

# R E S E Ñ A S

RAYMOND VANCOURT, *La pensée religieuse de Hegel* (Coll. "Initiation philosophique", no. 71). Un vol. 18,5x12 de iv. 136 pp. Paris, P. U. F., 1965.

Este pequeño libro no pretende ser una exposición completa de Hegel. Pretende ser una mera iniciación en su pensamiento religioso; una exposición de los principales elementos de éste y una apreciación de tales elementos.

El autor examina sucesivamente: la actividad religiosa en general (cap. I); cuatro tipos de religiones: el hinduismo, la religión griega, el judaísmo, el cristianismo (cap. II); el fundamento de las religiones: la elevación natural del hombre a Dios (cap. III); diversas pruebas racionales de la existencia de Dios (cap. IV); la naturaleza de la revelación (cap. V); la pluralidad y la evolución de las religiones (cap. VI). Finalmente, el autor evoca las relaciones de la religión y el Estado.

Aunque somera, la consideración de las posiciones hegelianas es interesante y en general fiel; las citas son correctas y están bien escogidas. Es lamentable, sin embargo, que el autor haya llamado "natural" la elevación espontánea del hombre a Dios, porque para Hegel, lejos de ser "natural" ella es por lo contrario "espiritual"; decimos *por lo contrario*, porque la característica del "espíritu" es justamente trascender a la "naturaleza". También se advierten algunas falsas interpretaciones, por ejemplo a propósito de la noción de "prueba" (p. 65), o de "revelación natural" (p. 83). No obstante, si en conjunto, el autor se hubiese limitado a *exponer* a Hegel cediéndole a menudo la palabra, esta obra podría haberse recomendado sin reserva a los no iniciados.

La intención del autor no es censurable. El ha querido ayudar a los lectores católicos a comprender y a juzgar a Hegel. Esto responde a la idea de una iniciación propiamente filosófica, que es ayudar a pensar. Lo malo es que el autor adopta una actitud vacilante sin confiarnos los motivos de sus vacilaciones. A veces el autor interroga: ¿es el hegelianismo un panteísmo, o un ateísmo disfrazado? (p. 82); ¿es conciliable con la noción



de un Dios trascendente, personal, libre, creador, que se revela en forma sobrenatural? A menudo, en vez de apreciar o discutir francamente, el autor deprecia o insinúa críticas desfavorables. Cuando cita o resume textos hegelianos que todo cristiano se siente dispuesto a suscribir, dice: "Cuando Hegel habla el lenguaje religioso parece admitir todo esto" (p. 99); al lado de la Escritura, "parece dar mucha importancia" a la Tradición (p. 91); "parece sinceramente lamentar" que los Aufkläres hayan vaciado la revelación de todo contenido (p. 94). Lo más grave, y lo que sin duda explica todo lo demás, es que la noción de "representación" que caracteriza según Hegel el nivel religioso, es interpretada como si significara "imágenes, símbolos, metáforas, alegorías, mitos" (p. 85). La empresa hegeliana es finalmente concebida como una desmitización (en el sentido de Bultmann) una transposición en la que la religión desaparece y es "rebasada" por su contrario (cf., p. 112).

Esta actitud vacilante, ¿es prudencia, honradez intelectual frente a textos difíciles, y es, por ende, formativa? Tal vez. ¿Pero es Hegel realmente tan confuso como se dice? Sea como sea, cuando el guía se encuentra atrancado, ¿no debería indicar claramente lo que lo detiene, por qué se interroga?

Como en este libro la vacilación no está motivada, y como ella penetra íntimamente la exposición, esta obra más bien parece ser para aquellos que ya conocen a Hegel y que son, por tanto, capaces de distinguir entre exposición y apreciación. En este sentido este libro no es una "iniciación filosófica" sino un libro para personas ya iniciadas.

JOSÉ M. LÁZARO

ETIENNE GILSON & THOMAS LANGAN, *Modern Philosophy*, Random House, New York, 1964.

La obra está dividida en nueve partes: El amanecer de los tiempos modernos, Los comienzos de la filosofía moderna, La filosofía cristiana, La Edad de Oro de la Metafísica, La Edad de Oro en Inglaterra, Las filosofías de la mente humana, La edad de los filósofos, Las filosofías de la sociedad, Alemania, de la Aufklärung a la crítica.

Filosofía moderna es, para los autores, el producto de especulaciones personales individuales, independiente de la doctrina cristiana. En ella, la tradición no es autoridad, no hay una problemática prefijada, ni soluciones comprometidas a una verdad anterior a su formulación.

Montaigne (Parte I) anuncia el nacimiento de los tiempos modernos

cuando declara que la esencia del hombre es la espontaneidad y que la esencia de la espontaneidad es la sujetividad como tal. Hombre y vida se entrelazan de tal manera que el alma se encuentra a sí misma al vivir "bien y propiamente", lo cual significa: experimentar intensamente la plenitud de la conciencia, que se forma mediante muchas y variadas experiencias a partir de la noción de que el hombre es una especie entre muchas. El sujeto en su sujetividad se da en un mundo de conflictos donde la razón no impera, así que lo que tiene valor es el juzgar, no el razonar. Y el origen del juzgar está en los principios que armonizan el alma consigo misma de acuerdo con su naturalidad porque la espontaneidad es un elemento innato. Rechaza toda sistematización como inconsecuente con la característica principal de la vida y de los hombres: la poesis, que no se desdobra en el campo de lo intelectual, de lo racional o de lo analítico por pertenecer al de la espontaneidad. Por definición, el hombre está confinado a su esencia dentro de la naturalidad de ella misma; esto es la base de su ataque a la filosofía que le precedió y el principio de la suya propia.

