

Waldo Ross

Confesión de una filosofía^(*)

A Pastor del Río, ese Quijote de la unidad cultural de América...

I.—ALGO DE MI VIDA



NACI un día 20 de enero de 1926. Mis abuelos eran escoceses y el ritmo de vida familiar en que me crió, ritmo esencialmente comercial, no hacía suponer en ningún momento mi vocación filosófica.

Luis Ross, un primo de mi padre, ha sido uno de los pocos casos de hombres de letras en la familia. Luis murió a los 27 años de edad. Su obra póstuma fué el libro *Más allá del Atlántico*, que editó en Madrid la casa Sempere, con prólogo de Miguel de Unamuno y epílogo de Bernaldo de Quirós.

Otro caso de hombre de letras es mi primo Jaime Ross, que escribió un libro muy católico titulado *Bases para una Filosofía de la Ley*, que prologó el Dr. Carlos Hamilton, actual profesor de la Universidad de Columbia.

(*) Meditaciones sobre una conferencia del mismo título dictada por el autor en el aula magna de la Universidad de La Habana, bajo los auspicios del Departamento de Intercambio Cultural, en febrero de 1954.

Pero ni la admiración hacia Unamuno ni el sentimiento católico los heredé yo. Unamuno me aburre horriblemente con su simplona manera de copiar a Kierkegaard y los católicos me huelen a velas, incienso y sahumero.

Siempre me preguntan si soy sobrino del multimillonario chileno y ex Ministro de Hacienda, Gustavo Ross. Yo les respondo que sí, pues, me gusta alegrar a la gente, haciéndole oler el dinero aunque sea a la distancia. Otras veces (cuando ando más cáustico) respondo que "incluso nos complementamos", pues "él tiene el dinero y yo el cerebro". Esta última parte, claro está, no ha convencido mucho a los norteamericanos que se preguntan siempre qué hago yo con mi cerebro para estar siempre pobre.

Cursé humanidades en el Colegio de los Padres Franceses, de Viña del Mar. Fuí siempre un mal alumno. A esto se sumaba todavía mi impiedad que culminó el día en que quisieron expulsarme del colegio por negar el Infierno y defender el amor libre.

En las calificaciones en la escala de uno (pésimo) a siete (sobresaliente) mi primera nota fué un cero: no alcancé ni siquiera a ser calificado como un "pésimo alumno". Por ironía de la vida, años más tarde fuí profesor de matemáticas superiores en la Escuela de Ingeniería de la Universidad Católica de Valparaíso.

II.—MIS PRIMEROS ESCRITOS

Me inicié como escritor en la revista *Scientia*, órgano oficial de la Universidad Santa María, de Valparaíso. Mi primer ensayo versó sobre las ecuaciones diferenciales del problema de los dos cuerpos. Se titulaba "Una observación relativa a la física matemática de Gotze". Lo publiqué en 1944, a los 18 años, cuando cursaba el último año de la escuela secundaria. A él siguieron otros ensayos como "Demostración vectorial de algunas fórmulas de la Trigonometría Esférica". "Sobre el problema de la cosa en sí", etc., todos ellos publicados en la misma revista *Scientia*.

A fines de 1947, apareció mi primer libro. Se titulaba *Los P*

blemas de la Filosofía, y en él se notan influencias kantianas y en especial, las de las obras de Renouvier "Los Dilemas de la metafísica pura". Este libro versa en especial sobre el problema metafísico de la racionalidad.

En 1951 se publicó mi opúsculo *Dios y la Filosofía* que escribí en réplica a la obra de Etienne Gilson que lleva el mismo título. De este opúsculo son importantes dos capítulos: el que se refiere a la dialéctica de Dios en el Antiguo Testamento, y el que se refiere a mi noción de un Dios finito y múltiple.

