

Karla Cordua S.

La existencia como fuente de la verdad

CIEN AÑOS hace que murió Soeren Kierkegaard. Nos hemos encontrado aquí para recordar este centenario. Hagamos de este recuerdo una celebración haciéndonos presente el llamado que Kierkegaard hizo a sus contemporáneos, llamado que, por estar tan pendiente hoy como en el día de su formulación, nos afecta también a nosotros. No propongo que sigamos a la invitación kierkegaardiana, que desgraciadamente no siempre puede obligar a tanto una recordación, sino sólo que recorramos los términos en que fue hecha, compartiendo a lo largo de esta hora la esperanza desesperada en que tuvo su origen.

Decir lo que es primero en una filosofía que describe como las cosas son y que a la vez, invita a que sean de una determinada manera, poner en orden de secuencia y de consecuencia lo que se muestra y explica respecto de lo que se pide y exige en el mismo pensamiento, es complicada tarea que aquí no intentaremos abordar. Baste con recordar que la filosofía contemporánea, profundamente en deuda con Kierkegaard, ha puesto un interés acentuado y predominante sobre aquella parte de su pensamiento que está dedicada a describir la peculiaridad y las condiciones determinantes de la existencia humana. Nosotros quisiéramos hacer presente la conexión de ideas, en virtud de la cual, lo que hemos llamado la invitación kierkegaardiana a hacer de la existencia la fuente de la verdad es condición previa para una comprensión justa de los términos en que esta existencia fue descrita y mostrada.

En las historias de la filosofía se habla de Kierkegaard como de un fideísta, queriéndose con ello, seguramente, indicar que se trata en su caso de un autor que afirma el predominio de la fe por sobre todas las demás posibilidades espirituales del hombre: la fe no sólo como el camino de la salvación, en sentido cristiano, sino que también como la instancia última desde la cual es no sólo posible, sino aun necesario, resolver todos los problemas teóricos y prácticos del hombre. Pero, qué fe es ésta de cuya afirmación de predominio puede ocuparse una historia de la filosofía? La más antigua e ilustre tradición expresa que la tarea y la preocupación de la filosofía —el preguntar acerca del ser en tanto que ser— es la verdad, la verdad teórica. Más aun y en forma extrema, la historia de la filosofía moderna a partir de Descartes se caracteriza porque el pensamiento de que ella se ocupa erige a la razón humana independiente

en tribunal último frente al cual se resuelven todas las dudas y los problemas teóricos. La filosofía como teoría pura es, pues, asunto exclusivo de pura razón. ¿Cómo es entonces esto de que un fideísta ocupe un sitio de honor en esta misma historia moderna de la filosofía? ¿Y por qué hablamos aquí, cuando queremos recordar el llamado de Kierkegaard, de existencia y verdad, de la existencia como fuente de la verdad?

Algunos aspectos del pensamiento del mismo Kierkegaard podrían justificar cierta extrañeza frente al intento de ponerlo en contacto con el problema filosófico de la verdad; ciertos enfoques —parciales, como intentar o mostrar—, podrían hacer que apareciera como una violencia interpretativa el que se pretenda presentar a su reflexión como centralmente ocupada con una idea de la verdad que no sólo interese a la filosofía, sino que resulte determinante para la dirección de su historia. Por ejemplo, si se recuerda la descripción kierkegaardiana de los estadios por los que pasa la vida del hombre espiritual en la evolución que lo lleva hacia la autenticidad y la posesión plena de sus más altas posibilidades, estadios que, a su vez, representan tipos humanos fundamentales, no se encuentra en parte alguna una alusión al tipo tradicional del filósofo, en el sentido moderno del término, del filósofo como tipo de hombre cuya existencia está centrada y organizada alrededor de la afirmación del valor absoluto e incondicionado de la verdad. Los estadios descritos por Kierkegaard son tres: el estético, el ético y el religioso.