Los autores destacan además el hecho de que la observación se convirtió en requisito de la ciencia, en la que la "verdad" se ajustaba a lo observado y analizado. Igualmente, la pretensión de la matemática de proveer mayor seguridad al conocimiento que proporcionaba, hace que la especulación se encauce mediante actitudes críticas respecto del pasado, y buscando la llave de la validez de la ciencia y la matemática, respecto del presente.

Propiamente, este es el comienzo de la Filosofía moderna (Parte II). Bacon ataca la acumulación filosófica del pasado por carecer de objetividad cuando el científico no se separa de su subjetividad, por aceptar la pasividad del acercamiento a la naturaleza y por carecer de procesos terminados de conocimiento. Propone la inducción como instrumento para forzar la naturaleza a revelar sus secretos, método que ha de aplicarse a un mundo previamente catalogado. Hobbes dice que la racionalidad del mundo impone su orden al sujeto y éste lo transmite al hablar, lo cual genera movimientos artificiales en el conocimiento: razonamientos que son suma o resta de pensamientos. Así que hay dos realidades, la mecánica y la razonada. La primera origina la segunda, que a su vez explica la primera mediante una búsqueda de sus principios. Descartes ve en el método el fundamento de la validez del conocimiento, cuyos requisitos el sujeto estipula, así que el método es la formalidad cognoscente del sujeto. El conocimiento provee al sujeto la intuición inequívoca de su existencia como ente pensante.

Estas tres actitudes, la crítica de Bacon, la racionalista de Hobbes y la de posesión del sujeto que conoce con referencia a sí y al objeto del conoci-



miento, de Descartes, constituyen la actitud y la problemática de la filosofía que siguió.

Desde aquí, la filosofía cristiana (Parte III) se orienta hacia la problemática de la ontogénesis del conocimiento y ve con Malebranche que la aparente conexión entre cuerpo y alma no es real sino ocasionada por Dios directamente; la causalidad reside en Dios y no en alguno de los extremos del acto de conocer: sujeto u objeto. Para Pascal la fe es guía segura, no la razón, porque la naturaleza no es deducible *a priori*; más aún, hay objetos que desafían cualquier unívoca definición no obstante ser perfectamente inteligibles. Las intuiciones (certidumbres) tienen mayor confiabilidad que las deducciones.

La Edad de Oro de la Metafísica (Parte IV) recoge y hace avanzar las tres actitudes antes expuestas cuando Spinoza, Leibniz y Wolff hacen del *more geometrico* y de la lógica los instrumentos para el descubrimiento de la "verdad" en la medida en que constituyen "la verdad" misma.

Por su parte, Inglaterra comienza la tradición crítica moderna (Parte V) cuando Locke fundamenta la raíz del entendimiento con la pregunta: ¿qué podemos conocer?, que la duda metódica de Descartes hizo necesaria (pág. 193). Concretamente, el conocimiento comienza con la experiencia, que al proporcionar datos a la reflexión se constituye en su base. Mas por ser sensorial, el conocimiento es incierto; la reflexión gira alrededor de las nociones de identidad, diversidad, relación, etc., que son derivaciones *a posteriori*, y como tales, objetables en su apodicticidad.

Esto conlleva una colisión entre el materialismo y el espiritualismo, por lo que la filosofía moderna hubo de tomar rumbo hacia la mente humana (Parte VI). Berkeley hace redundar la certidumbre de Descartes sobre sí misma y hace de la conciencia un todo viviente donde interaccionan una mente percipiente y un objeto percibido. Por su lado, Hume trabaja críticamente con el problema del conocimiento. Se le presenta problemático por fundarse en premisas erróneas, una de las cuales es la noción de causa, cuya contingencia anula su validez. A su vez, la validez de la gnoseología entendida como raciocinio está en duda porque la verdad se siente, no se entiende. Estas tendencias se siguen en Condillac a la manera de búsqueda hacia el origen de las ideas, hacia la observación de sus maneras de combinarse y sus modos de conducta. Expone el conocimiento desde un análisis de su constituirse. La problemática reside en el proceso de formación del conocimiento, partiendo del continuo extenso hasta la interioridad de la conciencia, lo cual sólo es justificable por un tipo especial de sensación no dividida en órgano sensorial-mente sino en una armonía funcional simultánea de ambos.

La Enciclopedia (Parte VII) representa la complacencia del saber consigo mismo, la soberbia del filósofo en su confianza epistemológica. La filosofía es la tónica para todo lo producido por la razón, la historia incluye lo producido por la memoria; esto abarca la totalidad de lo cognoscible. Voltaire, D'Alembert, Diderot comparten la convicción de que no hay áreas vedadas a la investigación por parte del hombre.

Este aparece como eje alrededor del cual la sociedad halla su función (Parte VIII). Vico se opone al cartesianismo porque la dependencia del cultivo de la razón contradice la experiencia diaria de que es el sentido común el que entiende de los hechos humanos; y la geometría carece de universalidad porque se le escapa lo humano. El parte del supuesto de que lo cognoscible total y válidamente es sólo tal para quien lo produce; la historia es, pues, la única área de legítima especulación gnoseológica. A esto responde Montesquieu; todo está regido por leyes que se deben a las "naturalezas" de los objetos a que reglamentan. Rousseau propone "todo lo humano" de Vico como convencionalismo, contrato, convenio. Condorcet trata de los adelantos de la ciencia, de la técnica, del conocimiento humano y su progreso.

Todo lo cual es un volverse contra las viejas ortodoxias mediante la luz de la razón (Aufklärung). La Ilustración en Alemania va un paso más allá y culmina el espíritu crítico moderno (Parte IX) mediante el depuramiento del pensar de las formas tradicionales y la formulación de nuevos modos de problematización. Lessing y Herder intuyen nuevas formas de correlación orgánica de las ciencias y proponen para rol de la filosofía el campo de la historia.

