



**LA CONFRONTACION
DE LA TENDENCIA Y LA RAZON**

M. FARTOS MARTÍNEZ

LA CONFRONTACION DE LA TENDENCIA Y LA RAZON

*Engañarse a sí mismo
es la más triste de las suertes.*

PLATÓN, *Cratilo*

*En cuanto a mí yo tengo el valor
de ir hasta el final de una idea.*

KIERKEGAARD, *Temor y temblor*

§ 1. *La contradicción entre tendencia y razón.*

UNAMUNO experimentó agudamente la escisión del yo en dos vertientes. El sufrió en su propia carne la lucha entre “la razón pura” y “la razón práctica” y expresó de muy diferentes maneras las dos ramas de esa bifurcación: corazón y cabeza; religión y ciencia; “cardíaca” y lógica; lo monástico y lo civil; resurrección de la carne e inmortalidad del alma; Don Quijote y Sancho; Antígona y Creón... La habitud en que “se han” entrambas vertientes del yo, la de la tendencia y la de la razón, es una relación de franca contradicción. Oigámosle a él: “¿Contradicción? ¡Ya lo creo! La de mi corazón que dice sí y mi cabeza que dice no... Como que sólo vivimos de contradicciones y por ellas, como que la vida es tragedia y la tragedia es contradicción”¹. Y más adelante: “Toda posición de acuerdo

1. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1967, 18. F. MEYER (Cfr. *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, 1962, p. 87, nota 84) habla acertadamente de la posibilidad de relacionar la

y armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión se hace imposible. Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino la lucha entre la razón y la vida, aquélla empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que *sirva de apoyo a sus anhelos vitales*. Y esta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión”².

Mas “en el fondo del abismo” se abrazan como hermanos la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional y de ese abrazo trágico va a brotar el manantial de vida, de una vida a la que le será consustancial “el sentimiento trágico”.

Entre los hombres de carne y hueso que han tenido el sentimiento trágico de la vida recuerda UNAMUNO especialmente a KIERKEGAARD, a quien como es sabido llama “hermano de la pasión”. El fue el primer gran maestro que escribió todo un libro sobre el concepto de la angustia.

“La angustia es el vértigo de la libertad”³. Por eso no se encuentra en el animal “justamente porque éste, en su

imposibilidad sartreana de la existencia de un *en-sí-para-sí* con la “imposibilidad” de adecuación del *serse* y el *serlo todo* en la que según él estaría la clave del pensamiento filosófico de UNAMUNO. No se olvide, sin embargo, que mientras *en-sí* y *para-sí* son dos tipos de ser incompatibles en un mismo ente, *serse* y *serlo todo* serían para UNAMUNO los dos anhelos originarios y originariamente contradictorios de su ser concreto y existente. Para MEYER la esencial intuición ontológica de UNAMUNO habría sido la de la contradicción entre *serse* y *serlo todo* y de ella emanarían como nuevos aspectos del conflicto ontológico todas las restantes contradicciones. Pensamos que la contradicción originaria sigue siendo la de *cabeza* y *corazón* y a partir de ella puede exponerse la anterior de esta forma: el *corazón*, la fe, es el anhelo que tiene el existente concreto de *serse* y *serlo todo* a la vez, y la *cabeza*, la razón, responde exponiendo el carácter contradictorio de ese anhelo, o mejor: expone el hecho de que no se dan las condiciones de posibilidad necesarias y suficientes para que ese anhelo halle cumplimiento. En consecuencia la razón “dice no” donde el corazón “dice sí”. De la misma forma el hombre concreto según SARTRE proyecta (tiende a) ser *en-sí-para-sí*, pero al descubrir que esa idea es contradictoria y por lo tanto imposible de realizarse concluye que es “una pasión inútil”.

2. *Ibid.*, 92. El subrayado es nuestro.

3. KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, 1967, 61.

naturalidad, no está determinado como espíritu... y cuanto menos espíritu, tanto menos angustia”⁴. “Si el hombre fuese un animal o un ángel no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto, puede angustiarse, y cuanto más hondamente se angustia tanto más grande es el hombre”⁵. La angustia en contraposición al miedo y demás estados análogos no se refiere a algo externo determinado sino que “el hombre mismo produce angustia”⁶. Si los hombres no beben cotidianamente en este manantial es porque “solamente tienen conciencia de sí mismos en algunos momentos y en las ocasiones muy decisivas”, ya que “en cuanto espíritu apenas existen una hora a la semana...”⁷.