El primero, el estadio estético, se caracteriza porque quien atraviesa por él o representa al tipo humano correspondiente entiende que el fin y el sentido de la existencia humana es el de que sea vivida poéticamente. El esteta es aquel que, atado a lo inmediato y cambiante de la realidad, la concibe como el conjunto de posibilidades que él tiene de disfrutar y gozar de ella. El esteta es el hombre que no se somete a ninguna exigencia, que se entrega a la florida multiplicidad de sus estados de ánimo como a lo único que de verdad existe, aquel que sin descanso persigue la satisfacción de todos sus deseos y que se transforma a sí mismo en cada instante para poder obtener impresiones cambiantes y variadas de circunstancias permanentes y de hechos que se repiten. Las posibilidades de lo real en tanto que posibilidades le interesan y atraen más que la realización de algunas de ellas, ya que de este modo le es posible mantenerse sin cesar en ese estado de embriaguez frente a la pluralidad, que le es característico. Su vida carece de continuidad y es esencialmente estéril; el único elemento que se repite en ella es el tedio que media entre los momentos

de la sucesión caleidoscópica de los deseos satisfechos y de los instantes de gozo obtenidos de lo inmediato. El esteta de Kierkegaard, ese infatigable buscador de lo interesante y lo nuevo, es justamente el hombre para el cual la vida no tiene interés alguno ni reserva sorpresa de ninguna especie, ya que el interés que salta de un tema a otro y que tiene la duración del instante lleva rápidamente al descubrimiento de que la realidad evanescente del placer y el fugaz estímulo de la sorpresa se repiten siempre en la misma forma. Y este es el origen de que toda existencia estética sea, en el fondo, una existencia desesperada que trata de huir de la conciencia de ésta su realidad.

La misma desesperación inherente a la vida conducida de manera estética lleva al hombre que crece espiritualmente al próximo estadio de evolución interior, aquel que Kierkegaard llamó el ético. El tipo humano que corresponde a este segundo grado de desarrollo se caracteriza porque se elige a sí mismo como personalidad individual responsable dentro de un conjunto histórico-social. Lo fundamental del dominio ético es que en él siempre resulta determinante la fidelidad al deber, o sea, la fidelidad a sí mismo, ya que cada individuo, al elegir su actitud frente a los demás y a las cosas, al elegir su actividad y el fin de su existencia, escoge el deber que les corresponde, y con ello se escoge a sí mismo como un hombre de tal manera determinado. Al proponerse el cumplimiento de una tarea y de una forma de vida el que existe éticamente asume el tiempo y el esfuerzo, que son precisamente los enemigos del esteta. Kierkegaard dice: "El elemento estético es aquel por medio del cual el hombre es inmediatamente lo que es; el elemento ético aquel a través del cual el hombre llega a ser lo que finalmente es". El estadio ético se caracteriza por el dilema y la reflexión: cada acto particular significa la reafirmación y adaptación de él a los términos de la regla general, por medio de la cual se formula el deber. La comunidad se establece entre los hombres éticos precisamente porque, a pesar de que cada uno es responsable individualmente, los liga su obligación común con ese elemento general que es el deber. Las dos instituciones histórico-sociales que mejor encarnan la inspiración ética son el matrimonio y la profesión.

En la misma crítica que Kierkegaard formula a la existencia conducida según principios morales ya está esbozado el paso al próximo estadio. Dice: "El deber es lo general; por lo tanto si yo no soy lo general no puedo cumplir con el deber. Por otra parte, mi deber es algo particular, algo para mí mismo y, sin embargo, se trata del deber y por lo tanto

también en lo general". Si la relación del individuo con la moral, o sea con aquello que por naturaleza no es individual, no es tan clara y unívoca como estaría dispuesto a creer un fácil optimismo ético, se comprende que, como señala Kierkegaard, surjan en el ámbito de la vida moral apariciones tan desconcertantes como el arrepentimiento y la conciencia que adquiere el hombre de tener una predisposición innata al mal, o sea, a transgredir aquello que él mismo eligió libremente como su deber. La angustia que le provoca el saber que desde dentro de sí mismo lo amenazan continuamente las posibilidades de abandonar su vida organizada en vistas del deber moral, lo arrastra desde este estadio, que no puede ser definitivo, ya que contiene en sí estas contradicciones, hasta el tercer y último estado de la vida espiritual, hasta lo religioso. Dice: "Cuando el individuo es mantenido fuera de lo general por su pecado, no puede volver a sí mismo a menos que se ponga, en tanto que individuo, en una relación absoluta con lo absoluto". La relación absoluta con lo absoluto; el nudo de la vida religiosa, quiere decir sobre todo lo que sigue: el individuo como único e irrepetible está totalmente solo frente a Dios, es responsable frente a una infinita exigencia y nada lo justifica, ni los demás hombres, ni las circunstancias históricas que lo rodean, sino sólo su fe. El hombre religioso no tiene jamás descanso en su aspiración, ya que la fe consiste sobre todo en vivir una conciencia aguda de la propia imperfección y limitación frente a la trascendencia como término infinitamente perfecto e ilimitado.

