

**INDICIOS DE LA CRISIS CONTEMPORÁNEA:
FEUERBACH, MARX, KIERKEGAARD**

El Desarrollo y las Crisis de la Filosofía Occidental
Ramón Xirau

El siglo XIX y, en buena medida, nuestro siglo han visto desarrollarse este modo de pensamiento que Proudhon y más recientemente De Lubac calificaron no de ateo sino de «antiteísta». Voltaire había escrito -pensando en el orden social- que si Dios no existiera habría que inventarlo. Bakunin habría de contestar: «Si Dios existiera habría que suprimirlo.» Ciertamente no todos los pensadores del siglo XIX asumen una actitud tan radical que es más una lucha contra Dios que una mera negación atea. Pero la actitud de Bakunin es *-in extremis-* la de muchos pensadores contemporáneos.

Naturalmente son muchos los filósofos que no participan de esta actitud: no suelen participar de ella los románticos que, frente a la tecnificación del mundo y frente al progreso, van en busca de la interioridad del hombre a través de los sueños y del inconsciente. No es esta la actitud de un Holderlin ni de un Novalis, verdadero hombre religioso. No participan de ella algunos de los grandes filósofos de nuestro tiempo que, al reaccionar contra el positivismo, y a veces contra Hegel, buscan una vida íntima y un mundo viviente creado por un *elan d'amour* como Bergson; ni de ella participan la fenomenología de Husserl o la metafísica de Whitehead, cuando decía «*haces matemáticas pero eres religioso*»; no participan del anti-teísmo ni Jaspers, ni Camus ni Merleau-Ponty. Están cerca de él, sin duda, los surrealistas -al querer buscar el absoluto en el pacto de los contrarios que habrá de realizarse en el inconsciente- y cerca de él, con ambigüedad, está Sartre.

Con todo la actitud anti-teísta es no sólo frecuente sino dominante en el siglo XIX y, en nuestro siglo, se ha esparcido por el mundo cotidiano; en nuestro mundo científico, no por ser científico sino por absolutizar la

ciencia; por absolutizar el Estado, por absolutizar al hombre y a sus productos. Ha dicho con una penetración asombrosa Martin Heidegger: «Lo creado, otrora propio del Dios bíblico, se convierte en distintivo del hacer humano. Este crear acaba por pasar a los negocios»; a los negocios de este mundo.

Muchos son los hechos que han contribuido a las filosofías de la crisis, hoy «negocio» de este mundo. Por una parte, el desarrollo de la ciencia y de la técnica que ha conducido a ver en ellas productos absolutos de un ser absoluto: el hombre. No han dejado de contribuir fundamentalmente a ella la idea del Progreso, ahora progreso con mayúscula, que acabará por hacer -como quiso preverlo Francis Bacon- que el hombre recupere en esta tierra el paraíso perdido. Pero si progreso implica dominio de la naturaleza -y aun de la naturaleza humana-, se harán absolutas una y otra sin dejar de volverse absoluta una Historia, también mayúscula.

La rebelión contra Dios y el intento de sustituir a Dios por el hombre y sus obras -obras por cierto que son parte del hombre mismo- si es verdad como muchos lo piensan que el hombre hace su propia historia. Pero esta divinización del hombre conduce a negar al hombre. La contradicción que implica esta divinización humana conduce a la amargura, simple y sencillamente porque el hombre no es ni puede ser su propio Dios, y querer serlo entraña angustia.

Señalaré, en primer lugar, algunos casos significativos de esta sustitución nihilista. Pasaré después a explicar, con cierta brevedad, el pensamiento de los jóvenes hegelianos -especialmente de Feuerbach y

de Marx- para ocuparme -aquí no en la vertiente del progreso sino de la fe de Kierkegaard.

Quisiera, antes de estas explicaciones y análisis, señalar un hecho que es especialmente importante para los pensadores alemanes. Todos ellos habían sido formados por Hegel y, como lo ha demostrado abundantemente Jacques Maritain en el primer tomo de su *Philosophie Morale*, buena parte de su rebelión es una rebelión contra el Dios abstracto y pseudo-cristiano de Hegel. Además, y el hecho es de suma importancia, Estado y Religión estaban íntimamente ligados de tal manera que muchas veces la protesta contra la Religión fue una protesta contra el Estado, contra un Estado que aprovechaba la religión para sus fines políticos.

Pero pasemos a nuestro tema. Entre los que se ha dado en llamar socialistas utópicos, Saint-Simon que proponía una «ciencia de la humanidad», la unidad de Europa y un gobierno del saber no desarrolla una forma de antiteísmo, puesto que piensa que la conciencia social requiere la presencia de un Dios legislador del universo. Muy distinta es la actitud de sus discípulos no siempre revolucionarios. Después de la muerte de Saint-Simon se formó la fraternidad sansimoniana, suerte de iglesia secreta en la cual el Papa era sustituido por el Padre, los cardenales por los apóstoles, los antiguos rituales por rituales renovados. Enfantin fue el Padre de esta comunidad. Su caso es curioso. Después de creer que él era el verdadero Padre de una nueva religión adoradora del hombre o, mejor dicho, de la Humanidad, Enfantin, ingeniero, acabó por ser el director de la línea ferrocarrilera Paris-Lyon-Mediterrané. La fraternidad sansimoniana partía además de un hecho que en Saint-Simon era una teoría de orden práctico para

unir a la humanidad: el hecho era la construcción de canales para unir la tierra (y Saint-Simon que estuvo en México en la época de Maximiliano), propuso un canal que, en el sur de México, comunicara el Atlántico y el Pacífico. Los sansimonianos pensaban, como su maestro, en la necesidad de construir estas vías de comunicación. Pero les importaba, sobre todo, construir un canal que uniera el principio masculino con el principio femenino, el Occidente masculino con la madre *oriental*. Acaso la construcción del canal de Suez no fuera ajena a este deseo de armonizar eróticamente los dos mundos.

Los sansimonianos fueron partidarios de la creación de una imposible religión de la humanidad. No así todos los pensadores sociales de su siglo y tiempo. Escribía Proudhon: «Me es imposible suscribir esta nueva religión en la cual tratan vanamente de interesarme al decirme que soy su dios.»

Pero la línea de los sansimonianos fue seguida por Comte. No narraré nuevamente la historia de un pensamiento que en México y Brasil tuvo tantos adeptos y ha sido tan bien analizado que no es necesario sino recordarla brevemente.

Auguste Comte -fundador de la «física social» o sociología- pensaba que cada civilización tiene que pasar por tres estados palabra que indica más un análisis sincrónico que diacrónico o temporal. El primer estado era teología, implicaba una sucesión del fetichismo al politeísmo y del politeísmo al monoteísmo. El segundo estado, metafísico o abstracto, tiende a explicar el mundo por causas ocultas, escondidas e inverificables: se trata del reino especulativo de la metafísica o, por decirlo con Comte, de la ontología. El tercer estado -positivo o real- es

visto por Comte como *definitivo*. En él se subordinará la imaginación a la observación, se podrá, a base del pasado, estudiar el futuro -*science d'où prévoyance, prévoyance d'où action*- y prever una sociedad feliz en que armonizan ciencia y «arte» -es decir, técnica. Comte soñaba para su ideal del futuro en una alianza entre los proletarios y los filósofos, lo cual implicaba una «enseñanza popular superior». Escribía Comte en su *Discurso sobre el espíritu positivo*: «hasta ahora no ha podido existir una política especialmente popular, y la nueva filosofía es la única que puede restaurarla». Es curioso señalar que, a pesar de las enormes diferencias que separan a Marx de Comte, ambos piensan que su filosofía es definitiva y que es el suyo el único modo de instaurarla.