De estos dos libros Etienne Gilson opinó que: *Los Problemas de la Filosofía*... "será, para muchos de sus lectores, una muy útil y beneficiosa introducción a la filosofía. Las síntesis tan generales no son fáciles de realizar, pero Ud. ha resuelto este problema para mérito suyo... *Dios y la Filosofía* prestará también grandes servicios en el campo de la filosofía"...

Tras estos elogios Etienne Gilson defendió con fuertes razones su posición teológica, con lo que se terminó la polémica y quedamos como dos buenos amigos.

Es curioso anotar que estos dos libros (como lo demuestran los pensamientos de Etienne Gilson) tuvieron más importancia en el extranjero que en mi país. Prueba de ello fueron también los rangos honorarios que me dispensaron las universidades de Buenos Aires y México.

También es curioso anotar que varios críticos han hablado de mis libros sin haberlos leído.

En 1953 abandoné la República de Chile. En Panamá, México y La Habana me he sentido libre intelectualmente. Es por eso que lo que yo soy como escritor, se lo debo, en primer lugar, al Instituto Pedagógico de Valparaíso y, en segundo, a los países del Caribe que acabo de mencionar.

Estuve corto tiempo en ese país encantador que es Panamá, en cuya universidad dicté un ciclo de conferencias sobre "El problema metafísico de Dios". Después residí por varios meses en México y La Habana, de donde mantengo los recuerdos más pintorescos y en-

cantadores de mi vida, recuerdos de vida bohemia que ya no volverán. Ahora vivo en Manhattan, Nueva York, a dos cuadras del río Hudson. Los rascacielos de Nueva York me producen una mágica impresión de fuerza. También la provincia de Quebec, en Canadá, ha logrado embrujarme. Al morir desearía que mi cadáver fuese arrojado al Caribe. El Caribe es fuente desbordante de vida y alegría y, según mis propias palabras, “el hombre debe tener fe en la vida y alegría en la muerte”.

En 1954 apareció mi ensayo sobre *Crítica a la Filosofía cubana de hoy* que publicó la Comisión Nacional cubana de la Unesco. En ese estudio señalé cuáles son las vivencias típicas del pensamiento cubano y hago un análisis del sentido ontológico del “choteo”.

Después siguieron *Los hijos de la Roca*, ensayo interpretativo y antología sobre el pensamiento del boliviano Guillermo Francovich, e *Inward Solitude*, ensayo inglés sobre el problema metafísico de la Soledad en relación al tema de la finitud de Dios. De todos mis escritos *Inward Solitude* constituye propiamente mi confesión filosófica.

Pero dejemos los rasgos biográficos y entremos en ese duro terreno que es el de la sistemática filosófica.

III.—EL PRINCIPIO METAFÍSICO DE LA RACIONALIDAD

El carácter fundamental del hombre es su finitud y, por consecuencia, su limitación en cuanto al conocimiento de la totalidad de la realidad. Muy lejos está el hombre de soñar con ser algo así como un Jehová que desde los cielos escudriña el misterio del Universo con su mirada penetrante y omnisciente. Nuestro conocimiento capta determinados y humildes sectores de la realidad.

De este hecho primario se infiere la naturaleza del “principio de la racionalidad”, que es la clave para solucionar y analizar las antinomias a que nos conduce la metafísica. El principio de la racionalidad específica lo siguiente (“Los Problemas de la Filosofía”, pág. 42):

1.—El ser humano es un ser no-omnisciente.

2.—Por esta razón sólo conoce parcialidades o sectores de lo existente.

3.—La totalidad de lo existente sólo puede ser alcanzada mediante una intuición trascendente.

4.—Los resultados gnoseológicos de esta intuición *no* pueden ser nunca *verificados* en la experiencia, pues la experiencia se refiere a los sectores de lo existente y jamás a su totalidad.

De estos cuatro puntos se infieren otros dos que describen la naturaleza del principio de la racionalidad:

a) Los sectores racionales de lo existente pueden converger hacia una totalidad irracional, o bien,

b) Lo parcial o sectorialmente irracional puede converger hacia el campo de lo racional.