Pero aquellos que desprecian la paz de los “eunucos espirituales” y se esfuerzan en escudriñar esa síntesis contradictoria en la que el hombre consiste, se hacen cargo de la propia angustia y de la propia congoja. El *angor* del yo que se va incrementando a medida que se intensifica la caída en la cuenta de que los horizontes de la tendencia y los objetos de la razón están en habitud de abierta contradicción; a medida que se agudiza la interiorización de nuestro fatal desamparo. Entonces se echa encima esa especie de producto vectorial de opuestos: nuestro “vector nulo”, nuestra propia aniquilación. Buen símbolo el contenido en la expresión “el buitres de Prometeo”, título de una de las poesías unamunianas. No hay “juez tan sagaz que acierte a interrogar al acusado como la angustia, que no le deja escapar jamás ni en la oscuridad, ni en el trabajo, ni en el tráfago, ni de día, ni de noche”⁸.

Nadie puede resistir por mucho tiempo ese buitres interior. Nadie puede ser por mucho tiempo “verdugo de sí mismo”. Tampoco el prometeico UNAMUNO que busca una

4. *Ibid.*, 43. Recuérdese que según HEGEL “debemos decir que la libertad es la sustancia o el ser (*Wesen*) del espíritu” (Cfr. *Filosofía de la historia*, Barcelona, 1970, 45).

5. *Ibid.*, 152.

6. *Ibidem*.

7. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, 1969, 199.

8. KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, ed. c., 153.

“gatera” para huir: el escepticismo de la razón, que niega lo que la fe postula. Pues ¿cuál es el valor de esa razón? ¿Quién es para que no podamos dudar de sus afirmaciones negativas? Ella, la razón, concluye tajantemente mi mortalidad absoluta. Pero ¿y si la razón no tuviera razón? Escuchémosle: “Y la vida se defiende, busca el flaco de la razón y lo encuentra en el escepticismo y se agarra a él y trata de salvarse asida a tal agarradero. Necesita la debilidad de su adversaria”⁹. Ahora bien, la razón me lleva a la negación vital, a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte¹⁰. Pero como la razón es débil, tal vez tenga razón el deseo como la misma razón. De ahí que: “el escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo”¹¹.

Hasta tal punto que en el cap. VII (p. 117) de *Del sent. trág. de la vida* parece acogerse por completo a la tesis del agnosticismo especulativo kantiano al decir: “La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir”¹².

Pero en la postura kantiana a fin de cuentas creemos se esconde una tergiversación agónica del problema del hombre, pues en última instancia lejos de servir la razón de apoyo a los anhelos vitales ocurre que es la fe moral (razón práctica) la encargada de confirmar los ideales de la razón (razón pura)¹³.

9. UNAMUNO, M., *Del Sentimiento trágico de la vida*, ed. c., 93.

10. *Ibid.*, 94.

11. *Ibid.*

12. En otros pasajes parece decidido a columpiarse en las cuerdas de la apuesta pascaliana, como, por ejemplo cuando en el ensayo XI de *Del sentimiento trágico de la vida* titulado “el problema práctico” incluye el bellissimo lema de SÉNANCOUR en forma positiva: “Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto”. Detrás de este lema resuena la voz del piloto de una nave griega que desde el centro de la tempestad dirige la plegaria al dios del mar: “Tú nos salvarás, ¡oh Dios!, o nos perderás, pero yo mantendré recto el timón en todo momento”.

13. Cfr. nuestro trabajo “*Concepción kantiana del hombre*” en

Concretando el problema del hombre en el de las relaciones entre la tendencia y la razón, entre los Horizontes de aquélla y los Objetos de ésta, cabe pensar aún en dos soluciones extremas que se apoyan respectivamente en la eliminación de la tendencia o en la suplantación de la razón.