La educación prevista por Comte implicaba, en orden sucesivo, la matemática, la astronomía -en cuya regularidad veía Comte, no sin rigidez, una influencia clara para la regularidad mental del educando-, la química, la biología, la sociología. Comte tenía la idea de que la ciencia es relativa; tenía también, contradictoriamente, la idea de que el absoluto, negado en cuanto Dios, está en esta tierra, está entre los hombres, está en aquella religión de la humanidad en la cual la humanidad se autovenera al venerar no a los santos sino a los sabios. Escribe Bréhier: «Es sabido que su amor por Clotilde de Vaux hizo luminoso, para Comte, el papel del sentimiento; en su imaginación, la mujer, apoyo final del culto a la utopía de la Virgen Madre se convierte en el resumen sintético de la religión positiva, de la cual combina todos los aspectos.» Comte sueña, por medio de esta maternidad virginal, «hacer surgir una casta sin herencia mejor adaptada que la población vulgar al reclutamiento de los jefes espirituales y temporales». Comte, que quería conservar para su religión la estructura de un catolicismo sin Dios, es el prototipo de quien quiere alcanzar el absoluto en el Hombre

y del fracaso de este intento mismo. Resume muy claramente Bréhier: «El pensamiento de Comte es circular; la religión de la humanidad se aproxima al fetichismo, hasta tal punto que Comte cree que todos los estados intermedios recorridos por la civilización occidental podrán evitarse cuando los occidentales tengan la misión de instruir a los pueblos salvajes que se quedaron en el fetichismo.» Habría que añadir que, en lugar del crepúsculo de los ídolos de que hablará Nietzsche, tenemos en Comte un nuevo fetichismo que debería llevar por nombre: idolatría.

Muy distinta es la actitud de los jóvenes hegelianos cuya historia ha sido muy exactamente descrita por David McClellan en *Marx y los jóvenes hegelianos*. A pesar de la importancia que tuvieron en el desarrollo del movimiento Bauer, Ruge, Stirner -quien, nuevamente, adoraba al hombre en su anarquismo individualista-, todos ellos, al igual que Hegel, interesados en la teología, habré de referirme aquí al que probablemente más importancia tiene en sí y sobre todo en relación a Marx: Ludwig Feuerbach.

El movimiento religioso en Alemania había seguido dos líneas: la de una religión de Estado -a la cual la filosofía de Hegel no era ajena- y la de quienes reaccionaban contra esta religión luterana estratificada en una Iglesia inmovilista y al servicio de la política. Entre estos últimos, hay que recordar a Schelling quien en el año de 1841 dio una conferencia a la que -lo hace notar McClellan- asistieron Bakunin, Engels y Kierkegaard. Pero las actitudes religiosas independientes fueron alejándose cada vez más de la creencia en Dios, tan presente aún en la filosofía romántica, evolutiva y panteísta de Schelling.

Feuerbach -hombre religioso- siguió la pauta de las absolutizaciones de lo relativo y creó una religión o una idea de la religión puramente humana. Decía: «el único Dios del hombre es el hombre mismo».

El pensamiento religioso de Feuerbach aparece principalmente en *La esencia del cristianismo*. Romántico en estilo, Feuerbach es, más que superficial, vago en sus argumentaciones. Con todo, la idea del libro y sus doctrinas principales son fáciles de seguir. El libro se divide en dos partes: en la primera Feuerbach trata de mostrar cuál es la esencia de la religión y mostrar que la teología es y debe ser antropología. Así, la esencia del cristianismo es un humanismo ateo. La segunda parte del libro quiere explicar que la eliminación de los atributos humanos para convertirlos en atributos divinos conduce al absurdo.

Escribe Feuerbach en el *Prefacio a La esencia del cristianismo*: «Si mi obra es negativa, irreligiosa, atea, recuérdese que el ateísmo -por lo menos en el sentido de esta obra- es el secreto de la religión misma» y añade: «que cree en nada más que la verdad y la divinidad de la naturaleza humana». Ciertamente, la obra de Feuerbach es negativa y así lo admite él mismo, pero lo que niega no es la religión en cuanto ésta es divinización del hombre, sino la religión en cuanto es «inhumana», en cuanto atribuye cualidades y predicados humanos a un Dios puramente imaginario y ficticio.

Feuerbach describe «la esencia de la naturaleza humana». El hombre se distingue del animal por el hecho de ser «consciente», distinción hegeliana que tendrá que influir en la idea marxista del hombre. Y, efectivamente, en lenguaje hegeliano, escribe: «Puesto que

la religión es idéntica a la característica distintiva del hombre, es también idéntica a la autoconciencia».

Hay en el pensamiento de Feuerbach un concepto de la naturaleza humana a la vez crucial y contradictorio. Como Hegel -un Hegel sin Dios-, Feuerbach postula, en efecto, que el hombre es infinito, y escribe: «La conciencia del infinito no es otra cosa sino la conciencia de la infinitud de la conciencia; o, en la conciencia del infinito, el sujeto consciente tiene por objeto la infinitud de su propia naturaleza» «y el hombre es infinito, textualmente, de manera trinitaria: es infinito en Razón, Verdad, Amor. Tal el hombre, tal su religión: Dios (entiéndase aquí el hombre-especie) es entendimiento, es idea moral o ley, es Dios encarnado, puesto que es no un Dios que encarna en el hombre sino el hombre mismo; este Dios de amor: si Dios ama al hombre, ¿no es entonces el hombre la verdadera sustancia de Dios?; lo que tengo, ¿no es acaso mi ser más íntimo?... el amor es el corazón del hombre». Y si el hombre es Dios es también Palabra, es también Logos, este Logos que «tiene el poder de redimir, reconciliar, bendecir, liberar».

En efecto, la teología se ha convertido en antropología; la creencia en un Dios trascendente, en la creencia en este Dios inmanente que es el Hombre, la Humanidad.

Concluye Feuerbach: «Nuestro proceso de análisis nos ha llevado de nuevo a la posición por la cual empezamos. El principio, el medio y el fin de la religión es el HOMBRE».

Enemigo de la moral kantiana que postula la existencia de Dios, enemigo de un estado que se alía con la religión, enemigo del Dios

especulativo de Hegel como enemigo del Dios hegeliano, Feuerbach ha convertido a la especie humana en la única divinidad. Pero tal posición es contradictoria porque de hecho el hombre no es infinito ni en amor, ni en verdad, ni en voluntad. Y Feuerbach es típico de aquellos que toman la parte por el todo y absolutizan la parte. En Feuerbach este ser que es parte del mundo -el hombre- se convierte en el HOMBRE.

En sus últimas obras -las que más influyeron en Marx- Feuerbach no altera esencialmente su posición inicial. Se vuelven más precisas y acerbas las críticas a Hegel, quien describe al hombre y a la naturaleza «pero sin hombre ni naturaleza». Su filosofía se vuelve, sobre todo, más comunitaria puesto que en la comunidad se realiza la unidad del hombre con el hombre y, sobre todo, se revela materialista. Sólo que el materialismo de Feuerbach es, por lo menos, ambiguo. Lo hace notar McClellan: la palabra materialismo significa en Feuerbach escepticismo, panteísmo; significa incluso amor, pero significa sobre todo -y en este punto la influencia sobre Marx será decisiva- que el hombre es un ser natural.

El propio Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, reconoce su deuda hacia Feuerbach.

Según Marx, por lo menos el Marx de los *Manuscritos de 1844*, Feuerbach demostró que la filosofía no es sino una forma intelectualizada de la religión, que Feuerbach fundó la ciencia del hombre como ser social y que, al hacerlo, inició el verdadero materialismo. En las *Tesis*, Marx habrá de criticar a Feuerbach al ver en él a un filósofo demasiado subjetivista, demasiado ligado a una religión -aun cuando sea una religión del hombre-, demasiado teórico, idealista

y alejado de la praxis. Con todo, la crítica de Feuerbach a Hegel sigue siendo el antecedente más claro de la rebelión abierta de Marx contra Hegel.

