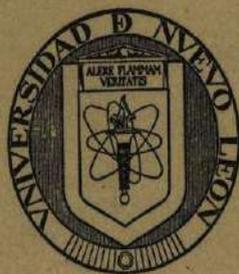


HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

Año II

Nº 2

1961

Incumbe, pues, al poeta que vive en los tiempos tardíos, alejados de los dioses, preservar el recuerdo divino, asumiendo así el papel que Novalis le había asignado, el de un *médico trascendental*. La imaginación es, para Novalis, el supremo bien y la poesía la "genuina realidad absoluta". En esta última afirmación ve el núcleo de su filosofía, condensando su tesis en la fórmula: "cuanto más poético, tanto más verdadero". ¿Romanticismo? ¿Pensamiento antiplatónico? ¿Irracionalismo? Con tales etiquetas sólo nos cerramos el acceso a la comprensión de la palabra creadora. Donde se hace patente la genialidad sobran las clasificaciones. Quien pretende ver en el poeta nada más que el hijo de su época —o de una corriente espiritual que la caracteriza— no entiende ni el mensaje del poeta ni la fisonomía de su tiempo. El alborear de la conciencia del fundamento mítico de la cultura no es "producto" de ninguna época sino *anamnesis*, rememoración de un saber sepultado. Las veneraciones no son una "circunstancia" del hombre como las ideologías entre las cuales él hace su elección para canalizar sus rebeldías y racionalizar sus conformismos. Las veneraciones son nuestras posibilidades de trascendencia y, por lo tanto, el secreto móvil de nuestra autorrealización. Pero tal vez no siempre sabemos nosotros mismos, a ciencia cierta, qué nombre hemos de dar a nuestros dioses, y tal vez un secreto pudor nos impide confesar nuestras veneraciones. Para protegerlas, o por avergonzarnos de ser "entusiastas", estamos a menudo renegando de ellas, aun en los momentos de nuestra soledad, al dialogar con la sombra de nuestro prójimo. ¿Acaso tememos al ataque del prójimo a nuestras veneraciones? ¿Es el prójimo —y hasta el más allegado a nosotros un potencial enemigo de nuestros dioses? Paul Valéry dice, en uno de sus más penetrantes aforismos, titulado *Cache ton dieu*:

*No se debe atacar a los otros sino a sus dioses.
Hay que abatir los dioses del enemigo. Pero, ante
todo, es preciso descubrirlos. A sus verdaderos
dioses los hombres los esconden con cuidado.*

BREVE ENSAYO SOBRE EL SER

Dr. ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba (Argentina)

I

LA RELACIÓN ONTOLÓGICA ORIGINARIA

El estudio de indeterminación.

HAY UNA EXPERIENCIA PRIMERA del yo por la cual el ser se hace patente. Y tal experiencia originaria se pone de manifiesto cuando decimos simplemente que hay entes. Y haberlo descubierto es ya haber descubierto el yo en el cual se patentiza el ser. Vayamos pues lentamente: es evidente que hay entes. Y este dato inicial nos basta. Porque si de algo no podemos dudar es de que hay entes. Algo que es dado como una inmediata presencia a mi conciencia y por la cual puedo decir que hay entes y sin la cual no habría tampoco conciencia. Es decir, que el ser se hace consciente en mi conciencia para la cual es patente como dado-ahí y nada más; o sea, sin previo "razonamiento" que me lo haga descubrir. Simplemente, está ahí. El ser interior a mi conciencia, mi conciencia interior al ser. Interior a mi conciencia en cuanto en ella se patentiza y emerge aunque no es la conciencia la creadora del ser; la conciencia interior al ser en cuanto nada escapa al ámbito del ser.

Luego, puedo hacer una nueva distinción: aquello de que tengo conciencia, es decir, aquello que se ha hecho patente a mi conciencia es que hay ser y, por eso, que existen entes. Porque cuando digo que es evidente que hay entes, esta evidencia es posible en cuanto hay una presencia que *existe*. Lo que *es*. O sea que lo primeramente patente no es simplemente los entes de mi contorno sino la *interior presencia del ser* que hace evidentes a los entes o, mejor aún, la existencia de los entes. Si nos fijamos bien, esta patencia

primera es sólo primera en orden al descubrimiento del ser porque esta patencia se hace o surge en nuestra conciencia cuando de algún modo es tomada como "objeto". No hay conciencia sin la interior presencia del ser y no hay presencia del ser sin el acto de la conciencia. Pero entonces debo sostener que hay aún un estadio *previo* a esta patencia del ser dado y constituyente de los entes de mi contorno. Parece pues que hay un *antes* respecto de esta inicial patencia de lo que hay porque cuando me pregunto por lo que hay me hago, en cierto modo, *otro* respecto de lo que hay, de lo dado, sea *yo mismo* o todo *lo demás*. Se puede hablar entonces de una indistinción previa a la patencia del ser como ser, indistinción anterior a la distinción sujeto-objeto (siempre *dentro* del todo del ser) en la cual el existente es cosa entre las cosas, está cosificado indistintamente con el todo.

