoyo -así trate de "Dios," la "ciencia" la "historia",...- para obtener aquélla y, a través de ella, el poder. Aquí los medios no importan sino el fin por alcanzar. Para superar esta etapa es necesario que la "opinión pública" tenga apoyo racional -objetivo y existencial- integral y que la "credibilidad" no sea fruto de manipulación sino ocupe su propio ámbito y no se desfase para beneficio ajeno y corrupción.

La conciencia trascendental se unifica con la proyección infinita de la voluntad. La apertura de la conciencia se proyecta al infinito y encuentra su realización trascendental en su relación con el Absoluto. Si tal apertura se cierra en sus propios límites marca una frontera donde se abre el abismo que sepulta el ser finito en lanada. El ser humano es un ser en devenir, su vida es una trascendencia y el pecado el no ser, no en el sentido de que éste posea existencia sino en el de que ha dejado de ser. La degradación humana es el camino al "no-ser" y un descender a lugares inferiores. He aquí la historia, como lucha entre el ser y el no ser.

5Ib., p. 66.

6 Médico moderno, ed. especial sobre toxicomania, Méx., febrero de 1973.

7 Sabines, J., Mal tiempo, p. 35.

8 Gúzman, G., "Nueva localidad de importancia etnomicológica de los hongosneurotrópicos mexicanos (Necaxa, Pue., México)", Ciencia, Méx., no. 20, 1960. PP. 85-88.

La ruptura con el mundo no es la buida de él, sino la renuncia vital al "no-ser". Éste es el que nos pierde en el abismo de la aniquilación. Aquél -el mundo- es el que hay que construir en el ámbito del ser. Quien juzga que el mundo -en cuanto vida humana en la historia y en la sociedad-, por su naturaleza es malo y debe perderse en la maldad, ha errado el nacer y su vida en este mundo no tiene ya quehacer.

El "mal" es una privación y no hay mayor privación, en sentido absoluto, que aquella del "Ser absoluto", y en sentido relativo al ser humano, la mayor privación es aquella de la existencia de modo total y absoluto. He aquí el "infierno" como destrucción total del ser, que retorna al "no ser", como la "nada absoluta", de donde partió la creación en la antítesis del mismo "Ser". En nuestra opinión, el mal de la "muerte eterna" tiene lugar, como punto de partida generante, en la ruptura de relaciones con la divinidad, por la que el hombre, mediante una actitud decidida, se separa de la fuente de vida eterna.

La "nada" tiene su origen, explica Husserl, en la experiencia receptiva de la esfera predicativa en una "modificación de la conciencia". Husserl tiene razón, pues cuando algo aparece ante la conciencia y posteriormente ya "no" aparece ante la misma conciencia, tal modificación genera la experiencia de "no" y "nada."

En referencia con la relación vida-muerte hay dos concepciones diametralmente opuestas: la existencialista atea considera la vida terrestre como la única existencia y la muerte como el fin de ésta, sin esperanza de un más allá y como el "no-ser" en el límite existencial. Por otra parte se encuentra la religiosa de tipo idealista, para la que la vida celeste representa la verdadera existencia en oposición a esta vida que es un continuo morir para vivir en un más allá lejano a todo dolor e injusticia. Nuestra posición se centra en la realidad: esta vida, en su nivel tiene verdadera existencia y de la trascendencia de ésta depende el trascender a una vida mejor y más justa para formar comunidad de amor, que se

extienda al infinito sin los límites de la muerte, porque si la vida es trascendencia, la muerte no será sino el estallar de las fronteras en una evasión a lo perenne y eternal.

Maritain afirma la imposibilidad metafísica de vivir el ateísmo: "Si el ateísmo pudiera ser vivido hasta en la raíz del querer, desorganizaría, mataría, metafísicamente a la voluntad; no por accidente, sino por un efecto estrictamente necesario, inscrito en la naturaleza de las cosas; toda experiencia absoluta del ateísmo, si se conduce consciente y rigurosamente, provoca al fin la disolución psíquica".⁹ Para confirmar su aserto, Maritain cita el testimonio de la trágica experiencia de Nietzsche y las intuiciones literarias de Dostoievski. Pierre Janet, en *L'evolution de la mémoire y de la notion du temps*, asevera que: "Todo, en este mundo, es relativo, y, cuando se toman nociones absolutas, nos confundimos y no comprendemos ya nada del todo". Quisiera decir que estoy absolutamente de acuerdo, pero tendré que contentarme con decir que estoy relativamente de acuerdo con él porque todas nuestras nociones y concepciones son relativas a un punto de partida y de referencia, que, para nosotros, siempre será relativo; aún cuando tal punto de referencia sea el mismo "Absoluto", porque el "Absoluto" lo es en su propio ser, pero la referencia nocional o conceptual que nosotros poseemos no es "absoluta", sino relativa y limitada, por la incapacidad de ser en nuestro propio ser comprensivos de lo "absoluto".

Triunfar en la vida no es tanto "tener éxito" a la vista de los demás cuanto obtener "ser auténtico", donde sobran las máscaras y el fingido actuar. Triunfar es gozar la vida con optimismo sin temor al fracaso. Triunfar es extender continuamente las propias capacidades, extender su horizonte al infinito. Gestalt es la "formación de un todo organizado y significativo".

⁹ Maritain, J., Humanismo integral, p. 54.

La integración de las propias facultades posibilita la unión total del propio ser para propiciar la autosuficiencia y la autenticidad. El análisis interactivo de los diversos "yo" posibilitará la superación integrativa. La integración de la personalidad es el mejor camino para lograr el ser auténtico.

"Si los axiomas de la teoría, dice Einstein, son establecidos por el hombre, el éxito de tamaña empresa supone un orden del mundo, de un grado elevado, convicción que arraiga cada vez más el desarrollo de nuestros conocimientos. Aquí radica el punto débil de los positivistas y de los ateos profesionales que se sienten dichosos porque son conscientes no sólo de haber privado de dioses al mundo con entero éxito, sino también de haberlo despojado de milagros. Lo curioso del caso es que debemos contentarnos con admitir el 'milagro', sin que haya un camino legítimo para llegar más allá".¹⁰

Voltaire no atacó la fe sencilla sino la degradante falsificación de la fe en la superstición. He aquí las palabras que manifiestan su sentir: "Oh Dios irreconocido, a quien todas tus obras proclaman, Oh Dios, escucha mis últimas palabras: Si alguna vez he errado, ha sido buscando tu ley, mi corazón puede extraviarse pero está lleno de ti."¹¹ "Muero, decía en su testamento; adorando a Dios, amando a mis amigos, sin odiar a mis enemigos y detestando la superstición".

León Tolstoi en la búsqueda de la simplicidad y la imitación de Cristo "dividió su heredad entre la familia y entregó gran parte de sus derechos de autor a la beneficencia pública, y para ganarse la vida inclinó la nevada cabeza sobre un banco de zapatero e hizo

zapatos y sus últimas palabras en las que entregó su espíritu fueron: La verdad... Amo a muchos".¹²

Sin comentarios transcribimos la oración que Kepler elevaba al creador, porque ella habla por sí misma: "Dios mío, gracias te sean dadas por guíarnos hacia la luz de tu gloria con la luz de la naturaleza. Llevé a cabo la tarea que me encomendaste y me regocijo en tu creación, cuyas maravillas me has concedido que descubra a los hombres. Amen

Los principios que guiaban la vida de Gandhi eran: fe en Dios, en sí mismo como instrumento divino, y en los medios pacíficos para llegar a Dios en la gloria y alcanzar la felicidad en la tierra.

El fin es el elemento dinamizador que da sentido a la vida del hombre, pues el pasado-presente de su ser está orientado a aquel futuro que se desea y que, en un esbozo sin límites determinados, incluye objetivos a alcanzar y que, en cuanto tal, constituye un proyecto que atrae, motiva, apasiona y, con ello, da energía a la existencia. Con esta interpretación no es desacertado decir que "el hombre se alimenta de utopías"; pues es siempre aquel horizonte que se pierde en lo infinito lo que lo guía y dinamiza su acción. En el juego del tiempo encuentra espacio la orientación del ser humano en el transcurso de su existencia; y en la reacción donde la finitud temporal se pierde, encuentra la ilusión utópica su realización esencial o su propia aniquilación.

El espíritu, que tiene puesta su mira en el último confín del horizonte, es semejante al colibrí que raudo y sin posar el pie se alimenta de la miel de las flores en el ágil paso por su camino; así, también, el espíritu trascendental goza la belleza del mundo sin darle jamás la primordialidad en su vida, porque ella está puesta en ese más allá del horizonte, por el que su espíritu es verdaderamente trascendental.

La libertad está muy lejos de la espontaneidad surgida de las fuerzas de nuestra naturaleza inferior; pues aquella es avance hacia lo que permite progresar, frecuentemente es un paso firme hacia lo desconocido y apenas vislumbrado en la experiencia ajena o en la fe como confianza en el que afirma conocer el camino que deseamos andar.

¹⁰ Citado por G. Isaye en *La metaphysique des simples*, p. 689.

¹¹ Citado por Donald Culross Peattie en su artículo: "Dio alas a la mente", en *Grandes vidas, grandes obras, Selecciones de Reader's Digest*, 1967.

¹² Culross Peattie, D., "Guerra y paz en el corazón de Tolstoi", en *Grandes vidas, grandes obras, Selecciones de Reader's Digest*, 1967.

La espontaneidad no debe identificarse con la aceptación libre y alegre de la decisión tomada, como verdad vital que permite afirmar la frase evangélica en sentido personal: "La verdad nos hará libres".

La acción que permite que el hombre se desarrolle en cuanto tal es aquella en la que interactúa con los semejantes en un proceso auto-hetero-trascendente. La acción intersubjetiva impide que el otro sea tomado como objeto. Tal aseveración hace referencia, no al terreno epistémico en el que el otro, teóricamente, puede ser objeto de nuestra reflexión, de nuestra observación intuitiva, etc., sino al terreno existencial en el que el otro no puede ser reducido a cosa, medio o instrumento al servicio de nuestros planes, como objeto que se posee y del que se dispone como dueño, en una actividad que define, en su sentido original, el término "déspota".

El conocimiento perfecto es aquel que penetra en la esencia-existenciada, captando intuitiva y simultáneamente la totalidad íntegra y absoluta de la existencia-esenciada del

ser. El hombre se encuentra muy lejos de esta perfección; pues, capta la existencia de lo otro en y por la sensibilidad; ciertamente la conciencia por su unión sustancial con la sensibilidad traba contacto directo e inmediato con lo otro, pero este contacto está limitado por la misma sensibilidad. La capacidad de la conciencia es ilimitada en su apertura al ser, pero la sensibilidad le limita en su concreción espacio-temporal. Sin embargo, la conciencia tiene la capacidad de superar las limitaciones de la sensibilidad en el ámbito interno de su ser; así capta la propia existencia por autopresencia; y no podrá argumentarse que viendo su cuerpo toma conciencia de la propia existencia; genéticamente puede aceptarse que, en el desarrollo del bebé, primero conoce éste su propio cuerpo en su objetividad espacio-temporal; pero es la conciencia de este conocimiento la que genera causalmente la propia "conciencia del yo"; y, por consiguiente, su propia existencia. La existencia del otro es interiorizada cognoscitivamente por la acción de la conciencia; pero la existencia del otro sólo es participada en la común realización; cuando lo otro es un objeto, éste es realizado en su objetivación en beneficio del sujeto; pero cuando el otro es un sujeto, éste no puede objetivarse sin destruirse para el que objetiva; la existencia está íntimamente esencializada en la subjetividad, y objetivaría equivale a desencializarla en su propia existencia y, por lo tanto, pierde su valor y desaparece, como tal, para el objetivador, que se pierde en su propia objetivación; por el contrario, cuando el sujeto se abre al otro sujeto, como sujeto, la apertura existencial de ambos en la realidad de su esencia, hace fluir la existencia en relación recíproca, que perfecciona la esencia de ambos en la coexistencia de la unión vital, en la que la actividad y los valores se hacen comunes en la mutua realización. El amor matrimonial en la actividad común unifica así las existencias. La existencia es participada cuando de una parte hay donación y de otra aceptación; la donación es la exteriorización de su ser que se entrega y la aceptación es interiorización del ser recibido. Cuando la donación y la recepción se hacen mutuas la comunicación se transforma en comunión de vida en la comunidad existencial.

La existencia es íntegra y se extiende a todos sus niveles vividos en la síntesis existencial. Hace algo más de veinte años que conocí a la mujer, que hoy es mi esposa. En mayo de 1976 me encontraba impartiendo una clase de psicología, en una preparatoria particular, al igual que ella; me fue asignada la revisión del examen que debía aplicarse a los diversos grupos y, a ella la elaboración de éste; fue así como la fortuna quiso que nos encontráramos por primera vez para que yo quedara prendado de su espíritu sencillo y honesto, abierto y alegre; su existencia había penetrado hasta lo más íntimo de mi ser y me había hecho feliz. La misma circunstancia, pero ahora inversa, (yo elaboré el examen que ella debía revisar), propició nuestro segundo encuentro en el que experimenté la misma vivencia, amé su existencia y mi corazón deseó su permanencia. El tercer encuentro fue fugaz y desazonó mi corazón; me encontraba entregando calificaciones, cuando ella apareció, dio un no se qué a una secretaria y, antes que mis labios pudieran abordarla, desapareció por el corredor. Percibí su subjetividad y temí perderla; conseguí su dirección y teléfono; pero, ¡oh, desilusión! había cambiado de casa. Mi inquietud y mi esperanza debieron aguardar más de un mes: paseaba por el corredor de un patio de la universidad, cuando escuché nuevamente su voz, venía acompañada de una amiga y me saludaba con aquella sonrisa que penetraba mi corazón; la plática confiada estrechó nuestras existencias, conocimos de nuestras vidas y yo cruzaba fugazmente la vista con ella con el temor de herir la subjetividad de quien sabía, que era libre de proyectar su existencia en otra dirección. Ambos habíamos acudido a la universidad con la esperanza de obtener una cátedra, pero inútilmente, porque las puertas se nos cerraron; llovía y yo blandía mi paraguas, cuando

Maricela, que así se llama ella, me hizo notar que el paraguas estaba descosido, a lo que respondí invitándola a coserlo, a la vez que ofrecía mi coche para llevarla a su casa; después de un breve titubeo aceptó; la plática continuó y ya ante la puerta de su casa dije: "espero acreditar me en clases para poderme casar"; a lo que ella respondió, preguntando: ¡Ah! entonces tiene su novia en Querétaro; No, respondí; entonces la tiene aquí en Toluca; No, añadí; ¿Entonces? dijo ella simplemente; He pensado en ti, repuse mirándole a los ojos; No...no puedo decidir nada ahora...dijo ella balbuceante. Concertamos una entrevista, las puertas de su casa se habían entreabierto y yo me retiré feliz. El comienzo fue frío de parte de ella, debo reconocerlo; pero, a medida que los encuentros se repetían, nació un mundo maravilloso, recibir su mano era recibir calor, alegría, amor y felicidad; nuestros encuentros me parecían siempre breves y la espera larga. Las puertas de su casa se abrieron y su casa fue mi casa; mi pensamiento y mis sentimientos estaban ocupados por ella y en ella vivía mi ser en un delirio impaciente de unión trascendente. El recuerdo me hace vibrar nuevamente de felicidad amorosa, que invade la inteligencia con los sueños enervantes del amor. El pasado en el presente se proyectó al futuro y reunimos el producto de nuestro trabajo para hacer un espacio a nuestro hogar; un pedazo de tierra donde construir nuestras ilusiones. El amor se vistió de blanco y negro para comparecer ante su "Creador". La "Luz" incendió nuestros corazones en el fuego de su amor y la existencia compartida descendió al tálamo, para encamar la concreción de nuestra realidad. Los meses pasaron y algunas miradas envidiosas esperaban ansiosas la caída estrepitosa y el chasquido del cristal; temerosos huíamos cuando el profeta sonriente enuncio: 'Miel y luna tendrán, mientras el fuego no abandone su voluntad'. -El regocijo bañó nuestros rostros y emprendimos felices y raudos el camino, pero las piedras, las espinas y la fatiga empezaron a fragmentar nuestro entusiasmo, nuestros pasos se hicieron lentos y la llama amenazó con extinguirse; el sollozo, ahogado por el dolor, parió una nueva vida, donde el esfuerzo sacrificado aviva el hogar; porque casa, cuerpo y existencia son comunes y donde todo es común, no hay invasión, la existencia comunicada dio a luz un nuevo ser, que proyecta nuestra vida al futuro; la llama ha trascendido y el fuego se alza a las alturas, agradecido por el don. La intersubjetividad goza la libertad de su decisión. ¿Dónde están las ataduras y los límites que amenazaban destruimos? Han sido rotos y la existencia, en su comunión gozosa, se extiende al infinito. La existencia, lejos de cerrarse egocéntricamente con ; fuerza centrípeta, ha invertido su acción y se ha abierto en una progresión tal, que sin perder su identidad se ha coordinado en un sistema de acción recíproca, en el que dar es recibir y en el que crecer depende del apodar. La alegría de vivir se experimenta en la existencia en comunidad.

Llegados a este punto es imprescindible decir, en honor a la verdad, que la integración trascendental da un sentido totalmente nuevo y distinto a la existencia humana, ahí la angustia cede el paso a un amor empeñoso en llevar su cruz cotidiana sin desplantes de heroicidad, siguiendo el consejo evangélico de que "a cada día le basta su propio peso". Ciertamente, a medida que la relación trascendental se hace vigorosa, otros ámbitos o bien decrecen o bien se realizan en apoyo de éste; la abstención total del placer es un "carisma" que Dios concede al humilde asceta; pues, como atinadamente advierte B. Pascal, el orgullo pretensioso de ser ángel se invierte en el fracaso del estado bestial.

10.2 CONCIENCIA Y RELACION CON EL ABSOLUTO

EL TREBOL

Flor de corazones es nuestro hogar. Ahí el dolor y la rencilla son purificados en el crisol del amor. La triada juega alegre cerrando y abriendo la danza al exterior. El abrazo es débil en su expresión carnal; pero el vínculo es irrompible en la fuente, que brota alegre en arreboles de eternidad.

Mi existencia parte de la nada, desaparece en la nada del tiempo y al final de por sí, se perderá en la nada: esta nada embarga de angustia mi ser. Comprendo, sin más, que sólo la "Existencia absoluta", de quien procede todo ser, puede dar consistencia a mi deleznable entidad; sólo en él puede mi ser encontrar la identidad con la esencia que continuamente se pierde conjuntamente con la existencia; sólo en él el pasado y el futuro de mi ser encontrarán posada para no huir en su propia destrucción.

Mi conciencia comprende en la sinceridad de su ser que el único camino abierto es el del amor. El ya ha dicho su palabra y está presente ante mí con presencia insoslayable, su amor aguarda con corazón abierto a que la pasión de ambos no sea inútil. Mi corazón está ahí (ante Él) raquítrico y objetivado en su egoísmo; pero ya comienza a abrirse al comprender que, El no arrebatará jamás mi existencia, únicamente le dará asilo antes de que mi último presente dé cabida al abismo aniquilante anterior al no futuro; ya comienza a abrirse al comprender que no es necesario aniquilar la existencia presente, intrascendente y mezquina, sino únicamente orientar lo múltiple y caduco hacia lo "Uno" e imperecedero, porque tengo una misión que cumplir y un compromiso con la sociedad; ya comienza a abrirse al comprender que los ritos son un poco de agua para vigorizar al peregrino, no he de beber el agua si no he de andar el camino. Mi palabra tierna y trémula sólo sabe balbucear: ¡a, a, a! No sé hablar el lenguaje del amor trascendental. Mi esperanza aguarda el don, como mi ser a su esencia. La nada ama el "ser", como mi temporal existencia la eternidad. "Ser en Él o no ser jamás"; he aquí la angustia existencial.

La existencia que se adhiere a la estética y al placer luce radiante en esta sociedad, cual pompa de jabón; pero los azares de la vida le hacen estallar y confundirse con la tierra en el ocaso del sol. ¿Por qué aquellas pompas de vida se confunden con sus pompas fúnebres? porque el tiempo que media entre ellas estalla sin consistencia, cual pompa de jabón. Sólo la fe es capaz de vencer la angustia aniquilante y dar al tiempo solidez porque la muerte ha sido vencida y quebrado su aguijón.

No sólo renacemos en el hijo y en el Hijo, sino en cada acción en la que nos comunicamos; porque somos fruto de! amor y el amor engendra nueva vida.

La felicidad no es un estado de inmutabilidad perfecta, sino la satisfacción de compartir la propia perfección.

El "amor" es la dulce relación en la que el dar posibilita el recibir y en ella habita la auténtica trascendencia del ser.

Espero que hayas participado mi inquietud y la hayas comprendido, porque es néctar que prolonga la juventud, porque es elixir de trascendencia e infinitud.

Lejos de mi mente está el incienso y las ratas de sacristía. Lejos de invitarte estoy a esclavizarte ante las plantas del Señor del gran poder y a alienarte en la solemnidad, desquiciante, de la ritualidad pontifical.

Te invito a ser más hombre y a vivir intensamente el amor. Te invito a ser mi amigo y a formar comunidad. Te invito a luchar con ardor y a responder íntimamente a Dios.

No confundo ni separo, la "realidad" debe ser la puerta que conduzca a la Verdad, porque el Valor se encuentra en quien da la respuesta y no en quien con solemnes golpes de pecho, dice: Señor, Señor.

La "acción", la respuesta profunda de amor, tiende la mano al pobre y comparte con él su pan. Lejos está de aquí el gusto estético de la "vana y pura solemnidad".

Por otra parte, no dudo de la omnipotencia; pero no es ésta la relación tendida en la cruz; la mano está tendida para dar amor y salvación, el pecho está abierto para dar vida y filiación. Es aquí donde el Señor se hace presente para ser Eucaristía, alianza y comunión. He aquí las condiciones del "rito hecho realidad".

La palabra, que lanzo al aire, es una parte de mi ser. Espero que, arrebatada por el vendaval, encuentre un resquicio abierto, donde pueda guarecerse de la tempestad.

Brota en mi pero es tuya; penetra en ti y no eres mio, porque está hecha a la medida del hombre, a la medida de los dos.

Se expande cual fragante aroma y circula cual sangre que provoca odio o amor en el corazón porque está hecha a la medida de Dios.

La "verdad existencial" hace referencia a la realización perfectiva de la persona humana en su acercamiento a la Verdad eterna, en el sentido evangélico de: "El que obra la verdad, viene a la luz."¹³

La búsqueda autorrealizativa de sí se da en una existencia consciente, pensante y libre; ahí la fantasía puede colaborar en la creación de aquel proyecto, pero está muy lejos de poder llevarlo a cabo; por el contrario, la inconciencia, la sin razón y sin valor, conducen a la vaciedad autorrealizativa que constituye la aniquilación del ser; ahí la evasión hedónica es la ilusión que elude el compromiso auto-hetero-realizativo y oculta la autodestrucción. Quien ha afrontado el compromiso de vivir y, de hecho, su existencia se encuentra en el camino de la realización, enfrenta la muerte con valor, ama la muerte, porque ella es el paso que dará trascendencia definitiva a su ser.

La aceptación del Ser absoluto es la única respuesta coherente a la necesidad realizativa del nivel trascendente del hombre. En esta aceptación se pone en juego el sentido último del ser y de la existencia humana. Lejos de ser una alienación, esta aceptación significa la verdadera grandeza del hombre, que le permite trascender hacia el infinito en la recepción gratuita de aquel precioso don.

No es la ética la que define al hombre en su ser personal y comunitario, sino éste el que define el contenido teórico de aquélla. La "ética" verdaderamente humana es la iniciada por Cristo, es aquella que nos libera de la ley del saber en cuanto tal, para instaurar la "ética del amor", en la que podemos afirmar con san Agustín: "Ama y haz lo que quieras", porque el amor invierte la fuerza egocéntrica para abrir la energía en sentido personal y comunitario: Esta es la verdadera "conversión", la que une el espíritu humano con el Espíritu de Cristo, que es el Amor. Éste es el que transfigura al hombre en imagen del Señor, para que la intencionalidad creativa coincida con la realizativa.

¹³ Jn.3,21

Dios es el principio del "ser, en cuanto es", es la fuente originaria de su ser; su causalidad eficiente y final; aunque invisible al ojo humano, continúa la creación; parte de

la eternidad y se concretiza en la temporalidad; por ello, buscar esta Causa sin elevarse de la materia es atrofiar las propias alas para condenarse a vivir sobre el propio vientre y al hendir la boca en la tierra para comer el polvo al que ha de retornar.

"Dios es amor" y no es otra la realización humana que hacer que su vida sea una manifestación de Ser-amor: ser-Amor supera cualquier otro nivel del desarrollo humano, ni siquiera el "ser en sí y para sí" tiene valor alguno que le permita equipararse al ser-amor, ya que éste es la sublimación de aquél en un nivel superior, en el que no cabe parangón. Ser-amor es el culmen de la personalidad y su apoyo fundamental, sin él la personalidad se quiebra carente de solidez; con él, ella se sostiene, aunque la personalidad sea simple y de pequeña evolución. Sin amor, la vida del hombre no es humana. "El Amor es fuente viva de energía que salta trascendentalmente hasta la vida eterna

La concepción solipsista de la divinidad corresponde al racionalismo que, en su exclusivismo independentista, concibe la suprema perfección en una estructura autosuficiente y cerrada en sí: Él es el pensamiento que sólo se piensa a sí mismo y todo lo demás lo piensa en sí; la relación con él es inalcanzable al ser humano; pues la "perfección absoluta" es total y terminada, no puede haber relación alguna o cambio que desdiga de su perfección; evidentemente, tal concepción es un producto radicalizado de los caracteres de la razón abstracta.

La concepción racional de ninguna manera puede representar en sus conceptos finitos y objetivantes al "Ser absoluto e infinito". La analogía expresa más bien la diferencia entre los entes y el "ser totalmente otro" del "Absoluto".

El reduccionismo ontologista concede la primordialidad, para la validez del conocimiento, al objeto, de modo exclusivo; lo que en la posición extrema, como la de Gioberti y Rosmini, ha llevado al pensamiento a afirmar que el objeto directo e inmediato de la inteligencia es Dios con sus ideas universales y eternas. La verdad suprema y absoluta, ciertamente se encuentra en Dios, como objeto supremo del conocimiento humano; pero, también, es una realidad que el hombre no contempla la verdad de Dios en esta vida terráquea; la visión beatífica aún nos es ajena y lejana.

La prueba ontológica es el punto extremo del esencialismo racional en el que la existencia es reducida a la esencia y, por lo tanto, la implica en el grado de su perfección.

Cuando se radicaliza el nivel trascendental todo es considerado como perteneciente a la esfera divina, se cae en el "trascendentalismo" que pretende pensar como pensamiento del mismo Dios, como pensamiento absoluto. Sólo en este nivel el argumento ontológico cobra sentido: "En general hay que admitir la 'idea' y en sentido pleno la Idea absoluta, la idea en sí y para sí, la idea de Dios, y esa idea contiene el ser como una determinación."¹⁴

La vana especulación filosófica se ha perdido en el laberinto de las ideas; el sistema hegeliano ha dado muerte a la "pura especulación". La alienación religiosa se ha encontrado en la vana explotación del ingenuo en la fe; y el ídolo ha caído de su altar para proclamar la muerte de ese dios. El vértigo de la técnica ha reventado los hogares con aparatos para anunciar la muerte de esa vana felicidad. Vana es la esperanza de fundar la existencia humana en esta vanidad. Vida vana, nada y nihilismo expresan la misma realidad. Tanto la tradición petrificante como la huida escatológica aniquilan la vida en la vanidad, porque la vida es ahogada en la muerte.

¹⁴ Hegel, G. W. F., Filosofía de la religión, XVI.

La tónica teológica (De locis theologicis) de Melchor Cano (1509-1560) versa sobre dos lugares más apropiados para conocer las verdades de la fe. Con este tratado elabora Cano no sólo una metodología teológica, sino también una lógica y una epistemología teológicas. Su perspectiva y sus reducciones correspondientes saltan a la vista, por lo que huelgan las consideraciones.