En relación al punto (a) cabría citar la opinión de Russel sobre la esencia del Universo físico, en donde el caos tiene lugar de preferencia.

En relación al punto (b) cabría citar el principio de indeterminación de Heisenberg en la física de los corpúsculos, sin que por su uso se pretenda comprometer la esencia ontológica del Universo.

Este principio de la racionalidad permite justificar lógicamente los términos extremos de las antinomias de la metafísica. Veamos, por ejemplo, cómo funciona en el caso del problema metafísico de Dios.

IV.—EL PROBLEMA METAFISICO DE DIOS

Es en el problema de Dios donde es posible ver con más nitidez el papel desempeñado por los principios metafísicos de la racionalidad, esto es, por la “intuición trascendente” y la “totalidad de la existencia” que acabamos de señalar (“Los Problemas de la Filosofía”, pág. 69).

Como lo veremos inmediatamente la intuición trascendente pos-

tula primeramente la existencia de Dios que luego ha de servir como motor oculto a las pruebas de las causas finales y eficientes.

Para apreciar este efecto, analicemos la prueba de la existencia de Dios por las causas eficientes.

Ella enuncia lo siguiente: "en un sentido existencial, la serie de fenómenos debe tener un principio absoluto". A este principio absoluto lo denominamos "Dios".

Un ejemplo algo tosco daría una imagen de lo que esta prueba significa en esencia. Es el movimiento de un tren. En este movimiento nos preguntamos por la causa eficiente que mueve el último vagón. La causa eficiente inmediata sería el empuje producido por el penúltimo; la de éste, el empuje del antepenúltimo; y así sucesivamente, hasta llegar al empuje de la locomotora.

La prueba causal de la existencia de Dios varía respecto a este ejemplo por la razón de que en ella nos preguntamos no por la causa del movimiento físico, sino por la causa eficiente de la existencia misma en general.

Siendo Dios un concepto sobre el cual descansa la unidad incondicionada de todo lo real (cosa en sí) y es condición de esta misma realidad, el problema de la existencia de Dios depende del alcance que demos al problema de la cosa en sí.

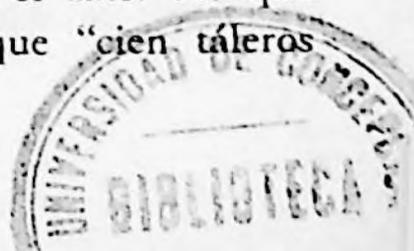
Sobre la cosa en sí se han planteado tres cuestiones:

- 1.—¿Tiene existencia lo Real? —y si la tiene,
- 2.—¿Es cognoscible su modo de ser? —y de serlo,
- 3.—¿Es posible una metafísica como ciencia?

En parangón a estas tres cuestiones pueden emitirse respecto a Dios otras tres similares:

- 1.—¿Tiene existencia el concepto de Dios? —y de tenerla,
- 2.—¿Es cognoscible su modo de ser? —y de serlo,
- 3.—¿Es posible una teología como ciencia?

La respuesta a la primera de estas preguntas corresponde a la aceptación o negación de la famosa prueba ontológica de Descartes. Según ella, la perfección implica la existencia. Pero es fácil ver que esto no es así y por eso Kant afirmaba que aunque "cien táleros



ideales tienen tantas perfecciones como cien táleros reales" con ellos no se compra ni siquiera una migaja.

Si bien es cierto que en el problema de Dios la prueba ontológica de Descartes es el motor oculto de todas las otras pruebas posibles, es necesario evitarla por motivos lógicos. Esto lo conseguiremos mediante el uso del principio de la racionalidad.

A la primera pregunta, el principio de la racionalidad responde diciendo que la existencia de Dios *es posible* siempre que se conceda que la totalidad de la serie de los fenómenos sea racional. De no serlo, la existencia de Dios sería inexplicable, porque entonces no sabríamos a ciencia cierta que el principio de causalidad, válido en los fenómenos, pudiera tener uso más allá de estos mismos. Como la prueba de la existencia de Dios por las causas eficientes ha de partir desde los fenómenos, desde la experiencia misma, es necesario postular la racionalidad total del camino que sigue el principio causal que usamos en dicha prueba.