No habré de ocuparme aquí de la totalidad de la obra de Marx ni intentaré resumirla nuevamente. Me ocuparé fundamentalmente de la antropología marxista o, mejor, de este su humanismo, hoy tan debatido.

Es apenas necesario decir cuáles fueron las grandes aportaciones de la filosofía y del análisis económico marxista, por otra parte difícilmente aislables ya que las ideas de Marx -se ha visto repetidas veces- forman un conjunto orgánico en el cual es prácticamente imposible separar lo económico de lo filosófico. Entre los descubrimientos importantes de Marx cuenta el de estructuras profundas -económicas y sociales-, suerte de inconsciente que guía nuestras acciones. Por otra parte, este descubrimiento de Marx es importante si no se totaliza como Marx lo hace. No son únicamente las estructuras económicas las que guían la historia. En cierta medida, lo ha visto con clarividencia Simone Weil, Marx hace de la «materia» la ley de la historia y atribuye a la materia un carácter creador que no puede pertenecer a la materia sino al espíritu. Por otra parte, Marx Weber o Tawney, sin negar condiciones «materiales», han demostrado la importancia de la religión para el desarrollo del capitalismo. Con todo, señalar las condiciones económicas del desarrollo histórico es un descubrimiento de primera importancia. Es igualmente significativo el descubrimiento que hace Marx de la secuencia dialéctica de la historia, aunque también en este punto parece generalizar en exceso. Es cierto que el mundo occidental podría explicarse, por lo menos en buena medida, como el paso del

feudalismo que, negado, conduce al precapitalismo y al capitalismo burgués. Esta misma dialéctica no parece, por otra parte, fácilmente aplicable a otros países y a otras civilizaciones. En China, por ejemplo, no se da la secuencia del feudalismo-burocracia. Así, aun cuando Marx explique con bastante claridad parte del desarrollo de la historia de Occidente, no da -como nadie ha dado hasta ahora- una ley que explique la totalidad de la historia.

Fundamental en la obra de Marx es la indignación, compartida con los socialistas por él llamados utópicos, ante la explotación de los hombres por los hombres. Fundamentales, igualmente, las ideas de que el obrero es un capital viviente que sobrevive -y sobre todo vivía en la Inglaterra y la Francia de aquellos tiempos- enajenado; de igual valor, la idea marxista de crear -aunque Marx no lo logre- una ciencia social del hombre. Y no lo logra porque, como ha hecho notar Simone Weil; Marx conjuga dos tendencias típicas del siglo XIX: la admiración por la ciencia y el utopismo. Esta conjugación de ciencismo y utopismo conduce, necesariamente, a una visión dogmática de la realidad. Son por fin de primera importancia los análisis concretos de las situaciones concretas del siglo XIX, sea que Marx analice la guerra civil de Inglaterra, la guerra de Crimea, el dominio inglés en la India o la relación entre los trabajadores de Irlanda e Inglaterra. A ello habría que añadir que la idea de la *praxis* -muy semejante, por lo demás, a la idea pragmatista del conocimiento y la verdad- ha hecho, como lo hace observar Maritain, que, después del idealismo enrarecido de Hegel, Marx nos vuelva a poner los pies en la tierra.

No interesa, sin embargo, señalar aquí la importancia, por todos reconocida, del pensamiento marxista. Interesa tratar de entender el

sentido del humanismo marxista y mostrar, o intentar mostrar, que este humanismo que quiere ser la salvación del hombre, es un anti-teísmo y, en buena medida, una deificación o angelización de la humanidad futura. En este sentido Marx, como Auguste Comte, como Feuerbach, como Bakunin, niega a Dios para afirmar lo que Simone Weil ha llamado un nuevo Paraíso en una sociedad futura y prometida donde, «si así podemos hablar, todos los trabajos por hacer estarían ya hechos»; donde la humanidad habrá alcanzado «un estado propiamente hablando paradisíaco, donde la producción más abundante suprimiría la antigua maldición del trabajo...» Por lo demás, esta idea de un futuro de la humanidad sin luchas es por definición inverificable.

Resumiendo el pensamiento de Simone Weil (volveré más adelante sobre el tema desde otro punto de vista) podría decirse que Marx supone que las fuerzas de producción irán cada vez en aumento, lo cual no es en absoluto seguro, como no es tampoco nada seguro -en realidad es más bien contradictorio- que la sociedad futura alcance la total liberación del hombre que Marx esperaba.

Pero volvamos al humanismo marxista. En años relativamente recientes Louis Althusser ha tratado de demostrar que Marx no es humanista o que si lo es hay que ver su humanismo en el joven Marx que, por la existencia en su pensamiento de una serie de rupturas epistemológicas, nada tiene que ver con el Marx maduro.

Althusser piensa que el humanismo es en Marx una ideología. De hecho, el planteamiento de Althusser es abstracto y excesivamente teórico. Naturalmente, Marx, como cualquier pensador, evoluciona. Sin

embargo, la idea crucial de la liberación del hombre se encuentra no solamente en el joven Marx -,el de los *Manuscritos de París* o el de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* sino en el *Manifiesto comunista* o en *El capital* que, con lucidez Merleau Ponty ha visto -en *Sens et non-sens*- como el estudio de la evolución de una sociedad criticada -la sociedad capitalista- a una sociedad deseada -la sociedad socialista- que habrá de preparar el advenimiento del comunismo.

Es claro que Marx se ocupa de la esencia del hombre, de la naturaleza humana. Marx es humanista, por lo menos en dos sentidos distintos: en cuanto defiende la dignidad humana ante la deshumanización y la reificación de los hombres y en cuanto exalta al hombre de tal manera que, sin decirlo directamente, lo convierte en el dios del hombre. Es este segundo sentido del humanismo marxista -sentido que lo aproxima a Feuerbach, a los positivistas, a algunos socialistas utópicos- el que aquí interesa. Atengámonos a los *Manuscritos económico-filosóficos*.

Al criticar la propiedad privada, al criticar teórica y prácticamente la enajenación no sólo del obrero, sino del hombre que vive en una sociedad capitalista, Marx quiso afirmar -lo cual no estaría muy lejos de la actitud cristiana originaria- que el hombre no debería definirse por sus posesiones, por este «tener» que describe al tercer *Manuscrito*. Pero este ser del hombre que, mediante la supresión de la propiedad privada, es «la completa *emancipación* de todas las cualidades y sentidos humanos» (tercer *Manuscrito*) será sublimado hasta tal extremo cuando Marx piensa en la sociedad comunista, que, como sucede en esta época de crisis que es el siglo XIX, acabará por querer anular el absoluto -anular a Dios y especialmente al Dios cristiano-, para

afirmar lo relativo e inverificable -la futura historia del hombre- como un absoluto que no puede ser sino utópico y contradictorio.

La crítica de Marx a Hegel es fundamental para entender esta subversión de los valores. Pasemos brevemente a esta crítica.