Filósofos que han tenido una impostación epistémica primordialmente racional, al conocer los diversos grados del conocer en relación con la divinidad, han reconocido que no es precisamente la razón la facultad más adecuada para adquirir aquel conocimiento; así, dice J. Maritain "Todo conocimiento puramente intelectual de Dios, si bien puede ser auténtico y verdadero, permanece irremediabilmente deficiente, desproporcionado, por su modo de captar y de significar, al objeto conocido y significado". "Es necesario trascender la inteligencia y pasar por el amor. Sólo el amor es capaz de efectuar esa superación."¹⁵

El nivel trascendental de la conciencia es aquél en donde el conocer, el querer y el actuar se relacionan con el Absoluto, pero sin la pretensión de reducir la divinidad al propio conocer, querer y actuar, sino bajo la iluminación y la moción de la divinidad que gratuitamente y por amor hace partícipe al hombre de su naturaleza divina. "En el hombre interior habita la verdad..., si te superas a ti mismo, es el alma racional la que se eleva sobre ti. Dirígete, pues, allí de donde llega el rayo de luz, que ilumina a tu razón... Confiesa que tú no eres lo que la verdad es, pues ella no se busca a sí misma, mientras que si la buscas la alcanzas, no recorriendo un espacio sino empujado por el anhelo del espíritu. Quiera pues, el hombre interior ponerse de acuerdo con aquella que ha tomado habitación en él no para el placer íntimo y camal, sino para el placer espiritual y supremo".¹⁶

Toda prueba de la existencia de Dios se inicia en el ámbito concienical donde se dé la intuición comprensiva del ser como existente. La reflexión racional de este hecho infiere lógica y necesariamente la verdad teórica del Autoexistente como condición de posibilidad de todo existente. Pero tal prueba permanecerá trunca e inacabada si no culmina en la conciencia trascendental donde la voluntad libre se una en el "Amor" al "Generador" del "Ser manifestado". Es ahí donde se da la "Epifanía" como prueba existencial mostrativa de la existencia de Dios. La demostración racional parte de la conciencia y culmina en ella. El exclusivismo racionalista es un intento fallido teórica y prácticamente. La única prueba es integral.

Dado que nuestras ideas son una abstracción representativa de nuestra experiencia, parecería un despropósito hablar de la naturaleza de la esencia de Dios existente. Sabemos con bastante claridad que no tenemos intuición de esencias y que éstas son reconstruidas por la razón a partir de algunos datos captados por la conciencia, pues bien, en caso semejante, aunque con mayor dificultad, nos encontramos cuando consideramos la naturaleza esencial divina. Los datos se toman de la obra total de la creación y de la experiencia mística; donde la revelación contribuye a orientar y complementar la investigación racional. Aquí la filosofía se ve invadida por datos que trascienden la pura racionalidad.

Si algún nombre quisiéramos dar a Dios como el más adecuado, no encontraríamos otro que el que Él mismo nos ha dado: Yahveh, "El que es". La "Existencia" como "El ser mismo" es su esencia. El "Autoexistente", el Ipsum Esse subsistens, comprende de modo intuitivo y absoluto su ser. Entendemos por "subsistencia": la existencia fundamentada en sí, de modo absoluto en Dios y relativamente en los seres cuya estructura les permite ser

autosuficientes en su circunstancia interactiva. Lo anterior permite que se haya llamado a Dios: *Ipsum Esse Subsistens*, que hace referencia al bíblico: Yahveh

15 Maritain, J., Los grados del saber, p. 38.

16 Hipona, Agustín de, La verdadera religión, p. 39.

La identidad existencial esencial de la divinidad se da en su interintrasubjetividad que no posibilita la objetivación-mutación de su ser. La creación no es una objetivación del ser divino, ni una conceptualización intrasubjetiva, pues la simplicidad de su naturaleza no admite generar representaciones -tipo racional humano-, ya que el conocimiento intuitivo de su ser absoluto comprende toda perfección posible y un acto libre de su amor crea el "ser" generador de los entes existentes, como "obra ad extra" expresión de su amor.

La creación y la encarnación del verbo son "acciones" de Dios así como "relaciones" *ad extra*. Pero tal acción y relación son "reales" en cuanto Dios verdaderamente se ha manifestado en la creación y ha tomado un cuerpo humano. Siendo Dios perfecto, tal operación *ad extra* en lo más mínimo afecta su "esencia-existencial". Dios es capaz de relacionarse con el ser humano y tales relaciones son reales; de lo contrario, la encarnación, las relaciones místicas con el Ser absoluto, e incluso la misma creación serían imposibles. Estas relaciones son existenciales y no "relaciones-accidente". Por lo anterior es claro que Dios rebasa las categorías aristotélicas.

Dios es el "Ser" activo y dinámico por excelencia, como clara y manifiestamente nos lo muestra la creación del universo. El no cambia en su ser ni sufre transformación alguna debido a que posee la perfección en grado absoluto. Dios es Amor y la creación es la participación del ser y de la perfección, como participación de su vida como amor.

La existencia divina *ad intra* en las relaciones interpersonales es amor y *ad extra* en relación con el universo, de igual modo, es amor.

Lo anterior supera la concepción especulativa que concibe a Dios como "pensamiento del pensamiento".

Dios Padre ha creado el universo por su palabra (su Hijo, expresión de la esencia del Padre) y por amor (el Espíritu Santo, amor generador de vida). El universo es una creación continua, manifestación del amor poderoso del Padre. "En Cristo expresa la palabra revelada, en él nos movemos, vivimos y somos". Dios es el verdadero "Ser trascendental", con cuya acción el universo continúa desarrollándose en la existencia (no hay necesidad de admitir hipotéticamente la existencia de un intermediario que cumpla estas funciones).

El Verbo es la expresión del Padre, manifestación que, para ser tal, se ha encarnado en el mundo. La Bondad fontal de Dios, como Amor, se ha difundido en la multiplicidad entitativa. La Veracidad y Belleza esencial de Dios, como autointuición-comprehensiva, ha generado la Palabra, cuya expresión encarnada manifiesta la Verdad en la carne de un cuerpo y en la corporeidad del universo entero. La Bondad se plasma vertiativamente por el Verbo en la creación. Los arquetipos de la creación están plasmados en ella misma -cual gérmenes evolutivos-. Los arquetipos no son "ideas" -abstracción intelectual-, son manifestación creativa. Tales arquetipos en su conjunto interactivo son núcleo generador del ser creado.

Negar inteligencia al acto creador porque Dios no posea los arquetipos como ideas, es desconocer la naturaleza intuitivo comprensiva del conocimiento divino, que carece de

toda representación objetivante. La simplicidad, perfección y eternidad de Dios niegan tal composición y movimiento realizativo de su ser; la creación es un movimiento u obra *ad extra*. La composición, el movimiento y el tiempo pertenecen a la creación, así como los arquetipos de su evolución. El antes o después de la creación o incluso la encarnación misma son acción manifestativa que en lo más mínimo implica movimiento o cambio de la esencia divina. Dios conoce los arquetipos en su acto creador. Plantear la posibilidad de una creación *ab eterno* implica desconocer que sólo la naturaleza de Dios es eterna.

El universo no pudo haber sido creado desde la eternidad porque para ser eterno se necesita ser perfecto e inmutable, propiedades que sólo pertenecen al Ser absoluto, pues si el mundo es imperfecto y mudable está sujeto al movimiento y con ello al tiempo; ahora bien, el tiempo es finito y no puede ser eterno, porque es absurda la serie infinita, y contradictorio lo finito-infinito. Luego, concluimos que lo imperfecto y mudable no puede ser sino creado en un tiempo finito, la eternidad de Dios es su perfección e inmutabilidad existencial.

Si nos adherimos al criterio temporal es obvio que la estructura elemental da por resultado la operacionalidad de los principios esenciales; pero si la consideramos en su perfección actuante la perspectiva es inversa y muestra cómo de hecho, los principios rigen las relaciones estructurales de los elementos. Ahora bien, el acto es la perfección de la potencia evolutiva y superior a ella en su valor, aunque tal perfección se origine de lo inferior. La creación es evolutiva y trascendente. Pareciera que el punto de partida de la creación fuera la antítesis opuesta al Ser: el "no ser" como la nada absoluta; y que de ahí la creación surgida del Ser tuviera como huella de él: "La intencionalidad de trascendencia que busca irremisiblemente el encuentro con el Ser que le dio origen. "Hasta que todo sea en el Todo que le originó".

El movimiento del nivel trascendental se desliga del espacio para lanzarse al infinito y del tiempo para alcanzar la eternidad. El "signo de la cruz" manifiesta la acción intrínseca de "apertura trascendental" en la que la inmanencia horizontal se abre a la verticalidad trascendental, porque ésta posibilita aquélla en su auténtica y suprema realización.

En cuanto a lo que dice la canción popular del *Negrito del batey*: "El trabajo, yo lo dejo para el buey, porque el trabajo lo hizo Dios como castigo" Hace probablemente referencia a la frase bíblica: "Trabajarás con el sudor de tu frente", en la que el castigo no se encuentra en el trabajar -medio propio del hombre para realizarse y continuar la creación- sino en el que éste produzca también dolor y fatiga-sudor de la frente-. Precisamente, por esto, la "Redención de Cristo" se realiza por el dolor de la pasión, en la que el dolor es redimido para convertirse en medio por el que el hombre une su pasión a la de Cristo, reproduciendo en sí la imagen del Salvador, para obtener por él la salvación. De ahí la frase de Jesús: "El que no toma la cruz y me sigue, no es digno de Mí".

La teoría clásica de la escolástica afirma que los llamados "trascendentales" como la unidad, la verdad, la bondad y la belleza se identifican con el ser. Tal aseveración nos parece que es verídica sólo en el caso del "ser absoluto", porque en todos los demás seres no se da una "identidad" sino una "proporcionalidad de aspectos

El hombre nace a la existencia como fruto del querer divino y de su amor; a imagen suya lo creó: la estructura humana es personal y partícipe de la divinidad; pues el "Verbo se hizo carne" para dar al hombre vida divina y libertad. Trasmutóse el destino de humano en trascendental. El germen de la historia es el desarrollo de la personalidad y frente de vida eterna es la unión con la divinidad.

El hombre -figurado en Adán y Eva- cae al "comer la manzana del árbol del bien y del mal", no tanto por hacer uso de su libertad, que es un don del creador, sino porque la libertad cae esclava del poder: la inteligencia viene a estar sujeta a la sensibilidad. "Y seréis como dioses": el poder se ha rebelado contra la inteligencia; el hombre con el trabajo y el sudor de su rostro rescatará la libertad para responder al "amor", que un día negligente despreció.

Con Cristo, el nivel sobrenatural se abre a toda la humanidad; la conciencia trascendental encuentra en su apertura la posibilidad real de realización. La edad antigua como prehistoria del nivel trascendental se cierra; y se abre la infancia de este nivel, que en este periodo requiere de los cuidados extremos de quienes ejercen la paternidad en la comunidad; el fin de la Edad Media marca paulatinamente el término del periodo infantil y progresivamente se va instaurando, todavía con crisis de adolescencia, un periodo de mayor madurez, en el que el "espíritu de Dios" guía a sus hijos con gracias superabundantes y con sus generosos dones; ahí el rito no es sino el signo de la vida eclesial y el sacramento de la comunidad.

Dios es el ser absoluto y la verdad eterna, a cuya bondad pertenece el comunicarse en una entrega sin límites como es patente en la encarnación del Verbo.

La naturaleza trascendente de la conciencia está abierta a esta comunicación, pero es la naturaleza misma concienical la que pone límite a esta recepción y la que se encuentra imposibilitada para captar el Ser absoluto y la verdad eterna en la integridad del ser divino, de ahí que, aún en este caso tan extraordinario como sobrenatural, el alma humana capta la Verdad relativizada a su propio ser y capacidad potencial. El Valor absoluto es el punto de referencia en torno al cual giran los demás valores en su apreciación. Los valores evangélicos están presentes al mundo y quien no los toma, los deja; y, no es que ellos se pierdan, es el que los deja el que se pierde del valor, que ellos le pueden otorgar.

En el Ser absoluto se identifican absolutamente esencia y existencia. Esta identidad absoluta de su ser es la perfección íntima de su ser. Pero, me pregunto ¿Tal perfección le impide relacionarse con un ser exterior? La mística muestra la comunicación divina en la iluminación y en el éxtasis amoroso; lo cual indica la existencia de la relación del Ser absoluto con otros seres. Sin embargo, tal relación no implica la exteriorización de su ser sino la interiorización realizativa del otro ser en la divinización existencial de su esencia. ¿Cómo conoce, entonces, el crimen y las aberraciones humanas? Por su omnipresencia, característica esencial de su ser.

Los valores monacales de pobreza, castidad y obediencia, que el catolicismo ha impulsado y dado un lugar preeminente, se encuentran en el mundo actual en contraposición abierta con los valores propuestos por algunos partidarios de la reforma: riqueza, abundancia en el goce sexual y libre análisis de la Biblia, así como decisión libre individual ante Dios, decisión que, por otra parte, para nada influye en la salvación, que depende de la predestinación. La reflexión se impone ante dicha contrastación para ubicar los valores en su justo lugar jerárquico, en el que, de acuerdo con el fundador del cristianismo, el máximo valor es el "amor a Dios" y el segundo el "amor al prójimo". En torno a ellos girarán los valores anteriormente mencionados o, de lo contrario, carecerán de todo valor. Ante la prepotencia económica de las naciones, la miseria implica esclavitud y es necesaria la independencia, así como la autosuficiencia para sustentar la dignidad personal, donde cabe perfectamente la pobreza de espíritu, donde el dinero no subyugue el corazón; el desarrollo, el equilibrio y la trascendencia social regulan la tasa de natalidad y ahí, la castidad se opone al hedonismo y al desenfreno sexual; finalmente es la misma

autohetero-trascendencia la que regula las normas a través del diálogo acorde con la circunstancia histórico-social y no el poder de las instituciones.

No es que el concepto, por grandioso que sea, logre por sí la trascendencia realizativa; concebirlo aislado es desintegrarlo y abortarlo. El concepto es fruto de una comprensión existencial que, en su reflexión, intenta construir un proyecto anticipado de trascendencia; en el que se apoya la voluntad para optar, de lo contrario ésta, desintegrada, se tornaría ciega y, por tanto, incapaz de decidir. El proyecto implica un saber que pretende ir más allá de sí y que, incluye, por consiguiente:

fe-esperanza- amor. La trascendencia hacia el Absoluto no exige la ceguera racional y, en ella, la propia autodestrucción, sino el reconocimiento de la propia limitación en la que se ama la trascendencia y se le recibe, también en respuesta amorosa, porque éste es, precisamente, el plan del Amor.

10.3 LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

La fe es la conciencia proyectiva que se encuentra a sí en "el otro", como un "otro yo". La fe es la conciencia humana de integridad social, donde la proyección inversa me solidariza en comunidad. La fe es la conciencia directa-inversa-trascendental, donde el yo-nosotros se proyecta en el Absoluto y en el infinito de la eternidad.

En relación con la necesidad de adecuar la vida activa a la fe, dice el apóstol Santiago: "porque así como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obra está muerta."¹⁷

La fe es la entrega confiada del hombre en la integridad de su ser, donde las potencias y facultades en unidad estructurada se abren en su capacidad trascendental para aceptar gratuitamente el don que le permita proyectarse a lo eterno e infinito. Ésta es la condición de posibilidad indispensable para que las cadenas de la finitud estallen y el Absoluto absolutice la relatividad del movimiento temporal; por tal motivo no hay verdadera fe si no se prolonga en la anticipación amorosa de la eternidad.

El alma es regenerada por el Pneuma divino que le transforma en Espíritu poseedor de la vida que brota de la eternidad y en la Palabra; porque, "ciertamente, es viva la palabra y eficaz, más cortante que espada alguna de dos filos; penetra hasta las fronteras entre el alma y el espíritu,..."¹⁸

En los raptos místicos únicamente la conciencia es capaz de descubrir la experiencia y los datos existenciales captados. La razón es ciega ante este tipo de fenómenos; por eso los que han tenido tales experiencias afirman desde el punto de vista racional que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni hay palabras con que expresar...; pero desde el punto de vista concienical se tiene la certeza de la presencia del ser captado durante el fenómeno. Si se quiere que la existencia de Dios no sea abstracción o deducción racional, se hace necesaria la experiencia mística para llegar a la evidencia concienical. "La sabiduría mística no es la perfecta posesión espiritual de la realidad divina sino un comienzo que introduce en la sublimidad de la luz incomprehensible Dios infinito". "La sabiduría mística conoce a Dios hecho nuestro por la caridad". "El amor de caridad es aquél en el que el amor de sí y el propio bien da lugar al amor de caridad en donde el hombre ama más a Dios que a sí mismo y se ama a sí mismo y a los otros hombres por el amor que tiene a Dios y en Dios."¹⁹

La satisfacción de la sensibilidad interna se encuentra no sólo en el placer orgánico-camual, sino por encima de éste, en el placer estético del goce de la belleza, que encuentra su cumbre en el amor humano y, sobre él, en el divino, porque de acuerdo con la frase del filósofo de Tagaste: "Tú nos has ordenado a ti, y nuestro corazón no encuentra reposo hasta que descansa en ti"; ya que Dios "nos es más íntimo que nuestra propia intimidad".²⁰ El deseo de la sensibilidad es sublimado por el amor que nace de la conciencia reflexiva y libre, que comprende la belleza existencial de la divinización y en ella encuentra el goce supremo.

Mística: a) estructura: purificación progresiva por la negación consecutiva de las potencias y afecciones inferiores para elevarse a la conciencia trascendental por la purificación de las potencias superiores y su orientación ascensional hacia el Absoluto a través de la analogía con lo relativo, la presencia concienical y la fusión trascendente del

¹⁷ Sant., 2,26.

¹⁸ Hebr., 4,12.

¹⁹ Maritain, J., Los grados de! saber, p. 465

²⁰ Hipona, Agustín de, Confesiones, 1, 1, 29.

amor divino. b) forma: purificación y negación total exterior e interior, como condición previa y necesaria; presencia concienical de unidad amorosa, como figura primordial y esencial. c)"visión global": captación inmediata e intuitiva del abismo de la propia nada ante la grandeza inefable de la divinidad en la unión incomprensible del Amor.

Analícemos ahora el caso de la "conciencia trascendental", entendiendo por ésta la experiencia por la cual la conciencia rebasa los límites humanamente naturales para elevarse a lo sobrenatural y divino. Esta experiencia recibe el nombre de "mística" y se realiza a través de tres etapas, de acuerdo con quienes han experimentado y narrado esta vivencia. Cada una de estas etapas recorre todas las facultades humanas realizando en ellas una labor y transformación específica.

La primera etapa recibe el nombre de "vía purgativa", es propia de los incipientes, por ella se da una inversión de valores en la que el apetito sensible y la voluntad cambian su objetivo mundano (por el que buscan la satisfacción del deseo en el placer ilícito) por una búsqueda de Dios y de los valores espirituales a través del ejercicio de las virtudes morales en las que se busca someter la carne al espíritu. Es una etapa en la que la actividad corresponde preponderantemente al espíritu humano, que por la templanza controla la sensibilidad externa y los instintos del organismo, por la fortaleza domina las pasiones y tendencias de la sensibilidad interna, con la justicia centra la afectividad; en tanto que en la parte intelectual orienta la conciencia que no intuye aún nada, con la fe; a la razón, cuyos juicios desesperan, le fortalece con la esperanza; y a la ciega voluntad la orienta con la prudencia; el conjunto de las facultades es integrado por el impulso de la claridad; en este nivel son las virtudes teologales las que purifican y elevan el espíritu, preparándolo para la segunda etapa.

Cinco son los niveles de purificación de esta etapa: a) control de los sentidos externos para moderar el tumulto de sensaciones y ocupaciones externas a través de la templanza, lo que dispone para la paz interior; b) somete a orden los sentidos internos con la indómita imaginación y los recuerdos (memoria) libidinosos, que disipan la atención de

la conciencia para concentrar sus energías en su acercamiento a la divinidad; c) domina el apetito sensible del que surgen las tendencias y pasiones, dirigiendo el amor, el deseo y el gozo a objetivos espirituales, así como reduciendo el odio, la fuga y la tristeza que el apetito concupiscible siente al alejarse de sus motivos pecaminosos y aún del placer lícito; de igual modo supera el temor, la audacia, la ira, que el apetito irascible desencadena por la justicia de un orden superior. El control de las pasiones es sumamente importante, pues despliegan una actividad extraordinaria y es necesario contar con la energía que ellas generan en la ascensión al Creador; d) desde el punto de vista negativo es importante que conciencia y razón se despeguen de la propia comprensión y del propio juicio humano, para que, positivamente, se fundamenten en la luz y principios de la fe para asentir las verdades que Dios le ha revelado. Aquí el hombre se dirige a lo trascendental con una actividad preponderantemente humana, aunque sustentada en la gracia divina; la esperanza y la fe que aquí se dan son aún débiles y oscuras; e) la voluntad debe desprenderse del amor y de los propios gustos de acuerdo con el consejo evangélico: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame".²¹ Punto cumbre de esta vía es el que la voluntad se inflame en el amor de caridad por el que actúe amando a Dios por sí mismo sobre cualquier otro ser, y a los demás hombres como a sí mismo por el amor que tiene a Dios, ello hace posible el paso a la segunda vía.

21 Luc.,IX,23

La "vía iluminativa" inicia con una fase negativa: "la noche del sentido y del espíritu", que pertenece aún a la parte ascética, igual que la totalidad de la vida purgativa; la segunda fase de la vía iluminativa es positiva y ahí la acción fundamental procede de Dios mismo, que mediante los dones del Espíritu Santo transforma las facultades humanas que, en adelante, obran movidas por el mismo divino espíritu. El conocimiento alcanza su visión bajo la influencia divina. Esta vía pertenece a los proficientes, como la purgativa a los incipientes. Al iniciarse esta vía, cuando la sensibilidad y su apetito son informados por los dones del Espíritu divino, aquella vivencia parece perder el objetivo propio de su actividad y cae en un estado de inercia y aridez; pues por una parte, carece del objetivo propio que le proporcione atractivo sensible y por otra no hallan deleite en las cosas espirituales; lo que provoca un estado terrible de desolación y oscuridad tal, que los místicos le han dado el nombre de "noche oscura del sentido". El modo humano de conocer se realiza con dependencia de la sensibilidad y el modo humano de querer se hace con dependencia del apetito sensible, al ser informado el espíritu humano por los dones del divino Espíritu, la conciencia del hombre así como su razón y voluntad pierden el modo humano y el objetivo propio de su actividad por lo que caen en un estado de sustracción de todo apoyo y consuelo, en situación de oscuridad y desazón tal, que los místicos le llaman: "noche oscura del espíritu".

La parte positiva de esta vía iluminativa se da cuando los dones del Espíritu Santo, cual hábitos sobrenaturales, disponen la totalidad de las facultades humanas para recibir la dirección del divino Espíritu, imprimiendo, con ello, a la actividad humana un modo divino; así, el "temor" hace huir de la falta pecaminosa porque ofende a Dios y aparta de él; la "fortaleza" da la firmeza al alma al elevarse a lo trascendental, el hombre se reviste de la

fuerza misma de Dios; la "piedad" transforma la afectividad por el amor filial al Padre para relacionarse con Dios y cumplir con los deberes de hijo. Por el "entendimiento" el alma es iluminada con nuevos principios para que pueda comprender (conciencia) las verdades del orden sobrenatural; la fe, que le precedía, no comprendía sólo asentía; por la "ciencia" juzga de las verdades sobrenaturales por razones humanas (razón); el "consejo" orienta la actividad humana para que se conforme a la voluntad divina (voluntad); evidentemente en esta vía crece la caridad por el amor a Dios; pues se progresa en el camino de la ascética y la mística por el acrecentamiento gradual de la caridad.

El culmen de la vida mística es la "vía unitiva" y se llega a ella a través de lo que los místicos llaman "la herida de amor" y que afirman ser sumamente dolorosa, tocar lo más hondo e íntimo del alma, dejar a ésta en absoluta soledad y sufrir un deseo vehementísimo, que sólo Dios puede colmar. Unos pasos más y de esa misma herida surge el "amor divino engendrado" al que sucede la plena "unión transformante" en la que el alma goza de la suprema contemplación mística de Dios por una simplicísima "intuición amorosa" (íntegra y trascendental). La herida de amor es la última purificación.

La "sabiduría" es el más perfecto don y el último en otorgarse, pues corresponde a la misma "divina sabiduría", que se dona en unión transformante y amorosa. La unión integral con Dios permite que se ame a Dios, en Dios y por el amor mismo de Dios, ahí es donde es posible al hombre alcanzar la mayor perfección; al configurarse con Cristo, sabiduría eterna del Padre, alcanza la santificación, como participación de la vida divina; ahí el hombre no se aliena sino se sublima, porque su naturaleza no se pierde sino alcanza su máxima perfección; pues por el don de "sabiduría" es iluminado con visión divina para comprender y jugar a su luz; inflamado por el "amor de caridad" actúa con una naturaleza divinamente transformada. Dice al respecto san Juan de la Cruz; "Mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en cuasidivino y sobrenatural, porque, uniéndose por medio de esa purgación con Dios ya no entiende por su vigor natural, sino por la Divina Sabiduría con que se unió."²²

Nos parece que lo anteriormente dicho muestra claramente que la experiencia mística en su punto culmen se da a nivel trascendental; la intuición integral de la conciencia es elevada al ámbito sobrenatural, experiencia que no se desdobra, por conocer de imagen y concepto que adecuadamente le objective; por ello, la razón queda muda, incapaz de expresar aquella experiencia; dice el apóstol Pablo de su encuentro místico con Cristo; "ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni hay palabras con que expresarse".

Es conocido que los místicos nos han comunicado su experiencia desde el punto de vista psicológico y existencial, pero absolutamente nada de la esencia misma de la divinidad a través de la contemplación. Lo que de Dios sabemos es por revelación de la misma divinidad, sobre todo a través de la "palabra" hecha carne en Cristo el revelador del padre; conciencia y voluntad nos comunican al exterior y ellas nos transmiten la existencia de Dios y su amor experimentado místicamente; pero la razón resulta incapaz de abstraer la esencia de la intuición inmediata del ser divino. Por ello es necesario decir que la "abstracción trascendental" no existe en la experiencia mística.

El amor de caridad implica un compromiso con Dios y por él y en él llega a ser un compromiso consigo mismo y con la sociedad en la que se vive. Este compromiso es más fuerte, vivo y personal que el que procede de la ley o la naturaleza y con mayor razón que la opresión procedente del Estado o de cualquier fuerza política.

La "beatitud" es de naturaleza integral, en ella nuestra entidad es "existencializada" para que nuestro "ser" sea en el "Ser", donde la participación de la vida divina posibilite la

contemplación extática de la "verdad" y la felicidad de la unión extática en el "amor". La personalidad humana no es alienada sino realizada trascendentalmente.

La verdadera mística no es exclusivista ni menos solipsista, es comunicación trascendente con el Ser absoluto, es realización personal en los valores trascendentes, es testimonio comunitario de la propia experiencia, es comunicación eficaz-sostenida en la fuerza de la fe y del amor- de la trascendencia, de lo absoluto y de la energía que sobrepasa el mundo: la comunicación espiritual es la realización indispensable de la verdadera mística y de la humanización integral.

El verdadero profeta es aquel que hace presente al mundo su testimonio de la verdad existencial; el faro que le guía está más allá de este mundo, por ello, no absolutiza lo relativo; su intencionalidad trascendente le impide fanatismos y sensiblerías pueriles, no le preocupa la pureza de un narcisismo sublimado ni su anuncio es un verbalismo vano de vivencia real; pero si le exige: esfuerzo continuado por ser fiel a la "verdad", vigilancia constante para emprender cada día un camino nuevo para comprometer al hombre en su salvación, su encarnación renovada le lleva a atravesar áridos desiertos y océanos procelosos para dejar allí implantado el testimonio de la verdad. "El Amor es el Testimonio de la Profecía."