La segunda pregunta tiene respuesta positiva siempre que se conceda que las categorías puedan tener uso en el campo de la cosa en sí.

Aquí el principio de la racionalidad postula transcendentemente la posibilidad de una descripción categorial de la esencia divina y es por esta misma postulación que la existencia de Dios dada por la prueba de las causas eficientes nos parece un círculo vicioso. En efecto, si afirmamos que las categorías del conocer tienen *uso* en la esencia divina es porque presuponemos que dicha esencia *acepta* las categorías en cuestión. Esto último significaría que conocemos la existencia de Dios antes que cualquier prueba nos pudiese conducir a ella misma.

En la primera pregunta el principio de la racionalidad estableció transcendentemente la racionalidad de la totalidad de la existencia fenoménica; según dicho principio la serie de los fenómenos conjuntamente su fundamento último (Dios) debe ser absolutamente racional.

La consideración que expuse en orden a la segunda pregunta se hace gráfica con el ejemplo siguiente:

Imaginemos que una leyenda (concepto de Dios) nos diga que en una montaña a muchas leguas de aquí un ermitaño mora en su guarida (realización de dicho concepto divino).

Supongamos ahora que queramos verificar la existencia del fantástico personaje (pruebas teológicas). Para ello no disponemos de otro medio que caminar hacia las montañas, llegar a su guarida y gritarle que salga a nuestro encuentro. El viaje será fácil siempre que se suponga que el camino que va desde nuestra casa hasta la guarida del ermitaño no esté obstruido por obstáculo alguno (racionalidad de la totalidad de la existencia fenoménica).

Aquí, sin embargo, no termina nuestra tarea. Es necesario además, probar la existencia del personaje a que se refiere la leyenda. Para verificar dicha existencia no tenemos más que gritarle ¡Sal de tu guarida!... Si éste no es sordo y tiene la amabilidad de mostrarnos su rostro (racionalidad de la totalidad de la existencia en general, incluyendo la divina) sabremos que realmente existe. Si se esconde de nuestra vista, jamás sabremos de él con certeza.

Para cerrar el ejemplo quisiera preguntar: ¿Cuál es la relación entre la leyenda y el camino que seguimos a través de la montaña? Lo que en orden al problema metafísico que tratamos significa: ¿Qué relación hay entre el concepto divino y su realización en la existencia?

En realidad (y esta es la relación) la leyenda debió tener su correspondencia en la existencia. Me explico: Si la leyenda no se refiriese de un modo inmediato y significativo a la existencia no hubiéramos sabido qué camino elegir para llegar a la guarida, nos hubiéramos perdido en el intrincado laberinto de la montaña. La leyenda supone, pues, a *priori* la existencia de un camino determinado.

En todas las posibilidades de los problemas metafísicos que se traten mediante el principio de la racionalidad sucede lo mismo: antes de toda verificación, la intuición trascendente se pronuncia

respecto a la totalidad de lo existente posible. Después plantea los problemas cuya solución tiene en sus manos.

Sin embargo, hay una antinomia metafísica que hunde sus raíces en la naturaleza misma del hombre, considerado éste en su actitud cognoscitiva frente al mundo. Es la antinomia de la libertad, pues la libertad es la condición *sine qua non* del conocimiento (“Los Problemas de la Filosofía”, pág. 85).

V.—LA ANTINOMIA DE LA LIBERTAD

Lo que hemos de tratar aquí es una decisión sucinta y concreta acerca de la vieja disputa entre los partidarios del determinismo y los del libre albedrío.

Para los primeros, el sentimiento de la libertad (total indeterminación del sujeto frente al objeto) que nos es innato, es una pura ilusión. Creemos que somos libres —dicen ellos— porque *ignoramos* las causas que nos determinan a actuar de tal o cual forma (Spinoza).