Mas la ciencia es todavía fuente para la especulación filosófica, y compartiendo la actitud crítica de su tiempo, Kant busca estipular los principios de la unidad del *cogito* porque en ello reside el fundamento de la racionalidad entre los *data empirica* y el entendimiento. Esto para la justificación de la ciencia, que halla su base en la formulación de juicios (o de síntesis) según los patrones de la racionalidad en la estructura mental. Lo que da lugar a una reinterpretación de la naturaleza de las categorías empleadas en su explicación; así, causa, efecto (y las otras categorías) hallan su lugar dentro del esquema explicativo como determinantes de racionalidad en las formulaciones del conocimiento (los juicios), a la vez que son las 12 formas posibles de ello. Como determinantes de racionalidad en la experiencia interna, las categorías están posibilitadas por el tiempo, que constituyendo las categorías se constituye él mismo (pág. 426). La experiencia externa se debe al espacio. Espacio y tiempo, y las 12 categorías, son principios *a priori*.

*Modern Philosophy*, pues, tiene como supuestos;



a) La estrecha relación entre la filosofía y la ciencia, que se trazan derroteros recíprocamente. Así, aparece Montaigne anticipando a Darwin cuando ve al hombre como una más entre las especies. Viete, Fermant, Clavius, Galileo, Newton formulan una matemática y física que pretenden poseer necesidad, rigurosidad, lo cual influye en el pensar de Bacon, Leibniz, Kant.

b) Que en la medida de lo anterior, la filosofía moderna no está aislada del "mundo"; propiamente, no hay en filosofía problemáticas en absoluto originales. Las distintas épocas y modos del filosofar son variantes de ciertas constantes en la actitud crítica, la racionalista y la de búsqueda de certidumbre en el conocimiento, como se advierte en la manera en que los autores exponen las coincidencias entre Hobbes, Malebranche, Locke, Condillac y Kant.

Desde la interacción ciencia-filosofía se obtienen las siguientes notas, características del filosofar moderno:

a) el desarrollo de la conciencia del sujeto tras el conocimiento, supuesto en la distinción cognoscente-conocimiento;

b) la definición del "mundo", que se conoce mediante el teorizar acerca de su aprehensión;

c) el desarrollo de una noción de independencia de la metafísica "ontológica", como se ve en Rousseau, Hobbes y Kant.

Específicamente, este libro está escrito con las anteriores conclusiones en mente. De aquí la estructura que exhibe.

Los autores examinan aquellos filósofos que caen dentro de la actitud crítica, racional y analítica iniciada por Bacon, Descartes y Hobbes. La explicitación de los autores sigue un carácter de continuidad problemática en la medida en que sus doctrinas particulares reflejan las tres actitudes antes mencionadas dentro de la corriente del tiempo.

Más esto, por sí solo, no explica la peculiar organización de este libro, o sea, su división en "partes", cada una de las cuales es, por añadidura, heterogénea respecto de las restantes en lo que hace a la disposición de su contenido.

Para explicar esto hay que fijarse en la primera de las así llamadas "partes", la que se dedica a Montaigne. Ella no parece justificada porque el título de "filosofía moderna" comienza con Bacon, Descartes y Hobbes en la parte II. Montaigne queda bajo el título "El amanecer de los tiempos modernos". No obstante, él ejemplifica uno de los principios, cardinales para los autores, en el filosofar moderno: representa el espíritu especulativo, individual y emancipado que será, en mayor o menor grado, la nota dominante de este filosofar.

En la filosofía moderna, por lo tanto, concurren dos notas: la de continuidad problemática y la de especulación personal. Los autores desean exponer ambas corrientes sin detrimento de ninguna. Para lo cual diseñan un peculiar desarrollo contextual en el que las doctrinas particulares se entienden como momentos del fluir del pensamiento moderno. Ello explica el supuesto tras las características, antes enumeradas, de esta filosofía: el filósofo en estrecha relación con su época.

Los autores exponen con claridad, honestidad intelectual y seriedad. Lo cual queda ejemplificado, entre otros pasajes, en el apartado dedicado a la función mediadora de la imaginación, en Kant (págs. 426-428). Tratando el tema de la función sintetizante-temporal de la imaginación, donde ella halla su lugar unificando el entendimiento con la multiplicidad de la experiencia sensible (es decir, es lo que fundamenta la unidad del *cogito*, es aquello que es idéntico a la multiplicidad de la experiencia y a la unicidad de la percepción). Ello es el eje alrededor del cual gira, y del cual depende, toda la doctrina del conocimiento de Kant. La crítica de Gilson y Langan está dirigida a la ligereza con que Kant ha tratado el problema. Ellos lo consideran absolutamente básico en la doctrina kantiana; ven que en ella se dedica solamente un párrafo a su consideración, y sólo para desechar su investigación porque es algo "oculto en las profundidades del alma humana" (afirmación que se halla en la *Doctrina trascendental del juicio*, segunda analogía).

Se puede recomendar favorablemente este libro para utilizarse en la enseñanza y/o el estudio de la filosofía moderna. Porque además de constituir una excelente fuente de información al respecto, es, por derecho propio, un tratado filosófico por sí solo, cuando propone, y articula, una manera del estudio, o acercamiento, a la filosofía; punto de vista que resulta, como el libro atestigua, en una visión integral de los distintos elementos que la conforman.

CARLOS H. SOTO

UDO RUSKER, *Nietzsche in der Hispania*. Francke Verlag Bern und München, 1962.