Para complementar y confirmar lo dicho en torno a la conciencia trascendental, consideramos a continuación la posición de tres autores en torno a este punto; su diversa impostación epistémica nos permitirá contrastar y concluir: episteme antitrascendental de F. Nietzsche, episteme estético trascendentalista de S. Kierkegaard, episteme mística de Agustín de Hipona.

22 Cruz, san Juan de la, Cántico espiritual, C. XXVII.

10.4 LA EPISTEME ANTITRASCENDENTAL DE FEDERICO NIETZSCHE

Federico Nietzsche (1844-1900) nació en Röcken (Prusia), estudió en la Universidad de Bonn y posteriormente en la de Leipzig, donde cursó filosofía; en esta última ciudad trabó amistad con Erwin Rohde y Richard Wagner, formando un grupo aficionado a la filosofía de A. Schopenhauer. Suelen distinguirse tres periodos en la evolución de su pensamiento: en el primer periodo la episteme predominante es la estética como se expone en *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (1872); en el segundo periodo, influido por la Ilustración francesa, rinde homenaje al espíritu libre y su cultura, como se expresa en *Humano, demasiado humano*; finalmente en el tercer periodo predomina la episteme del poder, como se expone precisamente en *La Voluntad de poder* y en *La Genealogía de la moral*. Aquí trataremos exclusivamente de este tercer periodo, apoyándonos principalmente en el contenido de estas dos últimas obras.

En el tercer periodo nietzscheano domina definitivamente lo dionisiaco sobre el espíritu apolíneo; donde la afirmación de aquél es voluntad de vivir, como manifestación de una virtud ascendente, entendida esta vitalidad como deseo de dominio, es decir, como "voluntad de poder". Lo cual se contrapone, no ya a la belleza equilibrada y armoniosa de lo apolíneo, sino a la vitalidad descendente de un ascetismo que ha implantado los valores

vigentes y quebranta la vida humana; lo que implica mostrar el espíritu decadente del cristianismo, así como la falsedad radical del pretendido objetivismo científico.

La afirmación del poder exige, para el filósofo de Röcken, la transmutación de valores; donde es indispensable sustituir la bondad por la fuerza, la humildad por el orgullo, la satisfacción por el riesgo, la piedad por la crueldad, el amor al prójimo por la construcción del futuro; éstos son los valores que evitarán la decadencia que está propiciando el nihilismo cristiano y la ciencia especulativa; aquellos valores producirán el superhombre, quien con su voluntad de dominio abolirá la moral de los esclavos con sus deseos de igualdad y justicia, amor al prójimo y piedad femenina. Aquí cabe la pregunta ¿el dominio despótico del superhombre abolirá o impondrá una moral esclavizante?

El punto del que parte Nietzsche para comprender al hombre es su origen y desarrollo genético y así el ser humano es colocado entre los animales como otra especie más; pero el hombre al adquirir la conciencia se ha guiado por normas sociales morales que le han hecho perder sus instintos y le han marginado de la naturaleza para ubicarle en la indefinición, en las cercanías de la desaparición y en el propio aniquilamiento. Al dotar de conciencia al hombre, la naturaleza ha cometido su más grave equivocación, pues le ha orillado a ser un "animal fijado", y ha implantado en él la contradicción interna, por la que se ha tornado enfermizo y decadente. A esto ha contribuido de modo primordial la conciencia represora de los instintos, en este punto sobresale el cristianismo que ha sacado al hombre de la vida y, así, le ha nihilizado. Nietzsche niega que pueda el hombre alcanzar perfección alguna mientras predomine en él la conciencia.

El hombre actual, asegura Nietzsche, se encuentra en estado de transición entre la especie animal anterior y la del porvenir, el embrión de la genuina especie humana se encuentra ya latente en el hombre de hoy; pero el fin no está asegurado, debido a la negación de la vida que involucra la conciencia, por lo que es necesario aniquila la conciencia para dar preponderancia al instinto de la vida con su "voluntad de poder", de ahí surgirá la nueva especie del superhombre, para desplegar la grandeza del hombre y de una nueva cultura. Sobre la afirmación de poder se levantará el superhombre. Apoya Nietzsche su tesis sobre supuestos etno-sociológicos y psico-históricos cuya falsedad se ha comprobado ya. La ley social y el deber moral regula el instinto para la superación humana en sociedad, pero no le destruyen. Los grandes hombres y las magníficas culturas que han tenido lugar en la historia no se han apoyado de modo primordial en el poder por el poder mismo, sino en la potencia consciente y libre de un espíritu tenaz en alcanzar sus metas realizativas, donde el poder está a su servicio.

En *Consideraciones inactuales*, Federico Nietzsche considera que: "La conciencia es la evolución última y tardía del sistema orgánico, y, por consiguiente, también lo que hay en este sistema de menos acabado y más débil". La conciencia, por sus múltiples errores, ya hubiera terminado con el hombre, de no ser salvado por el instinto: "Si el lazo conservador de los instintos no fuera infinitamente más poderoso, si no sirviese de regulador del conjunto, la humanidad perecería por sus juicios absurdos, por sus divagaciones con los ojos abiertos, por dualidad; en una palabra: por su conciencia". La tarea de la conciencia es "incorporarse el saber y hacerle instintivo". El vitalismo instintivo de Nietzsche reduce y, en buena medida, niega la conciencia, ya que la subordina al instinto.

Dios es, para Nietzsche, igual que para Marx, fruto de una fábula o quimera que debe desaparecer para dar lugar al pleno desarrollo humano; pero en vez de una sociedad sin clases, propone al "superhombre" -prototipo aristocrático-elitista-; ¡pero ahora Dios ha muerto! para vosotros hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro. Desde que

está en la tumba vosotros habéis vuelto a resucitar. Sólo ahora llega el mediodía glorioso, sólo ahora el hombre superior se convierte en señor... ¡muy bien, adelante! ¡Vosotros, hombres superiores! sólo ahora está de parto el nombre de los 'hombres del futuro'. Dios ha muerto, y ahora nosotros queremos que viva el superhombre".²³

El "eterno retorno" nietzscheano sustituye la metafísica por una mítica que no puede ocultar la sed de inmortalidad, reemplaza filosofía y epistemología por la doctrina de las formas de dominio, la religión por la aceptación del superhombre.

"La Voluntad" es, para Schopenhauer, voluntad de vivir como "incesante y ciego impulso" a desarrollar y propagar la especie contra todos los obstáculos; la voluntad es el ser nouménico, la cosa en sí, la esencia del mundo, el instinto orgánico de la vida. La conciencia se opone a la tiranía de la voluntad de vivir y libera al hombre de ella mediante la contemplación intuitiva y artística y, sobre todo, con la compasión y la renuncia. Nietzsche toma la contrapartida a favor de la vida y su "voluntad de poder", como fuerza orgánico-biológica, dinámica e impulsora de la vida, esencia íntima del ser: *pathos* o pasión de dominio; frente a la cual la verdad no es sino un engaño que es preciso desenmascarar.

El método genealógico nietzscheano parte de la filología, y se transpone a la filosofía en la pretensión de desenmascarar el autoengaño del hombre en aquello que considera la verdad. La genealogía busca el valor en su origen y diferencia; así, en la *Genealogía de la moral* sostiene que originariamente "malo" significó "simple", es decir, el hombre vulgar de clase baja y "bueno" por el contrario, al señor poderoso de rango superior y noble. No consta que tales hayan sido originariamente las etimologías, pero Nietzsche intenta con ello penetrar en la fuente de donde brotan los valores. La "casta" correspondiente originariamente a lo "bueno" era la clase caballeresca y aristocrática; a ella se opuso la clase impotente y baja, representada por la casta incubadora de ideas y resentimientos, casta degenerada-enfermiza- neurasténica que para remediar sus males inventó la religión con su metafísica hostil a la vida y su refugio en otro mundo; con lo que los valores se invirtieron: lo malo pasó a ser bueno y viceversa, el resentimiento ha introducido una transvaloración que ha atentado contra la misma vida humana y ha propiciado su decadencia. Nietzsche pretende reinstaurar el orden primitivo: una transmutación de valores hacia lo original, donde Dionisos recobre la primacía.

²³ Nietzsche, F., Werke, Ed. Crítica, 1967, p. 353.

El cristianismo, asevera tajantemente Nietzsche, no es la religión del amor sino ¡del odio de los simples y enfermizos contra los nobles señores; el movimiento que se identifica por una cruz ha liberado a los esclavos, es necesario romper al crucificado devolviendo el dominio a los poderosos -en contra de los plebeyos e impotentes-.

Nietzsche busca genealógicamente el origen de la conciencia y lo encuentra en la expiación de "culpa" como violación de los compromisos del deudor hacia el acreedor; con lo que, cuando el acreedor es la sociedad, castiga cruelmente al deudor que se ha olvidado de sus compromisos; el deudor, no pudiendo desahogar sus instintos hacia fuera, los descarga hacia dentro y así nace la conciencia, como memoria culpable o "mala conciencia"; he aquí la modificación más radical que ha sufrido el hombre, una enfermedad de la que no se ha curado hasta hoy. Es de este modo como nacen los dioses: las viejas

estirpes deudoras de sus antepasados les ofrecían sacrificios; a mayor deuda mayor poder a quienes se constituyeron como dioses, a la deuda impagable correspondió el Dios único y omnipotente. El ateísmo permitirá la vuelta a una existencia preteológica, sin deuda, al estado original de inocencia. ¿Este regreso al estado primitivo no implica, preguntamos nosotros, un regreso a la inconsciencia o a la locura? ¿Con qué garantía o base contamos para asegurar que lo primitivo es mejor que lo actual? ¿Es mejor reducirse al estado bestial que al consciente-humano? Nuestro punto de vista es el opuesto a Nietzsche.

El filólogo de Röcken busca el valor de la moral en su origen; además este origen es un origen fantástica y míticamente construido, pero en modo alguno histórica y filológicamente demostrado. Es cierto, hay algunas intuiciones rescatables por la experiencia sufrida por él por parte de una religión intransigente y austera de tipo puritano, pero sus exageraciones e ironía necesitan ser moderadas para ser útiles a la humanidad.

Nietzsche busca genealógicamente el orden del ideal ascético y pretende encontrarlo en el instinto de protección y de salud de una raza degenerada; una raza que se opone a la vida y la niega en una transmutación de valores; inventan un mundo de verdades y valores, al que contradictoriamente no tiene acceso la razón en una ascética en la que se despoja a la razón de sus propios valores. Tal mentira envenena al enfermo, para curar al hombre es indispensable retornar al origen del "Señor poderoso y noble": "el superhombre". El ideal ascético como un "no a la vida" lo encuentra, en realidad, Nietzsche en su maestro Schopenhauer y en sus orígenes búdicos, pero los relaciona con el cristianismo por la experiencia negativa que sufrió en su infancia por parte de la religión de su madre.

El autor de *la Genealogía de la moral* ubica el origen histórico de la moral en los "judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la más espiritual venganza".²⁴ En contraposición ensalza el filólogo de Röcken a la raza rubia de cabellos dorados y ojos azules, a "la raza aria de los conquistadores que se han convertido en los dueños" y muestra su desprecio a la raza de piel oscura (negra o morena) con cabellos negros; éstos son los hombres vulgares y aquellos los nobles señores, la diferencia originaria es que los señores han arrogado el derecho de crear los valores fundándose en el "pathos de la nobleza y de la distancia" que les distingue de los bajos plebeyos.

De los judíos ha pasado aquella venganza a todo el mundo a través de "ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese redentor que trae la bienaventuranza y la victoria de los pobres, a los enfermos, a los pecadores;

²⁴ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1977, p. 39.

¿no es a él precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones judías del ideal? ¿No ha alcanzado Israel justamente por el rodeo de ese redentor, de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza? ¿no forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente grande de la venganza?"²⁵

Los instrumentos de la cultura han sido, para Nietzsche, los instintos de reacción y de resentimiento, que al humillar y dominar a las razas nobles han instaurado "el sentido de toda cultura consiste, cabalmente, en sacar del animal rapaz: hombre, mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal domestico."²⁶ En esto cree "el filósofo de la sospecha" encontrar los indicios de la decadencia de Europa; ahí aparece Nietzsche como el anticristo que al reinvertir los valores salvará aquel continente del nihilismo; para ello, invita a aquellos países a convertirse en aves de rapiña y recrimina a los países corderitos el guardar rencor a las aves rapaces.²⁷ Si en la página anterior nuestro autor decía: "En este punto no me es posible ya reprimir un sollozo y una última esperanza"; en esta página respondemos los demás países: "En este punto no nos es posible ya reprimir una sonrisa y quebrantar su última esperanza, porque no estamos dispuestos a ser sus corderitos". En este punto pareciera que hemos caído en la ironía y el sarcasmo; pero, este es el lenguaje que hace Nietzsche y en este nivel se desenvuelve su filosofía, para responderle no es posible otra cosa sino hacer tronar los mismos cañones. La relación entre los pueblos de la tierra no puede ser sino de igualdad y justicia recíproca; las relaciones entre los individuos como entre las naciones no pueden reducirse a las que existen entre las aves de rapiña y los corderitos, esto implicaría retornar a la "ley de la jungla", lo cual es, ciertamente lo más original en cuanto primitivo, pero no lo que permite la superación humana ni en cuanto a su ser ni menos en cuanto a sus relaciones. Falta en Nietzsche el concepto cosmopolita de "humanidad"; su episteme del poder trueno y al tronar, sin remedio, estalla.

A continuación el autor de la *Genealogía de la moral* hace una crítica a la reflexión que vale la pena tomar en cuenta; a medida que exponemos haremos el comentario respectivo: La "Iglesia" no debe constituirse por una manada de "borregos" que se dejen trasquilar la "lana", las cooperaciones deben permitir la construcción de obras humanitarias con espíritu trascendente y no engordar riquezas de quienes se pasan de listos y perezosos; la vida tiene su propia misión y trabajo, por lo que es inadmisibles escaparse a otro mundo para no hacer nada en éste; la libertad es capacidad autorrealizativa de una personalidad autotranscendente, no (por tanto) máscara de guiñapos humanos; la religión no debe ser guarida de aves rapaces ni refugio de impotentes e inútiles, sino albergue de personas creativas dispuestas a colaborar generosamente en la construcción de una comunidad más justa, más humana y más epiritual; esto es amor y no las sensiblerías de un afectado romanticismo ; pobreza es la honestidad en la administración de lo ajeno y no, cual mansa oveja, dejarse trasquilar; castidad es la fidelidad al propio estado y no el destruir hogares con la finta de "Donjuan", a quienes el castigo social debiera transformar en "eunucos"; obediencia es la presta colaboración en la construcción de la mencionada comunidad y no la pestilente sumisión a las aves de rapiña; humildad es reconocer y trabajar los talentos recibidos, así como aceptar sus grandes y múltiples limitaciones, pero no querer permanecer en la miseria, en la ignorancia y en todo aquello que impide la trascendencia y denigra la humanidad; templanza es tomar el alimento sano y necesario a sus horas, no comer "alimento chatarra" a todas horas para constituir un gordito bofo y desnutrido; fortaleza es afrontar con valor y cumplimiento empeñoso el propio oficio, así como los derechos y ~

25 lb., p.41
26 lb., p.48
27 lb., p. 51.

obligaciones de ciudadano, no abusar del "puesto" en beneficio del propio interés ni dejarse apabullar por el prepotente con excusas de "ya ni modo", "ahí se va", "ya me tocaría", etc. Las virtudes son fuerzas que hacen posible el progreso y la realización humana, no ridículas actitudes propias de "beatas" y "ratas de sacristía". Justicia es dar a cada quien lo que le corresponde de acuerdo con el derecho al trabajo,... no el repartir propinas entre jueces y autoridades para robar y hacer daño al desvalido. Los valores permiten al hombre "ser" más y no se reducen al "tener" más; ni, tampoco, como pretende Nietzsche, al "dominar" y esclavizar más; esto, desde nuestro punto de vista, envilece más al esclavizador que al esclavizado.

La conciencia es, para el filósofo de Röcken, "el orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, el instinto dominante", "ésta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la responsabilidad: aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas, incluye..., lo que yo he llamado 'eticidad de la costumbre': el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo prehistórico, tiene aquí su sentido, su gran justificación",... "con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social y el hombre fue hecho realmente calculable".²⁸ He aquí la génesis a conciencia; la que Nietzsche concibe como una metamorfosis producida por la costumbre y la presión social; pero ésta supone ya una conciencia generalizada y aquélla satisface sólo del mejor modo -dado circunstancialmente- los instintos básicos; los animales, más antiguos por millones de años que el hombre, son un testimonio en contra de la opinión nietzscheana; por otra parte, biológicamente la metamorfosis posee ya en el germen o grabaciones genéticas el desarrollo de su madurez, lo que equivale en aquella opinión a una petición de principio; parece ser que nuestro autor es llevado más bien a una concepción mítica cuando llama "prolongada metamorfosis" a la formación de la conciencia; género literario con el que hacen gala, con alguna frecuencia, los escritores que poseen una episteme fundamental imaginativa y emotiva, como es el caso de grandes poetas y autores literarios; en tal caso la metáfora puede prestarse a múltiples interpretaciones; pero sigamos a Nietzsche en su interpretación.

A continuación se pregunta "¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre?" y responde: "Tal vez no haya en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica: para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria".²⁹ "Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en último fondo, sistemas de crueldades); todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica".³⁰ Nietzsche considera que la ascética religiosa creó la diferencia entre el hombre y los animales; aquella práctica posibilitó la trascendencia humana; lo que indica lógicamente que la continuación moderada de aquella ascética debe permitir la superación trascendente y que, por el contrario, el mórbido placer que degenera en el olvido degrada al hombre y puede reducirlo a bestia- El condicionamiento del castigo fija las pautas de acción, pero no da la trascendencia de la comprensión inteligible, por lo que desechamos la solución

nietzscheana, aunque estemos de acuerdo con que la ascética es un medio útil para alcanzar la trascendencia humana,

28 Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, pp. 67-68.

29 *Ib.*, p. 69.

30 *Ib.*, p. 70.

pero disentimos en el principio del que procede aquella trascendencia; es necesario no confundir el medio con el principio; finalmente, es indispensable advertir que la ascética, para que logre la trascendencia, debe ser inteligente, armoniosa y equilibradamente dirigida, de lo contrario inútilmente se castra a la terca bestia, lastimosamente "se tapa el ojo al macho", animal híbrido incapaz de ascética.

La ascética que aquí planteamos no es, ciertamente, una moralización y reblandecimiento enfermizo, gracias a los cuales el animal llamado hombre acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos";³¹ en una evangelización que estropea los placeres naturales y vuelve insípida la vida; pero tampoco una jauría de pretenciosos exhibicionistas y violadores en continua orgía callejera; sino un orden equilibrado y moderado que permita a todos los miembros de la sociedad un reparto equitativo de los bienes que posibilitan la satisfacción de las necesidades básicas, así como la creación de un ambiente que propicie, en igualdad de derechos y oportunidades, la libertad de un desarrollo trascendente e integral en la búsqueda de una economía en la que tengan preferencia los valores humanos superiores de ciencia y cultura en general; en una situación tal que: la salud, alimentación, habitación, etc., se encuentren satisfechas a tal grado que posibiliten abordar libremente y con el apoyo indispensable los niveles de mayor realización humana; niveles a los que tenderán los proyectos y realizaciones sociales; sin que, por ello, se perjudique al que desee que su 'vida se satisfaga preponderantemente convino, sexo, dinero, posesiones materiales, etc., con tal de que no dalle a la sociedad ni transgreda las leyes establecidas; la libertad en este campo debe ser muy amplia, pues la represión surte efectos contrarios.

La influencia de Schopenhauer se hace patente cuando Nietzsche nos dice que la esencia de la vida es la "voluntad de poder", concebida como "principio supremo que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nueva dirección y formas, por influjo de las cuales viene luego la adaptación; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora"; ahí, "la muerte pertenece a las condiciones del verdadero progreso, el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un orden más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un progreso se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo de sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie de hombre -eso sería un progreso...- Destaco tanto más este punto de vista capital de la metódica histórica cuanto que, en el fondo, se opone al instinto y al gusto de la época hoy dominantes, los cuales preferirán pactar incluso con la casualidad absoluta, más aún, con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una voluntad de poder que se despliega en todo acontecer".³²

La "voluntad de poder" expuesta por Nietzsche en la cita anterior aparece ahora, a diferencia de la unidad anterior, como una fuerza cósmica de dominio y de progreso de la

naturaleza en vecindad muy cercana con la "voluntad de vida" Schopenhaueriana; pero tal "voluntad de poder" no aparece en el cosmos, no hay constancias de aquellas fuerzas de dominio, sino en los entes del género animal, donde se manifiestan como instintos de protección y supervivencia en la lucha por la vida. Posteriormente, la trascendencia que antes había asignado a la ascesis religiosa la transfiere sin justificación alguna, aunque en esta ocasión sin tanto terror y escándalo a la "voluntad de poder", pues ahora se trata de la constitución del poder y no de la simple conciencia o de su capacidad de recordar o de pensar. Epistemológicamente nos parece que la "voluntad de poder" no es sino el deseo de dominio que surge indómito del instinto bestial de poder.

31 Ib., p.76

32 Op. cit., pp. 88-89.

El thanatos nietzscheano llega a urdir una estrategia en la que lanza a la clase deseosa del poder contra la casta sacerdotal o religiosa, con la secreta intención de programar su exterminio; pues sabe bien que el poder es la única fuerza capaz de oponerse frontalmente a los procesos que subliman trascendentalmente la actividad humana; el deseo de poder frustra en el hombre la trascendencia y lo reduce al nivel bestial; el poder ha cometido los peores crímenes de la historia.

La hipótesis de la "mala conciencia" es expuesta por Nietzsche de la siguiente manera: "animales marinos" forzados "a convertirse en animales terrestres, "animales felizmente adaptados a la selva y a la guerra", "de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y en suspenso, "¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su conciencia, a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse! yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar", ... "todos los instintos que no se desarrollan hacia afuera se vuelven hacia adentro, esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su alma"(...) "Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad -las penas cuentan entre los bastiones- hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen contra el hombre mismo. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción, todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la 'mala conciencia "He utilizado la palabra 'Estado': ya se entiende a quien me refiero, a una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre la población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es, como en efecto, se inicia en la tierra el Estado". La obra de esa horda de rubias creaturas organizadas como Estado se lleva a cabo por "un instinto de crear formas, imprimir formas, son los artistas más involuntarios que existen: en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio dotada de vida, en la que las partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un sentido de orden al todo".³³

Llegado a este punto, la coherencia lógica es, para Nietzsche, impertinente: la "mala conciencia es la desgracia más grande que pudo sucederle al hombre, la miseria más terrible consistió en verse obligado a pensar y tener la posibilidad de equivocarse en sus decisiones; era mucho más fácil dejarse llevar por el instinto con sus pautas fijas de comportamiento; no se comprende la trascendencia de tipo espiritual, que es precisamente la apertura de la conciencia a la creación libre de su propio ser y no la determinación instintiva, en la que no hay creación trascendente sino dominio de la situación para satisfacer las necesidades básicas. Testimonio contra Nietzsche son la historia de los animales. Por otra parte, es falso que la organización del Estado no implique el pensar; la conexión de las partes en el todo, etc., implica procesos de conciencia, de reflexión, etc., que nuestro autor pretende ignorar olímpicamente, pero que no engañan a nadie que tenga los más mínimos conocimientos de epistemología. La obra de arte que implica una organización social no es obra del instinto de poder, sino del conjunto de valores humanos que establecen un tipo de cultura; por el contrario, el despótico deseo de dominio sí ha producido las peores desgracias humanas y las más terribles miserias de la humanidad con sus guerras, genocidios, asesinatos, mazmorras y torturas,... esta historia es más real y no la genealogía mítica que surge de la fantasía nietzscheana sin pruebas a favor y sí con muchos

33 Nietzsche, F., Genealogía de la moral, pp. 95-99.

testimonios en contra; la guerra de Vietnam,... así como cárceles, campos de trabajos forzados, estas no son obras de arte en las que se exprese una exquisita estética, sino por el contrario adefesios que ha producido la mayor degradación humana, incluida la locura y las crueldades más inhumanas en las que el poder en modo alguno ha hecho posible la superación humana, sino a la inversa, las más grandes degeneraciones de las que la historia conocida, y no imaginada, guarda memoria. Finalmente, aunque las facciones .del que escribe estas líneas no sean precisamente oscuras, no compartimos la opinión nietzscheana de la estética horda de las bellas bestias de hermosos ojos azules, de linda piel blanca y preciosos cabellos dorados con tremendas zarpas e inmenso deseo de dominio; pues nuestro punto de vista es el antirracista, aunque en este caso sí tenemos que reconocer el movimiento histórico de estos grupos, en los que se cuenta no sólo el ario-nazi sino también el anglosajón-norteamericano, el judío-sionista, etc.; éstos y otros grupos luchan por el poder con estrategias que, cuando salen a flote, deben echar marcha atrás, porque explícitamente se reconoce aquella capacidad destructiva del hombre y, por tanto, como antivalores; el poder que se abre abiertamente u despótico deseo de dominio declara la guerra y una vuelta a la ley de la jungla; pero tal ley no establece la superación sino la destrucción y la degradación. No podemos terminar este párrafo sin hacer notar el profundo desprecio que presenta el filólogo de Röcken (¡vaya contradicción! el lenguaje es un producto de la razón) por la conciencia y el pensar racional (sólo faltaba que extendiera aquel desprecio al propio lenguaje con el que dice tomar conciencia, reflexionar hacia lo genealógico y expresarse; en la más flagrante de las contradicciones).

La *bête philosophe*, asegura el animal filosófico de Röcken, busca las condiciones más favorables para desarrollar toda su fuerza en el *máximo* de su poder. No queremos en esta ocasión contradecir a Nietzsche sobre todo si habla de su propia experiencia.

Refiriéndose a su maestro Schopenhauer lo menos que le dice es "rabetas furibundo" que se ensañó contra Hegel, la sexualidad y su instrumento la mujer. No es de extrañar tal reacción, pues la posición del alumno contradice al maestro; la episteme romántica y del poder en Nietzsche somete con deseo de dominio a la mujer que permite que el guerrero encuentre en el sexo descanso de la guerra por adquirir más poder. Nietzsche, el guerrero de la pluma en ristre, embiste contra' A. Schopenhauer, R. Wagner, E. Rohde, etcétera.

"Nosotros los filósofos, afirma Nietzsche, necesitamos sobre todo calma de una cosa: de todo hoy (la chismorrería del hoy). Veneramos lo callado, lo noble, lo pasado,..." "al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado y al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuelve sobre ella". "A un filósofo se le reconoce en que se aparta de tres cosas brillantes y ruidosas; la fama, los príncipes y las mujeres: con lo cual no se ha dado que estas cosas no vengan a él".³⁴ A este tipo de hombres no les gusta ser perturbados por enemistades, y tampoco por amistades,... sabe que en estados de gran tensión y preparación mental, el dormir con mujeres produce un efecto muy nocivo ..." Aunque Nietzsche se excluye en la segunda parte de los textos, cambiando la persona de los verbos, no está lejos de esta ascética, su vida, independientemente de los enemigos contra los que arremete la palabrería, así lo muestra: en Sils-María parece un eremita; tal contradicción es elocuente por sí misma y no necesita argumentos; evidentemente, dejamos fuera las timoratas y exageradas prácticas de los pietistas y puritanos, que en su reduccionismo trascendentalista han deformado incluso el mismo espíritu religioso como se presenta en el estudio de S. Kierkegaard. Los reduccionismos desintegradores invaden frecuentemente el campo de la locura.

³⁴ Op. cit., pp. 126-130.