Para los segundos, a lo menos en el hombre se dan causas por libertad. Es cierto —dicen ellos— que la Naturaleza está determinada por leyes inexorables para éstas *no* tocan lo humano, reino completamente independiente en el cual sólo rigen ciertas leyes de la libertad (Ética).

Kant presentó a su vez una solución intermedia que trataba de reconciliar las dos anteriormente expuestas. Según él, existe una distinción entre el carácter sensible e inteligible del hombre. El hombre en tanto que fenómeno está condicionado por las leyes naturales. Pero en tanto que cosa en sí es absolutamente libre. Sólo en esta forma podría ser comprendido el sentido del imperativo categórico.

A poco observar el problema de la libertad veremos cómo llegamos a una conclusión semejante a la de Kant, aunque distante de ésta en cuanto a su estructura. Esta conclusión la denomino “antinomia de la libertad”.

En efecto, supongamos dos sujetos: A, determinista, y B, partidario del libre albedrío.

“A”, de acuerdo a su posición, deberá afirmar: “yo no puedo afirmar sino el determinismo universal”. Y proseguirá: “si todo está regido según leyes inexorables de las cuales es imposible escapar, yo, en este momento, estoy condicionado absolutamente y en tal forma que no puedo hacer otra cosa que defender el determinismo universal”.

Esta afirmación, aunque al parecer implica la severidad de la ciencia, es la sentencia de muerte para la posición gnoseológica adoptada por el determinista. En efecto, éste pretende que las leyes que rigen el Universo son algo más que un *sueño*, fantasmas producidos por la *intoxicación de la realidad*, sino que, por el contrario, son relaciones vigentes en la realidad misma. Pero al ser determinista, al afirmar que está obligado a defender esta posición ¿cómo le será posible al determinista averiguar si los fantasmas producidos en la mente son o no la realidad? Nos encontramos así frente a la más grande de las fantasías: podría ser que la realidad fuese, respecto al sujeto, una especie de Genio Maligno. El determinista no podría intentar entonces la búsqueda de un *criterio de concordancia entre sueño y realidad*, pues, éste supondría o un nuevo sueño o una afirmación implícita de la libertad.

En conclusión, a fin de verificar y dar valor a sus afirmaciones, el determinista debe suponer subrepticamente la libertad.

Veamos ahora lo que le sucede a nuestro sujeto “B”.

“B” afirma la libertad y dice: “todos los hombres son libres”. Así supone que todos los hombres que existen, han existido y existirán, son, eran y serán libres. Pero para poder afirmar esto deberá suponer que la *esencia-libertad*, fundamento del hombre, será siempre *una y única*, es decir, inmutable: sólo de esta forma su afirmación tendrá valor universal. Sin embargo, a una afirmación tan categórica es posible replicar: ¿cómo sé yo que los hombres de mañana serán de la misma naturaleza que los de hoy día? El partidario de la libertad responderá: “El mundo debe desenvolverse de acuerdo a cierto *curso regular*, de lo contrario, la ciencia, sus pronósticos y sus verificaciones serían imposibles. Pero, ¿no corresponde esto a afirmar

subrepticamente el determinismo universal? Sí. El partidario de la libertad debe suponer ocultamente que la propia naturaleza humana está regida según leyes inexorables.

En resumen:

“A”, determinista, supone subrepticamente la libertad, y “B”, partidario de esta última, supone, como condición de su afirmación, el determinismo. De aquí que el tema de la libertad se nos presente según un carácter antinómico.

Sin embargo, la antinomia de la libertad es la condición última de posibilidad de toda la metafísica. Gracias a ella el principio de la racionalidad es un principio plástico y adaptable a cualquiera circunstancia impuesta por un problema dado. Aún más, el carácter antinómico de la libertad es el que refleja con mayor claridad la raíz metafísica del hombre, raíz que se hunde en la libertad absoluta de la Soledad, germina en el ámbito de la fe y arroja sus frutos en los imperios del Ser (ver capítulos siguientes).