§ 2. *El “alma búdica” y la eliminación de la tendencia.*

La primera de estas vías tiene mucho que ver con el “alma búdica”.

Para el pensamiento hindú el hombre es un *homo viator* y el camino que ha de seguir es el de una progresiva interiorización. El excesivo hincapié en la vida de la interiorización traería como consecuencia natural la “condenación del mundo”. En realidad esta condenación y el correspondiente pesimismo tenían su raíz en la impotencia frente a una naturaleza por la que el hindú se sentía aplastado. ¿Qué hacer —se pregunta BERGSON— cuando hambrunas inevitables condenan a millones de desgraciados a morir de hambre? El mundo es la infelicidad y la vida es sufrimiento. Y como no se puede hacer nada para remediarlo, la actividad misma ha de ser trascendida. Pero esta transcendencia sólo es posible cuando la individualidad humana como tal es transcendencia.

La cultura india es panteísta y reconoce “una gran democracia del ser”. Por eso hay transmigración sin cortapisas entre hombre y animal, la individualidad no es sino la manifestación engañosa de un substrato único que une a todos los seres particulares. “Toda individualidad surge como una ola sobre el mar del fundamento ontológico durante un momento y se sumerge de nuevo en él para resurgir otra vez con nueva individualidad en otros sitios”¹⁴. Por ello es

Revista de Filosofía (en prensa). Para el planteamiento general del problema cfr. *El problema del hombre como introducción a la filosofía*, Salamanca, 1970.

14. LANDMANN, M., *Antropología filosófica*, México, 1961, 13.

preciso rasgar el velo de Maya. Se dice que BUDA predicó las cuatro verdades arias: El mundo es dolor, tiene una causa, el dolor puede ser suprimido y hay una manera de suprimirlo. Su originalidad consistió en remontarse hasta la causa del dolor y encontrarla en el deseo general, en el deseo de vivir. Budismo y jainismo se aunan predicando la extinción de este deseo. La extinción del deseo individual de vivir mediante la autopurificación. Lo que se realiza mediante esta autopurificación por el camino de la interiorización es para el budismo el “nirvana puro” y para el jainismo “jiva”. Mas no hay unanimidad en la determinación de la naturaleza del nirvana. “Los madhyamikas decían: es la Nada, el Vacío, Sunya que no es ni positivo ni negativo. Los vijñanavadins decían: es Vijñāna superior a Conciencia”¹⁵.

No sería difícil establecer algunas analogías entre doctrinas de los presocráticos (ANAXIMANDRO y HERÁCLITO sobre todo), los trágicos, el estoicismo, el ascetismo cristiano y la filosofía hindú. Pero es en la obra de SCHOPENHAUER donde la filosofía oriental se traduce al lenguaje de occidente. El punto de partida de su filosofía es la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno. Para SCHOPENHAUER el fenómeno es apariencia, ilusión, sueño: el “velo de Maya” en expresión hindú. Y el noúmeno es la realidad en-sí, que se oculta detrás del sueño y la ilusión: la realidad velada. SCHOPENHAUER pretende acceder a la realidad noumémica no por cierto merced a la razón práctica, sino por medio de la voluntad infinita, una e indivisible, independiente de toda individualización, que vive en el hombre como en cualquier otro ser de la naturaleza.

Cuando ese ímpetu ciego y único, la voluntad de vivir, llega en el hombre a su autoconocimiento claro por la reflexión y sobre todo por el sísmico reconocimiento de un gran dolor o consternación, este autoconocimiento conduce a la autonegación de la voluntad. La intuición del artista trágico (la intuición del genio que es “ojo puro del mun-

15. RADHAKRISHNAN, *El concepto del hombre*, México, 1964, 332.

do”) le hace ver “que las faltas expiadas por el héroe no son las faltas de él sino las faltas hereditarias, es decir, el crimen mismo del existir..., pues el delito mayor del hombre es haber nacido”¹⁶.