Ese ascetismo moderado y libremente tomado es aceptado por Nietzsche expresamente cuando dice: "Como hemos visto, un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha del mejor grado, se cuenta entre las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima y también entre las consecuencias más favorables de ésta, por ello, de antemano no extrañaré que el ideal ascético haya sido tratado siempre con una cierta parcialidad a su favor precisamente por los filósofos".³⁵ Entre las pulsiones-virtudes que caracterizan al filósofo, Nietzsche enumera las siguientes: pulsión dubitativa, negadora, expectativa-efectiva, analítica, investigadora, comparativa, neu-tral y objetiva, etc. Llamarle a todas estas funciones epistémicas pulsiones resulta ya una mera retórica, que no creo que ni el mismo Nietzsche haya aceptado literalmente; pero la aceptación de tales funciones contradice varias de sus tesis enunciadas.

"Al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos señalados de hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para ser siquiera posible en cierta medida: el ideal ascético le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia, tuvo que representar ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que creer en él para poder representarlo"; "dicho de manera palpable y manifiesta: el sacerdote ascético ha constituido, hasta la época más reciente, la repugnante y sombría

forma larvaria única bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir y andar rodando de un sitio para otro... ¿existe ya hoy suficiente orgullo, osadía, valentía, seguridad en sí mismo, voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, libertad de la voluntad, como para que en adelante 'el filósofo' sea realmente posible en la tierra?..."³⁶ La pregunta de Nietzsche se funda en un presupuesto hipotético que no compartimos; pues, epistemológicamente, filosofía y religión poseen una fundamentación diversa: La religión se basa en la tendencia trascendental del hombre de ilusionarse con lo divino y se ha realizado, frecuentemente, de modo independiente a la reflexión filosófica; aquel movimiento se apoya en la creencia de la fe en la revelación y excluye, o al menos subordina, la razón; la filosofía, por el contrario, utiliza como facultad primordial la razón y a ella somete el tratamiento de todo tema; la ascética es únicamente un medio que puede utilizarse independientemente en ambos ámbitos; por lo que la argumentación nietzscheana no es sino una estrategia para crear la división y la guerra entre los grupos pertenecientes a aquellos campos; es un nuevo ataque contra la religión, que filosóficamente carece de fundamento alguno, pero que políticamente le puede rendir resultados no despreciables.

Si la "ascética" se define como "el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder" que desea cegar las fuentes de la vida; que "busca un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo,"...³⁷ si la ascética se concibe así, es obvio que se trata de una aberración, porque velada y en buen grado abiertamente se busca el suicidio, la huida de la responsabilidad de esta vida; pero Nietzsche ubica la causa de tal tipo de ascética en la frustración de la voluntad de poder y, por tanto, es este instinto depravado el que es necesario controlar y subordinar a una facultad superior en una inversión positiva de esta energía.

La ascética que posibilita la superación trascendental del hombre no puede oponer la vida celeste a la terrena sin desintegrar al hombre en su ser, sin desubicarlo en su situación histórica; pues la realización excelente, o al menos humana, de esta vida implica alcanzar la otra; de lo contrario, el fracaso de la primera impedirá alcanzar la segunda. La disociación y la contraposición a la que

³⁵ Op. cit., p. 130.

³⁶ Op. cit., pp. 134-135.

³⁷ Ib., p. 137.

alude Nietzsche carece de sentido; como ya indicamos anteriormente, el puritanismo lleva la ascética a tales excesos, pero la casi totalidad del movimiento religioso mundial no avala aquella desmesura y grave error. La recriminación nietzscheana tiene validez sólo para aquel grupo; por otra parte, entendemos la protesta del autor de la *Genealogía de la moral* por haber sufrido en carne propia las crueldades del pietismo protestante; pero, esto no justifica la generalización.

Los ideales ascéticos son, dice Nietzsche, "el mejor instrumento de poder para los sacerdotes" y la "novísima avidez de gloria para los santos, su descanso en la nada (Dios), su forma peculiar de locura."³⁸ Que haya ministros de culto religioso que utilicen la ascética u otros medios más efectivos, como es la satisfacción romántica, como instrumento de poder, es una posibilidad que, sin duda, en un cierto número de casos (que dejamos a una poco probable encuesta, precisar) se da; pero ciertamente no puede enunciarse una ley científica universal sobre tales casos, que más bien son contra-ejemplos de lo religioso. Un

olfato atento permitirá tomar la distancia adecuada para evitar caer en esas redes; más allá de esto, nos parece inmaduro escandaliza

cuanto a que los santos o místicos busquen ávidamente la gloria mundana o humana, consideramos muy remotas las posibilidades, en todo caso, para no hablar de más, son indispensables los estudios pertinentes, de lo contrario, las afirmaciones carecen de toda validez y no pasan de ser sospechas infundadas. Finalmente, en cuanto a la existencia, nihilidad o grandeza de Dios es un problema verdaderamente fuerte; Nietzsche afirma que Dios ha muerto, lo cual de ninguna manera consta; lo que sí consta es que Nietzsche ha muerto.

El hombre es concebido por Nietzsche como una "especie de animales solitarios y rapaces", cuyo instinto superior es la "voluntad de poder"; "por necesidad natural tienden los fuertes a disociarse tanto como los débiles a asociarse"; "todos los enfermizos tienden instintivamente por un deseo de sacudirse de encima el sordo desplacer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria"; con ello se apacigua su instinto y para aliviar su dolor el sacerdote asceta utiliza la "actividad maquinal", como "la regularidad absoluta, la obediencia regular e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la impersonalidad, para olvidarse de sí mismo, para la incuria sui"; a ello se añade "la pequeña alegría de causar alegría (como hacer beneficios, hacer regalos, aliviar, ayudar, persuadir, consolar, alabar, tratar con distinción); al prescribir amor al prójimo, el sacerdote ascético prescribe en el fondo con ello una estimulación de la pulsión más fuerte, más afirmadora de la vida, si bien en una dosis muy cauta, una estimulación de la voluntad de poder".³⁹ La definición nietzscheana de hombre es acertada, si éste permanece dentro de los límites de su sensibilidad, de donde surge el deseo impetuoso de dominio en los fuertes, el instinto de protección gregaria en los débiles; cual fácilmente puede apreciarse en la psicología de los animales irracionales; ahora bien, ciertamente esto sucede entre los hombres y es, sin duda, lo más frecuente; pero no por la frecuencia con que esto se da en la realidad, puede justificarse su validez; Nietzsche tiene razón: aquel tipo de ascética proviene del deseo de dominio, lo que ha invertido los valores y el sentido del cristianismo. La "actividad maquinal" reduce a esclavitud automatizadora a los novicios que son iniciados en este conjunto de ritos tipo "zombi", es la "voluntad de poder" la que ha tramado tal bestialidad, en la que los animales débiles han sucumbido para quedar atrapados en la ilusión de fantasías pertenecientes a una religión mítica y,

³⁸ Op.cit.,p. 113.

³⁹ Op.cit., p. 156.

a la vez, en este caso a nivel de realidad, bajo el poder de los fuertes que, cual príncipes, dominan e imponen su deseo como "voluntad de poder"; realidad que abiertamente se ha establecido en religiones de tinte puritano y pietista, como aquella contra la que reaccionó con justa razón, aunque con furia incontrolada, el filósofo nacido en Röcken; pero ésta no es toda la realidad religiosa, dejamos a la sagacidad del lector descubrir los centros y la extensión en la que se da aquella bestialidad indicada por Nietzsche; por nuestra parte, sólo queremos contraindicar que los valores y el espíritu del verdadero cristianismo no

proceden, ciertamente, de la "voluntad de poder" sino de la apertura trascendental de la comprensión autohetero realizadora de la conciencia, cuya energía primordial procede del amor, en una vida plena del ser humano y en una comunicación de vida trascendental, en un nivel totalmente ajeno a la del instinto gregario.

Después de que Nietzsche ha pretendido decirnos muchas verdades sobre la vida, la voluntad de poder, la transmutación de valores, etc., nos viene con el cuento del escepticismo en una flagrante contradicción; en la que si se acepta su propuesta de escepticismo, se desmiente todo lo dicho; o de lo contrario, si se sostiene afirmado, el escepticismo se presenta como carta falsa. La ascética al igual que la ciencia, sostiene nuestro autor, tiene una fundamentación metafísica; pero "si Dios mismo se revela como nuestra más larga mentira", entonces, no hay nada verdadero, ¡la verdad ha muerto! ciencia y ascética son aliados que hay que combatir conjuntamente; a ellos opone el filólogo de Röcken: "el arte, en el cual precisamente la mentira se santifica, y la voluntad de engaño tiene a su favor la buena conciencia";⁴⁰ luego, sólo hay que gozar de las bellas formas literarias, que Nietzsche presenta; lo demás es sólo "mentira" y "voluntad de engaño", gancho para bobos que no hay que morder; y, sin embargo, dice a continuación con un aire de franco convencimiento: "¡todo mi respeto para el ideal ascético, en la medida en que sea honesto!".⁴¹ Pero es aquí, precisamente, donde surge la disensión: en lo que entendemos por "honesto"; pues a nosotros no nos parece nada honesto esclavizar y explotar a los débiles por creerse el "superhombre", justificándose tras el parapeto mentiroso y con "voluntad de engaño" que se llama "voluntad de poder".

Con la muerte de la verdad pretende Nietzsche la muerte de la ética: "Este hecho de que la voluntad de verdad cobre conciencia de sí hace perecer de ahora en adelante, no cabe ninguna duda, la moral. Ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos"...⁴² El filósofo de Röcken se torna profeta y una cosa es cierta: que el movimiento filosófico europeo se ha vuelto gravemente autodestructivo en una pretensión nihilizante de su cultura. ¿Es éste el paso nihilizante que Nietzsche pretendió como previo a la transmutación de los valores? ¿Hacia dónde se dirige la transmutación de los valores europeos?

La moral que tiene presente el filósofo de Röcken es aquella que establece una ascética negadora de la vida: "La moral, tal como ha sido entendida hasta ahora -tal como fue formulada finalmente por Schopenhauer, como negación de la voluntad de vivir-, esa moral es el instinto de decadencia mismo, que se transforma en imperativo: ¡ húndete! ... es el juicio de los ya condenados"...⁴³

"¿Qué quiere el hombre del ideal ascético?", pregunta Deleuze y responde: "El que reniega de la vida es el que quiere una vida disminuida, la conservación de su

40 Ib., p. 176.

41 Ib., p. 180.

42 Op. cit., p. 184.

43 Nietzsche, F., El ocaso de los ídolos, "La moral como contra-naturaleza", p. 5.

tipo, el triunfo de las fuerzas reactivas y contagio. En este punto las fuerzas reactivas descubren al aliado inquietante que las conduce a la victoria. El nihilismo, la voluntad de la nada". "Ésta es quien, desde el principio, anima todos los valores llamados 'superiores' a la

vida. Y he aquí el más grave error de Schopenhauer: creyó que la voluntad se negaba en los valores superiores a la vida. De hecho no es la voluntad la que se niega en los valores superiores, son los valores superiores los que se relacionan con la voluntad de negar, de aniquilar la vida. Esta voluntad de negar define el 'valor' de los valores superiores"⁴⁴ La interpretación deleuziana se encuentra muy próxima a Nietzsche, pues busca la voluntad de vida instintiva que se contrapone a la vida: subordinada a la conciencia, razón y voluntad intelectual, en la búsqueda de valores superiores de trascendencia espiritual; en lo cual concordamos en nuestra interpretación del pensamiento nietzscheano, pero interpreta la "voluntad de poder" no como voluntad de poder o de dominio, que es manifiesta a través de una pluralidad de textos, sino sólo como "voluntad de vida instintiva"; pero ahí encontramos varias epistemes, entre las que se encuentran la estética y la del poder, ámbitos por los que transitó el pensamiento nietzscheano. "La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere" sin embargo este concepto victorioso de la fuerza requiere un complemento, y este complemento es algo interno, un querer interno". "La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de producción"⁴⁵ "La voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora (de sentido y valor): no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder".⁴⁶

El combate más encarnizado que libra el filósofo de Röcken se lleva a cabo en contra de una moral que oprime o en algún grado subordina y controla la vida instintiva: "¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la antinaturaleza misma, considerada como moral haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!... ¡Equivocarse hasta ese punto, no como individuo, no como pueblo, sino como humanidad! ... Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un alma, un espíritu, para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscara el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo riguroso-".⁴⁷ Ya en puntos anteriores hemos expresado nuestra opinión en torno a la ascética, en la que se ha buscado un medio de trascendencia integral y no un atrofiamiento de los instintos, ni menos la destrucción de las capacidades corpóreas sino su sublimación en la realización de valores trascendentales; pero es precisamente aquí donde surge el conflicto, Nietzsche deja fuera de su concepto de "vida": la conciencia, la razón y la voluntad en su tendencia trascendental; de ahí los ataques a estas potencias y a su desarrollo. Reduce la vida a sus tendencias instintivas y este en modo alguno es justificado por Nietzsche. La reducción desintegradora realizada por este autor es la que aniquila al hombre, al restringir la realización de su ser al ámbito propia y exclusivamente bestial. El introductor del método genealógico pretende encontrar el valor máximo en los orígenes y es científicamente admitido que el hombre, antes de llegar a ser tal, perteneció a la especie "animal"; la diferencia entre ésta y la humana no se reduce a la cantidad de fuerza activa; sino, sostenemos la afirmación, precisamente de aquello que Nietzsche niega.

⁴⁴ Deleuze, G., Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 137.

45 Ib., p. 75.

46 Ib., p. 121.

47 Nietzsche, F., *Ecce homo*, p. 130.

La trascendencia humana no se da por el acrecentamiento del poder, sino por la realización de la existencia humana en su ser integral. He aquí la clave de la diferencia: La concepción antropológica, que es de importancia primordial no porque distinga las cosmovisiones filosóficas, sino primera y principalmente porque marca la diferencia de modelo de "hombre" y su respectiva realización. Pero si para alcanzar esta concepción se niega conciencia y razón, se ha decidido ya sin fundamento alguno.

Giorgio Colli advierte que "el hombre moderno está segmentado, es fragmentario", considera que "no puede aspirar a una vida íntegra, sea cual sea el país donde viva, la educación que haya recibido, la clase social a la que pertenezca"; lo que le parece "una fatalidad irremediable", porque "el individuo y la colectividad se han alejado con el transcurrir de los siglos, a lo largo de caminos divergentes y continúan alejándose"; "lo que la colectividad espera del individuo, presupone en él, es siempre distinto de lo que él descubre en sí mismo como auténtico, originario. Y quien es algo más que una hormiga, quien quiere dejar tras de sí una huella duradera entre las apariencias..., acaba hecho añicos por el mundo humano, no por su hostilidad, sino simplemente por su extrañamiento, por sus reglas, por sus comportamientos, por sus costumbres".⁴⁸ La crisis europea pretende, incluso, desalentar todo intento de pretender superar la fragmentación humana, de intentar una personalidad integral, argumenta una fractura fatal e irremediable,... Nuestro punto de vista, advierte el movimiento inverso: un regreso a la integridad por diversos caminos; la crisis es para superarse, la trascendencia es el único camino.

Henry Lefebvre protesta contra Bertram porque "insiste sobre el carácter en perpetua evolución del pensamiento de Nietzsche. Lo germaniza exageradamente". De igual modo dice que Adler, al contrario, "corta esta evolución en doctrinas, en periodos netamente separados: pesimismo estético, transformismo intelectualista, etc. Afrancesa un poco demasiado el pensamiento nietzscheano". En relación con Stefan Zweig afirma que para él "Nietzsche fue el Don Juan del conocimiento, el cazador de verdades al que las verdades no interesan". "Igualmente Jaspers sumerge a Nietzsche en la ambivalencia existencial sin resolución, de la que es partidario". Y para resolver el problema, Lefebvre propone de acuerdo con su teoría marxista: "Aplicar a Nietzsche un método histórico y dialéctico hasta en lo que tuvo de antihistórico y antidialéctico, se evitan así, sostiene este autor, estas interpretaciones excesivas y erróneas". Es desde este punto de vista que Lefebvre nos presenta a Nietzsche: "Nietzsche ha presentado el balance desde un punto de vista espiritual (idealista), de la última etapa de la sociedad burguesa: el imperialismo, bajo el cual todo se disuelve, la cultura y organización de la comunidad humana, y donde sólo la violencia aparece como una realidad determinada. Pero su crítica no sale del imperialismo. Su teoría de la voluntad de poder, su esfuerzo por aislar la violencia pura y presentarla como creadora de la historia hace de él un filósofo del imperialismo".⁴⁹

El pensamiento schopenhaueriano inspira, sin duda, la concepción nietzscheana del mundo; el filósofo de Röcken parte de la "voluntad de vivir" expuesta por aquél, para considerar que lo que constituye a la voluntad de vivir en su ser real es la "voluntad de poder"; lo cual cree descubrir en las relaciones humanas, donde la fuerza activa del poder domina sobre la fuerza pasiva de los débiles; pero, a su vez, la fuerza reactiva de éstos intenta deshacerse de aquel dominio. La historia de la humanidad consiste en la lucha entre

estas fuerzas, donde el progreso de la vida se encuentra en la "voluntad de poder", como fuerza activa de la vida y la fuerza reactiva como obstáculo e impedimento a su realización.

48 Colli, G., Después de Nietzsche, p. 152.

49 Lefebvre, H., Nietzsche, FCE, pp. 151, 106.

He aquí la inversión nietzscheana del pensamiento Schopenhaueriano: "Mi principio es que la voluntad de los psicólogos no existe (...) éste es eminentemente el caso de Schopenhauer: lo que él llama 'voluntad' no es más que una fórmula vacía. Todavía menos equivale a un 'querer vivir', ya que la vida es sólo un caso particular de la voluntad de poder.⁵⁰

La pregunta surgida en *Más allá del bien y del mal*, por el principio que explica la actividad de los fenómenos vitales, encuentra su respuesta en la "Voluntad de poder", donde se formula el principio: "Toda cosa viva busca, ante todo, descargar su fuerza, la misma vida es voluntad de poder". He aquí la reducción por la que se considera que "este mundo es voluntad de poder y únicamente ella". A la acción reductora sucede la reacción amplificadora. "Dado que hemos podido explicar toda nuestra vida instintiva como el desarrollo y la ramificación de una forma fundamental de voluntad, es decir, la voluntad de poder, de acuerdo con mi tesis: dado que pueden referirse todas las funciones orgánicas a tal voluntad de poder (...) estarnos en el derecho de definir toda fuerza activa como voluntad de poder".⁵¹ El texto es elocuente: de la explicación de la vida humana como originada por el instinto de poder se salta, en una evidente extrapolación a la generalización universal. Reducción y extrapolación van a los extremos interpretativos, en cuanto tales: viciosos.

La episteme en la que se sustenta Nietzsche, de tipo estético-romántico y de poder, no dice, ciertamente, relación a una verdad, menos de tipo racional; en aquella episteme la primordialidad dice referencia a la satisfacción afectivo-instintiva; y por ello, si la vida se reduce al ámbito de aquella episteme, puede decirse como surgido de aquella impostación y de modo adecuado a ella: "¡viva la vida, perezca la verdad"; en este contexto puede entenderse el enorme número de contradicciones que se encuentran en Nietzsche; pues a la satisfacción afectivo-instintiva no importa la logicidad, la veracidad,..., ahora se satisface con algo y después con lo contrario.

"La predilección por lo paradójico, en el estilo de Nietzsche, revela una urdimbre de instintos contradictorios. El fondo es de metal noble: la intransigencia entre las opiniones dominantes, ante las verdades consabidas, obvias. Frente a cualquier sabiduría o sabiduría, Nietzsche se alza espontánea y descaradamente para contradecirla". "A Nietzsche le faltó una disciplina filosófica institucional, sobre todo respecto a la lógica; y eso se advierte en la incertidumbre y en el divagar de sus argumentaciones, en el tropezar y cojear de sus deducciones, en su inconstancia. Cuando opera en un campo limitado, y acepta sus métodos tradicionales, como hizo en su juventud con la filología clásica, recoge datos con gran diligencia y enorme capacidad de trabajo, pero sin conseguir después unificar todo ese material a partir de una intuición, un concepto guía, o sea, carecen de rigor y de profundidad sus hipótesis filológicas, son sugestivas, pero no están suficientemente comprobadas; Nietzsche carece de concentración, de tenaz aplicación, de sinopsis. Su

fantasía le desasosiega constantemente".⁵² La episteme preponderantemente romántica del filósofo de Röcken no le permitió llegar a los momentos de primordialidad intelectual; esto se refleja en la vida sentimental, donde Nietzsche, al igual de Goethe, no logra orientar equilibrio y armonía estable, características que surgen de la razón, "En sus relaciones personales, en sus amistades con hombres y mujeres, Nietzsche fue siempre, en primer lugar, un ingenuo, y en segundo lugar, un torpe déspota. Con Rohde, con Wagner, con Lou Von Salomé, se repitió lo mismo.

50 Nietzsche, F., Voluntad de poder, II, § 23.

51 Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, p. 36.

52 Colli, G., Después de Nietzsche, Ed. Anagrama, Barcelona, 1978, pp. 143, 145.

Primero dirigía toda su vida hacia aquella amistad, se vaciaba a sí mismo frente al otro, sus pensamientos y sus acciones le eran ofrecidos en holocausto. Pero inmediatamente después quería, del otro, todo a cambio. Sobre estas bases es muy difícil que prosperen las relaciones entre los hombres". "Su ímpetu, el momento de la efusión eran acogidos con placer por los amigos, pero lo que venía a continuación, los berrinches los enfurruñamientos, los accesos de ira, las cartas feroces, dejaba a todos primero estupefactos, después irritados, y finalmente evasivos". "Siempre advirtió el vacío a su alrededor, después e breves o largas temporadas de exaltación, y entonces la exaltación le pareció algo fútil: al final la soledad le recluyó. Y así Nietzsche da la impresión, respecto a sus amigos, de no tener razón, como sucede con los que se conceden, se entregan sin contención, y después se encolerizan consigo mismos por haberlo hecho".⁵³

"La filosofía de Nietzsche, comenta N. Abbagnano, es la filosofía de un gran romántico. La sed de infinito se manifiesta en todas sus actitudes, en cada elemento de su doctrina, en cada página de sus éxitos. Pero Nietzsche ha querido alcanzar y realizar el infinito para el hombre y en el hombre. Ha querido que el hombre reabsorbiera en sí mismo y dominase, con una voluntad también infinita, el infinito poder de la vida. Por esto, la aceptación de la vida y del mundo no es, para Nietzsche, la aceptación del hombre como criatura finita; no pretende fundamentar las positivas facultades humanas en su misma limitación, sino que trata de transferir al hombre la infinitud de la vida y lo ilimitado del poder".⁵⁴

Hecha la reducción, la amplificación crece reactivamente; así, la verdad en sí carece de todo sentido, "el conocimiento obra como un instrumento del poder; es obvio, por tanto, que aumente con el aumento del poder"... El hombre, al conocer, impone sus formas, "transforma la naturaleza con el propósito de gobernarla", controlando así el flujo del devenir. Los conceptos con interpretaciones, frecuentemente útiles para la vida, que se imagina que representan la realidad, la serie de verdades no son sino un conjunto de ficciones, el lenguaje ha llegado a ser una mitología, cuando (¿en realidad y verdad?) no es sino una perspectiva interpretativa que instintivamente pretende imponer su dominio a través de su interpretación; evidentemente la fuerza activa de la voluntad de poder habrá de imponerse, el lenguaje es sino un instrumento al servicio del poder humano para dominar el flujo del .venir histórico y natural. La tesis nietzscheana se contradice pues niega la existencia de toda verdad sosteniendo una verdad, niega que el conocimiento refleje alguna realidad en la pretensión de damos a conocer la realidad, que toda perspectiva es una

ficción relativa cuando él intenta ocupar la perspectiva absoluta con su voluntad de poder; en cuanto que el lenguaje y el pensamiento son considerados sólo instrumentos de dominio, nos parece que la extrapolación ha hecho explotar la reducción nietzscheana, porque ha imposibilitado su sistema.

El poco aprecio en que son tomados la razón y su expresión el lenguaje, se manifiesta en el siguiente texto de Nietzsche: "El lenguaje corresponde, por su origen, derecho de definir toda fuerza activa como voluntad de poder".⁵¹ El texto es elocuente: de la explicación de la vida humana como originada por el instinto de poder se salta, en una evidente extrapolación a la generalización universal. Reducción y extrapolación van a los extremos interpretativos, en cuanto tales: viciosos.

⁵¹ Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, p. 36.

⁵² Colli, G., Después de Nietzsche, Ed. Anagrama, Barcelona, 1978, Pp. 143, 145.

explicación nietzscheana da cuenta de un tipo de juicios y deja fuera lo que pretende eliminar. El lenguaje y el pensamiento han sido reducidos a voluntad de poder. Porque la vida es voluntad de poder desea extenderse como conquista de dominio y preponderancia: "Hay que ir al fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad sentimental: vivir es esencialmente despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (ésta es la solución más suave) explotarlo". "La explotación no constituye el hecho de una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva; es inherente a la naturaleza misma de la vida, es la función orgánica primordial, una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es la voluntad misma de la vida. Aún admitiendo que ésta sea una teoría nueva, es en realidad el hecho primordial de toda la historia. Tengamos la honradez de reconocerlo".⁵⁹ La revelación máxima de Zaratustra es, precisamente, la "voluntad de poder"; con la que se identifica el propio revelante: ¡Escuchad mis palabras, sabios insignes! ¡Exclamad seriamente si he penetrado hasta

el alma de la vida y los más extremos rincones de su corazón! dondequiera que he encontrado vida, he encontrado voluntad de dominar; incluso en la voluntad del esclavo he encontrado la voluntad de ser señor. Si el débil sirve al más fuerte, es porque su voluntad le persuade a hacerlo; esta voluntad quiere ser dueña de lo que es aún más débil. Este es el único placer al cual no puede renunciar. (...) y donde hay sacrificios, y servicios y miradas amorosas, hay también voluntad de poder. Por caminos tortuosos se desliza y llega hasta el corazón del más poderoso; y allí le roba su poder. He aquí el secreto que la vida misma me ha confiado: Mira, me dijo, yo soy lo que infinitamente debe superarse a sí mismo".⁶⁰ "De la superación de sí mismo". La experiencia tenida por Nietzsche en el seno de la ascesis pietista se transforma en principio universal:

"La voluntad de poder".

La extrapolación nietzscheana invade todos los ámbitos, pues la vida del mundo entero no es sino afirmaciones de la voluntad de poder, en torno al cual gira toda realidad, los obstáculos mismos no son sino estímulos para el fortalecimiento. En el terreno biológico la nutrición es asimilación del alimento por voluntad de poder; la evolución de las especies es construcción de formas nuevas por la voluntad de poder y no la simple

selección natural de Darwin. La sensibilidad entera no es sino el fenómeno concomitante de la lucha por el aumento de poder; así, el placer es el sentimiento directo del aumento de poder y el dolor el directo a su impedimento, pero el sentimiento reactivo del dolor exige la superación del obstáculo y el fortalecimiento de la voluntad de poder, la obra estética no es sino una sublimación de los instintos por la voluntad de poder. La personalidad, desde luego, está determinada en su rango por el poder, es la cantidad de poder la que establece la diferencia: los activos y fuertes son ascendentes y los reactivos y débiles son decadentes. Una cultura elevada puede cimentarse únicamente sobre la base del poder; el superhombre mismo sólo será posible establecerlo sobre el fundamento de valores que impulsen un poder amplio, fuerte y fecundo. Las fantasías de Nietzsche crean un mito en el que aliena sus deseos como una divinidad en la que él hubiera querido transformarse y que es lo contrario de lo que en la realidad la vida lo dotó.

59 Nietzsche. F., Más allá del bien y del mal, 259.

60 Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, p. 125.