De esta manera los tres estadios de la vida espiritual del hombre se ordenan en el pensamiento de Kierkegaard en una jerarquía: por sobre la realidad cambiante del esteticismo, la ética construye un orden histórico-social que representa la permanencia de lo humano. Pero por encima de los valores que realizan estas dos posibilidades, la religión propone un camino que desde el punto de vista de lo mundano no ofrece ningún resultado ni garantiza realización alguna, pero que, en cambio, posibilita una transformación cabal de la existencia entregada por entero al esfuerzo infinito de poner en relación el tiempo humano con la eternidad. Porque, en general, se podría decir que el distingo de los tres estadios está hecho a partir de las posibles relaciones del hombre con el tiempo existencial: el esteticismo consiste en vivir en tiempo en la sola dimensión de un presente que se desvanece de manera continua, quedando del pasado sólo una nostalgia y faltando la dimensión del futuro. El esteticismo vive afirmado sobre el pasado histórico como la base a partir de

la cual se proyecta en forma continuada un futuro que depende en su estructura de las realizaciones humanas conjuntas; el presente no tiene sentido sino en relación con la utilización que de él pueda hacerse en favor de la tarea que se busca cumplir. La religiosidad no posee ni pasado ni futuro. Vive cada instante con la intensidad de quien aspira a hacer de él, precisamente, la ocasión de acercarse a lo absoluto; vive una especie de presente eterno.

Retomando nuestro problema podemos, en vista de lo anterior, comprobar lo adelantado: aparentemente, en ninguna de las tres etapas de la vida espiritual desempeña la verdad el papel de valor central alrededor del cual se organice la vida de alguno de los tres diferentes tipos humanos que las encarnan. Pero es que tal vez sea justamente este planteamiento, en que se busca el concepto de la verdad bajo una forma que tenía en la filosofía prekiekegaardiana, el que nos impide el acceso al orden en que Kierkegaard ponía la encadenación de ideas que nos interesa.

A través del pensamiento de Kierkegaard se formula por primera vez en forma explícita y terminante dentro de la reflexión moderna, aquello que podríamos llamar el nuevo punto de partida de la filosofía en la existencia humana. La filosofía se constituye a través de la actividad pensante del hombre, pero mientras se concibe a ese pensamiento como independiente de la vida concreta del hombre, variable y condicionada por una multitud de factores diferentes del pensar mismo, se estará tratando vanamente de comprender el origen y la realidad de la filosofía. Kierkegaard ve en la concepción tradicional de la reflexión filosófica como posibilidad de sustraerse a todo condicionamiento concreto para lograr por esta vía una objetividad absoluta de la verdad filosófica, el origen de que a la vez se desconozcan los problemas que con éxito podría proponerse la filosofía y de que se falsifique la idea de la verdad en general. La reflexión filosófica y el pensamiento en general son actividades humanas y como tales dependen necesariamente de un hombre singular que se encuentra puesto en una situación concreta única. Esta verdad será, en primer término, una que surge a partir de los elementos en que esa existencia individual es, y que tiene validez para ella. Una verdad que es resultado de las preguntas que un ser humano se hace acerca de lo que más apasionadamente le interesa: su propia existencia. Porque desde este punto de vista ya no será posible plantearse cuestión alguna de orden filosófico, esto es problema que persiga una respuesta totalizadora, sin comenzar por el principio, o sea, la existencia. Hay los problemas parciales que

reclaman las verdades parciales, pero en estos casos no se trata de problema filosóficos. Toda pregunta que se refiere sólo a un aspecto de la realidad es posterior a la verdad fundamental que interesa a la filosofía.

El reconocimiento de que la verdad filosófica está atada a una existencia individual no significa de ninguna manera que ella deba renunciar a una pretensión de validez general para sus resultados, sino que al contrario, es justamente este reconocimiento y sus consecuencias el que le devuelve un fundamento de evidencia indiscutible, el que se constituye en el núcleo central de su verdad, por cuanto a partir de él es recién posible una concepción sana de la naturaleza del pensamiento filosófico, la que a su vez funda una comprensión de la tarea que efectivamente le corresponde realizar. Sin esto la filosofía permanece sumida en lo que Kierkegaard llamaba el reino fantástico de las verdades eternas e incondicionadas.