Críticas más detalladas que las de Feuerbach, menos satíricas que las de Kierkegaard, las críticas de Marx a Hegel pueden reducirse a algunos puntos esenciales. Al comentar la *Fenomenología del espíritu* y parcialmente la *Lógica* hegeliana Marx hace notar que Hegel parte de lo abstracto (la *Lógica*) para pasar por lo concreto (la naturaleza) y regresar a lo abstracto del Espíritu. Lo interesante hubiera sido que Hegel se ocupara realmente de la naturaleza sin anularla en abstracciones espiritualistas. Pero la filosofía de Hegel es, para Marx, incapaz de entender la naturaleza, porque en Hegel lo real es el mundo al revés; el mundo que culmina con «la mente abstracta, sobrehumana». Ahora bien, una filosofía que afirma como real un mundo enajenado en lo espiritual es ella misma una filosofía enajenada. Todo, en Hegel, se vuelve «mental», incluso los productos humanos: «El *carácter humano* de la naturaleza, de la naturaleza históricamente producida, de los productos humanos se muestra al ser *productos* de la mente abstracta y, por tanto, fases de la *mente, entes del pensamiento*.» Así, Hegel ve el trabajo no como trabajo humano, sino como trabajo abstracto, y toda su filosofía se reduce a la filosofía de «un ser intrínsecamente espiritual», que es el ser de «un egoísta abstracto». Por otra parte, la historia es vista por Hegel también como un proceso abstracto: «Hegel descubrió meramente una explicación del proceso histórico *abstracta, lógica y especulativa* que no es todavía historia *real* del hombre como un ser dado, sino tan sólo la historia del *acto de*

creación, de la génesis del hombre.» Es probable que esta afirmación sea parcialmente falsa; McClellan ha mostrado hasta qué punto Hegel es empírico en su análisis de la historia. Pero en conjunto, la crítica de Marx -muy similar a la de Kierkegaard- viene a decirnos que Hegel solamente ha sabido hablar de un hombre irreal, ficticio, enajenado. Lo verdaderamente positivo en la filosofía de Hegel es, según Marx, el haber visto que el hombre se hace a sí mismo, que es su propio hacedor en el curso de la vida y la historia.

Pero ¿cuál es la naturaleza humana, según Marx? En un sentido muy preciso puede decirse que todavía no es. Enajenado desde sus orígenes hasta el capitalismo burgués, el hombre no ha realizado aún su propia esencia, la de un ser natural, pero un ser «natural humano». Solamente con el advenimiento del comunismo el hombre alcanzará su naturaleza total, su naturaleza por él construida después de una lucha de clases definitiva. Pero ¿qué es el hombre comunista? Hay que estar de acuerdo con McClellan en distinguir dos aspectos del comunismo: el comunismo como negación de la propiedad privada y el comunismo como una definición del hombre del futuro cuando la propiedad privada haya sido eliminada y con ella las enajenaciones económicas, políticas, sociales y, sobre todo, religiosas. Marx quiere negar la religión. Al hacerlo -y es precisamente aquí donde Marx toma la parte por el todo y absolutiza lo que es parte- Marx define una nueva religión. Escribe: «El comunismo es la abolición *positiva* de la *propiedad privada de la autoalienación humana*, y es así la real *apropiación de la naturaleza humana* a través del hombre y para el hombre. Es así el retorno del hombre mismo como un ser *social*, es decir, como realmente humano, un retorno completo y consciente que asimila todas las riquezas de los desarrollos previos. El comunismo, como un naturalismo totalmente

desarrollado, es un humanismo, y el humanismo totalmente desarrollado es un naturalismo. Es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la esencia y la existencia, entre la objetivización y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del enigma de la historia y sabe que es esta solución.»

El comunismo es, en efecto, la negación de la propiedad privada. Pero el comunismo es también un humanismo totalizante. El hombre, el hombre-especie será verdaderamente hombre cuando haya conciliado los opuestos (hombre y naturaleza, hombre y hombre, esencia y existencia...) Aquí es necesario señalar tres puntos: 1) Marx piensa que la naturaleza del hombre es el pacto de los opuestos; no era otra la idea del Dios que tuvieron las religiones y especialmente las teologías y filosofías místicas; 2) la unión de la esencia y la existencia es -aunque Marx no estuviera aquí consciente de ello- la definición clásica de Dios mismo; 3) el comunismo es visto como la solución *definitiva* de los conflictos humanos, y una solución, si es definitiva, implica que el desarrollo del hombre, que ha seguido un camino dialéctico, llegará a un momento no-dialéctico: precisamente este momento en el cual la esencia humana -hoy por hoy todavía no realizada- resolverá en sí misma a todos los opuestos.

La filosofía de Marx, positiva en cuanto afirma el ser sobre el tener, convierte a este ser (en el ser humano futuro y, por tanto, inobservable e inverificable) en su propio Dios; la «religión» del hombre-especie sustituye pobremente a la religión de un Dios personal.

De ser así, tiene razón Jacques Maritain -muchas veces admirador de tesis parciales de Marx- cuando en el *Tratado de Moral* afirma que el marxismo es la última herejía del cristianismo. Marx ha afirmado, como Feuerbach, que el ser del hombre es para el hombre el ser supremo. Escribe Maritain: «Marx esperaba de la Jerusalén comunista, donde el hombre divinizado se revela a sí mismo, tal plenitud humana que los sentidos y el trabajo se habrían convertido en dos suertes de cuerpos gloriosos de una escatología materialista, exaltando a la vez en la comunión consigo mismo, la autonomía y la pura generosidad de su esencia genérica por fin reconquistada o, mejor dicho, creada por el hombre mismo.»

Pero conviene en este punto ver lo que Marx pensaba de la religión. El ateísmo marxista conducirá al antiteísmo, al anticristianismo, que afirma, en lugar de Dios, a un hombre liberado, a un hombre emancipado, a un hombre total que habrá alcanzado su propia esencia.

Ya en su juventud, al redactar su tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro, escribía Marx: «Pero a los despreciables individuos que se regocijan de que en apariencia la situación civil de la filosofía haya empeorado, ésta, a su vez, les responde lo que Prometeo a Hermes, servidor de los dioses:

*Has de saber que yo no cambiaría
mi miseria por tu servidumbre. Prefiero seguir a la roca encadenado
antes que ser el criado fiel de Zeus.*

«En el calendario filosófico Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires» (*Diferencias de la filosofía de la*

naturaleza en Demócrito y Epicuro, 1841); y más adelante: «... las pruebas de la existencia de Dios no son nada más que pruebas de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre; explicaciones de ésta. Por ejemplo, el argumento ontológico, ¿qué ser es inmediatamente en tanto es pensado? La autoconciencia».

En otras palabras, Marx es ateo desde los comienzos de su vida, y su ateísmo muestra: 1) que hay en él, como en Prometeo, un acto de rebelión contra Dios, forma del antiteísmo; 2) que hay en él la idea de que la noción de Dios no es sino la proyección de la conciencia humana.

Tiene razón Yvez Calvez: Marx era ateo de nacimiento. Pero veamos, con algún mayor detalle, lo que Marx entendía por religión, sin olvidar que muchas veces criticaba a la religión ligada al Estado dentro de la sociedad prusiana.

En efecto, lo ha mostrado con claridad meridiana Yvez Calvez, la crítica a la religión se inicia como crítica a la religión ligada al Estado. Por decirlo con Marx: «El Estado que presupone a la religión no es todavía un Estado real y verdadero» (*Cuestión Judía*). En este punto Marx no parece ir más allá de quienes propugnan antes que él la separación de Estado e Iglesia. Pero este parecer es solamente una apariencia. Para Marx, la religión no es la enajenación fundamental. Por esto mismo no cree que deba suprimirse la religión; piensa más bien -y Engels habrá de acentuar este pensamiento- que, en el momento en que las enajenaciones económicas, políticas y sociales hayan sido

abolidas -es decir, cuando el hombre esté «emancipado»-, la religión desaparecerá por sí sola.