El filósofo llega por reflexión a concluir que este es el peor de los mundos: lo positivo es el dolor y el placer lo negativo. “No conozco nada más absurdo que la mayoría de los sistemas metafísicos que explican el mal como algo negativo. Por el contrario, sólo el mal es positivo, puesto que hace sentir... Todo bien, toda felicidad, toda satisfacción son cosas negativas, porque no hacen más que suprimir un deseo y terminar una pena”¹⁷. La obra de SCHOPENHAUER está plagada de párrafos al respecto: “Querer es esencialmente sufrir, y como vivir es querer, toda vida es por esencia dolor. Cuanto más elevado es el ser más sufre... La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia, con la certidumbre de resultar vencido... La vida es una cacería incesante, donde los seres, unas veces cazadores y otras cazados, se disputan las piltrafas de una horrible presa. Es una historia natural del dolor que se resume así: Querer sin motivo, sufrir siempre, luchar de continuo y después morir... Y así sucesivamente por los siglos de los siglos, hasta que nuestro planeta se haga trizas”¹⁸. Ante un panorama tan oscuro podría pensarse en la salida del suicidio, mas éste, lejos de involucrar una negación de la voluntad de vivir, la ratifica. “Todo el que se mata quiere la vida; sólo se queja de las condiciones en que se le ofrece. No renuncia, pues, a la voluntad de vivir, sino únicamente a la vida de la cual destruye en su persona uno de los fenómenos transitorios... Precisamente cesa de vivir porque no puede cesar de querer y suprimiendo en él el fenómeno de la vida es como afirma su deseo de vivir”¹⁹.

La auténtica y completa liberación se consigue por la

16. SCHOPENHAUER, A., *El amor, las mujeres y la muerte*, Valencia, 1966, 127-128.

17. *Ibid.*, 94.

18. *Ibid.*, 119.

19. *Ibid.*, 155.

ascesis que es “el horror del hombre ante el ser del cual es expresión su propio fenómeno ante la voluntad de vivir, esencia y elemento interior de un mundo que considera lleno de dolor”²⁰. El asceta, desligándose por completo de las cosas y suprimiendo todos los impulsos hasta alcanzar la máxima indiferencia por todo, posibilita la aniquilación de la voluntad. Por otra parte, como la voluntad de vivir nouménica es única, si un solo hombre lograra anularla totalmente en sí, él solo habría redimido al mundo entero, que al cabo descansaría en la pura nada.

SCHOPENHAUER, para quien el nirvana, la realización en Brahma, etc. son “palabras vacías de sentido”, contesta desafiante a quienes le preguntan por lo que queda al término de la ascesis: “Lo confesamos: lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es absolutamente nada para todos aquellos que están ávidos aún de querer vivir: es la nada. Pero también para aquellos en quienes la voluntad ha llegado a apartarse de su objeto y negarse a sí misma... ¿Qué es nuestro mundo, que nos parece tan real, con todos sus soles y sus vías lácteas? Nada”²¹.

Y llegamos a la paradoja de la solución búdica. Nihilizada la tendencia, se nihilizaría a su vez la razón. Para no emplear palabras nuestras: “solamente tratamos de conocer porque deseamos disfrutar; y no es posible concebir por qué quien no tuviese deseos ni temores se tomaría el trabajo de razonar”²².

§ 3. Reflexión marginal sobre la adecuación “tecnológica” del hombre y el mundo.

La negación ascética de los deseos personales sería igualmente votada por posturas clásicas de sabor panteista, ya que esos deseos tendrían su origen en la individualidad

20. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y como representación* (Aguilar) Madrid, 1927?, 411.

21. SCHOPENHAUER, A., *El amor...*, 166.

22. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen...*, Barcelona, 1973, 49.

como injusticia primigenia. La autonegación por la ascesis para cumplir gustosos la voluntad cósmica del repliegue al *apeiron*, única forma de que retorne el ajuste primero. “Todo lo que nace merece hundirse”, que GOËTHE pone en boca de Mefistófeles. En la actualidad cabría pensar en una sustitución de la ascesis por la técnica. A. HUXLEY llegó a admirarse del progresivo incremento de verosimilitud que iba adquiriendo en el decurso de los años nuevos el “mundo feliz” de su famosa novela. En el futuro, una educación apoyada en la perfecta explotación de las posibilidades de la biología molecular y de la psicología conductista ¿sería capaz de anular los anhelos metafísicos de nuestros descendientes o siquiera de hombres “fabricados”? Si el anhelar metafísico es al psiquismo humano una necesidad tan natural como la necesidad de alimentarse al organismo, entonces sería imborrable ese anhelo a no ser que desapareciese también el psiquismo. En todo caso si necesidades *naturales* fuesen desplazadas, se produciría en alguna forma un “salto de especie”... Aparecería un hombre nuevo: el hombre sin problemas metafísicos, y “los nuestros” quedarían sin resolver. Fabricados “hombres” destinados a saber *sólo* una técnica, se revelaría si pertenecían o no a otra especie observando si se daban cuenta de que sólo sabían esa técnica y, sabiéndolo, se quedaban tan tranquilos.