Pero, concebida de esta manera la verdad parece identificarse con el error. Pues, ¿cómo distinguir de éste a una verdad ligada a una existencia individual, una verdad que lo es para un hombre único? La verdad es justamente aquello que siempre ha sido pensado como lo que trasciende lo propio de uno y vale en general, contrariamente al error que es aquello en que sólo puede creer el hombre que está en él, solitario; el error es aquello que ha de ser abandonado cuando choca con la verdad que lo es para todos y obligatoria. Por lo tanto, es precisamente la existencia individual la que está siempre amenazada de vivir en el error, al contrario de aquella que, dejando de lado lo individual, relegándolo al olvido al que se confina lo intrascendente, la que tiene más esperanzas de alcanzar la verdad. Este es el punto de vista de la concepción tradicional de la verdad. Desde el punto de vista de Kierkegaard habría que responder dos cosas: primero, que la existencia humana es siempre individual y no puede dejar de serlo y que, por tanto, es absolutamente ilusorio el pretender descartar esta realidad para reemplazarla por una especie de objetividad absoluta fantástica e inalcanzable. Y, además, en segundo lugar, habría que recordar la repetida advertencia de Kierkegaard en contra de lo que él consideraba un peligroso vicio de la filosofía anterior a él, esto es, la tendencia a conducir la especulación hasta un terreno tan abstracto que en él fuera posible combinar con facilidad huecos esquemas a través de los cuales ya casi no se reconoce aquello a que se refieren. Justo o injusto, el reproche resulta de todos modos significativo para la actitud de Kierkegaard. La verdad concebida como ligada a la existencia comparte con

esta última la complejidad de la realidad, de lo viviente, de lo concreto. El problema de la verdad abstraído de sus relaciones con las demás determinaciones fundamentales que caracterizan al ser del hombre no tiene sentido para la filosofía: la nueva tarea para ella consiste precisamente en captarlo en forma dinámica, teniendo en cuenta estas relaciones. Retengamos, por el momento, la paradójica intimidad entre verdad y error que encontramos antes y acerquémonos a la idea misma de existencia para ver en qué forma se combinan sus categorías básicas en su relación con la verdad.

De la existencia, insistió constantemente en su obra Kierkegaard, no hay definición. Ella es en el espacio y en el tiempo, en una situación concreta única, lo irrepetible, lo sorpresivo, lo nuevo. Los elementos universales mediante los cuales se construye la definición no pueden agotarla en su riqueza. Definición hay sólo de aquello que puede ser puesto nítidamente entre límites conceptuales, aquello que es de antemano previsible en sus posibilidades esenciales. La existencia escapa a un tratamiento de esta especie porque es creadora de circunstancias nuevas que la modifican a ella misma. En la descripción kierkegaardiana de la existencia nos encontramos rápidamente ante un problema desconcertante: se habla una y otra vez de verdadera existencia en contraste con una forma de ser el hombre a la que no se puede llamar existir propiamente. Kierkegaard llama “los objetivos” a los hombres que no existen en el sentido pleno de la expresión para indicar que son como las cosas, como los objetos, y que no son lo que les correspondería ser: existentes. El desconcierto a que aludíamos resulta de la pregunta acerca de qué criterio, qué idea, qué esquema es el que permite hacer esta distinción entre existencia auténtica e inauténtica cuando antes se ha insistido tanto en que no hay algo así como una definición de existencia, en que ningún esquema mental es capaz de ponerle límites a sus posibilidades de sorprendernos por medio de realizaciones siempre nuevas e inesperadas. Justamente por este rasgo distintivo es que la descripción de la existencia recurre constantemente a la contrastación de ella con las cosas, con los objetos. Estos últimos tienen una esencia, un concepto que precede y determina su realidad; las cosas, como dijo Platón, son “copias” de las ideas correspondientes. Pero la existencia no es copia de nada, no obedece en sus encarnaciones a esencia alguna que sea anterior a ellas, y es por eso que no podemos definirla. Por otro lado comprobamos que nunca se puede, en propiedad, decir de una cosa sea auténtica o inauténtica. Esta mesa que tengo delante de mí es lo que

es: una mesa. Y si no lo es, ha de ser alguna otra cosa, cuyo concepto adecuado tengo que buscar si es que no lo tengo ya. Una auténtica mesa es un *sin sentido*. ¿Qué es, pues, lo que permite predicar de la existencia la autenticidad o su falta, cuando se reconoce que no se posee un concepto, una definición de ella con la cual se la pudiese poner en contacto para saber en cada caso particular si le es adecuada o no?