Merced a su libertad, el sujeto, mediante su intuición trascendente, puede pronunciarse respecto a la totalidad de lo existente, respecto a aquella región donde jamás llega el conocimiento posible. Con esto la intuición trascendente es plástica, adquiere diversos matices según la modalidad como capta lo existente.

Pero la metafísica necesita algo más que el puro vuelo de la libertad. Si no quiere ser un sueño poético, sino constituirse como ciencia, precisa de resultados válidos en la misma totalidad existencial. Esta universalidad de resultados sólo puede ser dada por el supuesto de un determinismo, de cualquier forma que éste sea.

He aquí la *paradoja* de la metafísica: para constituirse como ciencia y a la vez como expresión de la vida misma, necesita de dos términos contrarios, libertad y determinismo, dados en un mismo ser, en el hombre. Por esto veremos a continuación que la esencia metafísica del hombre se proyecta especialmente en dos dimensiones: en la de la Soledad, en donde respira su libertad; y en la de la Fe, por cuyo auxilio el hombre es capaz de sumergirse en el Ser y edificar la Historia.

VI.—EXPLORACION A LA SOLEDAD

Libertad y determinismo son las dos fases simultáneas de la finitud del hombre, finitud que se caracteriza por ser el punto donde la libertad se sumerge en el determinismo.

En efecto, libertad, determinación y finitud son tres términos íntimamente ligados entre sí. La libertad se hace patente solamente en la finitud del hombre que está aislado, *solitario*, frente al cúmulo de circunstancias y realidades que le rodean. Tan pronto como esa finitud del hombre se enfoca hacia alguna realidad o situación transcendente a ella misma, la libertad del hombre se diluye en el Ser y entra a “acompañarse” con las determinaciones cósmicas. Las jerarquías del Ser no son otra cosa que los modos por los cuales la Soledad del hombre se vuelca dentro del Ser.

La Soledad no es el resultado de la actitud propia del hombre que conoce primero las cosas y, después, deliberadamente se aísla de ellas. La Soledad no es ni siquiera un modo de conocimiento: por el contrario es condición de posibilidad de todo conocimiento. Sólo en la Soledad puede darse la espontaneidad pura de la captación.

La Soledad es anterior al Ser, porque ser es ser-con, ser-acompañado.

En la Soledad el espíritu huye fuera de las cosas del mundo que él califica de vanas, engañosas o falsas (“Inward Solitude”, 11). En la Soledad el espíritu se “aisla” incluso de su propio ser, de sus recuerdos, afectos y modos íntimos. La Soledad es ausencia de “compañía”. El solitario auténtico no debe estar acompañado ni siquiera por sus recuerdos más secretos. Porque la Soledad es desde ya un secreto sin contenido.

De allí se infiere que, en la Soledad, se representa las cosas del mundo en su *multiplicidad originaria*, como un conjunto irracional de partes carentes de relaciones que las dispongan a formar un todo. Por eso en la Soledad las cosas que se “acompañan” entre sí para formar un Uni-verso, pasan a formar un Multi-verso, irracional, pul-

verizado. De lo contrario, de existir las relaciones de unificación, de acompañamiento, se daría una unificación de acompañamiento de las cosas y el espíritu entre sí, y del espíritu con sus modos íntimos de ser, con lo que la Soledad automáticamente quedaría anulada.

Pero la multiplicidad que muestra la Soledad *no* es un conjunto irracional de seres o un caos incomprensible. Por eso he dicho que la Soledad es anterior al Ser y he usado la denominación "conjunto irracional de partes" (¡término gráfico!) y no "conjunto irracional de seres", término que puede conducir a nebulosidades en el terreno de la ontología. La Soledad muestra más bien un conjunto de *sentidos*, de direcciones, caminos y senderos que apuntan hacia la existencia. Porque la Soledad es el carácter divino por el cual el hombre, al igual que Zaratustra, retrocede un paso dentro de sí preparándose a dar el gran salto hacia la existencia.