"W. Lange-Eichbaum, en su obra Nietzsche, Krankheit und Wirkung (Nietzsche, enfermedad y efectos, 1947) ve en el superhombre y en la voluntad de dominio ideas morbosas que tienen su explicación psicopatológica en la parálisis que aquejó a Nietzsche. Admite además, dicho autor, una declarada psicopatía hereditaria. Para el conocimiento de este aspecto psicopático que se dio en Nietzsche desde primera hora, es de máxima autoridad la obra de Reyburn-Hinderks, Friedrich Nietzsche (1947), donde a base de análisis profundos de carácter histórico y psicológico, se demuestra que los pensamientos de Nietzsche no brotaron de una lógica objetiva de las cosas, sino que se han de entender como un reflejo de sus propios estados subjetivos, concretamente como una reacción de autodefensa y autosalvación frente a un cúmulo de complejos anímicos torturadores. Lo que Nietzsche ofreció al mundo fue su propio dolor. El resentimiento, la rebelión de los esclavos, la eterna destrucción y transmutación, el apetito de mando, la envidia del vivir, la voluntad de dominio: Todo esto es Nietzsche mismo, el enfermo Nietzsche".⁶¹

"¿Qué es la vida, para Nietzsche?" pregunta Hirschberger y responde: "En ningún otro filósofo es tan grande el peligro de que el lector se deje embelesar por el estilo musical y se contente con bellas palabras. Lo que aparece a muchos como profundidad es tan sólo sentimiento y afecto, que Nietzsche es maestro en sugerir. Pero en filosofía nada sacamos con meros sentimientos y palabras. Son precisas ideas, conceptos, razones. Más importante que la forma es el contenido. Al leer a Nietzsche hay que preguntar continuamente por el contenido, si no quiere uno verse burlado por la bella dicción. Además de leerle, hay que estudiarle. Se advertirá que a medida que se acaballan las palabras sonoras y sugestivas, se aleja el contenido buscado., el concepto nuclear de Nietzsche, la vida, ofrece el mejor ejemplo de esto". "Jaspers dice, con razón, que para casi toda afirmación de Nietzsche se puede encontrar en el mismo Nietzsche la afirmación contraria. Pero esto no es por haberse lanzado a una filosofía de autosuperación, como Jaspers piensa, advierte Hirschberger, sino por la sencilla razón de que su espíritu no era dueño de sí. No queda lugar a duda de que la enfermedad se asentó en Nietzsche más honda y más temprana de lo que corrientemente se quiere admitir. Siempre que se quiso sacar de la filosofía de Nietzsche algo

aprovechable, fueron necesarias graves operaciones y arreglos de fondo. El Nietzsche de Bertrarm, Klages, Baeumler, Löwith, Jaspers, Heidegger, no es el histórico, sino un Nietzsche desfigurado. 'mejorado', y pregunta para terminar Hirschberger: ¿valía la pena hacerlo?"⁶²

La filosofía de Nietzsche refleja la vida de su autor en alto grado problematizada y llena de conflictos internos, su filosofía es una confidencia personal; donde la perspectiva es su experiencia existencial; esto hace decir al filósofo de Röcken: "He aquí lo que fue hasta el presente toda gran filosofía: la confesión de su autor, una especie de memorias involuntarias e insensibles", y de modo más implícito añade:

"Siempre he proyectado en mis escritos mi vida y mi persona enteras, ignoro qué cosa sean los problemas puramente intelectuales".⁶³

61 Hirschberger, 3., Historia de la filosofía, vol. II, p. 294.

62 Op. Cit., vol. II, p. 306.

63 Citado por R. Verneaux, Historia de la filosofía contemporánea. Herder, Barcelona, 1975, pp. 57, 64.

La concepción de la vida en su reducción biológica exige para Nietzsche una nueva impostación epistemológica de los valores que permitan adecuar la acción a los principios instintivos de los que surge la existencia restringida; "la intención de Nietzsche es la de operar una transmutación de todos los valores; pero semejante revolución presupone un punto fijo; y, de hecho, se encuentra en Nietzsche una especie de absoluto: la vida; es la única cosa en la que cree. Si pretende destruir las antiguas tablas de valores, es porque le parecen un obstáculo para la expansión de la vida. Si predica el advenimiento del superhombre es porque la vida parece exigirlo. Así el fondo de su doctrina es una especie de biología filosófica, o si se nos permite la expresión, una biosofía".⁶⁴ En este contexto es obvio que el término "voluntad" no hace referencia a una voluntad de tipo intelectual, sino al conjunto de tendencias emotivas o al movimiento pasional que surge pujante de los instintos; ahí la libertad es la fuerza de aquella voluntad que se impone, no que obedece al deber, sino que dice: "quiero, debe obedecer".

Es esta "voluntad de poder" la que impetuosa impone sus deseos instintivos, la que constituye el valor; la valoración es un acto del hombre, pues las cosas en sí llanas no poseen valor, la valoración es creación humana y sin ésta la nuez de la existencia se encontraría vana. La impostación de esta episteme ética es un perspectivismo instintivo cuya relatividad circunstancial e individual eliminan de hecho toda ética objetiva; ahí la reflexión intelectual no tiene cabida, el sujeto mismo desaparece y la realización existencial del ser humano no es sino satisfacción instintiva, donde la predominancia es el acrecentamiento del poder. La realidad es devenir huidizo, inaprehensible y contradictorio; por tanto, no hay hecho conocido en sí, sino interpretaciones, ilusiones útiles para vivir; lo decisivo en último término es su valor para adquirir mayor dominio de la existencia, para lograr el superhombre, el individuo superior, sobreabundante en vida y de naturaleza vigorosa en la que se despliega la voluntad de poder, en él sólo domina su voluntad, es el legislador del rebaño; que sacrifica para su propia exaltación; el superhombre es el orgulloso creador e impositor de valores, de vitalidad agresiva, dura y cruel con los débiles, intrépido, solitario, capaz de reír y de imponer su impronta a los siglos.

Como la única realidad es la vida y la alegría de la vida quiere la eternidad, "todo va, todo vuelve, todo florece de nuevo, el ciclo de la existencia prosigue eternamente". Zaratustra revela el ciclo eterno: "En pie, pensamiento abismal, surge de lo más profundo de mi ser. Levántate, dragón dormido. Yo, Zaratustra, que afirmo la vida, que afirmo el dolor, que afirmo el ciclo eterno, te llamo, a ti, el más profundo de mis pensamientos". Cada renacer de Dionisos es un nuevo mundo; "imprimir en el devenir el carácter del ser, ésta es la forma superior de la voluntad de poder". El eterno retorno es el secreto devenir del mundo, donde ha pasado un tiempo infinito en una periódica evolución de fuerzas finitas. Cada hombre renacerá eternamente.

Nietzsche rechaza a Jesús de Nazaret y a su movimiento, porque despreciaron el cuerpo en favor de una bella alma, cuentan con que serán ampliamente pagados con la salvación de un alma inmortal: forma de espíritu indecorosa del extremo amor propio; establecen una contra-naturaleza, posición enemiga de la sexualidad y la voluntad de poder; el cristianismo es un agregado de formaciones morbosas, se ha dado tantos humos a pobres gentes, como si sus pequeñas virtudes tuvieran alguna importancia; Nietzsche no soporta no ser dios delante de dioses; un dios creador le impediría ser creador de sí. Sin comentarios ni críticas, los textos hablan por sí mismos. Nietzsche declara la muerte de Dios, porque lo considera hostil a la vida; así dice en *El ocaso de los dioses*.

64 Verneaux, R., Historia de la filosofía contemporánea, p. 58.

"El concepto de Dios ha sido hasta ahora la objeción mayor contra la existencia" y en el *Anticristo* escribe: "con Dios se declara la guerra a la vida, a la naturaleza y a la voluntad de vivir. Dios es la formulación de la calumnia contra este mundo y de toda mentira respecto al más allá". Para probar la inexistencia de Dios, recurre a su método genealógico por el que pretende mostrar el origen de la formación de la idea de Dios y con ello da por descontada aquella existencia, así como de la moral que aquella idea se anexa. La creación del "Superhombre" con su fuerza e independencia de "la voluntad de poder" exige, afirma Nietzsche la eliminación de aquellas existencias; "El acontecimiento más importante de la época actual, asevera en *La gaya ciencia*, es que 'Dios ha muerto',... al fin el horizonte se presenta libre y el mar se abre ante nosotros". La muerte de la fe en Dios abre el camino a la realización del superhombre que ocupará el puesto antes reservado a Dios, pues será el legislador y creador de sus propios valores. Es evidente que el concepto de Dios se ha falsificado para liquidarlo fácilmente.

Eugen Fink acerca a Nietzsche a una metafísica y a una fenomenología existencial: "con su renuncia al concepto discursivo y con su concepción de la verdad suprema como visión, se encuentra Nietzsche todavía sobre la base de la tradición que pr de superar: la problemática de Nietzsche corresponde al esquema de la metafísica occidental; piensa la entidad del ente como voluntad de poder; el ente en su totalidad, como eterno retorno; el ente supremo, de un lado, negativamente, como muerte de Dios, y de otro, positivamente, como el juego apolíneo-dionisiaco que crea todas las cosas como productos de la apariencia -como el artista produce la obra de arte-, y, finalmente, piensa la verdad de todo esto -en la medida en que existe como verdad humana- como superhombre". Dicha verdad es "apertura del ente, como aletheia, como iluminación en que todas las cosas aparecen y se

muestran"; con ello Nietzsche queda ya muy cerca de Heidegger, a partir desde luego de Schopenhauer:

"el sujeto es voluntad y representación. Lo que mueve a la representación es voluntad. La representación consiste en hacer de algo un objeto; en sí, la representación es voluntad de poder violentadora. Este oculto trasfondo sale a la luz en Nietzsche. Lo que el sujeto experimenta en sí mismo se convierte para él en la esencia de todo ente.

Todo es voluntad de poder. Heidegger interpreta la voluntad de poder desde la esencia -concebida a la manera moderna- de la sustancia, que Leibniz define como mónada, 'appetitus y perceptio', y su ser, como fuerza. Con su doctrina de la voluntad de poder Nietzsche consume -según la visión de Heidegger- la metafísica de la edad moderna, la cual piensa la sustancia como fuerza y como sujeto".⁶⁵ Si tomamos en cuenta la base de las "epistemes fundamentales", esta interpretación resulta tan híbrida como inaceptable, no es que la neguemos, pero su fundamentación epistemológica le contradice.

Georges Bataille escribe: "El interés esencial de este libro atañe, cierto es, a la inquietud moral. Los estados místicos no por ello pierden su importancia primera, porque la cuestión moral se plantea respecto a ellos. Parecerá quizá abusivo conceder tal arte a esos estados en un libro sobre Nietzsche. La obra de Nietzsche poco tiene que ver con las investigaciones sobre el misticismo. Sin embargo, Nietzsche conoció una especie de éxtasis y lo dice (*Ecce Homo*, ed. Alianza, PP. 97-98). He querido penetrar en la comprensión de la experiencia nietzscheana. Imagino que Nietzsche piensa en estados místicos en los párrafos en que habla de lo divino: '¡Cuántos dioses nuevos son aún posibles! -escribe en una nota de 1888-. Yo mismo, en quien el instinto religioso, es decir, creador de dioses, funciona a veces inoportunamente, ¡de qué manera he tenido en cada caso la sensación de lo divino!...

⁶⁵ Fink, E., La filosofía de Nietzsche, p. 63

He visto pasar tantas cosas extrañas en esos instantes situados fuera del tiempo, que caen en nuestra vida como si cayesen de la luna, en los que ya no se sabe hasta qué punto se es viejo, ni hasta qué punto se volverá a ser joven'..." (citado en *Voluntad de poder* vol. II). Y continúa más adelante Bataille: "La importancia concebida por el propio Nietzsche a sus estados extremos está expresamente subrayada en esta nota: 'El nuevo sentimiento de poder: el estado místico; y el racionalismo más claro y más audaz sirviendo de camino para llegar a él. La filosofía como expresión de un estado de alma extraordinariamente 'elevado' "(citado en *Voluntad de poder*, vol. II). La expresión "estado elevado" para designar el "estado místico" se encontraba ya en la *Gaya Ciencia* (288). Este fragmento testimonia (en el criterio interpretativo de Bataille que presenta, también, otros textos de Nietzsche para fundamentar su aserto) del equívoco introducido por Nietzsche al hablar incesantemente de "poder?" cuando piensa en el "poder de dar". No podemos, en efecto, sino situar en esta línea otra nota (de la misma época): "Definición de místico: quien tiene suficiente y demasiado con su propia felicidad y busca un lenguaje para su propia felicidad, porque quisiera poder darla" (1844; citado en *Voluntad de poder*, II). (...) "Y yo mismo tengo suficiente, tengo demasiado con mi propia felicidad", concluye Bataille, fundiéndose a sí mismo con el Nietzsche a quien interpreta.⁶⁶

La interpretación que Bataille nos proporciona de Nietzsche, hace equivalente "voluntad de poder" de "voluntad de suerte"; donde la "suerte" hace referencia al destino trascendental o immanente. "El salto es la vida, el ajuste de cuentas es la muerte. Y si la historia se detiene yo muero. O: más allá de todos los ajustes ¿Hay un nuevo tiempo de saltos? si la historia ha acabado ¿será un salto fuera del tiempo? Gritando por siempre jamás: Time out of Joint (tiempo fuera de centro-descanso integrado). Bataille se unió a Nietzsche en el destino y en la crisis: "vivo, si se quiere verlo así, rodeado de hombres extraños, (...) mi compañía sobre la tierra se reduce a Nietzsche... sólo Nietzsche se hizo solidario de mi al decir nosotros. Si la comunidad no existe, el señor Nietzsche es un filósofo". "Si no hacemos, me dice, de 'la muerte de Dios' una gran renuncia y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, debemos pagar por ésta pérdida" (citado en *Voluntad de poder*, vol. II). "Esta frase tiene un sentido: llevo en este instante hasta el límite". "La suerte eleva, en efecto, para precipitar desde más alto; la única gracia que en último término podemos esperar es que nos destruya trágicamente en vez de dejarnos morir de alhelamiento. Cuando los falsificadores de la devoción oponen al del creador el amor de la creatura, oponen la suerte a Dios, lo que acontece (se juega) a la abrumadora totalidad del inundo acaecido. Por siempre jamás, el amor de la creatura es el signo y la vía de un amor infinitamente más verdadero, más desgarrador y más puro que el amor divino (Dios: si se afronta su figura desarrollada, es un simple soporte del mérito, sustitución de una garantía contra el albur). Al que capta lo que es la suerte, ¡qué sosa le parece la idea de Dios, y que turbia, y cómo le corta las alas! ¡Dios, en tanto que todo, favorecido con los atributos de la suerte!, la resbaladiza aberración supone el aplastamiento -intelectual, moral- de la creatura (la creatura es la suerte humana)"; para aclarar lo dicho, Bataille añade: "La vida es también de pega: nos introduce en un juego de competencia, pues la nada subsiste en forma de superioridad. El objeto surrealista es por esencia agresivo: tiene como tarea aniquilar. Sin duda no se avasalla, ataca por nada, sin motivo. No por eso capta menos a su autor -cuya voluntad de immanencia está fuera de duda- en el juego de la trascendencia".⁶⁷

66 Bataille, G., *Sobre Nietzsche -voluntad de suerte-*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 211-212, 213.

67 *Ib.*.pp.31, 106, 126-127, 229.

Los textos revelan la experiencia interna del propio Bataille que es expuesta a propósito de la interpretación que este autor da de Nietzsche; por tanto, ante esta preponderante asimilación, refleja más al autor de la obra que al personaje que desea exponer. Bataille mismo lo reconoce cuando dice en el prefacio de su obra: "Lo que una sabiduría lógica no puede resolver, quizá lo logre llevar a cabo una temeridad sin medida, que ni retroceda ni mire hacia atrás. Por esta razón, sólo con mi vida podía yo escribir este libro proyectado sobre Nietzsche, donde intentaba plantear y, si me era posible resolver el problema íntimo de la moral. Sólo mi vida, sus irrisorios recursos, podrían acometer en mí la búsqueda de ese Grial que es la suerte. Esta resulta responder más exactamente que el poder a las intenciones de Nietzsche. Sólo un juego tiene la virtud de explicar hasta muy adentro lo posible, no prejuzgando los resultados, concediendo el porvenir tan sólo, a su libre cumplimiento, el poder que se atribuye habitualmente al prejuicio, que no es sino una

forma del pasado. Mi libro es, por una parte, día a día, un relato de tirados de dados, lanzados, debo decirlo, con medios muy pobres. Me excuso del lado verdaderamente cómico, este año, de los intereses de la vida privada que mis páginas de diario, ponen en juego: no sufro por ello, me río gustosamente de mí mismo y no conozco medio mejor que perderme en la inmanencia" .68 Ahí la "voluntad de suerte" juega en relación con trascendencia-inmanencia, rompiendo con todas las instituciones establecidas para ello; por esto la suerte sigue cerca su ruptura, a la vez que hacer de la vida un juego y una entusiasta aventura.

Nietzsche representa para Eugen Biser la crítica inteligente del pensar creyente, que hace posible un cambio de actitud teológica; cambio de actitud que deberá fundarse no ya en modelo alguno mundánico, sino en "la estructuración de los contenidos de las fuerzas integradoras que le son inherentes". El ataque del filósofo de Röcken al cristianismo tiene una intención positiva de quemar aquella fe pasiva con seguridad y garantía en el rito piadoso, así como aquella teología racional lógicamente sistematizada carente de compromiso existencial, para instaurar un "complejo orgánico que se desarrolle en virtud de su misma fuerza organizadora y sólo en este despliegue se integra en una totalidad". Aquella conciencia cristiana de masas se encuentra en llamas y se ha generado una nueva luz, una fe viva y existencial.⁶⁹

"¡Sí! ¡ya sé de dónde procedo!
insaciable igual que la llama ardo y me consumo ardo y me consumo.
Luz se torna cuanto toco carbón lo que dejo:
¡llama soy sin duda alguna!"⁷⁰

El ataque de Nietzsche se dirige no sólo en contra del pietismo que le hizo sufrir con su rígida ascética monacal, sino contra la razón teológica de tinte platónico basada en categorías como el "ser"; en este sentido interpreta Bizer "la muerte de Dios", como establecer la falsedad de aquella concepción racional de Dios: "Si a pesar de esta manifiesta contradicción se quiere que a la idea de Dios corresponda un sentido no queda otro remedio que establecerlo más allá del ser y del valor, es decir, en el ámbito de lo supraexistente. Pues Dios comienza -en el sentido de Nietzsche o de sus premisas- siempre allí donde se acaba el pensar autónomo y con ello también el ser como ser. Pero esta es una región, para decirlo con el vocabulario de su experiencia específica, a la que uno no puede ascender por su propia fuerza, sino sólo dejarse arrastrar, porque se eleva por encima del mundo de lo racionalmente explicable y voluntariamente disponible como el cielo sobre la tierra.

68 Ib., pp.18-19.

69 Biser, E., Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 313.

70 Nietzsche, F., Aurora, ø 91.

O designada finalmente con su propio nombre, caracterizador de su superioridad respecto del ser y del pensar, la esfera de la sabiduría".⁷¹ Por este camino se nombra a Nietzsche "reformador religioso" con el establecimiento de un evangelio antiinstitucional, individual y antiprogramático, en el aborrecimiento de la concepción metafísica cristiana" y en el nuevo descubrimiento de Dios: "¡La llamáis autodisolución de Dios! y lo volvéis pronto a ver más allá del bien y del mal".⁷²

La intención positiva de Eugen Bizer, sin duda, es loable; pero consideramos que la interpretación, a semejanza de Bataille, refleja de modo asimilativo, la experiencia y las estructuras del interpretante. Otros aspectos que reflejan la teología protestante, como individualidad, antiinstitucionalidad, etc., serán tocados en Kierkegaard y han sido ya considerados en diversas partes, como en Heidegger, por lo que no insistimos. Por otra parte, los textos de Nietzsche hacen posible sostener posiciones contradictorias; pues el filósofo de Röcken considera, en un aforismo póstumo, que "El hombre más sabio sería el más rico en contradicciones.

"La doctrina de Nietzsche, dice R. Verneaux, es difícil de criticar, pues en la medida en que no expresa otra cosa que su individualidad, sus pasiones, sus aspiraciones y sus odios, escapa a toda refutación. A sus afirmaciones y negaciones vehementes sólo se pueden oponer otras negaciones y afirmaciones igualmente vehementes. También se puede volver contra él la especie de psicoanálisis que hace del populacho y descubrir en sus obras la psicología de un loco, de un megalómano. Y con esto no se va muy lejos".⁷³

"Nietzsche, desde el punto de vista de M. F. Sciacca, expresa, de una forma consciente y madura, el tormento de los románticos (de Novalis, de Schelling, etc.), recoge temas de la mística protestante (Böhme) y profundiza el schopenhaueriano de la voluntad de vivir; señala uno de los vértices de la lucha contra el racionalismo de todas clases, del griego al cartesiano, al kantiano y al hegeliano, enseña con despiadada coherencia, que un humanismo absoluto, que implica la muerte de Dios, se conquista al precio de la muerte de lo humano en el hombre".⁷⁴

En torno al superhombre o al superhumanismo que pretende instaurar Nietzsche, dice Sciacca: "En este humanismo no humano, la vida no puede ser más que lucha, guerra eterna. Cada ser alimenta su vida con la muerte de otros seres: la naturaleza viviente, en todos sus grados, es lucha por la existencia. En esta lucha vence el más fuerte. No hay ley moral a la que se deba obedecer: la ley es dada por la victoria de una de las dos partes beligerantes".⁷⁵ El superhombre en la pretensión de ser el dueño absoluto y creador de sus propios valores con absoluta independencia intenta ser Dios, la imposibilidad de lograrlo le deja como bestia.

En cuanto a la influencia nietzscheana comenta Copleston: "Los filósofos (pasionales) que leen a Nietzsche pueden interesarse especialmente en su crítica de la moral, o en su análisis fenomenológico, o en sus teorías psicológicas, pero lo que probablemente llame la atención del lector común son los remedios que el filósofo expone contra la amenaza de lo que denomina nihilismo, la crisis espiritual del hombre moderno. Será su idea de la transformación de los valores, su concepción del orden de rangos y el mito del superhombre lo que atraerá su atención. Podemos decir, sin embargo, que lo realmente significativo, en lo que podríamos llamar el aspecto no académico de Nietzsche, no son sus supuestos antídotos contra el nihilismo sino más

71 Ib., p. 297.

72 Nietzsche, F., Voluntad de poder, 55. "La inocencia del devenir", 11, p. 949.

73 Verneaux, R., Historia de la filosofía, contemporánea, p. 69T.

74 Sciacca, M. F., La filosofía hoy, Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1961, vol. 1, p. 47.

75 Ib., p. 50.

bien su propia existencia y su pensamiento, como expresión dramática de la viva crisis espiritual para la cual no hay ninguna salida en su propia filosofía".⁷⁶

Nietzsche dice en el *Ecce homo*: "a partir de mi obra más allá del bien y del mal todos mis escritos son anzuelos: ¿entenderé yo acaso de pescar con anzuelo mejor que nadie?... si nada ha picado, no es mía la culpa. Faltaban los peces".⁷⁷ Ante esta advertencia del propio autor todo comentario sale sobrando. En esta misma obra dice sobre la Genealogía de la moral: "Dioniso es también, como se sabe, el dios de las tinieblas. - Siempre hay un comienzo que debe inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionadamente demorado-. Poco a poco, más agitación; relámpagos aislados; verdades muy desagradables se hacen oír desde la lejanía con sordo gruñido, -hasta que finalmente se alcanza un 'tempo feroce' (ritmo feroz), en la que todo empuja hacia delante con enorme tensión-. Al final, cada una de las veces, entre detonaciones horribles del todo, una nueva verdad se hace visible entre espesas nubes".⁷⁸

A pesar de sus furiosas exageraciones, Nietzsche poseía una fina sensibilidad y una profunda intuición; así, sobre su influencia y la crisis que provocaría dijo: "Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, -de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de la conciencia, de una decisión tomada mediante un conjuro, contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita". Igualmente, de modo acertado, en contra del optimismo progresista de sus contemporáneos previó el cambio de los acontecimientos: "El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire -todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe en la tierra la gran política".⁷⁹

10.5 LA EPISTEME ESTÉTICO-TRASEENDENTALISTA DE SÖREN KIERKEGAARD

Sören Kierkegaard (1813-1855) nació en Copenhague y estudió teología en la universidad de esa misma ciudad; el hecho de que su padre hubiese alguna vez blasfemado influyó profundamente en el joven Sören. En 1837 conoció y se enamoró de Regina Olsen, con quien rompió definitivamente en 1841. En 1838 tuvo una experiencia religiosa que se intensificó a través de su vida y que le llevaría a ser y a decir "Soy un escritor religioso". La radicalidad de su temperamento le hace formular la disyuntiva "o lo uno o lo otro" o Dios o el placer, le llevan a renunciar al matrimonio; su entrega apasionada a lo religioso le conduce a atacar violentamente a la iglesia luterana danesa oficial como un "cristianismo diluido".

Sören Kierkegaard, para analizar la existencia, se ubica en el punto cero y visualiza su propio yo, como lo que aún no es nada y se proyecta al futuro como un simple "quizás", este "yo" -no decidido- no tiene sentido, orientación ni centro en torno al cual girar. Desde ahí contempla las posibilidades fundamentales de realización humana; posibilidades que la dialéctica (hegeliana) ha pretendido unificar, pero de modo falso y aparente; pues la razón hace girar al hombre en torno suyo con abstracción de la existencia y su vida se pierde

inútilmente. El hombre es tal, cuando se individualiza en la realización personal de una de sus posibilidades, antes pertenece sólo al género animal.

76 Copleston, F., Historia de la filosofía, vol. 7, p. 329.

77 Nietzsche, F., Ecce homo, Alianza, Madrid, 1980, p. 107.

78 Ib., p. 109.

79 Ib., pp. 123-124.

La verdad se da en la apropiación existencial de ella y, ahí, las alternativas son inconciliables. Existencia es, para Kierkegaard, el "existente" que ha optado en relación con su trascendencia.

La existencia es, para el iniciador del existencialismo, la fuente de la angustia que produce el "hacerse", la libertad de correr el riesgo de elegir, de cernirse sobre el abismo de la nada, de consumir la vida en la incertidumbre de lo absurdo. En la 1 introducción a Mi punto de vista, el filósofo de Copenhague declara haber llegado a la tercera esfera en una relación interior con Dios; al mismo tiempo que manifiesta la inautenticidad del cristianismo, de "la monstruosa ilusión de la cristiandad"; da a conocer que su labor como autor fue el resultado de un irresistible impulso proveniente de Dios y que su obra está al servicio de la verdad.

La experiencia de una existencia solitaria y atormentada es la fuente primera del filosofar kierkegaardiano. Sus obras, a semejanza de Agustín de Hipona, son las confesiones de su vida. La serie de seudónimos son la sucesión de encubrimientos de su ser sangrante. Uno de los rasgos del existencialismo que nace con el filósofo de Copenhague es el desgarramiento del ser humano. El paso de un estadio a otro es la escisión del propio ser, que culmina en la ruptura del yo consigo mismo para negarse a sí en la impersonalización de su ser. El salto de una esfera a otra implica la libre decisión individual a romper con una parte de sí en un heroico sacrificio de la vida, a la manera que Abraham sacrificó (en su decisión y en su disposición) a la prolongación de sí: su hijo. El héroe kierkegaardiano despedaza cuerpo y alma para alcanzar la trascendencia. Nuestro plinto de vista se opone, precisamente, no en sentido inverso, sino en actitud inversa; Kierkegaard sigue el consejo evangélico: "Si tu mano, tu pie, tu ojo, etc., te es motivo de escándalo, córtatelo, que más te vale entrar manco, cojo, tuerto, etc., al reino de los cielos que no ser arrojado con ellos a la Gehenna (lugar cercano a Jerusalén donde se quemaba la basura); nuestra decisión es no seguir este consejo en sentido material, porque todo nuestro ser se ha contaminado en el paso por este mundo, todo él ha sido motivo de escándalo, aquel consejo nos aniquilaría totalmente, carece de sentido desgarrar la parte enferma, porque no hay parte sana; por ello dejamos a Cristo ser el ejemplo y el prototipo, de él sale sangre que sana, de él mana agua que salta hasta la vida eterna, a él hay que integrar nuestro ser, la salvación se encuentra en su cuerpo místico y no en la soledad de nuestra individualidad; aunque, a decir verdad, aquel don no debe ser inútil sino que exige producir fruto, a nosotros nos toca en suerte sólo dejarle ser; que nuestra inmanencia se supere por su integración al 'Ser trascendente'. Nuestra naturaleza no puede saltar sobre un abismo infinito, es 'Él' quien ha dado el salto; a la libertad finita sólo le toca permitir que el infinito cuente con nosotros 'somos injerto y no árbol de la vida'; por tanto, sí deseas vivir: intégrate".