Caracteriza la cultura, no sólo de un individuo sino de sociedades enteras, su modo de asimilar ideas ajenas; de hecho, lo creador no se limita a la producción incesante de lo nuevo, más bien se llega a la conciencia de creación y originalidad a base de un alto grado de receptividad; hasta tal punto que un tipo casi sublime de imitación determina la identidad creadora de un grupo. Un ejemplo ilustrador de cómo la asimilación y receptividad ex-



presan la identidad de una entidad social se nos presenta en la historia de la iglesia, en los primeros siglos de su existencia: Iglesia, como ha formulado muy significativamente F. Heer,<sup>1</sup> viene a identificarse con un proceso de continua asimilación y disimilación de herejías; herejías que, al amenazar la fe nueva, no obstante son la fuente decisiva para la formación del dogma, es decir de la autoconciencia de la joven comunidad. Esta controversia entre la ortodoxia y la heterodoxia se ha repetido, bajo otras circunstancias y consignas, muchas veces en la historia espiritual del Occidente y sin duda constituye un elemento imprescindible en cada revolución auténtica, tomada la revolución en el sentido serio de una revuelta interior de toda una cultura.<sup>2</sup>

Aquella capacidad receptiva, lejos de ser un mero recibir pasivo, es, al contrario, una tentativa genuina y autóctona de crear; su ingrediente principal, a saber la interpretación, figura como una manera original de la experiencia de verdades. No es necesario pensar ahora en restos de la pérdida anámnisis mítica: La hermenéutica contemporánea se entiende a sí misma como conocimiento activo del ser de las cosas y, como trata de probar H. G. Gadamer,<sup>3</sup> en vez de usarse como método hacia la verdad lejana, significa un estar en la verdad, especialmente la verdad de la mismidad de uno.

Para decirlo más concretamente: La discusión desesperante sobre la existencia o no-existencia de una cultura latinoamericana, la comparación continua con modelos apremiantes, el consumo de ídolos extranjeros, etc. puede hablar por sí mismo, en el sentido de que la discusión sobre la pretendida ausencia o presencia de cultura original ya significa la cultura misma; y eso no entendido a manera de Hegel quien, para consolarlos, podría identificar a aquellos dialogantes con la segunda etapa del espíritu, a saber el periodo de enajenación de sí mismo, cuando en el ser-otro, está, de manera indirecta, consigo mismo. De hecho "cultura" no debe necesariamente equivaler a un estado estático, un reposo solemne, sino que más probablemente es un diálogo combativo, una búsqueda y revuelta. Es, naturalmente, importante en qué forma se desarrolla esa dinámica, en qué forma se trastruecan lo nuevo y lo viejo, lo ideal y lo real, lo ajeno y lo propio.

Tal vez no nos equivocamos al afirmar que en cualquier época o lugar, una idea nueva, un impulso original está sujeto a una dialéctica a veces misteriosa de la comunicación; quiero decir que, por medio de una especie de fenomenología de la falsificación, podrían fijarse ciertas fases de una gradual alteración de la idea original hasta llegar a un momento en el cual, de manera trágico-cómica, se proclama como consumación de esta idea lo que en realidad ha de determinarse como un disfraz de ella; en el largo

<sup>1</sup> Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, primer capítulo.

<sup>2</sup> En el sentido de Albert Camus en *L'homme révolté*, Paris 1951 (Gallimard).

<sup>3</sup> En *Wahrheit und Methode*, Introducción. Tübingen, 1965.

camino de simplificación, ideologización, realización de esta idea —un camino cuyas vueltas sean tal vez inevitables— se notará cómo la idea sufre una rara trasmutación la que hace que se desarrolle en una dirección opuesta a su intención original. Me parece que hay, superficialmente juzgado, dos métodos de interpretar ese fenómeno: O se "cree", como un gnóstico, que la idea, en el camino de la comunicación, se aleja de su sentido original —no discuto aquí cómo tal sentido original podrá verificarse como tal— y pierde gradualmente la fuerza de luz, hasta desaparecer en la oscuridad de la depravación total; o, por el otro lado, se "cree", a manera de Hegel, que la idea sólo tiene derecho a llamarse original cuando han transcurrido esas etapas de "concretización" (en vez de "falsificación"), es decir, no al principio, sino al final (relativo) del proceso; lo que antes aparecía como alteración sería ahora formación positiva del sentido auténtico. Sea como sea —me propongo ahora presentar tal fenómeno, a saber la "falsificación" del impulso que llegó al mundo hispánico por Friedrich Nietzsche. Tal vez se podría identificar, en un estudio propio los momentos inevitables o evitables de la gradual adulteración de aquel mensaje realizado por aquellos que, en su interpretación de ideas básicas de Nietzsche, se apoderaron de esa filosofía de un modo más o menos irresponsable. Y se podrá entonces reducir de esa manera tan violenta de interpretación, qué significa ese proceso de asimilación de Nietzsche a la mentalidad hispánica para la identidad de esa mentalidad misma. Pero esa reseña no es el lugar indicado para tal investigación que presupondría la lectura previa, en orden cronológico, de la mayoría de las obras escritas en castellano sobre Nietzsche. Aquí quiero indicar solamente, sin entrar en detalles, los rasgos generales de la imagen hispanoamericana de Nietzsche, las razones, condiciones, consecuencias de la misma. Usaré, en la interpretación de la interpretación de Nietzsche por el mundo hispánico, el material que Udo Rusker<sup>4</sup> ha proporcionado en un estudio recientemente aparecido en Alemania. Se podría objetar a tal empresa que yo mismo caigo en el círculo de la interpretación, al suponer, ingenuamente, que estoy en la posesión de la "verdad" sobre Nietzsche y, por eso, tengo el derecho de juzgar, con la medida de "mi" Nietzsche (filtrado, además, por el concepto que Rusker tiene de él) las interpretaciones hispánicas. Pero no se trata, como afirma Heidegger, de salir de ese círculo (hermenéutico), sino de entrar en él de manera correcta; semejante afirmación provocadora ya fue hecha, aunque no tan directamente, por Hegel, en la introducción a la "Fenomenología del espíritu".<sup>5</sup> Nietzsche

<sup>4</sup> Udo Rusker, "Nietzsche in der Hispania", ein Beitrag zur hispanischen Kultur —und Geistesgeschichte. Bern und München, 1962.