Ahora bien, Marx no critica tan sólo la religión estatal o el Estado religioso o el Estado ligado a la religión como lo veía Hegel; niega incluso el carácter privado de la religión. También ésta, y acaso sobre todo ella, constituye la verdadera enajenación del hombre. Escribe Marx: «La emancipación religiosa del Estado no es la emancipación religiosa del hombre real» (*Cuestión Judía*) y comenta Calvez: «Lo cual quiere decir en realidad y sin ambigüedades que la supresión de la enajenación del Estado en el mundo religioso *no basta* para suprimir toda enajenación religiosa.» La enajenación religiosa es vista por Marx como una deformación del hombre, como una reificación de la vida humana, que solamente podrán trascender el pueblo elegido, el proletariado y; en última instancia, la sociedad comunista. No basta así emancipar al Estado de la religión; hay que extirpar la religión privada misma, que no hace sino dividir al hombre en cuanto es, por una parte, ciudadano y, por otra, religioso. Además, el hombre religioso es para Marx lo opuesto de lo que él cree que el hombre es en realidad o que en realidad alcanzará a ser. La religión implica aceptación, implica resignación, implica justificación de los actos de los hombres en esta tierra acudiendo a la trascendencia. Es curioso notar hasta qué punto la antirreligiosidad o, mejor, el anticristianismo de Marx se acerca a lo que más tarde Nietzsche habrá de considerar como el desvalor de la caridad, caridad que, para Marx, igualmente que para Nietzsche, impide el desarrollo del hombre. Lo que no percibieron ni Marx ni Nietzsche -lo ha hecho notar Romano Guardini- es que la más difícil de las transmutaciones de los valores es precisamente la de la caridad. Realizar la caridad, realizar el amor, es un verdadero cambio de todos

los valores, un cambio que exige un espíritu mucho más firme y vigoroso que el cambio propuesto por Marx al desear suprimir las causas de la religión o el cambio que propone Nietzsche al situar a la voluntad de poder como el verdadero valor humano.

Pero dejemos, por el momento, las críticas a Marx. Si en Feuerbach la religión trascendente es una ilusión -aun cuando no lo sea para él la religión del hombre-, para Marx la religión es una forma de división de la persona humana. Escribe, en efecto, 'en la *Contribución a la crítica del derecho de Hegel*: «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la persona abrumada, el alma de un mundo sin corazón, de la misma manera que es el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo.»

Hasta aquí, la religión es vista como un síntoma de una enfermedad y la protesta errada contra esta enfermedad. Pero veamos otras definiciones que Marx da de la religión. En la *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel* escribe que la religión «es la *realización fantástica* de la esencia humana porque la *esencia humana* no tiene verdadera realidad. La lucha contra la religión es, pues, mediatamente la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual». En otras palabras, la religión es una ilusión que solamente puede tener lugar mientras no exista todavía la esencia humana verdadera: el hombre huevo, el hombre emancipado del futuro.

Es así para Marx indispensable liberar al hombre de su religión y aun de su religiosidad personal. Solamente mediante esta liberación el hombre llegará a ser hombre.

Así, la esencia del hombre se presenta -ya lo veíamos cuando Marx afirmaba la unión de los opuestos en el tercer *Manuscrito*- como esencia genérica futura de la humanidad. Por esto escribe Marx en el *Capital*: «El reflejo religioso del mundo real podrá solamente desvanecerse por fin cuando las relaciones prácticas de la vida cotidiana le ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables en relación a sus semejantes y a la naturaleza.»

Supongamos la religión suprimida. ¿Qué esperanza tiene el hombre? ¿Cuál es el futuro de la humanidad? ¿Cómo la profetiza Marx? Escribía en la *Contribución a la crítica del derecho de Hegel*: «la crítica de la religión acaba con la enseñanza de que el *hombre es la más alta esencia del hombre*» o, más lapidariamente, «el hombre es para el hombre el ser supremo».

Conscientemente Marx rechaza la religión. De manera mucho menos consciente crea una nueva religión sustituta y relativa dentro de una sociedad futura que, por otra parte, no podemos conocer, puesto que no tenemos instrumentos ni formales ni empíricos para conocer el futuro. En pocas partes como en los *Cuadernos de París* (notas de lectura, 1844), Marx ha precisado el Estado ideal -la utopía- de «un mundo feliz» después del triunfo del comunismo. Escribía Marx: «Mi trabajo sería la expresión *vital libre* por tanto *goce* de la *vida*. Bajo las condiciones de la propiedad privada es *enajenamiento de la vida*.» No le falta razón a Marx cuando critica a la propiedad privada, mientras su crítica se mantiene en el estadio de criticar el tener como valor supremo. Es, por otra parte, dudoso que la propiedad socializada resuelva el problema que Marx se planteaba. Históricamente, la

propiedad socializada ha conducido a tanto dolor y opresión como la propiedad privada.

Pero lo que aquí importa sobre todo es que Marx, a lo largo de su obra, es prometeico. El hombre llegará a alcanzar su propia esencia cuando en el futuro llegue a ser una persona totalmente desenajenada.

Ahora bien, esta profecía marxista tiene varias implicaciones: supone, en primer lugar, que el hombre puede llegar a ser total; supone - en segundo lugar, que el hombre futuro será un hombre feliz; supone - acaso sin querer suponerlo- que el paraíso perdido podrá ser recobrado en esta tierra. Como lo hace notar Simone Weil, el pensamiento de Marx conduce a la hipótesis de «un Estado paradisíaco, propiamente hablando».

Marx, que niega la religión, acaba por fundar una nueva religión que, al anular a Dios, crea una vez más la religión del futuro en el futuro de la historia. Se ha hecho notar muchas veces: el atractivo de los hombres hacia el pensamiento de Marx depende, en buena medida, del aspecto - y a veces la realidad- científico de su obra; procede sobre todo de su llamada a esta total desenajenación, de esta total liberación del hombre, que hará que el hombre sea el ser supremo del hombre.

Marx no está solo en su intento. Por distintas que sean sus doctrinas, los sansimonianos, Comte y los positivistas, Feuerbach y Nietzsche -por sólo citar a los más significativos- rechazan la religión para fundar una nueva religión imposible, en la cual la Humanidad y el Hombre sean el Absoluto perdido. En ello hay muestra de un deseo recóndito -encontrar a Dios- y un orgullo explícito que repite la antigua frase bíblica: «seréis

como dioses». Los «deicidas», como los llamaba Camus, acaban por divinizar al hombre, sea éste individuo o especie. No otra cosa hada Mallarmé al anular el mundo e intentar fundar el poema absoluto; no otra cosa deseará Vicente Huidobro cuando quiera sustituir al «poeta-imagen» por el «poeta-dios». Pero Mallarmé, sobre todo Mallarmé, se da cuenta de que ese deseo es una imposibilidad; de que el hombre es solamente «una constelación». En este punto coincido del todo con Michel Foucault cuando dice que los asesinos de Dios son víctimas de su propio asesinato.

Sören Kierkegaard, admirador de San Agustín, tiene con éste más de una afinidad, pero especialmente ésta: su obra es parte de su vida de tal modo que toda ella será una «reduplicación», es decir, un vivir la existencia para revivirla y retransmitirla. Subjetivo, profundamente preocupado por la vida interior, Kierkegaard entenderá por subjetividad no una vida aislada, no el «error de Narciso», como lo llamaba Lavelle, sino una profunda intersubjetividad. ¿No fue Kierkegaard quien hermosamente decía que hay que ser objetivo consigo mismo y subjetivo con los demás? ¿No fue ésta su filosofía del verdadero amor?

Por otra parte, el pensamiento de Kierkegaard representa una vehemente afirmación de la existencia personal; el hombre no es, se hace; el cristiano no es, aprende a ser cristiano. Todos sabemos que son estos los fundamentos del existencialismo posterior, a veces cercano al pensamiento religioso de Kierkegaard --como en Unamuno, en Gabriel Marcel, en Karl Jaspers-, a veces relativamente cercano a él --como en el caso de Heidegger-, a veces en su ateísmo, totalmente apartados de él, como en la filosofía de Sartre.