Es elocuente que nuestro autor, aunque utilice la dialéctica, la distinga de los tres estadios hegelianos con las características: "disfrute-perdición, acción-triunfo, sufrimiento";

he aquí en síntesis los tres estadios de la existencia humana. La ley que rige entre estos tres estadios es: "o lo uno o lo otro", alternativa existencial en la que carecen de toda vigencia las soluciones racionales; la "existencia" no es una esencia ideal sino vida real, por eso no se deja definir por la razón; contra Hegel sostiene que no hay equivalencia entre lo real y lo pensado, entre ser y razón, porque la verdad es la existencia real del sujeto humano, la objetivación del pensamiento es sólo una "distracción" que impide la existencia. La paradoja de la vida se afronta con la decisión existencial de lo uno o lo otro.

La filosofía kierkegaardiana hunde sus raíces en lo más profundo de su propia existencia: Dar sentido a su ser, definiendo decidida y empeñosamente su propio yo. La búsqueda de un centro luminoso en torno al cual giren todos sus rayos vitales es el objetivo de la existencia. El yo, en identidad con su realización, es originaria y fundamentalmente personal. Hegel ha reducido el yo a un momento del proceso dialéctico por el que la síntesis de los contrarios alcanzará una unidad superior; lo cual, no es otra cosa, para Kierkegaard, que "un atentado de la metafísica contra ética", en el que se liquida nada menos que la propia existencia; pues se le hace caer en la masificación de lo universal. El ser verdaderamente existente es el individuo. El universal es un producto racional, en tanto que la realidad vive bajo la ley del singular.

Para Kierkegaard el hombre alcanza trascendencia única y exclusivamente en su relación con Dios, los hombres son un peligro que hay que sortear y evadir con mucho cuidado, por ello, el hombre deberá reducirse a la "singularidad" y entrar en relación esencial sólo con Dios. La relación con otros hombres impide la única relación esencial. En esa perspectiva carece de sentido esta vida en convivencia con los demás hombres y aparece como contraria a la intencionalidad misma del autor de ella. He aquí una observación que cabe hacer a Kierkegaard.

La existencia es, para Kierkegaard, autorrealización libre y comprometida; con ello se trasciende la universalidad genérica de animal y se alcanza la humanidad en la individualización; esto en contra de la perspectiva hegeliana que pretende lograr la descendencia en el acto por el que el individuo se funde en la universalidad de la razón total. Aquí, la razón hace desaparecer la existencia concreta en la generalidad de los conceptos, que tienen la primordialidad; allá, por el contrario, la abstracción general encuentra su realización en la existencia individual, que posee la primacía, propia de la conciencia volitivo-existencial. En Hegel el Absoluto se esfuma en la evolución humana, en tanto que, en Kierkegaard, el hombre se absolutiza en la divinidad. En éste su propia vida individual es el motivo de su filosofía; en aquél la razón lógica pretende ser la historia universal.

La trascendencia opera, en Kierkegaard, por opción voluntaria. El compromiso de la libre elección permite dar el salto de una esfera a la otra. La existencia total se fundamenta en la decisión de la voluntad. He aquí la facultad que posee en Kierkegaard la primordialidad en las distintas esferas. Nuestro punto de vista es diverso: cada esfera tiene una primordialidad diferente y, aún, en la esfera religiosa, donde la aceptación voluntaria Opta por la fe, (si bien la primordialidad humana se ubica en la voluntad), el salto trascendente corresponde al don divino. La "gracia" es eficaz donde es bien recibida; sólo el rechazo pone óbice a su acción. Esto evita caer en paradojas y contradicciones inexplicables, como le aconteció a Kierkegaard.

El hombre de la esfera estética vive en el huidizo instante de la imaginación poética, embriagando la inteligencia con su fantástico mundo. Su inquietud sensual le lleva, cual mariposa que revolotea de flor en flor, a probar el néctar de múltiples placeres, siempre con

idéntico resultado: la insatisfacción existencial que, llevada al límite, puede hundirle en la desesperación y conducirlo a dar el salto a otra esfera. La vanidad de la variedad placentera deja al hombre hueco e insatisfecho de ser, por lo que busca un asidero más firme. La apertura humana ha quedado ligada a la sensibilidad sin poder encontrarse a sí misma. La dispersión estética termina en el aburrimiento. El desenfreno seductor de don Juan fracasa en el descontento. El dominio de la sensualidad le esclaviza y le hunde. Al tomar conciencia de su situación: o bien desfallece y muere ahí, o bien salta a otra esfera; no es posible la conjunción de ambas esferas, "o bien una o bien la otra". En este campo inútilmente se mueve la dialéctica racional.

En la esfera estética el egoísmo y la sensualidad buscan el placer, "toda su vida está organizada para el goce"; pero tal placer es momentáneo y conduce al hastío abrumador. Para superar este estado, Kierkegaard dice: "Te exhorto a la desesperación pues mi convicción, mi victoria sobre el mundo, es que todo hombre que no ha gustado la amargura de la desesperación se ha engañado siempre acerca del sentimiento de la vida, aún en el caso de que haya conocido en la suya la alegría y la belleza", así se expresa nuestro autor en la segunda parte de la *Alternativa*. Los caminos por los que el hombre es conducido a la divinidad son innumerables y la vía seguida por Kierkegaard no sólo es estrecha sino escarpada; por lo que consideramos que, sin duda, serán pocos los que puedan imitarle; incluso, es posible que alguien siga el camino inverso, siempre y cuando la primordialidad sea trascendente y, por tanto, los niveles inferiores giren en su integración en torno a aquélla. Kierkegaard renunció a Regina Olsen y con ella al matrimonio, pero el consejo evangélico no se extiende, para relacionarse con la divinidad, a todos los humanos.

El hombre de la esfera ética busca la estabilidad de la razón universal, de la que acepta sus principios como "el deber". El ser humano se expresa en el cumplimiento de la ley; Sócrates ofrenda su vida en aras de ella. Las instituciones apropiadas por el código de normas de una sociedad son la expresión de la ley universal; así, el matrimonio manifiesta de modo típico la eticidad, el casado es el héroe trágico de la ley. Las diversas profesiones y oficios son otro ejemplo de dichas instituciones. El trabajo es su deber y el cumplimiento de él le da carácter universal, pues actúa de acuerdo con la "razón", con ella, se une a toda la humanidad. Pero, al penetrar en su interioridad, el hombre capta la caducidad y la nada de lo temporal; ahí surge la angustia y la desesperación, donde los conceptos universales nada tienen que hacer y, en este naufragio de la razón y de la humanidad misma, el hombre se encuentra solo ante Dios.

La norma ética se universaliza, ciertamente, al surgir de la recta razón y en esto no se equivoca Kant, la limitación se presenta cuando aquélla en su predominancia deja fuera la trascendencia de la finitud esencial del hombre; punto en el que no se equivoca Kierkegaard, porque es indispensable la decisión personal para acceder al nivel trascendental; pero este nivel no se lleva a cabo en la soledad de la individualidad; el único mandamiento, el del amor, rechaza aquella pretensión; Kierkegaard mismo se confiesa para autocomunicarse en su experiencia existencial.

Para Hegel, el hombre tiene relación con el Absoluto en cuanto sacrificio-individualidad por mediación de la ley general; en cambio, en Kierkegaard la relación con el "Absoluto" se logra de forma inmediata con el salto que le ubica en la tercera esfera. El "héroe trágico" (ético-racional) sacrifica su particularidad para alcanzar lo general; el "caballero de la fe", a la manera de Abraham, sacrifica lo general para alcanzar lo Absoluto.

Kierkegaard, nos dice José Blanco Regueira. "somete las verdades de la filosofía y de la ciencia al escarnio de su confrontación con la existencia"; sigue la sombra que "...está

en nosotros como la amorfa nada de nuestra no-verdad". "La alusión a la verdad, por el discurso, continúa Blanco Regueira, es elusión, su evocación es revocación, su designación es supresión... La verdad sólo puede ser obrada por un movimiento que comienza allí donde el impulso del pensamiento se agota, allí donde la pasión del habla se estrella y nos arrastra en su reflujo hacia nosotros mismos, hacia la oscuridad y el silencio de nuestra propia catacumba". Y se pregunta nuestro autor: "¿Habrá pretensión humana más infundada que la que se muestra en la tentativa de .r conceptualmente el sentido de la existencia, y por lo tanto su verdad? tal vez sólo esa otra, que la rebasa en osadía y vanidad, de inferir la inexistencia del sentido a partir de la inutilidad de nuestras tentativas filosóficas por determinarlo. Entre ambos desmanes de la razón, y en el rechazo de ambos, trata de desenvolverse la empresa de Kierkegaard: hay sentido porque hay verdad, pero si ello nos consta, no es gracias al poder de nuestra razón, sino a la pasión de nuestra fe." 80

80 Blanco Regueira, J., *Existencia y verdad*(Alrededor de Kierkegaard), UAEM; Toluca, Méx., 1983, Pp. 10,11,13.

El hombre de la esfera religiosa vive una relación privada con Dios, Ser Absoluto, personal y trascendente, cuyas exigencias son absolutas, inmensurables para la razón humana. El hombre que percibe en su conciencia su propia miseria y alienación, siente la necesidad de Dios y, es ahí donde se encuentra con él, en una revelación luminosa: Cristo es esta luz. La aceptación de esta verdad no es objeto de la razón (porque Dios, el Absoluto Trascendente, no se deja demostrar), sino de un acto de la voluntad. Cuando el hombre desea ser él mismo no tiene otra opción que fundarse en el único poder capaz de constituirlo: Dios. El hombre en su finitud es pecado, pero en su tendencia hacia Dios es infinito y sólo en esta relación del infinito con el Infinito, en una relación absoluta con el Absoluto, el hombre encuentra su realización. Pero la fe es un riesgo, un compromiso en la incertidumbre, "pero ésta pone en tensión la pasión infinita de la interioridad, y la verdad consiste justamente en el riesgo de elegir lo objetivamente incierto con la pasión de la infinitud", afirma Kierkegaard.

El movimiento de la fe es ilustrado por Kierkegaard con el ejemplo de Abraham; quien, al entrar en relación infinita con el Infinito, en una relación absoluta con el Absoluto, se establece en la esfera religiosa; donde el delito de matar a su propio hijo se transforma en acto santo y agradable a Dios por ser sacrificado por mandamiento yo. Esta paradoja no es comprensible a la razón, porque donde ésta termina comienza la fe, sostiene Kierkegaard en Temor y temblor. Abraham, con el sacrificio de su hijo Isaac, "Traspasó las fronteras de la ética. Su telos se cernía más alto, más allá de lo ético; ante su telos suspendió la ética". La filosofía no puede conceder la fe al hombre, porque no puede realizar el movimiento de la fe. Abraham se precipita por la fe en algo de lo que no puede dar cuenta la razón: lo absurdo. León Chestov interpreta este pasaje en el sentido de que: "Por su parte, Abraham, aún en el momento en que el cuchillo brilló en su mano, no renunció al Isaac finito", lo que le "convirtió para innumerables generaciones en el padre de la fe".⁸¹ En apoyo de su aserto cita la frase del *Diario* de Kierkegaard: "Si hubiese poseído la fe, Regina habría sido mía"; pero tal interpretación invierte la perspectiva, porque la fe no anula ya la ética sino que la traspasa para integrarla visualizándola desde la fe, ahí el absurdo desaparece y la prueba de Abraham desde la perspectiva divina es sólo eso: una prueba de fe; que Chestov asume ingeniosamente, desde la perspectiva humana.

El escritor religioso de Copenhague sostiene que "la cristiandad es una prodigiosa ilusión", "vive en categorías completamente ajenas al cristianismo". No sólo no cumplen sus obligaciones para con Dios sino que ni siquiera piensan en él; ahí hay una "tremenda confusión", donde precisa "introducir el cristianismo en la cristiandad" sin vociferar, ni menos con emoción fingida, porque la cristiandad "vive en categorías estéticas o, como máximo en categorías estético-éticas", vive en una ilusión que es preciso destruir, no con "un ataque directo que sólo contribuye a fortalecer la ilusión y a amargar las personas", sino de modo indirecto: "amando y sirviendo a la verdad" y luego "retirándose tímidamente, porque el amor siempre es tímido"; esto "tiene valor intrínseco", y aún en el supuesto de que una persona haya "empleado en ella toda su vida y no haya logrado nada: a pesar de todo, no ha vivido en vano, porque su vida ha sido auténtica abnegación." 82

81 Chestov, L. Kierkegaard y la filosofía existencial, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1965, p.87

82 Kierkegaard, S, Mi punto de vista. pp. 45-50.

El auténtico éxito del escritor religioso consiste en "encontrar al hombre donde está y empezar ahí"; si se encuentra en la esfera estética o en la ético-racional, que tome conciencia de su situación y que juzgue de ella; pero "normalmente se invierte la relación", pues "obligar a la gente a darse cuenta y a juzgar es la característica del auténtico martirio. Un mártir genuino nunca usa su fuerza, sino que lucha con la ayuda de la impotencia. Obliga a la gente a darse cuenta. Dios lo sabe, ellos se dan cuenta; ellos lo matan. Pero con esto se contenta. No cuenta con que su muerte pone punto final a su labor; cree que su muerte forma parte de ella; es más, que su labor adquiere ímpetu gracias a su muerte" 83 La autenticidad del sello cristiano se descubre en la dinámica de la pasión de Cristo en el testimonio.

El meollo de la iniquidad de la comunicación actual es que no se preocupe comunicar en lo que los comunicantes se dan; sino, por el contrario, de explotar y alienar en la propagación no sólo de noticias sino del crimen y de la desmoralización general: Kierkegaard tomó conciencia de ello y con su vida acreditó que "la profesión de escritor es, y debe ser, una vocación seria que implica un modo adecuado de existencia personal". La obra estética es, para el escritor de Copenhague, un "engaño inverso" en el que él aparece como el "predicador del evangelio de la mundanidad" y en secreto espera que el éxito de la obra estética se reinvierta en éxito de reflexión y conversión religiosa. Al hacer Kierkegaard la transición hacia el planteamiento de problemas religiosos, dirigió dos palabras al órgano de la ironía con "una dosis bastante fuerte de ética para hacerse objeto del gran abuso del aborrecible órgano de aborrecible ironía". El "salto" había sido dado, el escritor de Copenhague se encontró en medio de la polémica y de la guerra irónica y con ello se sintió seguro de ser "autor esencialmente religioso", porque "fue perseguido y burlado" y todo "maestro religioso ha sido, mientras ha vivido, burlado, perseguido, mofado y escupido". Ahora el escritor está contento, porque su muerte forma parte de su labor.⁸⁴

El escritor de Copenhague afirma que la divina providencia le guió en su profesión de autor: "Cuanto he escrito hasta ahora no ha sido, en un sentido, agradable

de escribir. Hay algo doloroso al estar obligado a hablar tanto de uno mismo. Pluguiera a Dios que hubiera podido conservar mi paz aún más de lo que lo he hecho; sí, hasta morir incluso en silencio sobre este tema que, al igual que mi labor y mi trabajo literario, me ha ocupado durante día y noche. Pero, ahora, gracias a Dios, ahora respiro libremente, ahora siento de verdad necesidad de hablar, ahora he llegado a un tema que hallo inmensamente agradable de pensar y de hablar. Mi relación con Dios es el amor feliz de una vida que en muchos aspectos ha sido difícil e infeliz".⁸⁵

Para explicar el modo como Dios ha intervenido en su acción profesional Kierkegaard dice: "Si tuviera que expresar con la más categórica expresión la parte que el Divino Gobierno ha tenido en toda mi actividad como escritor, no conozco ¿ expresión más decisiva y sugestiva que ésta: El Divino Gobierno me ha educado, y la educación se refleja en el proceso de la productividad".⁸⁶

"Individuo existente" es aquél que da sentido a su vida, orientando así su existencia. Tanto el hombre anónimo que se deja masificar, como el espectador que contempla la vida sin comprometerse con ella, en sentido estricto, afirma Kierkegaard, no existen; porque la existencia es el compromiso de sí mismo con la vida.

83 lb., pp. 57-58.

84 lb., pp. 67, 74, 78, 79, 80, 81, 82:

85 lb., pp. 67, 74, 78, 79, 80, 81, 82.

86 lb., p. 85.

El hombre es angustia, porque está constituido por la pura posibilidad, futuro que no es, nada que es posible o, incluso, posibilidad de nada. Esta nada hace que la existencia humana sea angustia; así la prohibición divina despierta en Adán la angustia de poder, su libertad, es decir, su nada. La posibilidad de libertad genera la libertad de posibilidad, que atrae por misteriosa y, a la vez, repele, porque amenaza la propia seguridad. La angustia nos resulta simpática-antipática. La nada como total insuficiencia engendra la angustia de sí. El bien absoluto le atrae; porque satisface su tendencia; pero también siente repulsión, porque se oculta en una incertidumbre

objetiva. Angustia que es superada por el descanso en la providencia. La posición Kierkegaardiana insiste en la total incapacidad humana -"La nada"- y en el papel preponderante de la fe. Nuestra posición pone el acento en la integración: La naturaleza humana se transforma en divina a través de la angustiosa pasión. Pasión que no es otra cosa que el autocompromiso en el cumplimiento de nuestra misión la tierra, vivida en relación con el Creador, que nos ha dotado de una naturaleza capaz de transformación divina, aunque pueda terminar en la nada; pero su origen como capacidad no es nada, sino un germen capaz de hacer fructificar la gracia y a través de ella, alcanzar la trascendencia divinizante. Lo cual no implica llegar a ser Dios mismo, sino partícipe de la vida divina y, en este sentido, estar integrado a Cristo, el que, al final de los tiempos será "todo en todos".

El "Yo" es, para Kierkegaard, la relación reflexiva sobre sí. Pero la insuficiencia de sí para sí provoca la desesperación, que pretende romper la relación y promover la muerte del yo. intento imposible, al igual que la aspiración de ser autosuficiente; porque, por un lado, el yo es incapacidad radical y, por otro, la desesperación es el pecado opuesto a la fe, esperanza plena en Dios, único ser al que todo le es posible. Aquí aparece nuevamente la

paradoja, pero es que, para Kierkegaard, todas las categorías cristianas son paradójicas, impensables para la razón e incomprensibles a la inteligencia humana. La inestabilidad humana sólo encuentra apoyo en la estabilidad divina, con la que el hombre se encuentra de modo individual y aislado. Entendemos que el compromiso se ha personalizado, pero no en el aislamiento en la relación con Dios; puesto que ésta se lleva a cabo en el núcleo de una comunidad donde el amor al hermano es el medio indispensable para alcanzar el amor divino. Para nosotros la integración comunitaria forma la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, sin el que el mandamiento del amor carece, en sentido estricto, de sentido. Por otra parte, Kierkegaard concibe el "yo" como relación reflexiva sobre sí, es decir como razón; pero ésta ha mostrado ya su incapacidad; luego, queda exclusivamente el que la voluntad decida poner su confianza en lo único seguro. La desintegración, tanto individual como colectiva, es característica en Kierkegaard; Dios mismo se encuentra desintegrado en la historia humana.

El punto que consideramos de mayor relevancia en Kierkegaard es el de la ubicación religiosa. En efecto, supera el nivel estético y ético-racional, para buscar la relación con el Ser supremo en la opción voluntaria y de fe. Pero, nos parece, que exageró su posición, al reaccionar en contra de Hegel y al mismo tiempo contra Marx, que hunden al individuo como persona libre en la masificación de la colectividad. Por ello, Kierkegaard relega las relaciones con los demás al estadio ético y desecha la comunidad como un camino de relación con el absoluto. Fundamentalmente, pensamos que la posición kierkegaardiana es correcta, aunque la impostamos de modo diverso: Kierkegaard es radical y reduce la posición volitivo-existencial al solipsismo del "individuo", a la ley del "singular", al ámbito epistemológico cerrado en sí, ya que el salto impide la relación con el otro ámbito. Nuestra posición es la integral. La conciencia es apertura al otro y, a través de él, al Absoluto. La familia comunitaria es el medio apto para la relación de los hijos con su Padre. La "ley del amor" permite la elección personal en el grupo y a la vez, la integración del ser humano a su trascendencia absoluta. He aquí la relación que une el origen constituyente del hombre con su realización.

La existencia, el mundo y la divinidad misma son, para Kierkegaard, paradójicos y no un producto lógico y armonioso de la razón. La vida avanza por saltos, precedida por la angustia y fundada en la libertad, cuyo origen es la nada y cuyo horizonte se pierde en el inconsistente infinito. La fe es paradójica, precisamente porque no sólo es ilógica, sino porque es absolutamente inaceptable e ininteligible para la razón. Pretender conocer a Dios es, por eso, un "embrollo inextricable". La religión misma de Cristo es, en sí, paradójica, pues exige sacrificio, dolor y muerte; ella es, para la razón, un escándalo. Es evidente en el pensamiento kierkegaardiano la influencia del radicalismo teológico protestante, cuyo ejemplo típico es la doctrina sobre el pecado original. La naturaleza humana es inconciliable con su trascendencia divinizante, el don divino le transporta en un salto a otra esfera totalmente diversa; la renuncia total de sí es indispensable para llegar a ser totalmente otro. Para esclarecer el problema distinguimos entre la recepción de la gracia (por la que la fe integra al hombre a una vida de amor divino propio de la esfera religiosa) del transporte a la visión beatífica (por la que se hace partícipe al hombre de la vida divina en su ser eterno). En la primera el don divino fortalece la naturaleza humana en un actuar que supera sus fuerzas; en la segunda la naturaleza humana es transformada de modo radical. Pero estamos de acuerdo con Kierkegaard en que en esta esfera el centro en torno al cual gira la existencia humana es Dios mismo y que el ingreso a ella es fruto de un don divino.

La fe no es un principio racional sino una relación existencial. Entre estas dos virtudes, según Kierkegaard, no sólo hay un abismo que saltar, sino una oposición radical que superar porque no es posible la síntesis. La fe anula totalmente la acción del principio ético e implica una ruptura con la norma y con la humanidad misma. Así Abraham estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac por fe, en contraposición con la ley humana. De igual manera Kierkegaard renuncia al matrimonio para cumplir una misión personal de Dios, descubierta a través de la fuerza angustiada del elegido. sin lugar a duda, estamos de acuerdo con Kierkegaard en que la racionalización de los dogmas carentes de vivencia es un espejismo inútil en el plano realizativo y que crea una ilusión sustitutiva, así como que se puede prescindir del cumplimiento de una ley no obligatoria para todos con la finalidad de trascender el objetivo de aquella ley, tal es el caso de Kierkegaard; pero el cambio ni quebranta la ley, puesto que no es obligatoria, ni rompe relaciones con la humanidad; sino por el contrario, las estrecha. Así, la misión especial de Kierkegaard le ha relacionado más con los seres humanos que si se hubiera restringido al círculo cerrado del matrimonio. Por otra parte, consideramos que el caso de Abraham hace referencia a una prueba del amor que este tenía a Dios y no de una invitación del creador a quebrantar las leyes de su procreación. Confirma nuestra posición el hecho de que Dios mismo haya evitado, a través de su ángel, el sacrificio de Isaac. "Nadie pondrá en duda la intensísima religiosidad que se respira en Kierkegaard, afirma Hirschberger. Queda, sin embargo, abierta la pregunta de si no habrá forzado sus conceptos hasta lo irreal, sino hasta lo inhumano. Se experimenta muchas veces, al leer a Kierkegaard, la sensación de ser empujado hacia un desgarramiento de la conciencia." 87

87 Hirschberger, J. Historia de la filosofía, vol. II, p. 289.

"La paradoja de la fe consiste, asevera el escritor de Copenhague, en que el individuo es superior a lo general". En desacuerdo con Kierkegaard observamos en primer lugar que lo que la fe ubica como superior es el Ser absoluto al que debe someterse la razón humana y en segundo lugar que la fe se integra en la comunidad de los hijos de Dios y no en la individualidad cerrada. El "mandamiento del amor" contradice la concepción kierkegaardiana.~

La predestinación puede y, de hecho, lleva a la conclusión de que: "cree y haz lo que quieras", ya que si tu destino es salvarte, hagas lo que hagas te salvarás; pero si tu destino es la condenación, todo esfuerzo es inútil, te condenarás. Kierkegaard supera tal prejuicio contraponiendo fe y razón, donde muestra que ésta no tiene el apoyo suficiente para legitimarse a sí misma, mucho menos la propia existencia; por lo que invita a dar el salto en el vacío y apoyar la existencia en la fe, en una relación que haga vida lo creído y en un compromiso que transforme la existencia, donde la persona humana se vincule a la persona divina. Ahí la posibilidad existencial del espíritu humano encuentra trascendencia en su integración en el espíritu divino. La fe ya no es simple creencia en la predestinación sino existencia comprometida y trascendencia integradora.

"Kierkegaard, escribe Régis Jolivet, es en suma el hombre que defiende la posición insostenible y desesperada. La contradicción lo aprisiona por todas partes, ya que su vida ha sido al mismo tiempo aquella de la individualidad religiosa y del poeta, del racionalista y del cristiano, del creyente y del no creyente, del dialéctico y del que somete a ironía la

cristianidad, sin encontrar jamás un medio superior de conciliación y de aquietamiento. Su astilla fue aquella de buscar febrilmente una unidad que las circunstancias de la vida, el temperamento y sus propias concepciones le volvían imposible. De esta imposibilidad él ha hecho un principio absoluto, mártir ciertamente, pero no del cristianismo, como él ha afirmado, sino de sí mismo. En este conocimiento debe buscarse la primera causa de su desesperación." 88

"La grandeza de Kierkegaard, afirma Régis Jolivet, se encuentra sobre todo en el testimonio humano y concreto que anima su pensamiento. Él analiza con admirable agudeza la terrible aventura del hombre al que Dios aísla y crucifica por amor, de lo que puede hablarse sin provocar escándalo y herir a los demás. Aceptar el- ser despojado de sí mismo, apagarse en la noche de la angustia y esperar contra toda esperanza y contra toda apariencia, sobrepasando la barrera de la inquietud; todo esto es ciertamente para el individuo la mayor paradoja: un movimiento del absurdo. Y en el orden práctico el equivalente del *contra spem in spe* de S. Pablo y de la noche de los místicos. Pero, advierte Jolivet, evitemos canonizar, como hace Kierkegaard, el escándalo y la antinomia de la conciencia infeliz. El conflicto que lo trabó de una manera tan profunda lleva los signos de un acontecimiento que es a un tiempo ocasional y personal, pues si es verdad que la vida cristiana implica necesariamente conflicto y lucha, no por ello toda conciencia angustiada es necesariamente cristiana".89 A continuación Jolivet, con gran perspicacia, hace ver que Kierkegaard por su naturaleza poética se sentía atraído a cultivar el género romántico de la "conciencia infeliz", pero que tal género puede permanecer en un plano totalmente camal y que no debe confundirse el romanticismo con el cristianismo. Ciertamente, Kierkegaard dio forma romántica a su mensaje y contenido trascendental, lo que se presta a confusión de niveles, y de hecho en el pensamiento de Kierkegaard sucede esto. De ahí el título de este inciso.