<sup>5</sup> Me refiero al pasaje donde discute la ventaja y desventaja de criticar, antes de encaminarse hacia la verdad, el instrumento que se va a usar en la búsqueda de ella.



mismo anotaría, cínicamente por supuesto, que haga yo lo que hiciere, siempre encontraría como "resultado", en la interpretación de la interpretación que Rusker ha dado de las interpretaciones hispánicas de Nietzsche, precisamente aquello que de antemano, inconscientemente o intencionalmente, había insertado; ser, para Nietzsche, es ser-interpretado. El mismo Rusker ha utilizado ese argumento para reducir a lo inevitable la falsificación, para excusar no sólo a los intérpretes hispánicos, sino también a sí mismo.<sup>6</sup> En todo caso, si lo que expondré ahora no puede servir para un fin filosófico, no obstante podría valer como contribución a la historia de la efectividad<sup>7</sup> de Nietzsche que no se ha escrito todavía a pesar de su probable utilidad; en efecto, al igual que tales historias en el caso del fundador del Cristianismo, o de Marx, tal historia en el caso de Nietzsche contribuiría a la formación o renovación de la conciencia correspondiente "wirkungsgeschichtliches Bewusstsein" la ha llamado Gadamer<sup>8</sup>—o al conocimiento más profundo de la historicidad de grandes ideas comunicables.

Primero hay que discutir el método de tal historia de los efectos que Nietzsche ha surtido en España y Latinoamérica. Como no existían estudios previos, Rusker hizo bien en no tratar de los temas nietzscheanos y su interpretación hispánica en orden geográfico, aunque se notan diferencias de país a país; tal procedimiento habría llevado a repeticiones innecesarias. Tampoco tenía sentido discutir el concepto que cada uno de los pensadores o poetas se ha formado de Nietzsche; Rusker, sin embargo, al llegar a aquellos estudios que le parecen constructivos —y son bien pocos— traza normalmente un breve bosquejo del libro entero y hasta de la concepción del mundo del autor respectivo para mostrar el tipo de asimilación que aquel autor ha usado frente a Nietzsche. Así no quedó otro camino que subdividir la filosofía de Nietzsche en doce grandes temas que corresponden a las más famosas (y por eso más malinterpretadas) consignas de Nietzsche; y luego tratar de los estudios hispánicos que se refieren a dicho tema. No es preciso mencionar que naturalmente hubo que introducir los lectores alemanes al ambiente hispánico de los últimos cincuenta años, como también al problema más general de una crítica filosófica la cual, en el caso de Nietzsche, tenía que tomar en cuenta la novedad formal de la filosofía de Nietzsche (lo "no-científico" en forma y contenido de la doctrina, la contraposición de verdad y conocimiento, etc.).<sup>9</sup> Además Rusker no se ha limi-

<sup>6</sup> En el capítulo III sobre "Wahrheit und Erkenntnis". Rusker, *op. cit.*, p. 81.

<sup>7</sup> Así quisiera traducir, por ahora, el término alemán "Wirkungsgeschichte".

<sup>8</sup> Gadamer, *op. cit.*, segunda parte, capítulo "Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins", p. 324.

<sup>9</sup> Rusker, *op. cit.*, cap. I ("Die hispanische Welt um 1900"), pp. 13-30; cap. II ("Wie man mit Nietzsche bekannt wurde"), pp. 30-46; cap. III ("Einige summarische Erörterungen über philosophische Probleme"), pp. 47-100.

tado a las influencias de Nietzsche en la filosofía hispánica, sino demuestra tanto las consecuencias que el conocimiento de Nietzsche tuvo en la literatura como la importancia de Nietzsche para el destino político, especialmente de España.<sup>10</sup> Una bibliografía cronológica contiene todos los estudios hechos en castellano sobre Nietzsche desde 1888 hasta 1962.<sup>11</sup>

¿Cómo ha podido evitar Rusker el caer en juicios subjetivos sobre lo positivo y lo negativo visto por él en los estudios hispánicos? No ha podido, naturalmente, evitarlo por completo; pues antes de tratar sobre las interpretaciones hispánicas de un tema de Nietzsche, él presenta, en forma muy concentrada, lo que a él le parece ser la versión más original del tema, p.e. del concepto del Retorno Eterno; a veces se contenta con citar simplemente pasajes muy claros de Nietzsche mismo y los confronta a las interpretaciones respectivas, renunciando así a juicios directos; naturalmente la elección de las citas en cuestión constituye ya una actitud de partidario. No obstante, me parece muy adecuado el método de dejar que las diferentes interpretaciones opuestas se destruyan entre sí de manera que Rusker, en ese diálogo entre autores hispánicos, figura como una especie de árbitro. Con mucha habilidad y sugestión, él sabe colocar, en constelaciones convenientes para tal diálogo, las opiniones controversiales; así, por lo menos desaparecen del plano las interpretaciones extremas, hasta ridículas, sin intervención directa de Rusker. La diferencia entre un Nietzsche malinterpretado con buena intención y un Nietzsche adulterado con intención partidaria (como p.e. el anarquismo y falangismo en favor, la Iglesia en contra del filósofo) se hace obvia sin grandes dificultades, ya que no se trata de finuras sino de enormes diferencias. También le ha sido muy útil el separar las reacciones españolas de las latinoamericanas, dadas ciertas diferencias del ambiente espiritual. A veces basta una cita breve de Nietzsche mismo para terminar con interpretaciones intencionalmente falsas. Rusker, sin duda nietzscheano, es capaz, sin embargo, de abstenerse de mal hereditario de la mayoría de los nietzscheanos, a saber de la polémica; su concepción de Nietzsche, como luce a través de su trabajo, está abierta positivamente a todas las contradicciones que pertenecen a esta filosofía. Se nota en su manera resignada de reaccionar frente a las alteraciones más desastrosas aquel amor que es necesario para conocer a un autor sin que se convierta en fanatismo destructivo; sabe p.e., oponer a la imagen común de Nietzsche —no solamente en el mundo hispánico— del filósofo con el martillo quien, des-