Podría resumirse así el pensamiento que se quiere expresar: En general, el mundo no tiene sentido. O mejor dicho, el posible sentido cósmico que el universo tenga no coincide con el antropológico que el hombre busca. El sentido del mundo es para el hombre y desde la perspectiva que a él le es dado contemplarlo un radical sin sentido. Pues bien; así las cosas, el cometido del hombre en el mundo sería hacer que el mundo tenga sentido para el hombre. Cambiar “este” mundo o “este” hombre (tal vez los dos) hasta que un día los anhelos del hombre y las posibilidades de la materia se ensamblen en adecuación perfecta. Ello se conseguiría, ya fuese alcanzando la vida perdurable sobre la tierra, o bien extirpando el anhelo de

inmortalidad, sustituyéndole por la aceptación “deportiva” del “ser-para-la-muerte”. A nosotros nos cabría la gloria de ser precursores del hombre venidero. Padres mortales de los “inmortales” o angustiados demiurgos mortales de dioses finitos dichosos. ¿Podríamos cifrar en ello nuestra entera felicidad? ¿El hombre del paleolítico cifrando su felicidad en que un día individuos de su especie llegasen a ser legionarios romanos, y éstos cifrando la suya en que hoy nosotros seamos astronautas? Por otra parte ¿los anhelos metafísicos son sentidos por todos los hombres o más bien quienes los sienten son “paranoicos”? ¿Se da en todo caso una paranoia colectiva? ¿O siendo la mayoría de los hombres “metafísico-anhelantes” es el hombre un ser paranoico por naturaleza? Sería preciso —¿y... posible?— fijar y contrastar de una vez los conceptos de “normalidad cuantitativa y normalidad cualitativa”.

En *El misterio del ser* G. MARCEL comenta de pasada su famosa discusión con León BRUNSCHVICG en torno al tema de la inmortalidad personal. Cuando BRUNSCHVICG acusa a MARCEL de “dar mucha más importancia al hecho de su propia muerte que la que él da a la suya”, MARCEL responde que “la cuestión se planteaba de muy distinto modo y exclusivamente en el plano del amor”. A este propósito cita MARCEL a uno de sus personajes: “amar a un ser es decir: tú no morirás”. Juan, el protagonista del *Diario de un seductor* del angustiado KIERKEGAARD escribe a Cordelia, su amada: “Si hasta hoy aún no hubiera existido la inmortalidad, bastaría el pensamiento de “que soy tuyo” para interrumpir, en el infinito, el curso normal de la Naturaleza”. “La amo, luego ella existe”, piensa un personaje de UNAMUNO, refiriéndose a su novia muerta. En el mismo capítulo de la obra antes citada escribe MARCEL: “Desde el momento en que, bajo la influencia agotadora de la técnica, las relaciones intersubjetivas hayan desaparecido radicalmente, la muerte dejará de ser un misterio, se convertirá en un hecho bruto como la destrucción de un aparato cualquiera. Pero justamente ese mundo desierto para el amor no es el nuestro, no es aún el nuestro, depende de nosotros que no sea jamás el nuestro”.