Contrariamente al pensamiento clásico, creo que la solución al misterio del Ser debe buscarse en la Multiplicidad y no en la Unidad.

Desde Tales de Mileto, la metafísica ha ido tras la búsqueda de un principio unitario que explique racionalmente la multiplicidad y fugacidad de las cosas que forman nuestro mundo. Ese principio unitario ha recibido los nombres de Dios, Absoluto o Primer Principio. Los nombres no importan, el resultado ha sido siempre el mismo: el Universo al final de cuentas ha resultado ser el "producto" de la actividad de esa Unidad Absoluta.

A mi modo de ver, lo primario, lo originario es la Multiplicidad.

El mundo, el Universo, es algo así como una *unidad fragmentaria*, como un conjunto de elementos que en determinados *puntos de acumulación* converge hacia totalidades. La totalidad absoluta no existe, es un mito de la lógica. Lo que puede existir son totalidades, fragmentarias, fugaces, esporádicas. Por eso la unidad del mundo es siempre fragmentaria y culmina, como veremos en seguida, en la vida de Dios que a su vez es, también, finito y múltiple.

En este sentido el Universo metafísico (que por cierto no es el Universo de la metafísica tradicional) aparece como una de esas representaciones plásticas del arte abstracto. El mérito del arte abstracto

es precisamente su esfuerzo tendiente a captar la Multiplicidad pura que se da “detrás” de las cosas, sin intentar “interpretarla” como hacía el arte anterior, o reducirla a los moldes viejos de la lógica de la Unidad.

VII.—EL CAMINO DEL DEMONIO

La relación entre Multiplicidad y Unidad fragmentaria, entre Soledad y Ser, es dramática. Presenta ese dramatismo propio de la lucha de las legiones angélicas contra los demonios. Si en su rebelión los demonios hubieran resultado vencedores, el mundo sería secreto y excomunió. La comunicaci3n sería imposible, el silencio de la Soledad se escucharía aún en el vacío.

Luzbel, el más hermoso de los ángeles, encarnaci3n de una de esas “totalidades” del universo metafísico, fué llamado un día al Trono de Dios quien le mostró la imagen del Hijo, encarnaci3n de la historia eterna. Luzbel, orgulloso, retrocedió un paso dentro de su ser y prefirió su Soledad a la compaía del Hijo del Hombre, sentido de toda vida, culminaci3n de todo destino. Su orgullo lo sumió en la Soledad, su falta de fe, en la excomuni3n.

La historia de Luzbel es su canto de Soledad. La historia de Dios es la historia de las rebeliones que se han fraguado contra El: primero los demonios, después el hombre, finalmente el fracaso visible de la misi3n de su Hijo. Jamás Dios ha estado seguro en su Trono: siempre el Demonio lo amenaza y hasta se da el lujo de tentar a su Hijo. Y es que la unidad de Dios es unidad fragmentaria, finita, múltiple, que a cada paso debe luchar por preservarse de los embates de la Soledad, de esa Multiplicidad demoníaca que tiene “acceso al Cielo”.

La fe es el camino que va desde la Soledad a la Unidad desgarrada del Universo metafísico, camino rechazado por el Demonio.

Por la fe, la multiplicidad de la Soledad se manifiesta como unidad fragmentaria del ser, como novedad unitaria que se espera, como existencia que dura en el tiempo. Pero el Demonio ni quiso “ser”

junto a Dios, ni se dió a la esperanza, ni entró en la temporalidad de la Historia junto al Hijo del Hombre.