En general, para poder decir de algo la autenticidad o su contrario presuponemos que ese algo es libre. Todo lo que reproduce un concepto o una definición que está dada con anterioridad a la reproducción, todo lo que es “copia”, en el sentido platónico, obedece en su ser a la esencia que lo precede, y, en este respecto al menos, no es libre. Libre significa, en primer término, tener la posibilidad de decidir aquello que se es o que se llegará a ser. La libertad es la posibilidad de ser “para” aquello que se pone como fin, es decir, de ser así, como el fin que se pone la libertad a sí misma, exige que se sea. Las cosas, que son simplemente lo que son, no proponen fines ni se autodeterminan en vista de ellos y es por eso que no son libres. La existencia que se fija fines que ella misma decide, es libre; es por esto que, aunque no le corresponda una definición que sea anterior a su realidad podemos calificarla de auténtica o inauténtica en la medida en que ella se hace a sí misma de acuerdo con lo puesto como fin por la libertad. Auténtica existencia es aquella que es libre para sus fines; inauténticas, la que renuncia a la libertad y hace del ser del hombre un ser como el de las cosas: repetición de un esquema que lo precede. Aunque el mismo Kierkegaard no desarrolla el problema en esta forma, estamos convencidos que es éste, y no otro, el sentido profundo de su distinción entre los hombres “objetivos” y los “existentes”, convencidos, sobre todo, en virtud de la conexión de esta solución con los planteamientos que siguen.

Sin embargo, por esta vía interpretativa nos precipitamos en un problema que repite la estructura de uno que dejamos pendiente: aquél que se planteaba al concebir a la verdad como ligada a la existencia, lo que hacía vacilar de tal manera su concepto que éste parecía identificarse con el de su contrario, el error. El nuevo problema podría plantearse como sigue: afirmábamos que una existencia es auténtica cuando es libre y que deja de serlo cuando renuncia a la libertad; ahora bien, parece evidente que la renuncia a la libertad es, en todo caso, un acto libre. Resultaría, por tanto, que también lo que hemos llamado la existencia inauténtica descansa sobre la libertad como sobre su fundamento, y en consecuencia

no se distingue radicalmente de la otra. Esta paradójica conclusión, tan parecida a la obtenida respecto de la verdad, sólo es posible si concebimos, como normalmente se hace, a la libertad en general como la facultad del hombre de elegir los fines que se propone realizar, de entre un horizonte de posibilidades previamente dado. Es el concepto abstracto de libertad, entendida como la posibilidad del hombre para elegir indiferentemente entre el bien y el mal, la libertad como libre arbitrio, el que encierra una dialéctica a través de cuyo desarrollo la libertad se convierte irremediabilmente en su contrario. Pero la enemistad kierkegaardiana hacia la especulación filosófica se fundaba precisamente en su oposición a que se desatara a los conceptos de contexto existencial al que pertenecen. La libertad de la auténtica existencia humana no es el libre arbitrio indiferente, sino que una posibilidad del hombre atada a una condición fundamental de su vida: la temporalidad.

La existencia humana no sólo es temporal en el trivial sentido de que comienza en un instante determinado y termina en otro, sino también en uno más eminente: de que es en el tiempo, a través del tiempo que ella se realiza; en el sentido principal, de que sólo por medio del tiempo la existencia abandona el plano de las meras posibilidades para llegar a ser algo en sentido cabal. Existencia y tiempo son dos conceptos tan inseparables que se podría decir que la existencia llega a ser el tiempo formado y determinado y que el tiempo es la tarea propia y la realización peculiar de la existencia.