Al igual que BERGSON, MARCEL y tantos otros, también MARCUSE ve en la actual "sociedad industrial avanzada" de la era atómica y social una doble alternativa: "la posibilidad de un cambio cualitativo favorable para el futuro previsible" o la posibilidad de "hacer estallar la sociedad". Bien sabido es que mientras el MARCUSE de *Eros y civilización* relativamente optimista, creía factible el primer miembro de la alternativa, el MARCUSE de *El hombre unidimensional* es abiertamente pesimista y no anda lejos de propugnar el anarquismo. Conseguido ese cambio cualitativo favorable, la vida del hombre sería tal que en ella se convertiría en natural todo eso que hoy por hoy "sólo puede formularse sin castigos en el lenguaje del arte". El "principio de actuación" de la presente civilización estaría llegando, según MARCUSE, a la formación de una sociedad, la sociedad industrial avanzada, en la que, eliminando la "represión sobrante" (al servicio de la "dominación") existirían las condiciones de posibilidad para lograr la reconciliación por una parte del "principio del placer" con el "principio de la realidad", y por otra, de éste con el "principio del nirvana". Alcanzada esta doble reconciliación esa sociedad se convertiría en un "presente totalmente satisfactorio". Entonces, conseguida la "subsecuente realización de un deseo prehistórico" (en lo que según una formulación de FREUD consiste la felicidad), o "reducidos los restos del pecado original" (en lo que según BAUDELAIRE consiste la verdadera civilización), recobrada la original "inocencia", con lo que la naturaleza pasaría de objeto de explotación y dominación a ser "jardín" como al principio, "podría el hombre preguntarse otra vez lo que es bueno y lo que es malo". Y realizada la utopía marcusiana, ¿no seguiría el hombre preguntando —preguntamos nosotros a MARCUSE— por los horizontes holísticos de la tendencia? ¿Llegará de verdad la sociedad industrial avanzada (según MARCUSE se poseen los instrumentos necesarios) a "transformar lo metafísico en físico, lo interior en lo exterior, las aventuras de la mente en aventuras de la técnica"?

§ 4. *La función fabuladora y la suplantación de la razón.*

La otra solución extrema recorre caminos opuestos soslayando también el verdadero problema, pues se apoya en la marginación del segundo de los elementos: la razón.

A. CAMUS, en su ensayo *El mito de Sísifo* ha entrevisto diáfananamente que a la par que un suicidio del cuerpo puede darse un suicidio filosófico; se puede aniquilar la vida corporal, pero también se puede matar la auténtica vida del espíritu cegándolo. En este sentido muchos viven suicidados. Ese cegamiento del espíritu o “suicidio espiritual” acontece cuando desde el abismo de la conciencia del absurdo se saca fuerza para obligar al espíritu a dar el “salto” con el que nos instalamos en el apacible terreno de una creencia²³. “En su fracaso encuentra el creyente su triunfo” decía el filósofo danés. Si se percibe que la vida no tiene sentido —replica en cambio CAMUS— la honradez impide que vayamos más allá de lo que la razón clara revela a conferírsele. “Il faut imaginer Sisyphe heureux”²⁴. Es preciso rehusar ser salvados. “Saber mantenerse en esta arista vertiginosa, he aquí la honradez, lo demás es subterfugio”²⁵. O como diría el joven NIETZSCHE en carta a su hermana Elisabeth desde Bonn: “Si deseas el reposo, cree; si deseas la verdad, entonces busca...”²⁶. Si la verdad es fuego, que venga y nos abrase.

En el estudio que H. BERGSON hace en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de lo que él llama la “religión

23. Cfr. CAMUS, A., *Essais* (Gallimard), Paris, 1965, 126.

“Pues el movimiento de la fe debe hacerse constantemente en virtud del absurdo”, KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Buenos Aires, 1968, 40. Y en esta misma obra en la página 20: “Por la fe ABRAHAM dejó la tierra de sus mayores y fue extranjero en tierra prometida. Abandonó una cosa, su razón terrestre, y tomó otra, la fe; si no, pensando en lo absurdo de su viaje no habría partido”.

24. *Ibid.*, 198.

25. *Ibid.*, 135. “Savoir se maintenir sur cette arête vertigineuse, voilà, l'honnêteté, le reste est subterfuge”.

26. Cfr. HALEVY, D., *La vida de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, 1943, 44.

estática” podría encontrarse un intento de “racionalización biológica” de ese cegamiento del espíritu. Una explicación natural de cómo precisamente el *homo sapiens*, único ser dotado de razón, es también el único que hace depender su vida de cosas irracionales²⁷.