Al ser una filosofía de la existencia -y más aún de *su* existencia, la de Kierkegaard el hombre-, cualquier tentativa de resumen resulta hasta cierto punto falaz y no escapa a cierta falacia este mismo resumen que aquí expongo. No habré de ocuparme de la totalidad del pensamiento kierkegaardiano. Habré de ocuparme de Kierkegaard como pensador de la crisis en una época que pocos como él han descrito como crítica. En efecto, Kierkegaard piensa que quedan pocos cristianos, que hay que revivir el cristianismo para renovarlo, que hay que renunciar a los sistemas abstractos y aun a sistemas como el de Schleiermacher, quien, en cierta medida, veía ya la vida cristiana precisamente como manera de vida.

La reacción de Kierkegaard es una reacción contra Hegel, contra los discípulos eclesiásticos menores de Hegel en Alemania, y sobre todo en Dinamarca, y, en última instancia, una reacción contra la filosofía misma en cuanto ésta es abstracta.

La posición de Kierkegaard ante Hegel no difiere grandemente de la de Marx, aun cuando éste quiera fundar al hombre-especie en un universo material y Kierkegaard quiera fundar al hombre-individuo en un universo espiritual.

Con su ironía sarcástica, Kierkegaard inventa este diálogo entre Hegel y Sócrates:

«Hegel está sentado en una mesa y lee las *Investigaciones lógicas*, parte n, p. 197, de Trandelemburg. Se dirige a Sócrates en tono quejumbroso:

SÓCRATES.-¿Empezaremos por estar en completo desacuerdo o de acuerdo según algún punto que llamaremos una hipótesis?

HEGEL.-. . .

SÓCRATES.-¿Con qué hipótesis empiezas?

HEGEL.-Absolutamente con ninguna.

SÓCRATES.-Es muy posible; tal vez es que no empiezas 'absoluto'.

HEGEL.-¿No empezar yo?; ¿yo que he escrito volúmenes?

SÓCRATES.- ¡Ah, dioses! ¡Qué hecatombe has sacrificado!

HEGEL.-Pero empiezo por nada.

SÓCRATES.-¿No querrás decir que empiezas por cualquier cosa?

HEGEL.-No. Justo al revés. Sólo se entiende al final de la obra, en la cual me he ocupado de todas las ciencias, de toda la historia universal, etcétera.

SÓCRATES.-¿Cómo allanaré esta dificultad? Muchas cosas curiosas han de haber sucedido que me llenarían de alegría. Pero, *como* tú sabes, ni a Polos le dejé hablar nunca más de cinco minutos, y tú quieres hablar veintiún volúmenes» (*Diarios*, 1845).

Esta crítica podría no pasar de una sátira si no supiéramos de la radical oposición de Kierkegaard ante Hegel, de quien decía que «era un profesor de filosofía, no un pensador». Pero el ataque de Kierkegaard a Hegel es doble. Por una parte, Hegel ha creado una filosofía abstracta incapaz de salvar al hombre. Hegel «habla» de la salvación, pero no «salva». Y en una crítica indirecta a Hegel y a la filosofía escribe Kierkegaard: «Inmanentemente (en el medio fantástico de la abstracción) Dios no *existe*, solamente es Dios, solamente existe para un hombre *existente*...» Pero, por otra parte, lo que Kierkegaard critica en Hegel y en la filosofía dialéctica es la noción de «mediación». Sabemos que en la dialéctica, tesis y antítesis se resuelven en una síntesis; pero esta síntesis, al modo de ver de Kierkegaard, es un compromiso que impide que se realice nuestro acto primordial: el de

elegir, el de ser libres. Así escribe: «La idea de la filosofía es la mediación. El cristianismo es la paradoja» (*Diarios*, 1841). Podrían multiplicarse las citas. Una vez Kierkegaard afirma que si la *Lógica* de Hegel es un ejercicio todo está bien, pero que si se toma en serio es «simplemente cómica» (*Diarios*, 1851). Pero, en conjunto, la crítica de Kierkegaard es doblemente clara: Hegel (y la filosofía) toman lo abstracto por lo concreto y juegan con ideas, no con realidades; por otra parte, llegan siempre a un compromiso cuando la existencia humana es acto constante de elección personal.

De ahí que el método de Kierkegaard sea el de la paradoja, de lo que él llama el *pathos* de la vida intelectual y es paradójica su filosofía porque la vida es paradoja fundada en la gran paradoja que es Cristo: Cristo, paradójicamente (misteriosamente), Dios que se hizo hombre para redimimos.

No trataré en lo que sigue -sino de manera harto breve- los aspectos más conocidos de la filosofía de Kierkegaard. Me ocuparé, sobre todo, del problema que aquí nos interesa: el de las relaciones (o falta de ellas) entre fe, razón y amor. Habremos de ver, de este modo, hasta qué punto Kierkegaard fue un hombre de pensamiento armónico o, típico de su tiempo, tendió a absolutizar alguno de los aspectos del hombre. La respuesta no es fácil.

Kierkegaard pensaba que el hombre pasa o puede pasar por tres etapas de la existencia: la etapa estética, la etapa ética y la etapa religiosa. La primera es la de quien va de una cosa a otra, sin capacidad de fijarse en nada. La simboliza Don Juan, pero la simboliza también Fausto -cuya experiencia del mal quiso alguna vez tener

Kierkegaard-, este Fausto que está en potencia en cada Don Juan. A su vez, el hombre de experiencia, el Don Juan-Fausto, se convierte en el Judío Errante, quien, en su peregrinación por el mundo, desespera. A lo que tenemos todos de judíos errantes aconseja Kierkegaard que «desesperemos». Sólo la desesperación nos hará pasar a un estadio más alto, el de la ética.

Si el estadio estético es el de la variación, el de la ética, simbolizado en el matrimonio, es el de la repetición. Refiriéndose a veces a la moral rigorista de Kant, refiriéndose siempre a una ética guiada por razones de Estado (laico o eclesiástico), Kierkegaard sabe que debemos sobrepasar al hombre ético que está en nosotros. Si logramos sobrepasarlo y realizar un verdadero salto mortal salto de lo finito a lo infinito-, lograremos alcanzar la etapa última y definitiva: llegaremos a ser el hombre religioso. Por esto escribía Kierkegaard joven: «Las tres grandes ideas (Don Juan, Fausto y el Judío Errante) representan, por así decirlo, la vida fuera de la religión en su dirección triple» (*Diarios*, 1836),... y solamente cuando estas ideas «se fundan en el individuo y son sobrepasadas, aparecerán la moral y la religión» (*ibidem*, 1836).

Es sabido que Kierkegaard analizó a fondo el sentido de la angustia. Es la angustia, como lo ha demostrado Jean Wahl en sus *Etudes kierkegaardienes*, la que conduce a la salvación. El primer hombre -y todos participamos del primer hombre era inocente o, si se quiere, ignorante. Ante la prohibición divina nace la angustia en la inocencia. De hecho, en toda inocencia hay angustia. En la tentación nace el «vértigo de la angustia», porque la angustia revela algo que tenemos todos dentro: la presencia de la nada. No hay que decir cuánta ha sido la influencia de esta idea de Kierkegaard tanto en la experiencia de la

«congoja» de Unamuno como en el sentimiento de la angustia de Heidegger. Por otra parte, al distinguir miedo y angustia -el miedo es siempre miedo ante algo; la angustia es angustia ante la nada-, Kierkegaard está presente en el psicoanálisis contemporáneo y, especialmente, en el psicoanálisis existencial.