Ahora bien, la existencia libre, la existencia auténtica se caracteriza por la forma en que asume esta tarea de darle un sentido y una dirección a la temporalidad existencial. La libertad consiste precisamente en hacer del tiempo el medio en el cual la existencia se elige a sí misma como posibilidad de elección, o sea, como posibilidad de confirmar en todo momento aquello que antes ha elegido como finalidad. La libertad no es el acto mediante el cual el hombre se propone de una vez para siempre ser libre y después se entrega al acaso y al vaivén de las circunstancias, sino la voluntad repetida y renovada a cada instante de apropiarse del tiempo para la propia existencia, formándolo según el fin que ella se ha propuesto. El hombre no es libre en general sino que esta posibilidad suya surge dentro de los términos de una situación concreta determinada a partir de un proyecto que es el fin por realizar, y desde el cual la existencia se comprende a sí misma y al mundo y asume el tiempo como aquello a través de lo cual le es dado retener en forma continua la actua-

lidad de aquello para lo cual existe. Este sujetar a la propia libertad en el presente como el modo de confirmarse a sí mismo para llegar a ser así como la finalidad lo exige, es decir, este presente impregnado de futuro es la característica central del que vive su libertad. En cambio, la existencia que se comprende como determinada desde un pasado irremediable, la existencia se comprende a sí misma y al mundo y asume el tiempo como en cada instante, sino que se entiende a sí misma a partir de otras existencias, de circunstancias externas o de formas ya hechas de realización humana, enajena la libertad en la forma anteriormente descrita y cae en aquella forma de la dependencia y la esclavitud que hemos llamado la inautenticidad.

Desde estos planteamientos podemos ya comprender lo que significa la negativa de Kierkegaard de tratar el concepto de libertad en forma puramente abstracta. Concibiendo la libertad como una posibilidad general del hombre, tanto la existencia auténtica como la inauténtica son sus resultados, ya que el asumir la libertad de todos los días es un acto tan libre como relegarla al olvido. Enfocada la libertad en toda su concreción poseemos una base desde la cual comprender la multiplicidad de las realizaciones humanas, la pluralidad de grados diferentes a través de los cuales se vive la libertad, desde la existencia absolutamente responsable y organizada alrededor de una tarea, hasta aquella enajenada de sí misma en que todo lo decisivo es dado del exterior contingente y variable.

Retornando a un problema que dejamos pendiente es necesario ahora que recordemos que desde que asumimos que la verdad estaba encadenada a la existencia individual nos encontramos con que ya no sabíamos en qué forma distinguirla del error. En efecto, si, ateniéndonos a la concepción tradicional de la verdad, como rasgo o carácter específico de ciertas proposiciones, pretendemos que lo propio de la proposición verdadera estriba en que ella emana de la existencia de quien la profesa, habría que caracterizar en exactamente la misma forma a la proposición errónea: también ella emana de la existencia de quien se equivoca. Pero a lo largo del tratamiento del problema de la libertad hemos aprendido a ser cautelosos en el uso del término existencia. La palabra es tan poco unívoca como para hacer posible que se la utilice para designar realidades diferenciables nítidamente. Sabemos que cuando Kierkegaard habla de existencia individual alude a algo bien distinto del mero flujo de estados subjetivos, reflejo más o menos fiel de aquello que casualmente ro-

dea al sujeto, y que es lo que, en el lenguaje cotidiano, nombramos con la misma palabra.

La plena comprensión de la diferencia que media entre la verdad y el error sólo podemos alcanzarla reparando en que la noción habitual de verdad como adecuación de una proposición a lo mentado a través de ella es una noción derivada de un concepto más fundamental de verdad. En efecto, para que sea posible que nos cercioremos acaso una proposición determinada es o no adecuada a aquello a que se refiere, es necesario que lo mentado, el objeto, aparezca o se muestre como corroborando o contradiciendo aquello que la proposición expresa. Este descubrimiento del objeto en lo que él es, este aparecer de algo como siendo de una determinada manera y no de otra es el fundamento sobre el que descansa la posibilidad de decir de un juicio que es ya sea verdadero, ya sea falso. Sin el mostrarse de lo que es, así como es, que constituye propiamente la verdad, no habría juicios de los que pudiera decirse, en sentido derivado, que “expresan” la verdad, que hacen el papel de medio a través del cual es posible fijar y comunicar lo descubierto, la verdad propiamente tal.