<sup>10</sup> Rusker, *op. cit.*, cap. VI ("Nietzsches Wirkung auf die hispanische Literatur"), pp. 260-329; cap. VII ("Nietzsches Bedeutung für das spanische Schicksal. Anarchismus und Faschismus"), pp. 330-350.

<sup>11</sup> Rusker, *op. cit.*, pp. 355-370. Con esta bibliografía está sustituida aquella contenida en *International Nietzsche-Bibliography*, ed. Reichert-Schlechte, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1962.



piadadamente, con voluntad férrea, dando su bendición al nihilismo y la destrucción total, mira hacia un futuro frío —Max Klinger hizo un busto que refleja o inspira tal impresión, y no es casual que Hitler, igualmente “férreo”, quiso ser fotografiado al lado de ese busto— Rusker, digo, sabe oponer a tal pesadilla la pureza de esa existencia humilde, el amor desesperado de la vida, del futuro. Tal actitud le proporciona cierta medida para medir lo perdonable y lo imposible en las interpretaciones respectivas.

Nietzsche mismo ha adivinado algo sobre el destino de sus ideas: “Tiempo al pensar en quienes se llamarán, dentro de cincuenta años, mis discípulos”. Para el mundo hispánico es igualmente válido lo que escribió Camus: “Dans l’histoire de l’intelligence, exception faite pour Marx, l’aventure de Nietzsche n’a pas d’équivalent; nous n’aurons jamais fini de réparer l’injustice qui lui a été faite”.<sup>12</sup> Las máscaras de Nietzsche fueron adoradas, con el culto creció, proporcionalmente, el malentendido. Nunca en los cincuenta años mencionados arriba, ha existido, en el mundo hispánico la voluntad decidida de formarse una imagen correcta de Nietzsche, sino solamente la de formar una leyenda o un espantajo; y un Nietzsche así “arreglado” fue, después, seriamente atacado o glorificado. Tanto más trágico suena si Rusker llega a la conclusión que Nietzsche, es decir, lo que se tomó por él, es la llave para la comprensión de la evolución intelectual del mundo hispánico en los últimos sesenta años. ¡Ojalá fuera esa una exageración! Pero vemos, de hecho, a todos que tuvieron rango y renombre usar las palabras, fórmulas, consignas de Nietzsche, superándose los unos a los otros en la vociferación entusiasta o hipócrita de banalidades, aún más allá de lo que permite la moda. El libro de Rusker lo deja a uno con esas dos impresiones predominantes y desconcertantes entre sí: Primero, que la influencia de Nietzsche, según los testimonios ofrecidos, es mucho más grande o mejor dicho, ha sido mucho más grande de lo que se podría suponer desde Alemania, donde Nietzsche fue tomado por un acontecimiento principalmente alemán, una expresión viva del carácter alemán, y segundo, que aparece allá un Nietzsche que no tiene mucha semejanza con el filósofo real, histórico, una imagen que ya se había superado, como se creía en Alemania, después de la Primera Guerra Mundial. Y no significa un consuelo el hecho de que en Norteamérica la situación parece ser aún peor, tocante a los clichés que dominan allá la imagen general acerca de Nietzsche y sus efectos. El error común parece ser la incapacidad de una entrevisión con el

<sup>12</sup> *L’homme révolté*, p. 100, Gallimard, Paris 1951. Comp. en la misma página: On connaît sans doute des philosophies qui ont été traduites, et trahies, dans l’histoire. Mais jusqu’à Nietzsche et le national-socialisme, il était sans exemple qu’une pensée tout entière éclairée par la noblesse et les déchirements d’une âme exceptionnelle ait été illustrée aux yeux du monde par une parade de mensonges, et par l’affreux entassement des cadavres concentrationnaires...”.

drama interior de Nietzsche, su situación específica; a pesar de afirmaciones en los prólogos que insisten correctamente en la imposibilidad de una separación de vida y obra en el caso de Nietzsche, muchos autores no se avergüenzan de usar el hecho de la enfermedad en contra de la obra, etc.