La angustia, la que Kierkegaard describe en *El concepto de la angustia* -ya la habían preanunciado los románticos y, entre ellos, Ramman, Novalis, Van Arnim- es de orden espiritual. El espíritu se angustia ante sí mismo, y, parafraseando a Jean Wahl, podemos decir que el espíritu determina la angustia que determina el pecado, que determina el instante (es decir, el momento mismo de la elección libre), que determina al espíritu.

Ciertamente, existió una angustia pagana. Pero los griegos, que veían el mundo sensible como angustioso, no tenían idea del pecado. Para ellos la angustia consistía en no tener angustia del todo. Con la presencia de la culpa y de la ley, el judaísmo percibe la angustia, pero ésta se desarrolla en el cristiano, en quien está por lo menos parcialmente poseído por el demonio. Por esto escribía Kierkegaard: «El reino de lo demoníaco debería ser esclarecido.»

En suma, el espíritu humano, espíritu finito y hundido en sí, replegado sobre sí, en rebeldía ante la verdad, esclavizado, ajeno a toda vida interior, «aburrido», vive en el mal. Pero hay que pasar por el mal para salvarse, para llegar a Dios.

Ante la angustia solamente cabe la libertad, y ésta indicará siempre la misma vía: la vía de lo humano a lo eterno. Cuando más angustiado

esté el hombre, más cerca estará potencialmente de elegir a Dios. La angustia, que se inicia con la inocencia, nos ha mostrado nuestra culpa y la presencia del mal en nosotros. Esta misma angustia, como en las *Confesiones* de San Agustín, como en Lutero, habrá de renovar nuestra inocencia. Por decido con Jean Wahl: «pasamos por la angustia a la eternidad».

Pero ¿quién es el hombre que se salva, y, sobre todo, cuáles son los medios para alcanzar la libertad que nos lleve a lo eterno?

En otras palabras, ¿cuáles son las relaciones entre fe, razón y amor? Antes de responder matizadamente a esta pregunta habrá que notar que para Kierkegaard joven la oposición fe y razón es radical; no así para el Kierkegaard maduro. Por otra parte, su idea suprema, que pocos han analizado y visto, es la idea o, mejor, la presencia del amor. Kierkegaard estará muy cerca de decir con San Agustín: «*Ama et fac quod vis*»; ama y haz lo que quieras.

En 1850, al discutir el problema de la fe, escribía Kierkegaard: «Por otras partes existe la tendencia de interpretar la fe como aprehensión directa. Uno de estos intentos es la ciencia, que se propone entender la fe» (*Diarios*). En esta frase la oposición entre fe y razón es patente. Dos años más tarde escribe: «... el tipo de cristianismo que tengo en mente ya no existe; en conjunto, la raza humana ha progresado, pero ya no existen individuos que pudieran soportar el cristianismo. Creo que en éstas estamos. Y nuevamente es mi opinión que la raza debe ir al absoluto a través de la razón» (*Diarios*, 1852). Estas dos frases parecen contradictorias. Tal vez no lo sean menos si entendemos mejor lo que Kierkegaard entiende por fe.

El 4 de junio de 1852, Kierkegaard decía: «El hecho es que más allá de la razón está el entusiasmo; éste es el fin de nuestra lucha.» Por otra parte, las referencias de Kierkegaard a Tertuliano, al Tertuliano fideísta, son elogiosas.

En otras palabras, sabemos hasta aquí que la fe se opone a la ciencia; sabemos también que la razón puede conducir a la salvación, y sabemos, por fin, que el entusiasmo -parte del acto de fe que conduce a Dios- es superior a la fe, aun cuando en este punto la fe -superior a la razón- sea una fe muy similar a la de San Agustín: fe acerca de la cual se puede razonar, pero fe que sobre todo hay que vivir.

En un fragmento del año de 1850, donde comenta a Hugo de San Víctor, Kierkegaard nos da una suerte de clave para entender las relaciones entre fe y razón. Dice: «El efecto de la razón es, de hecho, conocer la paradoja negativamente, pero no más.» Es decir, y repitiendo a Hugo de San Víctor, la razón puede ayudarnos a ver lo que no es fe o lo que es la no-fe al entender mediante ella que la fe es absurda para quienes procedan *solamente* mediante la razón. Decía Hugo de San Víctor: «hay algo aquí por cuyo resultado la razón queda determinada a honrar a la fe que la razón no puede entender del todo».

Pero ¿qué es la fe? Generalmente, afirma Kierkegaard, la fe es vista como un acto inmediato, como una certidumbre que se entrega en un instante, pero que además no necesita de la reflexión. No cree Kierkegaard que ésta sea la fe verdadera, porque «el creyente inmediato, en cuanto es inmediato, no puede vivir en sí ninguna reduplicación, no puede encontrar lugar para ella» (*Diarios* 1850). En

este caso lo que Kierkegaard quiere decir es que hay dos maneras de ver la fe: como absurdo, por parte del que no cree; como no absurda, por parte del que cree. Pero quien cree no puede obedecer -a excepción de los apóstoles- a una visión inmediata; tiene que reduplicar su experiencia, revivida, meditada, y en este reduplicar vivo y existencial debe haber reflexión. Es posible que lo que acabo de señalar muestre que las dos frases que parecían contradictorias no lo sean tanto. La razón, entendida como reflexión y autorreduplicación vivida -es decir, la reflexión-, no es ajena a la fe aun cuando no pueda comprenderla.

Resumo: el creyente inmediato tendrá que darse cuenta de que existen los no-creyentes, que ven su creencia como un absurdo; esto será un acto reflexivo que, a su vez, negará a la razón en cuanto ésta -lo vimos en las críticas a Hegel y a la filosofía- es un límite que debemos reduplicadamente trascender.

El hombre no es fundamentalmente racional; es verdaderamente hombre cuando adquiere la fe. Pero la fe es solamente asequible porque los hombres son espirituales, y «la espiritualidad es el poder del hombre para entender su propia vida» (*Diarios* 1851).

Ciertamente, Kierkegaard se inclina fuertemente hacia el fideísmo. En él la razón representa un acto que, solamente de manera indirecta y, por así decir, contrariamente al acto racional mismo, se abre a la fe. Pero lo que Kierkegaard no niega es la necesidad de reflexión vivida (la no inmediatez de la fe); lo que no niega es el entendimiento si entendimiento significa un entendimiento ligado a la vida y al movimiento de la vida espiritual:

« ¿Qué es el 'espíritu'? (porque Cristo es espíritu, su religión la del espíritu). El espíritu es vivir como si estuviéramos muertos, muertos al mundo» (*Diarios* 1854). No es otro el sentido del cristianismo, porque no es otro el sentido de la crucifixión.

¿Fe y razón? Aun cuando la razón pueda ayudar a la fe mostrando en ella misma lo que la fe no es, Kierkegaard es hombre de fe. No existe totalmente en su pensamiento aquel doble *credo ut intelligam intelligo ut credam* de San Agustín o San Anselmo. En cierta medida, en una época de crisis en la cual predominan las teorías abstractas sobre el ser de! cristiano, Kierkegaard tiende a considerar un aspecto de! hombre y, por lo menos hasta cierto punto, convertir este aspecto en una suerte de absoluto.

Pero este absoluto no lo es del todo, porque, por una parte, la reflexión es importante y, sobre todo, porque el hombre es aquí, como en San Agustín, *ens amans*, ser que ama.

¿Qué es el amor?; ¿Cómo entiende Kierkegaard el amor cristiano? En su extraordinario libro *Obras de amor* Kierkegaard nos dice algunos de sus más profundos pensamientos.