88 Jolivet, R., Kierkegaard, Ed. Paoline, Roma, 1960, p. 289

89 Op. cit., p. 290

Los criterios de valoración no quedan claros en Kierkegaard, ni en filosofía ni menos en teología; pues no basta con poner delante el Absoluto para que todo sea justificado; así, consideramos que Dios no se contradice en sus obras y que lo creado manifiesta en su esencia sus leyes; y, a través de ellas sus aspiraciones y los alcances de su realización; ley natural y ley divina se encuentran en concordancia como provenientes de un mismo autor, sabio, omnipotente y bueno. La esencia humana en su desarrollo vital debe ser coherente con los fines supremos de la existencia. Buscar el que y el conflicto entre los elementos para desintegrados en un desgarramiento en el interior y al exterior del propio hombre es malentender la creación, las relaciones entre la persona y la comunidad, así como el ser mismo del hombre y su misión entre los demás hombres en esta vida sujeta a estas condiciones históricas; lo que, desde nuestra perspectiva, ha dado lugar en el filósofo de Copenhague a un angustioso desequilibrio fuente de múltiples malentendidos, en los que todo resulta "absurdo".

la existencia y el ser humano, la razón y el pensamiento, el placer y el dolor, la redención de Cristo y la obra divina de la creación universal. La experiencia existencial de Kierkegaard queda, por tanto, como el testimonio de una existencia singularmente

difícil en la búsqueda de lo trascendental: "Kierkegaard hizo el camino con su experiencia y su experiencia misma valoró el camino. No podríamos decir, con todo, que se trataba de un camino conscientemente buscado, pero sí de que en él aflora una pretensión volitiva, un afán de polémica con el que desgarrar su vida en un arcoiris que no está exento de dureza hacia su propio ser". 90

La teología luterana, con su doctrina de la *sola fide*, influye de modo determinante en la concepción existencial de Kierkegaard; la proposición "para Dios todo es posible" se transforma en "arbitrariedad divina", que no sólo determina la verdad independientemente de las leyes del pensamiento, sino que, incluso, establece la bondad al margen de la racionalidad y de la ética humana. Tales aseveraciones hacen impracticable toda filosofía y significan, para Kierkegaard, el fin de toda filosofía; razón y conducta dependen de la fe, independientemente de su actividad y funciones. Las palabras bíblicas de que "el justo vive de la fe" rechazan, para el escritor danés, la propuesta del pensador nacido en Tagaste: "cree para que entiendas", porque el entender es nefasto, debe bastar la "sola fe".

El racionalismo absoluto de Hegel en el que la fe es sacrificada en aras de la razón, lleva a Kierkegaard a crucificar a la razón en el madero de la fe; a un racionalismo absoluto se opone un trascendentalismo absoluto; si a esto se añade el individualismo religioso, lo que se logra es desintegrar al hombre y desubicarlo de su realidad. Acertadamente observa James Collins: "El problema de la fe no se puede resolver únicamente desde el punto de vista del creyente individual y una compañía invisible de fieles ." 91

La desintegración de la personalidad humana no se lleva a cabo sin graves y drásticas consecuencias, así se trate de dar preponderancia exclusiva al ámbito trascendental. Sostiene Chestov que Kierkegaard "se veía continuamente obligado a corregir la Biblia con el fin de adaptarla, por poco que fuera, a sus interpretaciones. Hemos visto también que a medida que corregía la Biblia iba en aumento su dureza, y que la doctrina cristiana, generalmente calificada de tierna y dulce, se transformó en sus manos en una doctrina abominablemente feroz." 92 Llegando a escribir "en el año de su muerte en una pequeña revista, *El momento*, de la que era a la vez editor y colaborador único: ¡Es tan horrible (humanamente hablando) Dios en su amor; y es tan horrible (humanamente hablando) ser amado por Dios y amar a Dios! pues la tesis complementaria de 'Dios es amor' es esa otra tesis:

90 Antonio Míguez, J. Introducción a Mi punto de vista de Kierkegaard, Aguilar, Buenos Aires. 1980. p. 13.

91 Collins. J. El pensamiento de Kierkegaard, FCE, México, 1976. p. 284.

92 Op.cit..p.211

Él es tu enemigo mortal".⁹³ Estas frases se multiplican a través de su fecunda obra, sobre todo en el Diario; así dice: "Dios odia toda existencia", "El cristianismo existe porque hay odio entre Dios y los hombres", "Ser cristiano significa que será torturado de todos los modos", "Dios se (a ia) del cristiano cuando le ayuda a llegar al sufrimiento", "es una mentira abominable decir que el matrimonio es agradable a Dios; pues desde el punto de vista cristiano es un delito y aquello que en él se encuentra de odioso es el hecho de que el inocente se encuentra, precisamente por este delito, introducido en el cerco de los criminales que es la vida humana", etc., etc. El análisis de este pensamiento, que implica una "crueldad de Dios" para con la existencia humana, ha llevado a C. Koch a calificarlo de

"ascetismo antivital",⁹⁴ y a R. Jolivet a hablar de una cierta "hostilidad contra la vida", herencia de su taciturno y melancólico padre, así como de la teología luterana sobre la naturaleza humana y la gracia divina.⁹⁵ La experiencia Kierkegaardiana hace ver al fuego vivo que toda reducción, incluso en el ámbito trascendental, implica una extrapolación reactiva contra el propio ámbito.

Kierkegaard ha influido grandemente en el pensamiento teológico protestante; así tenemos el ejemplo de Karl Barth (1886-1968), con quien estamos de acuerdo con que no es el ámbito epistémológico en el que se da el primado a la razón, el ámbito apropiado para relacionar nuestra existencia con Dios, así como que el intento titánico de la razón por asir a Dios en su absoluta trascendencia es vana (concebida como desintegrada de la acción); pero no podemos avalar sus exageraciones en las que acentúa la "paradoja kierkegaardiana", por las que no sólo la razón carece de sentido sino la religión misma llega a ser irracional. Abre un abismo entre el Creador y la creatura en el que no cabe ni siquiera la religión mística; ahí no queda sino la libertad del Ser absoluto, para la que es inútil todo intento humano. La incapacidad del hombre llega a su extremo. Nos referimos al pensamiento de Barth que más influencia ha tenido, aunque él haya evolucionado posteriormente. Lo citamos a propósito de hacer ver que en cualquier nivel: mientras más se radicalice la reducción más profunda es la desintegración.

La posición de esta tesis propugna por la integración total y absoluta del ser humano; pero pareciera que K. Barth tiene razón cuando dice el evangelista: "Llamando Jesús a la gente a la vez que a sus discípulos, dijo: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará". (Mc., 8, 34-35). El llamado se hace a todos, (a la gente y a los discípulos), y se les exige la negación a la propia vida llevando la cruz para encontrar la salvación. ¿A qué vida se refiere? la explicación viene enseguida: "pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?" La expresión evangélica hace referencia a la vida que gira en torno al mundo para ganar riquezas, placer, poder,... y ¿qué es la cruz? Nos parece que ahí se da también la respuesta: la renuncia dolorosa a tal tipo de vida y el seguimiento en el que se adecua el hombre al espíritu de Jesús. Ahí descubrimos nosotros la integración: el hombre unido a Cristo (no al mundo) se integra a la salvación. Es aquí donde la encarnación del Hijo cobra sentido: Integrar la humanidad en su divinidad y el "misterio pascual" indica el camino de tal integración.

93 Idem

94 Jolivet, R., Sören Kierkegaard, pp. 201, 217.

95 Op.cit.,p.214.

10.6 LA EPISTEME MÍSTICA DE AGUSTÍN DE HIPONA

Agustín de Hipona (354-430), nació en Tagaste de Numidia (hoy Suk-Aras, Argelia), estudió letras y retórica primeramente en su ciudad natal, posteriormente en Madaura y finalmente en Cartago. Su padre Patricio era pagano y su madre Mónica era

cristiana. La lectura del *Hortentius* de Cicerón le invitó a la búsqueda de la verdad, que creyó encontrar de primera mano en el maniqueísmo. En 374 enseñó retórica en Tagaste y en 375 en Cartago. Leyó las *Categorías*, *Perihermeneias* y *Tópicos* de Aristóteles, el *Timeo* y el *Fedón* de Platón; el *Isagoge* y la *Filosofía de los oráculos* de Porfirio. Conoció también a través de sus lecturas a Varrón, Séneca, Lucrecio, Apuleyo, Cornelio Celso y a Cicerón, su favorito.

En 383 abrió una escuela en Roma, ahí, influido por Carneades y Arcesilao, abandonó el maniqueísmo, entró a la "Academia" y cayó en el escepticismo. En 384 ocupó una cátedra municipal de retórica en Milán, donde escuchó a S. Ambrosio, leyó las *Enneadas* de Plotino y encontró en el cristianismo "la verdad". Se retiró a Casiciaco a leer las Sagradas Escrituras y a prepararse al bautismo, que recibió en 387 en compañía de su hijo Adeodato y algunos amigos. En 391 fue ordenado sacerdote y en 395 consagrado obispo de Hipona. En esta ciudad murió en 430 durante el asedio de los vándalos. Entre sus obras más conocidas se encuentran: *Contra académicos*. *De magistro*, *Confesiones*, *De Trinitate*, *La ciudad de Dios*. *De libero arbitrio*.

Agustín de Hipona es, para Jacques Maritain. "un hijo pródigo, un amante apasionado, un convertido, salvado del peor error del espíritu y de los peores errores de la carne, un hombre al que la experiencia del mal mismo ha instruido y ejercitado, antes que la experiencia de la gracia lo haya elevado hasta tocar las cosas divinas; un hombre creado para gobernar hombres y apacientar las almas de generación en generación".⁹⁶

La "Academia media" había viciado las fuentes del conocimiento y esto le había conducido inevitablemente al escepticismo. "Todo es verdad o mentira, decían, según el color del cristal con que se mira": así, al que está a orillas del mar le parece que la nave lejana está quieta en tanto que al que viaja le parece que aquella orilla se mueve, el color del cuello de la paloma cambia según el ángulo desde el que se le observa, el rayo metido en el agua a la mano le parece recto en tanto que al ojo quebrado, etc.; esto en lo que respecta a los sentidos y en lo que se refiere a la razón, ésta se pierde en la disparidad de las concepciones del universo y en la disensión de escuelas y filósofos. Tal disparidad condujo a la disociación entre teoría y práctica, sumiendo en el caos la existencia humana, pues la probabilidad es tan elástica que queda abierta al mismo tiempo a cualquier cosa y a lo peor. "Hombres tan doctos habían patrocinado ideología tan criminal."⁹⁷

Agustín se propone demostrar que son necios los que dicen: "no conocemos lo verdadero, pero lo que vemos se parece a lo no conocido".⁹⁸ Conocemos lo verosímil, pero no conocemos la verdad: "No sé de qué modo me han hecho creer como cosa probable, usando su palabra favorita, que el hombre no puede hallar la verdad: por lo cual me hice perezoso y tardo, sin atreverme a buscar lo que no estuvo al alcance de los varones más agudos y doctos"; "Nada me parece más absurdo que decir que aprueba lo semejante a la verdad el que ignora ésta".⁹⁹

⁹⁶ Maritain, J., *Los grados del saber*, pp. 459-460

⁹⁷ Hipona, Agustín de, *Contra académicos*, III, pp. 15, 34

⁹⁸ lb., vol: II, p. 8.

⁹⁹ lb., vol. II, pp. 9, 12.

La sospecha que duda sin fundamento crea la desconfianza y su falta de criterio le imposibilita el encontrar punto de apoyo del cual asirse en la búsqueda de la verdad y,

sobre todo, en la realización de la existencia; el suspenso de la conciencia impide toda decisión y una inercia fatal le inmoviliza. He aquí el efecto enervante de inocular en el ánimo la probabilidad, como nana Agustín que aconteció en su vida al entrar en contacto con la "Academia media". El escepticismo probabilista de Carnéades y Arcesilao "nada aprobaba y nada hacía", ignoraba la filosofía de los fines y se encontraba incapacitada para encontrar orden alguno en la vida.¹⁰⁰

La sabiduría, por el contrario, es ciencia y arte de vivir; en ella es indispensable contar con ciertas verdades vitales, en las que encuentre seguridad el más grande de los anhelos humanos.

La sospecha de equivocarse en todo sucumbe ante la certeza de la existencia del equivocante; pues, si se equivoca, existe: *si fallor, sum*, exclama el filósofo de Hipona; y, es igualmente indudable que se tiene conciencia de que existe, conoce que existe y ama su existencia: en pos a estas verdades se derivan otras muchas: por cuya veracidad y certeza es refutado el escepticismo: posición que no fue para el filósofo mencionado escollo en el que naufragara sino crisol en el que purificó la verdad.

Agustín de Hipona argumenta contra los escépticos que los sentidos no nos engañan cuando manifiestan las cosas como aparecen ante ellos; el error consiste, advierte, en juzgar que la cosa es del mismo modo como aparece a los sentidos. Aun en el caso de equivocarse sabe que existe, pues, "si no existes, aseguro nuestro ser, no puedes engañarte, en nada";¹⁰¹ "si me engaño, existo" (*si fallor, sum*). Esta es una verdad cierta en la que no me equivoco, concluye. Todos tenemos conciencia de nuestra existencia, sabemos que existimos y amamos nuestra existencia. La autoconciencia como experiencia interior hace posible la certeza de aquellas verdades. En el interior del alma mora la verdad: "No salgas fuera, métete dentro de ti mismo porque ahí está la verdad",¹⁰² exclama el filósofo de Hipona, con una nueva interpretación del proverbio delfico-socrático: "Conócete a ti mismo."

La conciencia es el ojo espiritual del alma, ella nos entrega la verdad con certeza inmediata en lo más íntimo de nuestro ser; ahí naufragan las objeciones de los escépticos, pues aunque lo que nos muestran los sentidos sólo fueran apariencias, sería verdad que ellas se dan así a los sentidos y afirmamos lo que vemos y tal como lo vemos. Pero si nos trasladamos a la esfera del espíritu, ahí las verdades aparecen con una claridad y certeza en la que no cabe duda; con lo que la inconsistente probabilidad y la misma duda universal se muestran como ilegítimas e infundadas; en la esfera del espíritu encontramos una ciencia íntima por la que sabemos que existimos" y hace referencia a Dios como a su fuente original; "la Verdad primera y absoluta".¹⁰³

"Existimos y sabemos que existimos, y amamos ese hecho y nuestro conocimiento de él: en esas tres cosas que he enumerado no nos perturba miedo alguno a equivocarnos; porque no las aprehendemos mediante ningún sentido corporal, como aprehendemos los objetos externos".¹⁰⁴

El *si enim fallor, sum* agustiniano precede y con ventaja al *cogito, ergo sum* cartesiano, pues se encuentra en una impostación epistémica de mayor profundidad y validez; porque no pretende, como el filósofo francés, encontrar un principio omni-comprendido del cual pueda deducirse toda la filosofía y toda verdad, sino única, Ante el descubrimiento de una verdad en su certeza primaria con el método epistémico que la posibilita.

100 lb., vol. III, PP. 15, 33.

101 Hipona, Agustín de, De libero arbitrio, pp. 2, 3, 7.

102 Hipona, Agustín de, De vera religione, pp. 39, 72.

103 Hipona, Agustín de, De Trinitate, vol. XV, pp. 12, 21.

104 Hipona, Agustín de, De civitate Dei, pp. 11, 26.

Ninguna firmeza tienen los argumentos de los "Académicos", sostiene Agustín, cuando afirman que no es posible alcanzar con certeza verdad alguna porque en todo tenemos la posibilidad de equivocarnos: pues, responde el filósofo de Hipona, "Si me equivoco, existo (*si fallor, sum*). Pues quien no existe, no puede equivocarse, y por esto existo si me equivoco. Por tanto existo, si me equivoco. ¿O cómo puede ser que me equivoque, cuando estoy cierto de que existo si me equivoco?"¹⁰⁵ "Todo el que entiende que él duda, entiende esta verdad y está cierto de ella".¹⁰⁶ En múltiples pasajes presenta Agustín esta verdad; la consideración reflexiva invierte la perspectiva por el punto fundamental es siempre la experiencia directa e inmediata de ser un existente consciente, pensante,...

El filósofo de Tagaste de Numidia representa el primado de la conciencia, refutación de la duda absoluta, crítica de la sensación y la transposición superadora del idealismo platónico, incluso en expresiones posteriores. Para Agustín de Hipona la conciencia es intimidad de la verdad y certidumbre de poseerla. "Sólo puede tenerse por verdadera aquella presentación que es impresa en el alma por el objeto mismo de donde se origina, y que no puede venir de aquello de donde no es."¹⁰⁷

Tres son los niveles epistémicos, de acuerdo con Agustín de Hipona: 1o. El empírico, donde el hombre, es decir, el alma conoce a través de los sentidos. 2o. El nivel racional, donde la razón se aplica a los objetos sensibles de acuerdo con modelos eternos. 3o. La conciencia iluminada contempla las verdades eternas sin referencia a lo temporal. Este tercer nivel es el superior, ahí, los *arjai* platónicos son transformados en *arquetipos* eternamente existentes en la inteligencia divina. No es la reminiscencia sino la luz divina, que ilumina el alma humana, la que posibilita la contemplación de estas verdades eternas que moran en el interior del espíritu del hombre, hecho a semejanza del creador. Estas verdades conducen y encienden el amor a la "verdad primera", donde se genera la conciencia trascendental que integra los niveles inferiores a sí.

La concepción platónica, de corte dualista, en tomo al hombre conduce a Agustín de Hipona a negar que el cuerpo pueda influir directamente sobre el alma; lo que le lleva a sostener que en el conocimiento sensible: los objetos materiales impresionan los sentidos y que al estar presente el alma a los sentidos forma en sí una imagen correspondiente al objeto exterior, sin que sufra acción alguna ni del cuerpo ni las cosas materiales; los sentidos no son para el alma sino un instrumento para llevar a cabo el conocimiento sensitivo: "El sentir no pertenece al cuerpo, sino al alma por el cuerpo; pues el cuerpo no siente sino el alma por el cuerpo, al cual utiliza como anuncio para formar en sí aquello extrínseco que se le anuncia."¹⁰⁸

En el nivel racional los modelos eternos brotan naturalmente del alma en su aplicación a los objetos sensibles; pero para contemplar las "verdades eternas" en su veracidad y eternidad dependientes de la "verdad increada" que les ha generado, es indispensable la iluminación del mismo sol generador.

Una nomenclatura diferente a la anteriormente mencionada, divide la razón en inferior y superior; la primera trata el conocimiento de lo temporal y mundano para ayudar a resolver las necesidades prácticas de la vida; tal conocimiento constituye la "ciencia". En cambio la

razón superior se aplica a las verdades eternas y divinas, iluminada por el maestro interior para alcanzar la "contemplación" o vida mística; constituye la "sabiduría".

105 Hipona, Agustín de, De Trinitate, XV, PP.. 12, 21.

106 Hipona, Agustín de, De vera religione, PP. 39, 73.

107 Hipona, Agustín de, Contra académicos, II, p. 5.

108 Hipona, Agustín de, De genesi ad litteram, III, 7; XII, 50.

Aunque Agustín utiliza esta nomenclatura, nosotros utilizaremos la primera porque posibilita la inserción de este autor en el contexto de nuestro trabajo.

Agustín de Hipona contempla al hombre desde la perspectiva de la conciencia trascendental que integra los diversos niveles en el todo vivencial; por esto, carece para él de sentido la separación entre razón y fe: "Cree para que entiendas y entiende para que creas". La primordialidad existencial es otorgada en la integración al nivel trascendental, donde la "unión con el autoexistente" involucra la sensibilidad que nos presenta el universo donde la mente descubre la huella del Creador y al volverse hacia su propio ser encuentra que su alma no es sino la imagen de quien le creó y *ahí en lo más íntimo de sí la iluminación le hace ver las verdades eternas que le remiten a la "Verdad Eterna"*.

Para el filósofo de Tagaste, fe y razón se encuentran integradas, así como cuerpo y alma, vida natural y sobrenatural, porque ésta es la situación real de la existencia humana y no la separación artificial que divide la personalidad humana y es producto de la abstracción analítico-racional. La relación del hombre y Dios es la de la creatura con el Autoexistente en la que éste es más íntimo al hombre que el hombre mismo y, a la vez, trascendente porque supera toda limitación entitativa y espacio-temporal. La naturaleza entera ha recibido su ser del creador y en él encuentra su fin.

La participación de las verdades eternas y necesarias en las cosas sensibles y materiales a través de la creación, se encuentra presente en la mente de Agustín como un trasfondo filosófico de la herencia neoplatónica, en esta trama conceptual se mueve su comprensión y, sin embargo, la orientación tecnológica y la primacía de la figura es, sin lugar a duda, mística. Es cierto que el trasfondo poco a poco se va diluyendo a medida que transcurre la vida del pensador de Tagaste, pero jamás desaparece del todo. En tal impostación epistemológica se hace comprensible su obra, así el ardiente pasaje de las confesiones en el que exclama: "Demasiado tarde llegué a amarte, oh, tú, Belleza tan antigua y a la vez tan nueva; demasiado tarde llegue a amarte... de una manera desordenada perseguí las cosas de tu creación que eras tú quien había hecho bellas".¹⁰⁹

El ejemplo platónico de la caverna está presente en Agustín de Hipona para explicar el conocimiento que el hombre obtiene de las "verdades eternas". La situación encamada y mundanizada del espíritu le impide contemplar las "verdades eternas" que, cual imágenes, reproducen las ideas eternas de la mente divina y se encuentran en lo más íntimo del alma misma; para contemplar aquéllas se hace indispensable el la luz del sol creador penetre en la caverna y haga visible a la mente humana la verdad que mora en sí como imagen de su hacedor. Aquella iluminación se hace indispensable, porque la inmutabilidad eternidad de la verdad trasciende la mutabilidad y temporalidad del ojo del alma.¹¹⁰ La iluminación es gracia y unión mística con Cristo, porque él es la luz que ilumina a todo hombre que es

capaz de ver la verdad. Cristo es el maestro interior que muestra la verdad eterna. He aquí la mejor prueba de la existencia de Dios: la aprehensión de la "verdad" misma.

Si se aplica la palabra Idea a Dios, no puede ser sino el Logos; la Palabra, fruto de la intuición plena del ser absoluto de la divinidad, concepción que engendra al Hijo de Dios. He aquí la idea ejemplar y el principio arquetípico de la creación. El ser autosubsistente es la Idea que se participa en el Amor a toda creación.

109 Hipona, Agustín de, Confesiones, 10, 27, 38.

110 Hipona, Agustín de, In psalmum 188; Sermone 18, 4.

Las "verdades eternas" fundamentales de importancia primordial, para Agustín de Hipona, son las de Dios, el alma y su relación, así como lo de aquello que hace posible aquella integración en la participación del alma de la divina naturaleza e inhabitación del Espíritu infinito en lo más íntimo del espíritu finito. La misma fe como conjunto de doctrinas carece, para el santo de Tagaste, de importancia si no es 'vivificada por una caridad y existencia viviente de aquella fe en la relación íntima con aquél en quien se tiene fe y esperanza. Una teología técnicamente científica es vanidad racional, si no está animada de sentido espiritual.

La fe es aceptación del llamado divino en una respuesta del amor que compromete la vida entera. El rito sin fe integral es ciego y en su relación inversa vacía, porque la comunidad de fe es la vía revelada.

La episteme del amor da la perspectiva y el sentido a la cosmovisión agustiniana el universo es la participación amorosa de la perfección divina, el hombre y su historia obtienen su valor del amor redentivo del Hijo de Dios. Toda bondad procede y se obtiene del amor. El verdadero amor da consistencia y libertad al hombre; de ahí la frase agustiniana; "Ama y haz lo que quieras."

La episteme agustiniana es aquella del corazón, que "tiene razones que la razón no conoce", como sostiene Pascal. Pero aquel corazón inflamado en amor místico tiene como fundamento una sabiduría que es un don de la divinidad misma y su influjo transforma el amor en "caridad", tal centro hace girar en torno a sí todo el conjunto de sus energías y da la primordialidad epistémica a la potencia del amor, en la que la existencia no es contemplación sino actividad integrada al "Amor".

Agustín de Hipona hace del "verdadero filósofo: un amigo de Dios (*verus philosophus amator Dei*)"¹¹¹ : Porque ahí el amor místico es la fuerza primordial que da sentido a la existencia humana: pero tal encuentro con la divinidad no se da saliendo de sí, sino, por el contrario, en una profunda interiorización; pues en lo íntimo el alma se encuentra la "verdad primera" como "amor", de cuya bondad brota toda creación como participación de su perfección esencial; "la hermosura, bondad, y ser de las creaturas proceden de él y en su comparación ni son bellas, ni buenas, ni son."¹¹²

El conocimiento de las "ideas-arquetipo" es, para Agustín de Hipona, de suma importancia y "su valor es tal que, nadie puede ser filósofo sin adquirir aquel conocimiento"; pues por ser aquellas formas fundamentales a las cosas son el parámetro para hacer o conocer las cosas mismas; sólo la "mens", la parte más elevada del alma, tiene la capacidad de obtener aquel conocimiento.

En el amor místico, el santo se entrega de modo total y se anonada en la negación de sí, para ser totalmente en el amado: lo que no destruye la naturaleza humana sino la perfecciona, como sostiene S. Tomás de Aquino, pues la espiritualiza y la diviniza. La invitación a la perfección del *Estote perfecti* del evangelio hace referencia a esta perfección que sólo se obtiene en la unión con la divinidad. Las cosas y la propia naturaleza humana no se pierden sino que se reencuentran en una trascendencia sobrenatural, en la que todo se mira y actúa en una perspectiva y nivel epistémico diferente.

El universo entero ha sido creado desde el inicio de la creación; en cuanto las *rationes seminales* son el germen de su desarrollo temporal y a través de ellas el poder divino continúa la obra de la creación. Las *rationes seminales* son el principio corpóreo de orden formal y perfeccionamiento, que, cual números manifiestos, remiten al hombre a su origen fontal el número eterno e inmutable de los arquetipos o ideas existentes en la mente de Dios.

111 Hipona, Agustín de, De civitate Dei, VTJL 1.

112 Hipona, Agustín de, Confesiones, XI, c IV., 6.

Para Agustín de Hipona las *rationes seminales* son formas que contienen virtualmente el propio desarrollo. Para Aristóteles la causa final determina el desarrollo de la causa formal. Para Tomás de Aquino las formas (no espirituales) son educidas de la potencialidad de la materia por acción de la causa eficiente. Tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino la evolución de la forma proviene de causa extrínseca. En cambio, en Agustín se identifican ambas porque el desarrollo está incoado en la misma causa formal. Nos parece que Agustín da mayor unidad al ente y que tiene razón si nos referimos al desarrollo heredado de cada ente. Pero además la evolución de una especie y de los individuos involucra la interacción con el medio ambiente histórico-social e intervienen las causas extrínsecas; en donde se da lo indicado por los otros dos filósofos, sobre todo si nos referimos a la causa primera. Pues para Tomás de Aquino, la creación continúa a través del tiempo.

Desde una visión de conjunto de tipo metafísico ontológico no existe el mal sólo grados de ser en los que no todos poseen la misma perfección; desde el punto de vista ético, el mal consiste en la defección de la voluntad que elige incorrectamente bienes inferiores, olvidándose del bien supremo; el mal físico, como enfermedades y dolores, no son sino la consecuencia del pecado original y del mal moral.

El tiempo pasa, la eternidad es; aquél deviene en el movimiento, ésta es inmutable; en aquél se da la creación, ésta pertenece a la esencia de la divinidad misma. El hombre está sujeto al tiempo, en tanto que el Ser supremo posee la eternidad; vivo en el tiempo y "si nadie me pregunta sé qué es el tiempo; pero si quiero explicarlo a quien me interroga, entonces no lo sé", exclama el obispo de Hipona.¹¹³ Pero, ¿Cómo es el tiempo? pues el pasado ya no es, el futuro aún no es y el presente se dirige al no-ser, cada instante huye y no podemos atrapar su extensión. Medimos el tiempo gracias a la extensión del alma, porque el tiempo pasa y ya no es, sin embargo, el pasado se presencializa en la memoria, el presente en la intuición y en la expectación el futuro.

El tiempo, dice Agustín en sus *Confesiones*, es un continuo dejar de ser, es un encaminarse hacia el no ser, un dirigirse hacia su ausencia, pues el pasado ya no existe, el futuro aún no es y el presente es un punto que apenas aparece se desvanece; tan efímero es que en sí no es, el tiempo existe en el espíritu del hombre: el pasado se conserva en el recuerdo y en la memoria, el futuro existe en la expectativa y en la espera, y el presente se da en la atención de la intuición; por tanto, aunque el tiempo se relaciona con el movimiento no consiste en él, sino en la extensión del alma entre memoria, intuición y espera.