La explotación de Nietzsche para fines políticos<sup>13</sup> se limita casi sólo a España.<sup>14</sup> Como es “natural”, ya en la Primera Guerra se había identificado a Nietzsche y Alemania rotundamente, y no es extraño que se haya propuesto a considerar a aquél como criminal de guerra.<sup>15</sup> Cuando después los sindicalistas, nacionalistas, anarquistas de Francia e Italia, “preparados” por Sorel, reclamaron a Nietzsche como su lema, muy rápidamente se divulgó esa “nueva ola” también en España. Se comenzaba a aislar las tendencias destructivas del pensamiento de Nietzsche y se las usaba para fomentar el anarquismo intelectual en el cual se destacaron, sobre todo, Pío Baroja y Ramiro de Maeztu (pero también Unamuno, en la “Anarquía literaria”).<sup>16</sup> Es bastante cómico que, más tarde, el mismo Baroja y Azorín hayan invocado a Nietzsche para abolir la anarquía que con su ayuda pretendida se había creado; ahora se propagaba, en el nombre de Nietzsche, el radicalismo aristócrata, la élite intelectual; solamente Ortega,<sup>17</sup> al legitimar esa corriente, trataba, al mismo tiempo, de prevenir contra las consecuencias del extremismo y totalitarismo. La paradoja más grande es que el falangismo, olvidándose de los ataques de Nietzsche contra el cristianismo, también usaba esta filosofía como base de su ideología, por boca de Maeztu, Giménez Caballero y Laín Entralgo.<sup>18</sup> Lógico que también la identificación de Nietzsche con el nacional-socialismo fue inevitable.<sup>19</sup>

Los disparates en el campo político tienen su raíz en el hecho de que no existían las presuposiciones necesarias para una auténtica discusión del pensamiento de Nietzsche en el mundo hispánico. Por eso, la conocida ambivalencia de ciertas tesis del filósofo, su polémica desesperada tenía que desembocar en lo negativo. Una estupenda incapacidad crítica basada en la

<sup>13</sup> La literatura sobre ese tema es ya abundante. Para el caso de Alemania comp. sobre todo: G. Lukacs, *Nietzsche und der Faschismus*, Paris 1949. A. Mohler, *Die konservative Revolution*, Stuttgart 1950.

<sup>14</sup> Según Rusker, *op. cit.*, pp. 330-350.

<sup>15</sup> P.ej. el cubano Alberto Lamar Schweyer en *La palabra de Zarathustra*, La Habana, 1923, y el mexicano Jesús Guisa y Acevedo en *Hispanidad y Germanismo*, 1946.

<sup>16</sup> Comp. las citas de Rusker, pp. 337-38-39-40.

<sup>17</sup> En *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, comp. Rusker, pp. 341-343.

<sup>18</sup> En *El Robinson literario de España*, Madrid 1932, y *Genio de España*, 1932, y (resp.) *Educación del ímpetu* en *Rev. Nacional de Educación*, 1941; comp. también Ramiro Ledesma Ramos *Escritos filosóficos*, Madrid 1941; sobre la influencia indirecta, a través de Ortega, en *Primo de Rivera*, comp. Rusker, pp. 347-48.

<sup>19</sup> P.ej. Rafael Arévalo Martínez, *Nietzsche el conquistador*, Guatemala 1943, y *El hondo problema de Nietzsche*, Cuad. Am. México, 1944.



falta de conocimientos, la falta de un horizonte abierto, la aversión contra un estudiar consecuente, el miedo de una independencia interior, etc., caracterizaba a los intelectuales del principio de este siglo. Donde lo aprendido y la opinión propia figuran como argumentos serios, donde vale como científicamente descrito lo que suscita vivencias emocionales durante la lectura, donde ingenuamente se identifica la filosofía con la tradición aristotélica-tomista, donde basta llamarlo a uno escéptico para desacreditarlo —no se puede contar con la capacidad de una apropiación hipotética de pensamientos ajenos para, si fuera necesario, poder combatirlos mejor—, la capacidad de encontrarse con el contrario en su propio campo. La penosa impresión de las polémicas católicas (o positivistas), con su “crítica” desde fuera, se explica al tomar en cuenta que Nietzsche no podía de ninguna manera aparecer, frente a la *philosophia perennis*, como filósofo genuino; aparentemente le faltaba la disciplina lógica, la fe en una verdad definitiva, el estilo sistemático. Tal falta de sistema condujo a tratar al filósofo también sin sistema, aislando las partes, rompiendo la coherencia (y Nietzsche, por los aforismos, se presta bien a tal empresa). El insistir en la importancia de la vida, de la existencia, de la voluntad era como una ofensa a los “esencialistas” los cuales, como para dejar culminar su limitación intelectual, repitieron, si no quedaba otro remedio, el refrán de la enfermedad de Nietzsche como castigo de Dios. Por el otro lado, cuando después sobrevino la ola del irracionalismo, se exageraba igualmente lo opuesto. Y “naturalmente” Nietzsche era el “culpable” de las exageraciones. Así, por los dos lados, predominaban las reacciones emocionales, sea que se acentuara el nihilismo, inmoralismo, voluntarismo o sea que se anunciara un nuevo salvador, o al “más grande filósofo de todos los tiempos”. Entre esas actitudes separadas no había lugar para un estudio serio; Nietzsche se convirtió simplemente en un arma útil o un veneno para la juventud. Esa simplificación y mitologización ha determinado la imagen de Nietzsche, hasta que Ortega entró en escena.<sup>20</sup>

Por el otro lado, se sentía muy bien, a pesar de tales “presuposiciones”, que con Nietzsche se anunciaba una revolución, en forma y contenido, del pensar occidental; se notaba el ambiente renacentista, la magia inspiradora, lo explosivo de sus palabras, y, a través de ellas, la llegada de una nueva imagen del mundo que sustituía la concepción estática perspectivista de la tradición;<sup>21</sup> no se notaba, sin embargo, por lo menos no al principio, la

<sup>20</sup> La enfermedad correctamente entendida, e.d. como condición de la producción aumentada, en los libros de José M. Sacristán, *El siglo médico* (cap. “Nietzsche; genialidad y psicopatología”). Madrid 1946; y Angel Sánchez Rivero, *Papeles póstumos*,