Famosa es la división bergsoniana de la religión en religión estática y religión dinámica. Esta es identificada con el misticismo de las grandes corrientes religiosas, aquella con las supersticiones religiosas y religiones primitivas. Mientras que la religión dinámica es supraintelectual, la religión estática es infraintelectual, pero, de no estar cargado ya de un contenido bien distinto, habría que designarla adecuadamente con el término de “religión natural”, pues en efecto la religión estática es un producto de la evolución natural. Ella es debida a la *función fabuladora* “que pertenece a la inteligencia pero no es inteligencia pura”²⁸ y que nace en el decurso de la evolución como una exigencia puramente vital. La inteligencia, facultad esencial de la vida humana, pues gracias a ella el hombre es *homo faber*, amenaza con volverse contra la misma vida. Entonces la Naturaleza tiene que salir al quite para contrarrestar la acción disolvente de la inteligencia insertando en la vida del hombre las creencias religiosas merced a la función fabuladora, que inventa los fantásticos “poderes semipersonales” o “presencias eficaces” que están en los orígenes de la religión y que luego la mitología prolonga, desenvolviendo en historias la personalidad de los dioses²⁹.

La religión fruto de la función fabuladora entra en escena:

1.º Como reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia, que abandonada a sí misma amenazaría con sepultar al hombre en el egoísmo y despreocupación para con sus semejantes³⁰.

27. BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires, 1962, 125.

28. *Ibid.*, 210.

29. *Ibid.*, 202.

30. *Ibid.*, 142.

2.º Como una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte³¹.

3.º Como reacción defensiva de la naturaleza contra la representación por la inteligencia, de un margen desalentador de imprevisibilidad entre la iniciativa tomada y el efecto deseado³².

En resumen, la religión sería una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia. Los dioses no habrían aparecido tanto como fruto del temor de acuerdo con el sentir epicúreo: "*primus in orbe deos fecit timor*", cuanto como fruto de una reacción contra el temor³³. El hombre primi-

31. *Ibid.*, 149.

32. *Ibid.*, 156.

33. *Ibid.*, 166.

Estimamos conveniente ilustrar esa bergsoniana "reacción al temor" sirviéndonos de la terminología de Mircea ELIADE (Cfr. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1967). El hombre primitivo y en general el *homo religiosus*, asiste a lo largo de la historia y prehistoria a una acumulación incesante de "hierofanías". La simple contemplación del agua, la tierra, la bóveda celeste, los animales o las plantas, etc. pueden desencadenar "experiencias religiosas". La naturaleza toda es fuente inagotable de hierofanías. Está llena de dioses. O es cortina de seda que deja transparentarse el rostro de la Divinidad. Para el *homo-arreligiosus*, en cambio, la naturaleza es telón de nada. No hay según él "mensaje cifrado" alguno. Para el *homo religiosus*, destinatario de las hierofanías, "el espacio no es homogéneo" y "el tiempo no es homogéneo ni continuo". Para él los actos llenos de significación religiosa transcurren en un espacio y tiempo sagrados. Los hechos despojados de significación religiosa acontecen en el espacio y tiempo profanos. Sólo el espacio y tiempo sagrados son ontológicamente "fuertes". Espacio consagrado frente al resto del espacio que es amorfo. Tiempo "parmenídeo" frente al tiempo profano que transcurre y es irreversible. "En el caos de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano" el *homo religiosus* se pierde, se halla desorientado. La hierofanía la revela un "punto fijo" absoluto, un centro sobre el que poder fundar "su mundo". En la dimensión del tiempo sagrado cíclico, eterno retorno sacro, esa "fundación" del "mundo" se anilla (mejor, se identifica) con la Creación del mundo. La celebración del Año Nuevo borra la corrosión del tiempo profano y "reproduce" la Cosmogonía. El *homo religiosus* se siente devuelto así a la "situación primordial" colmando de esta forma el vacío de su "nostalgia del Paraíso".

tivo necesita antropomorfizar la naturaleza, suponerla animada por energías psíquicas en alguna forma análogas a su espíritu para garantizar la posibilidad de dominarla, sirviéndose de los dioses como puente. No resiste el pensamiento de encontrarse “a solas”, indefenso frente a un “universo muerto”. No deja de ser tentador el insertar aquí aquel fecundo principio de la *Psicopatología General* de K. JASPERS: “Los sentimientos nuevos sin objetos crean mundos”.