El amor está escondido, pero este amor escondido puede conocerse por sus frutos: «De esta manera la vida del amor está escondida, pero su vida escondida está ella misma en movimiento y contiene en sí a lo eterno. Como las aguas quietas, por quietas que estén, son en verdad aguas que corren porque la fuente está en el fondo; así la vida del amor... tiene una fuente eterna. Esta vida es fresca y eterna. Ningún frío puede helarla -es demasiado cálida para esto, es demasiado fresca en

su propia frialdad para esto. Pero está escondida, y cuando el Evangelio habla de la posibilidad de reconocer esta vida por sus frutos, el significado no es que se debería inquietar o perturbar este estar escondido o entregamos a la observación o introspección investigadora, que sólo apena al espíritu y retrasa el crecimiento».

Pero este amor escondido «forma el corazón» y nos conduce, debe conducirnos, al amor hacia el prójimo. El prójimo que es nuestro vecino y que es siempre vecino nuestro porque es «todos los hombres». Este amor está íntimamente vinculado a la fe porque ambos son espíritu: «Sólo cuando el amor nace de un corazón claro y de una fe sincera, sólo entonces es cosa de conciencia» (*Obras de amor*). La fe es básica, es el puntal de nuestra vida, pero lo que aviva la fe es el amor, el amor que cree todo y nunca es engañado.

¿Y la razón?, ¿y el entendimiento? En lo que he escrito acerca de fe y razón quedaban algunas ambigüedades. *Obras de amor* viene a explicarnos qué es el entendimiento, ligado a la razón. Podemos desconfiar, podemos poner en duda el mundo y a Dios que lo gobierna; este dudar es un proceso del entendimiento. Pero el entendimiento es también una vía hacia el amor. La desconfianza y el amor nacen de un mismo conocimiento. Pero lo que sucede -y lo mismo vale para la inteligencia y la razón- es que el entendimiento es neutro; podemos utilizado para amar o para odiar, para creer o para descreer. Para que el entendimiento sea útil es necesario que lo presida el amor, el amor que al creer en todas las cosas no se equivoca nunca; que todo lo preside porque el amor es superior a la fe misma: es un error creer en todas las cosas a menos que «el acento principal recaiga sobre el amor que cree en todas las cosas» (*Obras de amor*). Podemos engañarnos,

pero el engaño es ausencia de amor: «...estar engañados simple y únicamente significa dejar de amar, dejarse llevar al punto de abandonar al amor en y por sí mismo y, de esta manera, perder su santidad intrínseca» (*ibidem*).

Trágico, satírico, a veces violento, enamorado de aquella muchacha Regina Olsen que después deja y abandona, pensador de la angustia, el mal, el pecado, Kierkegaard conserva, a pesar de su casi renuncia a la Razón, una buena medida de armonía cuando afirma (no) la fe a secas si no la fe amorosa. Ciertamente, la razón -en el fondo neutra en su manifestación como entendimiento- no es una forma directa sino una suerte de vía negativa para alcanzar a Dios. Pero el amor predomina, este amor que hacía decir a Kierkegaard que debemos ser objetivos hacia nosotros mismos y subjetivos hacia los demás.

Individualista, sin duda, Kierkegaard es de los que creen que el conocimiento de los otros y de la divinidad solamente puede realizarse subjetivamente, es decir, si estamos sujetos a los otros, nuestros vecinos, todos los hombres. Las palabras solamente valen si son obras, obras de amor. Por esto ya en 1849 escribía Kierkegaard en los *Diarios*: «El amor de Cristo no fue un sentimiento interior, un corazón nena y quién sabe qué otras cosas; fue la obra de amor que fue su vida.»

Todo Kierkegaard, si se entienden bien estas seis palabras: «Subjetividad es verdad, subjetividad es realidad.» (*Post-Scripto*)

«Dios ha muerto.» El viejo himno germánico resuena en la obra de Nietzsche. El 11 de junio de 1865, Nietzsche escribía a su hermana.

Decía: «En nuestras investigaciones, ¿buscamos el reposo, la paz, la felicidad? ¡No! Solamente la verdad, aunque ésta sea la más espantable y repugnante.» Nietzsche no era optimista en cuanto al hombre, el hombre que definía como «mezcla de planta y fantasma» -es decir, de ausencia de conciencia y presencia de un hueco anímico y fatalmente etéreo.

Occidente se había equivocado; había descubierto falsos valores -los de los débiles- que culminaban con el amor cristiano. Frente a ellos el único valor era, poética, patéticamente, la vida, una vida guiada por la voluntad de poder. Y esta voluntad de poder no podía sino conducir a otro ser que el hombre, al Superhombre. El hombre es un puente, un puente entre el animal y el Superhombre. Nietzsche, perdida la creencia en Dios, quiso crear un paraíso de los fuertes más allá de la historia de los hombres. Quiso también, sobre todo en sus últimas obras, revivir el mundo de los ciclos de Heráclito, porque en la repetición constante de Gran año tras Gran año, Nietzsche creía ver la presencia de la eternidad. Si todo se repite, ¿no es cierto que cada instante es eterno?

Sé que Heidegger interpreta la frase «Dios ha muerto» como la muerte de la metafísica occidental y la necesidad, por lo menos para Heidegger, de encontrar una nueva idea del Ser, una nueva metafísica, una vez que sabemos que ha muerto el mundo «suprasensible». Sé que Karl Jaspers, en su *Nietzsche. Una introducción al entendimiento de su actividad filosófica*, ve en la obra de Nietzsche una filosofía de la existencia que matizadamente convierte al Superhombre en un ser a la vez deseado y aborrecido, una filosofía que matizadamente recoge los descubrimientos del transformismo para sublimarlo en una metafísica de la alegoría y una nueva forma de la mítica que, al parecer de

Jaspers, Nietzsche hubiera deseado trascender. Creo que esta idea de la filosofía de Nietzsche es más la filosofía de Jaspers que la de Nietzsche. Pero de Nietzsche sé que dijo: «Dios ha muerto.» y sé también que pensó, después de decirlo: «el desierto está creciendo».

Nietzsche, enemigo de los resentidos, de aquellos cuya alma «bizquea» para protegerse de un mundo que lo aterroriza, ofrece, como nadie antes que él, esta negación de lo absoluto (Dios) para crear dos absolutos en el corazón de lo relativo: el Superhombre; los Eternos Retornos.

Pero a diferencia de Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche no es un humanista. Para él ver el hombre es ver a través del hombre un mundo terrenal y paradisiaco. Toda la filosofía de Nietzsche, poética, profética, promete, más allá de nosotros dos absolutos no sé si del todo conciliables. Pero Nietzsche sabe también que negar al hombre es hacer que crezca el desierto. El crepúsculo de los ídolos, la muerte de Dios, prometen tierras paradisiacas y falaces. Si Dios no existe, la tierra queda asolada y ni los mismos dioses de Nietzsche (Superhombre, Retorno Eterno), serán capaces de hacer que la tierra vuelva a ser fecunda. La muerte de Dios conduce a nuevos absolutos, pero estos nuevos absolutos conducen, a su vez, a la muerte del hombre.

Zaratustra, Zoroastro. Fin de Dios, fin de los hombres: «Amigos míos, han llegado unas palabras de mofa hasta vuestro amigo: ¡Ved a Zaratustra! ¿No camina entre nosotros igual que entre animales?» No hay compasión -aun cuando Nietzsche, ambiguamente muestra tantas veces ternura hacia los hombres, estos hombres que son planta y fantasma.

«¡Oh amigos míos! Así habla el que conoce: Vergüenza, vergüenza, vergüenza, ¡esa es la historia del hombre! ».

Muere Nietzsche en el año de 1900. Pensador de la crisis, nihilista que a veces se niega a serlo, Nietzsche, sin duda, pone en la llaga sus ojos alegóricos. Pero nadie como él quiso convertir esta tierra en el absoluto de esta tierra misma. Nadie supo como él que, al destruir a Dios, tenía que crecer, forzosamente, el yermo, el desierto.