<sup>21</sup> Comp. para el tema de lo perspectivico en la historia del pensamiento el libro de A. Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, 2 vol.

dialéctica de esa revolución que Nietzsche significa, y eso es claro en un ambiente donde un pensamiento tan raro como el krausismo ya significaba, para sus enemigos, una herejía; el hecho de que Nietzsche, en cierto sentido, es antihegeliano, schopenhaueriano, sin ser metafísico ortodoxo, debía quedar incomprensible. De ahí se explica que la literatura sobre Nietzsche, también en los casos en que parece ser una copia de las interpretaciones francesas de Nietzsche,<sup>22</sup> tiene más bien un carácter de resúmenes en vez de investigaciones serias ya que, además, los primeros que se interesaron por el filósofo alemán eran los poetas o periodistas; para ellos, naturalmente, la radicalidad de las tesis nietzscheanas expresaba lo que ellos no habían osado pensar sino en sus sueños. Seducidos por la manera tan fácil —como parecía— en que Nietzsche sabía concretar su filosofía de la “tabula rasa” deben haberse sentido, en la propagación de las consignas nuevas, como los sofistas en Atenas, al acabar con la especulación eleata. Es típico para tal situación que hasta hoy falta una edición completa y *comentada* de las obras de Nietzsche.<sup>23</sup>

Hay que agregar que gran parte del malentendido se debe a la situación cultural en la España del *fin de siècle*, políticamente derrotada, espiritualmente estéril y sin impulso de esperanza, convencida casi de su inferioridad y de la superioridad de los pueblos del norte. La europeización que comenzaba como una tentativa de autoconservación, entregándose al positivismo o romanticismo, llevaba al modernismo condenado por el tradicionalismo teocrático. Fue esa situación de separación entre una España oficial y una España nueva la que exigía inevitablemente aquella explosión espiritual que se encontraba formulada en las obras de Nietzsche. En otras palabras: Lo que importaba era siempre España y no Nietzsche.

En Iberoamérica donde gobernaba el positivismo en su forma más banal se daba, no obstante un clima más preparado para el encuentro con Nietzsche. Debido a la falta estereotípica de continuidad en la historia espiritual, debido también a la ruptura profunda entre lo colonial y lo moderno, lo paradójico y lo controversial poseían una cierta atracción. Vemos por lo tanto, una reacción más rápida y seria que en España,<sup>24</sup> frente al fenómeno Nietzsche. Pero como siempre, en estas regiones, después del fuerte impulso inicial, pronto la cosa deja de suscitar interés. Es lógico, por esa razón, que lo que atraía en Nietzsche, fuera simplemente lo mismo que corresponde a esa mentalidad: Lo apasionado, lo espontáneo, lo brillante; esas cualidades

<sup>22</sup> Especialmente los libros de R. Lichtenberger, Ch. Andler y A. Gide. De literatura alemana sobre Nietzsche se conocía al principio del siglo los estudios de Simmel, Riehl, Richter, Andreas-Salomé, Gundolf, Bertram.

<sup>23</sup> Una primera edición de las obras completas de Nietzsche apareció en el 1932 (Aguilar).

<sup>24</sup> R. Darío escribió sobre Nietzsche ya en el 1894 (comp. Rusker, p. 41).



eran útiles para la lucha contra la tradición y el positivismo, contra la filosofía como letrero. Y consecuentemente son los poetas los primeros donde encontramos los primeros vestigios de un Nietzsche adaptado al clima latinoamericano. La tendencia del antirracionalismo, antiformalismo, anticolonialismo se aumenta aún por el estudio de Bergson y Dilthey (visto por los ojos de Ortega).<sup>25</sup> En todo caso, si no tomamos en cuenta lo que Ortega dijo sobre Nietzsche y lo que para la mayoría hasta hoy constituye la imagen clásica de Nietzsche, tenemos que conceder que los intelectuales latinoamericanos, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, han aportado estudios profundos y originales a la discusión internacional de Nietzsche; con plena consciencia de la naturaleza compleja, veracidad intelectual, del impulso ético y del efecto catártico de la filosofía de Nietzsche, filósofos como Eduardo Nicol,<sup>26</sup> Antonio Caso,<sup>27</sup> Francisco Romero,<sup>28</sup> José Gaos,<sup>29</sup> Carlos Astrada<sup>30</sup> reconocen la grandeza ambigua de Nietzsche y su importancia para el pensar occidental.

No quisiera terminar estas indicaciones generales sin insistir otra vez en la utilidad del libro de Rusker como contribución —así dice el subtítulo del libro— a la historia de la cultura y del espíritu hispánicos: Hasta diría que, por la misma razón, se justificaría su traducción al castellano. Además, es una ayuda utilísima e imprescindible para un futuro estudio de lo que he llamado una “fenomenología de la falsificación”. Para ambos fines se recomienda el libro por su espíritu libre de prejuicios, su exactitud metódica y su riqueza en datos eruditamente coleccionados.

MANFRED KERKHOFF

---

<sup>25</sup> P.ej. J. J. Bustamante, “F. Nietzsche, el anticristo” en *Humanidades*, Rev. de la Univ. del Cauca, Popayán 1944; y Moisés Vicenzi, *El caso Nietzsche*, San José, 1930.

<sup>26</sup> En *Historicismo y existencialismo*.

<sup>27</sup> En *La persona humana y el estado totalitario*, 1941, y *Doctrinas e ideas*.

<sup>28</sup> En *Estudio de la historia de las ideas*, 1953, y muchos ensayos (comp. Rusker).

<sup>29</sup> En *Confesiones espirituales*, 1958, y *Filosofía contemporánea*.

<sup>30</sup> En *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, 1945, y *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*.