Ahora bien, el que algo se manifieste en lo que es, presupone la existencia de un sujeto para el cual es la manifestación, el que algo se muestre en su verdad es siempre un mostrarse de ese algo a alguien para el cual la verdad se constituye de una tal manera. En este plano del puro conocimiento el hombre está frente a un mundo constituido por la revelación, por la manifestación de la verdad. Pero precisamente porque para la nueva filosofía ya no es posible pensar al hombre como a un puro sujeto de conocimiento, precisamente porque ella se ha propuesto comprenderlo en la complejidad viviente de su existencia concreta es que ya no se puede hablar de “mundo” como de la suma de los conocimientos parciales que el hombre tiene de aquello que lo rodea y de lo que él mismo es. Mundo como totalidad dotada de sentido, mundo como revelación del horizonte entero de las posibilidades humanas y como verdad acerca del medio en el cual estas posibilidades pueden realizarse, hay sólo para el sujeto libre. La revelación de verdades parciales acerca de objetos que es posible aislar en el contexto complejo de la realidad a la que pertenecen es posibilitada sólo a partir de la relación de significación que adquieran en vistas de lo que la libertad ponga como fin. Esta mesa que tengo delante de mí sólo es reconocida como mesa en tanto que trasciendo lo que me es dado inmediatamente; si me detengo en los datos que me

proporcionan los sentidos cuando estoy delante de ella, su color, sus dimensiones, su dureza, el material de que está hecha, no la conozco aun como mesa. Kant habría dicho que a los datos anteriores debe venir a agregar el concepto. Así es, siempre que quede en claro que ese concepto no lo he sacado del diccionario, sino que, en la medida en que lo obtuve allí recién me fue posible entender lo que el diccionario decía cuando reconcí que he usado antes objetos de caracteres similares que desempeñan en mi vida el papel de medios para ciertos fines, que a su vez son medios dentro del proyecto total de mi vida. Recién cuando el objeto penetra en este contacto con una totalidad sé cabalmente que esto es una mesa y no cualquier otra cosa. Nada de lo que veo, toco, concibo, ninguna de las cosas o situaciones vitales o nimias que mi conducta maneja y mi entendimiento piensa como entidades independientes y cerradas sobre sí mismas —aunque siempre, claro está, entretejidas con mis demás pensamientos y manejos—, nada de todo esto, ni esta mesa, ni esta ciudad, ni la luna o los planetas, son lo que son de otro modo que dentro y en virtud del lugar que ocupan en el contexto de mi experiencia y de las relaciones que guardan con los demás elementos y aspectos que la integran. Pero tampoco esto que llamo la experiencia, esto es, la totalidad de lo que se manifiesta, es lo que es como un puro espectáculo para una pretendida facultad humana de contemplación, “teoría” pura. No, la teoría no es nada separada de la práctica, la contemplación no existe sino asociada a la acción, el mundo que se nos manifiesta lo hace y sólo puede hacerlo en cuanto horizonte adecuado a la realización de nuestros fines, captado, por tanto, en función de los mismos, fruto, por tanto, también, de ese libre proyecto fundamental que cimentar y determinar, por otra parte, eso que llamamos nuestra individualidad.

Ahora bien, es obvio que, e insistiendo en nuestro ejemplo anterior, no es posible negar que aquella existencia que hemos llamado la inauténtica pueda en todo momento conocer y reconocer algo así como una mesa. Pero justamente, y esto es lo que queremos dejar en claro, la comprensión de lo que sea una mesa, como en general de cualquier otro objeto aislado o verdad particular, es posible también para la existencia inauténtica sólo en virtud del lugar que esos objetos o verdades ocupen en el seno de sus proyectos. Claro que por no ser estos proyectos de la existencia inauténtica el fruto de libre actividad creadora, sino lo que ella ha buenamente podido recoger del pasado el ambiente que su conducta repite, también

la comprensión de la realidad de que resulta capaz una vida así llevada no pasa de ser el eco apagado y disperso de la otra comprensión, implícita en los proyectos creadores de que ese pasado y ese ambiente son fruto. De ahí la falta de vinculación de la visión de las cosas, corriente en quienes hipotecan su libertad a una tradición ciegamente imitada: falta entre los ecos parciales que, recomendados como sea, forman lo que toman por verdad total, falta, digo, entre ellos esa trabazón inmanente que liga entre sí todo cuanto mane de un sólo e indisoluble acto de libertad.