La historia es un combate entre la "ciudad de Dios" y la "ciudad del mundo"; la primera busca la trascendencia y la segunda se apega a la inmanencia. El corazón cada hombre le integra en su amor y tendencia a una de estas ciudades. Ahí se desarrolla el "Plan de Dios", como llamado al hombre para participar de su vida. La redención de Cristo indica la economía de la historia, como realidad concreta a la que todo hombre da una respuesta, que ineludiblemente marca su vida. El bien es la integración en la vida divina, el mal su privación. La perspectiva mística del santo de Hipona permite dar esta interpretación de la historia humana.

El Estado, al igual que el hombre, es visto por Agustín bajo la perspectiva de la voluntad; pues es la voluntad la que reúne a los hombres en la búsqueda de un orden y un fin.¹¹⁴

¹¹³ Hipona, Agustín de, *Confesiones*, Aguilar, 1967, p. 45.

¹¹⁴ Hipona, Agustín de, *De civitate Dei*, XLX 24.

Es la justicia la que justifica la razón de ser del "Estado"; sin ella, no es tal. Dice Agustín de Hipona: "¿Qué son los reinos sin la justicia, sino grandes bandas de ladrones y qué es una banda de ladrones sino un pequeño reino?"¹¹⁵

La unión con Dios por el amor hace posible que el alma pueda obtener la luz inteligible que le permita conocer las verdades eternas que, como ideas ejemplares, las razones, se encuentran en el interior de la propia alma: "El alma racional... cuando se ha purificado y se ha unido a él por la caridad, participa de la luz inteligible que le hace posible ver..., aquellas razones cuya contemplación le hace sumamente feliz".¹¹⁶ Puede observarse que, incluso en este momento cumbre del conocimiento en el que la mente es elevada a la contemplación de las razones por la luz inteligible, los cuadros de inteligencia agustiniana y su expresión lingüística son todavía neoplatónicos, aunque en un contexto cristiano.

El doloroso drama del desgarramiento de su interioridad es, para el filósofo de Tagaste, el punto de partida de su reflexión filosófica; dice en sus *Confesiones*: "Cuando me hallaba deliberando sobre el servir sin más al Señor mi Dios, como había decidido hacía un instante, era yo quien quería y era yo quien no quería: era precisamente yo el que ni quería del todo, ni lo rechazaba del todo. Porque luchaba conmigo mismo y yo mismo me atormentaba". Los secretos del ser humano se convirtieron en el programa de su filosofía: "yo mismo me había convertido en un gran problema para mí", pues "no comprendo todo lo que soy".

El concepto agustiniano de hombre está influenciado por Platón y expresa una relación instrumentalista entre el alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno y el cuerpo: "El hombre es un alma".¹¹⁷ El alma en tanto partícipe de la vida-principio que no admite contrario alguno es, por consiguiente, inmortal. Esta argumentación reconstruye la prueba del Fedón, dándole un sentido cristiano.

Asombrado ante el misterio insondable del propio ser, Agustín de Hipona plantea el problema desde sí mismo, desde el "yo" e interroga al "tú" divino por la naturaleza humana que le abriga. "El esquema de esta imagen del mundo es una cruz cuyo madero vertical es el espacio infinito entre cielo e infierno, que nos lleve derechamente a través del corazón humano, y cuyo travesaño es el tiempo finito desde la creación hasta el día del juicio; su centro, la muerte de Cristo, coincide, cubriéndolo y redimiéndolo, con el centro del espacio, el corazón del pobre pecador".¹¹⁸ El misterio cristiano permite sondear las grandes profundidades del ser humano y responder a su problemática.

La relación entre amigos que describe Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* sirvió a Agustín de Hipona como punto de partida para elaborar su concepto de persona. En esta noción interviene la intuición de la intimidad y la "experiencia personal" (en la que le va a la persona su propia personalidad) para hacer de cada persona un ser relativo a sí mismo. El carácter relativo de las personas en la Trinidad permite distinguirlas salvando la unidad de su esencia. El concepto de "persona" se encuentra en Agustín cercano al de "amigo"; donde *la relatio ad* se permite entender la Trinidad como una mutua y correlativa respectividad en la subsistencia de las personas. *La relatio ad* se posibilita en contra de una *relatio ad extra* la integración unitaria.

Agustín de Hipona busca un nombre genérico que abrace la realidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sin que entre en contradicción con su unidad como un solo Dios. Se trata de un nombre que exprese su identidad de naturaleza.

¹¹⁵ Hipona, Agustín de, *De civitate Dei*, 4, 4.

¹¹⁶ Hipona, Agustín de, *Sobre 83 diversas cuestiones*, 43.

¹¹⁷ Hipona, Agustín de, *De moribus ecclesiae*, 1, 27, 52.

¹¹⁸ Buber, M.. ¿Qué es el hombre?, p. 28.

Si ser y subsistir se identifican, no puede utilizarse el término "sustancia"; en cambio, "persona" parece el término apropiado, por ser absoluto y designar la naturaleza común en su diversidad y unidad. La capacidad analógica del término, al que se añaden sus características altamente espirituales, han consagrado el término para designar tanto a las personas divinas como a las humanas en su distinción y unidad.

La belleza es, para el filósofo de Hipona, número, armonía y proporción, aequalitas numerosa.¹¹⁹ El grado eximio de la belleza se encuentra en la Trinidad; donde el Padre es la unidad, el Hijo la igualdad, y el Espíritu Santo la armonía entre la unidad y la igualdad.

Agustín de Hipona presenta en su *Tratado sobre la Trinidad*; la estructura de la inteligencia humana como una imagen participada de la Trinidad divina; una en su consubstancial trinidad y trina en su indivisible unidad.

El alma ha sido hecha a imagen de su creador y lleva en sí impreso el sello trinitario; el alma es pensamiento (*mens*) que se expresa en el conocimiento (*notitia*) del que surge el amor de su ser (amor). *Mens* es la inteligencia original (conciencia) es la que

surge la entidad espiritual del hombre; "Noticia" es la expresión de sí que se obtiene al ser iluminadas las verdades eternas impresas en sí en la luminosa autoconciencia; "Amor" es la fuerza que orienta, como "peso", la existencia de acuerdo con el conocimiento consciente de las verdades eternas. Esta imagen trinitaria viene a adecuarse al mensaje evangélico de las relaciones intratrinitarias, aquellas que el Verbo, la palabra eterna, ha manifestado.

La "mente" es el principio intelectual capaz de percibir entidades incorpóreas, en consecuencia se conoce a sí misma por sí misma, porque es incorpórea y si no se conoce no se ama". De donde desprende el filósofo de Tagaste las tres realidades que integran la inteligencia humana La mente, su noticia cognoscente y su amor, "cuando estas tres cosas son perfectas, por lo mismo son iguales entre sí"; mente, conocimiento y amor son en sí sustancia y constituyen al alma en su esencia; la relación que se da entre estas tres realidades es como la que se da en la virtud (*areté*) de la amistad; "pero aunque sustancia es el que ama y conoce, sustancia es la ciencia, sustancia el amor, mas el amante y el amor, el sabio y la ciencia implican como el amigo, mutua relacion; la mente o el espíritu no son términos relativos, como tampoco lo son los hombres; pero el que ama y su amor, el que conoce y su ciencia, no pueden existir separados; sí los amigos. Pero aunque los amigos pueden estar distanciados físicamente, no pueden estarlo en cuanto amigos" ¹²⁰

Mente, conocimiento y amor son una misma sustancia, pues cuando la mente se conoce totalmente se conoce perfectamente. Aquellas tres realidades se encuentran, por tanto, en una relación de "mutua habitud"; en la que cada una conserva su subsistencia, hallándose mutuamente todas en todas; "La mente que se conoce y se ama está en su amor y noticia; la noticia de la mente que se ama y se conoce está en su mente y en su amor, porque se ama en cuanto es cognoscente y se conoce en cuanto es amante; de igual modo, el amor de la mente que se conoce y se ama está en su mente y en su noticia". Cada una está en las otras dos, existen recíprocamente unas en otras, conservando su sustancia por la relación a sí mismas; la noticia expresa la mente y la ama en relación con su conocimiento, es una mente y amor cognoscentes: La mente conoce y ama en relación a sí como principio del conocer y amar, se trata de un conocimiento y amor de la mente; el amor ama el conocimiento de la mente, es una mente y conocimiento del amor.

¹¹⁹ Hipona, Agustín de, De música, 12, 38.

¹²⁰ Hipona, Agustín de, De Trinitate., IX, pp. 3, 4.

"Hemos visto cómo existe toda en todas, cuando la mente se ama toda y conoce todo su amor, y ama toda su noticia cuando estas tres realidades son perfectas con relación a sí mismas y las tres realidades son inseparables entre sí; pero cada una de ellas es sustancia y todas una misma sustancia o esencia, si bien mutuamente dicen entre sí relación unas con otras".¹²¹

Agustín de Hipona da otra imagen trinitaria desde la perspectiva del místico. en la que la visión del amor da la primordialidad a la voluntad, al interior de la se refleja la Trinidad; en una perspectiva que pudiéramos llamar: "El mensaje que manifiesta la visión trinitaria desde el Espíritu Santo". El orden de esta segunda imagen es: Memoria, inteligencia, voluntad; donde se despliega la actividad inmanente a la vida en el "Espíritu de amor". A continuación desarrollaremos brevemente esta imagen, a la que dedica el místico de Hipona buena parte de su extenso Tratado *De Trinitate*.

Uno es el orden de la trinidad que aparece desde la perspectiva de la sabiduría-conocida-amada en la mente humana creada a imagen de Dios: y otro es el orden que se manifiesta en la acción mística; "Mas cuando se llegó al amor de caridad que es Dios, según las Santas Escrituras (1 lo. 4, 16), principió a brillar con tenues fulgores una trinidad en el amante, en el amado y en el amor".¹²² La primera imagen de mente-noticia-amor se muestra en la mente del hombre individual como imagen de Dios, la segunda se revela a la luz inefable de la relación con la divinidad.¹²³ En esta segunda imagen trinitaria, la "memoria" no es la facultad imaginativa o racional de retener y recordar imágenes o conceptos, sino la experiencia existencial que posibilita la conciencia comprensiva (*mens*), el conocimiento de sí como autoconciencia (noticia), el amor mismo en su tendencia autotranscendente (amor). Se trata por tanto de una memoria-autoconsciente y amorosa. La memoria es la fuente que origina la autoconciencia y el amor.

La "inteligencia" de esta segunda imagen trinitaria es expresión de la memoria existencial, es palabra interna de la *mens, notitia in se*, palabra que inspira el amor del corazón (*verbum cordis: amor*); la inteligencia es engendrada por la memoria y suscita inspirando el amor; la inteligencia es por tanto "noticia conmemorada y amada" la "voluntad", de esta segunda imagen trinitaria es inspirada en su amor por la memoria cogitante como conciencia rememorante en la noticia amada de la palabra interna. Memoria e inteligencia generan el amor como inspirantes de su espíritu ("espirantes de amor"). La voluntad es, por tanto, amor conmemorado y verbalizado.

La segunda imagen de la Trinidad presenta mayor coherencia en su unidad trinitaria, pues las relaciones recíprocas hacen referencia habitual al conjunto de ellas de tal manera que se comprenden mutuamente: "Estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria como vida, razón y substancia, es algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo.

En sí misma cada una es *vida*, mente y esencia. Y estas tres cosas por el hecho de ser una *vida*, una mente, una substancia, son una sola realidad".¹²⁴

¹²¹ lb., IX, pp. 5,8.

¹²² lb., XV, pp. 6, 10.

¹²³ lb., Xv, PP. 6,7, 10, 11. ¹²⁴ lb., X, pp. 11, 18.

La unión mística permite el desarrollo perfecto de la facultad volitiva en el que esta facultad posee en sí de modo sintético el todo, la integración estructural es tal que dicha facultad posee en sí desde su propia perspectiva la visión total; "pues, si nos referimos al interior de la mente de la memoria (memoria existencial de la voluntad) por la cual se acuerda de sí (de su ser total de modo sintético), y al interior de su inteligencia por la que se entiende (captación intuitiva de su ser integral), y a la interioridad (del amor) por el que se ama, ahí estas tres realidades existen siempre al mismo tiempo y siempre buscan en conjunto el principio del cual parte o es engendrado su ser, sea que se piense o no; parece que esta imagen de la Trinidad pertenece

sólo a la memoria."¹²⁵ A continuación presenta la imagen trinitaria que corresponde a la inteligencia; "pero, dado que la palabra no puede darse sin pensamiento..., puede

descubrirse ahí la imagen de memoria, inteligencia, voluntad. Esta imagen es pues inteligencia por la que, cual pensantes, entendemos, es decir descubrimos aquello que se encontraba a la mano de la memoria, pero no era pensado, con lo que nuestro pensamiento es informado".¹²⁶ La inteligencia hace posible que la memoria pueda ser conocida en la comprensión de su propio ser; este conocimiento intuitivo da lugar a una palabra Interior categorial, verdad de sí en una identidad tal que no se objetiva en una duplicación. Esta palabra interior en su identidad con el ser de la memoria suscita el amor que une la palabra al ser en una trinitaria unidad de integración identificadora, donde la memoria generante se identifica con la generada inteligencia en su íntima comunicación de amor; "de igual modo la voluntad, amor y predilección, que une padre e hijo (generante y generado), y que es común (une e identifica) a ambos".¹²⁷

La inteligencia del propio ser es presentada por Agustín de Hipona de tal modo que se da una total coincidencia de sí consigo mismo, en una intuición que no duplica ni objetiva; la conciencia es autoconciencia, donde el sujeto se capta directa y subjetivamente como sujeto; el "yo" es captado en el núcleo fundamental de su ser, en su origen fontal, sin mediación conceptualizadora, sin duplicación de reflejo; por tanto, no hay contemplación especulativa, sino la captación existencial del sujeto como sujeto de su ser integral en su estructura simple e idéntica; unitaria en su trina funcionalidad; "Lo cual puede expresarse brevemente diciendo: yo me acuerdo por aquellas tres funciones, yo comprendo (*intelligo*), yo amo con predilección (*diligo*), pues no me reduzco a memoria, sino que la ejerzo".¹²⁸

La facultad original de la que se genera el movimiento trinitario es autoconciencia-existencial, el desdoblamiento de ella es autoconocimiento-veritativo y la unión identitativa de ambas amor-integrativo; "Se puede llamar sin escrúpulo memoria a la facultad de estar presente a sí misma para poder por su propio pensamiento conocerse y pueden así las dos realidades ser por el amor vinculadas." ¹²⁹

La voluntad, como estructura sintética de la conciencia con su memoria existencial, inteligencia comprensiva y amor predilecto, es el centro íntimo donde se da el encuentro personal con Dios; con ella podrá recordar, comprender y amar ambas con predilección.¹³⁰ A la luz de la verdad primera ingénita (el "Verbo") nace la palabra interior de las "verdades eternas", de donde surge el amor a ellas; el conocimiento de la palabra a la luz de la gracia conduce al amor a Dios.

¹²⁵ lb., XVI, 7-10.

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ lb., XV, 22, 42.

¹²⁹ lb., XIV, 12, 15.

¹³⁰ Idem.

La imagen trinitaria que aparece en el alma, maravilla a Agustín de Hipona; su lenguaje se torna triádico, tomando en ocasiones una rima semejante a la del prólogo del evangelio del Apóstol Juan; así, dice en uno de sus pasajes: "El verbo que ahora queremos insinuar y estudiar es la noticia en el amor. Cuando el alma se conoce y se ama, su verbo se une a ella por amor, y porque ama su noticia, conoce su amor, y el amor está en el verbo y ambos en el que se ama y habla".¹³¹ Así lo expresa él mismo cuando afirma: "Cualquiera que pueda comprender esto podrá ver en este espejo y en enigma alguna semejanza de

aquél 'Verbo' de quien está escrito: 'En el principio existía el verbo, y el verbo era Dios'.¹³² La memoria es reconocimiento, presencia a las "verdades eternas" impresas en el alma: "Es, pues, necesario, cuando decimos la verdad, esto es, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en nuestra memoria y sea en absoluto idéntico a la naturaleza de la ciencia de la cual nace".¹³³

El amor es el don más exquisito de Dios, pues obsequia la fusión en su Espíritu, porque "Dios es amor". Dice Agustín de Hipona citando al apóstol Pablo: "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado": "Conocemos, continúa, que permanecemos en él en que nos dio su Espíritu. Luego el Espíritu Santo hace que permanezcamos con Dios y Dios en nosotros, y esta obra es del amor. Por consiguiente, Él es El Dios-Amor", concluye nuestro autor, retomando las ideas del apóstol Juan. *Vida en el Espíritu de Dios, he aquí la sabiduría del filósofo de Hipona.*

Si Cristo es la verdad y, a la vez, el maestro interior, el encuentro con la verdad es unión mística: "La verdad no es algo que se construya poco a poco, a medida que avanza el razonamiento; constituye, en cambio, un término prefijado, una meta en la que uno se detiene después de haber razonado. En ese punto, un perfecto acuerdo final sirve de conclusión a todo: converge con él. Persuádate de que tú no eres la verdad; ésta no se busca así misma; eres tú, algo distinto de ella, el que la busca-con el afecto del alma, por supuesto, y no en el espacio sensible-; cuando ha llegado a ella, el hombre interior se une con su propio huésped interno en un transporte de felicidad suprema y espiritual".¹³⁴

La ascensión epistémica al nivel místico exige la creciente superación del predominio de otros niveles, sobre todo del sensible, en favor de aquel nivel. La impostación mística conduce a dar la primacía al amor sobre el saber; de ahí la frase: *pondus meum amor meus*, el amor es el peso que atrae y conduce la vida del obispo de Hipona.¹³⁵

Al dar Agustín de Hipona la primordialidad al papel existencial de la voluntad superó el restricto intelectualismo ético; aunque la voluntad está vinculada a la razón es una facultad independiente de ella; ello hace posible que se abandone el supremo principio del universo para elegirse a sí mismo como principio de sí para sí; la superación de este estado sólo es posible con la ayuda de la gracia divina, pues la voluntad se encuentra, después del pecado original, sumamente debilitada en una incapacidad radical de alcanzar aquel principio por sí misma. Cuando el libre arbitrio elige el bien, sobre todo el "bien supremo", alcanza el hombre su verdadera libertad.

¹³¹ Ib., IX, 11, 16.

¹³² Ib., XV, 10, 19.

¹³³ Idem.

¹³⁴ Hipona, Agustín de, *De vera religione*, pp. 39, 72.

¹³⁵ Hipona, Agustín de, *Confesiones*, pp. 13, 9, 10.

La impostación epistémica de Agustín le conduce coherentemente a una "ética del amor" en la que el primer principio es el "precepto del amor", el bien supremo: Dios mismo, y la felicidad: la vida en él; la naturaleza entera conduce a él. Ahí el dinamismo de la voluntad, como amor, tiene la primacía, por parte del hombre, pero tal dinamismo no tiene otro objetivo que responder al llamado de la gracia. La máxima actividad de la voluntad es este libre asentimiento del amor al "Amor", que en su desarrollo es fruto

fecundo de la "merced gratuita del creador", pero que en su punto de partida respeta profundamente la libertad humana, pues sostiene el místico de Tagaste: "Quien te redimió sin ti, no te salvará sin ti".

Las normas fundamentales de la ética están grabadas de acuerdo con el filósofo de Hipona, en lo más íntimo del ser humano, "como la impresión de un anillo en la cera" y con referencia evidente al anillo del que posee la impresión. He aquí el origen de aquellas "verdades eternas" que, según nuestro autor, poseen todos los hombres, pero a las que muchos son ciegos por su negativa a la iluminación. Aquellas verdades marcan el deber y las obligaciones éticas de los hombres. La mística es, para el pensador de Tagaste, el camino de la realización humana, sin la iluminación la ceguera es inevitable, pero la iluminación está a disposición de todos, a excepción de quien se niega a ver.

Las verdades que se muestran a la inteligencia permanecen siempre de la misma manera y, por tanto, se manifiestan como inmutables, eternas y necesarias, son verdaderamente el ser; verdad y ser coinciden fundamentalmente; pero el fundamento de esa verdad no somos nosotros mismos, porque no somos la causa adecuada a esa verdad que es trascendente. Tal causa no puede ser otra sino Dios, fuente de la verdad y la "Verdad" en sí mismo. He aquí la prueba de la existencia de Dios por las "verdades extremas": argumento muy estimado por el filósofo de Tagaste y que muestra la influencia neoplatónica de su autor.

Aunque la prueba clásica de Agustín para probar la existencia de Dios es la que se conoce con el nombre de "por las verdades eternas", en la que de la verdad presente al alma se eleva al principio de ella, este místico filósofo esboza otras múltiples pruebas; así, de la belleza y perfección del mundo asciende a su artífice; del consenso generalizado de la especie humana remite a Dios como a su creador; de los diversos grados de bien va el bien perfecto y supremo, donde recorre las bondades del armonioso poema del universo que invita a contemplar al bien mismo, al "Bien de todo bien"; pero la prueba más significativa es la que alcanza al trabar contacto con la divinidad misma en el éxtasis, como el que alcanzó en Ostia en compañía de su madre y que describe en las *Confesiones*.

En el *Proslogion* (cap. II) Anselmo de Aosta (1035-1109), tomando en cuenta el principio agustiniano de *Credo ut intelligam*, y el pensamiento mismo de este autor, intentó probar la existencia de Dios, partiendo de la idea que de él posee el entendimiento. La formulación de este argumento, de forma abreviada, dice: "Dios es algo mayor que lo cual nada puede pensarse"; "pero, si sólo estuviese esta idea en el entendimiento, no sería la mayor que puede pensarse, pues le faltaría para ello ser real". "Por lo tanto, debe existir". Ya en tiempos del mismo Anselmo, Gaunilo objetó a la validez del argumento: el paso de la idea a la existencia, a la que se añadió el paso de la esencia a la existencia. Esta prueba, llamada, sin tino, por Kant, "ontológica", ha sido motivo de múltiples discusiones, siendo aceptada, modificada o rechazada de acuerdo con los supuestos lógicos, ontológicos y/o semánticos, en todo caso dependiendo de la impostación epistemológica y su criterio de validez.

La existencia de Dios no es para Agustín de Hipona motivo de pruebas racionales sino de experiencia existencial; y, aunque la experiencia mística no puede manifestar su esencia mediante conceptos por no ser de naturaleza racional muestra el camino que posibilita la experiencia mística, da a conocer sus fenómenos aparienciales, que de ninguna manera manifiestan su esencia nuclear, porque ésta es de naturaleza existencial y sólo se presenta a la vivencia concencial.

La experiencia mística parte de la superación de los niveles empírico y racional y encuentra su centro en la conciencia trascendental, cuya fuerza motiva es el amor a Dios y a toda la creación por él. La ética que surge de este nivel es la "ética del amor", donde el Amor es Dios mismo y todo lo demás participación de este Amor como Gracia que parte del él y culmina en él mismo. Ahí la felicidad se torna "beatitud" y el tiempo eternidad. La historia es la superación del mal, como privación del bien, por el Bien mismo. La adhesión a sí es el mal y la alienación en el Bien: la propia realización. El "no ser" humano es trascendido por el Ser, donde la alineación de sí carece de sentido, porque no se es y se llega a ser.

Dios es amor y su único mandamiento es el que pide amar como Él nos ha amado; he aquí el sentido de la vida y la perfección humana. La realización del hombre es trascendente y el camino que le hace posible es el amor; pues con él se une a Dios y alcanza la trascendencia; "porque así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios".¹³⁶ El amor humano es respuesta al llamado del amor divino, en el que entregándose encuentra como don la trascendencia de su ser; las leyes del amor son totalmente ajenas a las leyes del comercio y la compra-venta; la bienaventuranza celestial no es el pago que el cristiano cobra al patrón por sus pobres virtudes, como con ironía inaudita sostiene el filósofo de Röcken. Es más probable que esta pobre concepción del amor sea lo que haya llevado a este autor al fracaso en sus relaciones amorosas e, incluso, en aquellas de simple amistad.

La doctrina de san Juan de la Cruz, como místico que es, se encuentra muy cercana a la de san Agustín; así, cuando dice:

¡Oh, cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados,
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!¹³⁷

La cristalina fuente es Cristo de quien brota el agua viva que salta hasta la vida eterna, Cristo es el Logos, la palabra que ilumina el ojo del alma para que pueda descubrir las verdades eternas que el alma lleva grabadas en lo más íntimo de sí. De igual modo, para Agustín de Hipona, las ideas arquetipo del Logos iluminar las verdades eternas del alma. La integración del amor es tal que S. Pablo dice: "vivo yo, ya no yo, vive Cristo en mí".

Es sumamente interesante advertir, desde el punto de vista epistemológico, que Agustín de Hipona, Juan de la Cruz y otros místicos presentan una impostación epistémica, en la que la perspectiva desde la que se visualiza se da a la luz divina del amor, ahí la primordialidad se deposita en la voluntad divina que actúa en el hombre a través de su gracia y sus dones, por medio de los cuales el Espíritu divino dirige la actividad humana; por lo que estos místicos sostienen que en la unión extática con la divinidad, el hombre suspende toda operación y es literalmente arrebatado y asumido

¹³⁶ Cruz, (san) Juan de la, Cántico, canción 12.

¹³⁷ Cruz, (san) Juan de la, Cántico, canción 11.

por y en la acción divina. El amor humano es en este acto divinizado, proceso en el que la actividad humana es, propiamente, nula. Si nos salimos fuera de esta perspectiva y analizamos epistemológicamente al místico, nos encontramos una impostación (?) invertida; donde la "voluntad" atraída por el amor divino es la facultad primordial, el amor es la visión que envuelve mundo y existencia. El amor es tendencia y apertura trascendental de la voluntad; ahí la "memoria" es la experiencia sintética de la vida que comprende la existencia entera, como conocimiento sintético del alma en su ser y afecciones; la conciencia existencial es asumida como parte integrante de la voluntad, aunque pueda desempeñar funciones de una potencia independiente; el entendimiento, como razón abocada a lo humano y a lo sensible, forma una unidad con los sentidos y la imaginación; la razón es la potencia que se aboca a lo mundano; por tanto, el orden facultativo es "voluntad de amor", "conciencia existencial" (memoria), y "razón mundánica". La voluntad alcanza la trascendencia por y en el Amor: la conciencia existencial aguarda confiada en la esperanza; y la ciega razón (a aquellas verdades) sólo puede trascender su incapacidad a través de la fe. El centro en torno al cual gira el hombre es la divinidad. La trascendencia se ubica más allá de lo mundánico e, incluso, más allá de lo inmanente al hombre.

El apagarse de las perspectivas propiamente humanas, apetito sensible y razón, da lugar a la "noche oscura" en la que el alma se encuentra desconcentrada en la negación de su propia visión y camina a tientas guiada sólo por el amor, que en la soledad decrece y da lugar a la "angustia", frente a la nihilidad de sí y a la ausencia del ser a quien se ama; la presencia del amado hace brillar una nueva luz; bajo el don divino del amor se acrecienta la integración divina. Sobre dicha experiencia el alma llena de gozo sólo acierta a decir: "me ama y le amo". Poseer esta "sabiduría" es vivirla.

El conocimiento que se obtiene de la fruición gozosa de la unión mística es calificado por Juan de la Cruz de "sabroso", como saber que se saborea, en una cercanía intelectual muy próxima de ambos términos en "sabiduría"; el amor a esta sabiduría da un sentido trascendental a lo que se entiende por "filósofo", como hace notar Agustín de Hipona y comenta el poeta místico: "La ciencia sabrosa (sabiduría)... es la teología mística, que es la ciencia secreta de Dios, que llaman contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, de la cual él (Cristo) es el maestro quien todo lo hace sabroso".¹³⁸

138 Cruz, (San) Juan de la, Cántico, canción 18.