En efecto, tan pronto como el solitario se aferra y se adhiere con su fe a su propia Soledad, la Multiplicidad pura que se da en esa Soledad se coagula, se substancializa y entra en las dimensiones del Ser. La Soledad del hombre no es la Soledad del Demonio, soledad de excomunión y secreto eterno: la soledad del hombre es un perpetuo "estar enfocado hacia el Ser". Por esto en el hombre coexisten la libertad de la fe y la determinación de la existencia. Hablando en términos plásticos, la Soledad del hombre presenta el panorama de una fina lluvia que continua e irregularmente cae sobre el mar de la existencia. La fe es el grado de intensidad con que esa misma lluvia se precipita en los diversos puntos, calmos los unos, agitados los otros, dantescos aquellos en que los vórtices de unidad del mar de la existencia se levantan hacia el Cielo para dar origen a Dios.

Es decir, el Ser adquiere consistencia unitaria y efectividad ontológica sólo en los puntos en que, con intensidad, la fe logra coagular y unificar ópticamente la multiplicidad de la Soledad. Cuando estos puntos se convierten en "torbellinos" capaces de atraer hacia sí a los restantes, hace su epifanía el espíritu de Dios.

VIII.—LA EPIFANIA DEL ESPIRITU DIVINO

Siendo Dios el conjunto de "totalidades parciales" forjado por la fe, el conjunto de puntos donde el mar de la existencia se levanta hacia el Cielo (según la descripción metafórica que acabamos de dar), resulta que Su personalidad presenta características muy diferentes a las que le había atribuído el pensamiento clásico.

En primer lugar, en nuestra concepción Dios es un "producto" y no un Creador de todas las cosas. Sobre El está la Soledad sin determinación. La Soledad inmanente, secreta, excomulgada, es el Demonio. La Soledad transcendente, proyectada hacia el ser, creadora, es Dios.

En el fondo mi pensamiento es un evolucionismo, *casi* un panteísmo de la libertad, que en cierta manera contradice y complementa al evolucionismo naturalista. Este último afirmaba que las más altas manifestaciones del espíritu, como la conciencia y la libertad, provenían de la natural y progresiva evolución de la Materia.

Si bien es cierto que la célula primaria pudo haber originado la inteligencia y la libertad, también es cierto que esta última (la libertad que es la otra cara de la fe), sirviendo de base a una ulterior auto-evolución del espíritu, da origen a Dios dentro de los márgenes de la finitud de dicha libertad. La primera era una evolución causada por la necesidad natural; la segunda es una auto-evolución causada por la fe ("Inward Solitude", pág. 23).

En segundo lugar, resulta que Dios es finito, pues, los márgenes en donde opera la fe son los mismos dentro de los cuales se enclaustran la multiplicidad de la Soledad.

En tercer lugar, Dios es múltiple ya que simplemente El no es otra cosa que el conjunto de puntos en donde la fe hace penetrar, con mayor intensidad, la multiplicidad de la Soledad dentro del mar de la existencia.

Y, por último, Dios se transfigura con el ritmo de la Historia ya que merced a la intervención de la fe operativa, la esencia de Dios es en buenas cuentas su historicidad.

IX.—CONCLUSIONES

No deseo alargarme más en digresiones de metafísica.

De más está decir, también, las necesarias implicaciones prácticas que puede tener este pensamiento en asuntos de política, ética o religión.

Posiblemente algún demagogo diría que la noción de un Dios finito y múltiple, producto de la fe histórico-social de la humanidad, es la culminación de la nueva era que se ha iniciado a través de los grandes movimientos sindicales. Dios es —agregaría— el resultado último a que puede llegar un sindicato bien organizado.

Y el senador Mac Carthy, republicano por Wisconsin, declararía que es necesario hacer una campaña de intensa fe democrática para evitar que Dios se transforme en comunista.

No hay que aterrarse por estas declaraciones, pues la Filosofía y la Religión siempre servirán para justificar esa infinita estupidez humana, tan bien comentada por Voltaire.

Pero volviendo a Dios, nos cabe decir que Su personalidad es sentido, dirección, antes que fundamento último de toda existencia posible. Dios se gesta en el transcurso de la fe. Por eso Dios es el Eterno Compañero que rechaza la Soledad, esa Soledad de excomuniación y secreto eterno...

Nueva York, enero de 1955.