Entendemos aquí, por fin, la frase aquella que quiere presentar a la existencia, en su sentido auténtico de perpetuo reasumir el acto de libre proyección del cual ella misma procede, presentar, decíamos a la existencia como fuente de la verdad, definida esta última según su acepción primera y básica de revelación del mundo. Entendemos asimismo por qué en la descripción kierkegaardiana de las etapas por las que pasa el desarrollo espiritual del hombre es la existencia religiosa aquella con la cual culminan y se cierran las posibilidades humanas. Pero, entendemos también ahora que pueda haber un papel decisivo en la historia de la filosofía a quien, como Kierkegaard, no supo por su parte asignar a la actitud filosófica un lugar específico entre las posibilidades del hombre: se vio, tal vez, inhibido para hacerlo por haber entrado en conflicto con la noción tradicional de verdad, objeto de los afanes de la filosofía, y a la que Kierkegaard negaba toda significación. Pero aquella nueva noción de verdad, desde la percepción de la cual se planteara este conflicto, ha marcado rumbos a toda una estirpe de nuevos pensadores, empeñados en descubrir para la verdad —término también de sus esfuerzos— un significado más radical que el que se ha hecho patente dentro de la tradición de la metafísica occidental instaurada por Platón. La relación absoluta con lo absoluto es la actitud en la cual el tender hacia lo infinitamente perfecto determina una vida que realiza el complejo existencial de la libertad para la verdad y de la verdad para la conservación de la libertad.

Sobre la base de lo anterior quisiéramos dejar formulados ciertos problemas a los que ya no es posible seguir en el detalle de sus desarrollos, pero cuya sola postura contribuye a aclarar lo antes dicho. Para que se comprenda su planteamiento hay que llamar la atención sobre el hecho de que en una concepción como la kierkegaardiana los tres conceptos fundamentales que nos han ocupado, *to es, las ideas de existencia au-*

téntica, libertad y verdad, son, en último término, una y la misma, sólo que enfocada desde distintos puntos de vista. Esta afirmación se aclara sobre todo si tenemos presente lo que sigue: de la libertad surge el mundo como horizonte al cual se dirigen nuestros proyectos orientados en nuestra comprensión, así como por el otro lado surgimos de ella nosotros mismos en cuanto seres que captamos ese horizonte hacia el cual nos proyectamos. En el momento de la decisión vital, del salto libre que pone fin como digno de realización el hombre no elige uno de entre una multiplicidad de fines que están dados como posibilidades de las cuales pudiera escoger indiferentemente cualquiera. La realidad es más bien otra: con el salto de la libertad se le hace patente, evidente, el ser del mundo y el suyo propio como perteneciente a ese mundo, de una u otra manera, de tal suerte que lo único que cabe hacer es lo decidido. Esto lo prueba la certeza que nos acompaña después que hemos tomado una resolución en la que nos hemos puesto enteramente en juego, la certeza, decía, de que nosotros, tal como somos, no hubiéramos podido decidir de otra manera. La libertad no es, pues, elección sino revelación. Elección hay sólo en sentido propio, cuando es posible pesar razones en favor o en contra de una entre una serie de posibilidades. Pero las razones y los motivos son sólo tales y tienen un peso desde un fin, desde un proyecto, para un valor que se quiere realizar. Es por eso que los motivos y las razones que para un plan de existencia son positivos pueden llegar a ser negativos para otro distinto. Elección hay pues sólo después de la decisión o revelación fundamental y dentro del proyecto existencial, en la misma forma en que hay verdad cabal, comprensión de objetos aislados cuando es posible entenderlos como medios para el fin último.

Así es como nos encontramos ante los problemas anunciados, que sólo formularemos para terminar. Si el complejo primordial existencia auténtica-libertad-verdad es revelación del mundo y de nosotros como siendo o queriendo llegar a ser algo determinado dentro de él, si no es elección, tenemos que reconocer que en el fondo es lo mismo que la necesidad. La libertad como revelación nos impone el ser del mundo tal como él es y nos impone, en tanto que verdad acerca de nosotros mismos en ese mundo, nuestro propio ser. ¿Cómo la revelación de la libertad puede tener fuerza coercitiva y la verdad que depende de la libertad puede obligarnos a aceptarla? Esta libertad que es verdad, y esta verdad, a la cual por lo demás siempre se ha reconocido el carácter coercitivo, esta existencia auténtica que consiste en el asumimos en lo que propia-

mente somos, son en el fondo necesidad. Lo paradójal en los nuevos problemas que surgen de estos planteamientos persiste sólo si no dejamos caer, como insistentemente nos llamó a hacerlo Kierkegaard, la dudosa sinonimia de libertad y libre arbitrio o capricho, y la de verdad y corrección o adecuación de las proposiciones, o lo que es lo mismo, si persistimos en pensar que todas estas son puras abstracciones y no tareas que nos llaman y nos esperan.