En la historia del pensamiento occidental abundan actitudes conscientes frente a la inteligencia que rememoran el inconsciente contrapeso de la función fabuladora. Recuérdense, entre otras, las actitudes envueltas en el “*credo quia absurdum*” de TERTULIANO,³⁴ la teoría de la doble verdad, la consolidación del voluntarismo (el primado de la voluntad sobre la razón), la recusación de la teología natural (el lado *tremendum* y *fascinans* de la divinidad, el *exlex* de LUTERO), la apuesta pascaliana, el “salto cualitativo de KIERKEGAARD, la “decisión” blondeliana, etc. y en general todas aquellas posiciones que en mayor o menor grado puedan estar impregnadas de misología³⁵.

§ 5. *La correspondencia entre Horizontes y Objetos y la necesidad de la Metafísica.*

La jovial impavidez con que el Sócrates del *Fedón* sorbe la muerte, el optimismo entusiasta que lleva a afirmar que este es el mejor de los mundos posibles o la romántica intuición de la coincidencia entre el ser y el *deber ser*, el ensamblaje de lo finito en lo infinito, nos llevan a ver en PLATÓN, LEIBNIZ y HEGEL destellos de una nueva concep-

34. Que según UNAMUNO “en rigor quiere decir: *credo quia consolans*” (Cfr. *Del sent. trag.*, ed. c., 76).

35. Frente al sentido del “*cogito ergo sum*” o la identidad entre pensar y ser, KIERKEGAARD establece esta otra identidad: *creer es ser* (Cfr. *La enfermedad mortal*, ed. c., 179).

ción en la que los anhelos vitales y la razón tienen firmada la paz. Mas no se olvide que, como dice UNAMUNO, PLATÓN “dejó escapar” de su alma aquel *καλός γὰρ ὁ κίνδυνος*, ni se olvide la facilidad con que SCHOPENHAUER ha dado la vuelta al optimismo leibniziano; y, por lo que toca a HEGEL, es preciso tener presente los justificados reproches que se le han hecho por no haber partido de la consideración del hombre entero y en su situación concreta.

Otras muchas filosofías, cargadas frecuentemente de poesía, apuntan desde distintos ángulos a esa armonía entre tendencia y razón que hace coincidir lo que se quiere que haya y lo que de hecho hay. Ese sentimiento va envuelto en expresiones por otro lado tan dispares como: el “furor heroico”, el “*amor Dei intellectualis*”, el “*amor fati*”, el “*homo crescens*” o la fe en la “aristogénesis”, etc. ¿Pero acaso no está aquí la inspiración poética suplantando a la razón?

En todo caso, si consideramos como punto fijo los anhelos vitales contenidos en los postulados kantianos de la razón práctica, el camino hacia la solución filosófica del problema del hombre habrá de pasar seguramente por la reivindicación crítica de la *metaphysica specialis*. Una metafísica que sin tener que ruborizarse ante la mirada escrutadora y disolvente de la lógica pudiera acometer de nuevo cuestiones pristinas como, por ejemplo, la de si “Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces” o si “se halla mejor”³⁶, etc. Una meta-física (o “física extramuros” en expresión de ORTEGA) que pudiera decidir con un rigor en algún sentido comparable al menos al de la física, sobre la posibilidad y/o existencia de un ámbito al que se pudiera apuntar diciendo: “allí donde se puede todo lo que se quiere”³⁷; y que allí se supiera y se quisiera repetirnos, esto es, resucitarnos.

Sólo en la medida en que esas pretensiones no fueran

36. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, 1970, Volumen II, 222.

37. DANTE, *La divina comedia*, Buenos Aires, 1967, 17.

CONFRONTACION, TENDENCIA Y RAZON

totalmente descabelladas, podría arrancarse de las puertas de este mundo el rótulo que vio el DANTE en el dintel de las del infierno:

“¡Oh vosotros, los que entráis, abandonad toda esperanza!”.