La escisión sujeto-objeto.

Pero, desde el momento en que tomo conciencia de que hay entes, es decir, de que algo existe y yo con ello, queda rota esta previa indistinción indeterminada. Cuando el hombre se admira de que haya entes, simultáneamente adquiere conciencia del ser de los mismos y, como no podemos dudar de que *hay* entes, no se puede dudar de esta primera patencia del ser; esto no puede ser puesto en duda y me basta como punto de partida. Luego, hay ser, existe algo, y esto que existe no es simplemente algo que está delante de mí como esta mesa *separada* de mi propia entidad; sino que es algo en lo cual *yo mismo estoy implicado* porque, evidentemente, esta radical patencia de que hay algo, de que hay ser, no me excluye a mí sino que me incluye como existente desde el momento que esta misma patencia primaria del ser es imposible si no existo, si yo no estoy implicado en el algo que existe, en el *que* que *es*. Esto implica que, cuando el ser se me hace patente a la conciencia, cuando se ha roto la indeterminada indistinción, se crea una *relación* sin la cual no hay conciencia del ser; por eso, si la patencia radical del ser implica la relación con mi conciencia, es simultánea la conciencia *de* ser con la conciencia *del* ser; en realidad, son la misma o idéntica cosa pues es lo mismo decir: tengo conciencia del ser que tengo conciencia de ser. Lo uno implica lo otro. Entonces, la relación primaria ontológica se establece *dentro* del ser cuyo seno se ha escindido en ser sujeto y ser objeto. Es importante tener en cuenta que esta relación ontológica originaria es la experiencia inicial en la que se implican todas las demás porque en todas las demás el ser está presente; sin esta relación ontológica originaria no son posibles las demás ni es posible concebir nada pues nada hay sin ella como no sea la previa

indistinción del ser en bruto que, como tal, es una presencia muda. Por lo tanto, cuando se establece esta relación que es la misma conciencia del ser o de ser, se establece la dualidad (no dualismo) sujeto-objeto, en tanto todo lo que hay se presenta a mí como *ob-iectum*, como objeto, como puesto delante, como hecho presente o, mejor aún, implica esta relación, en cierto modo, el acto de arrojar algo delante, oponer o poner al frente. Dualidad *dentro* del ser, no dualismo que abriría una brecha en el ser. Sin embargo, esta misma dualidad que aparece no es tan simple como podría parecer a primera vista si se pensara que hay un hiato entre sujeto y objeto, entre el yo y lo que está delante como objeto; no hay tal cosa al menos con carácter de exclusividad; el *ob-iectum* primero es el propio sujeto que se autodescubre como ser, el propio yo que adquiere conciencia de ser y del ser; entonces, la relación ontológica primaria no implica una separación abrupta entre sujeto y objeto sino justamente lo contrario si pensamos que es el mismo sujeto el que, al adquirir conciencia de *sujeto* por el acto de conciencia del ser, se pone como *ob-iectum*; y cuando pone como *ob-iectum* a las demás cosas que no son el *yo* consciente del ser, los entes se comportan como *ob-iectum* gracias a la previa conciencia del ser que tiene el sujeto como tal, pues sin esta previa conciencia de ser en la cual nace la dualidad, los entes no pueden adquirir jamás la categoría de *ob-iectum*. El *yo* implica siempre un *estadio preobjetivo*. Esto nos lleva a la afirmación de que no hay realidad como tal sin la intervención del sujeto aunque no sea el sujeto el que crea al objeto como en el idealismo hegeliano; y precisamente a este extrañamiento primario llamo *relación ontológica originaria*. Sin ella lo real no existe, no emerge, desde el momento que en el estadio preobjetivo, que es el estadio de la simple presencia del ser en bruto, sólo hay indistinción. Luego hay primero la simple presencia fáctica; segundo, surge la existencia como tal implicada en la relación ontológica originaria, o escisión del ser en bruto en ser sujeto-ser objeto, dentro del ser.

Simultaneidad del sujeto y del ser.

o Parece evidente entonces que el filosofar que tiene comienzo en esta relación originaria, simultáneamente nace en el descubrimiento del yo como sujeto. Y obsérvese que desde el instante en que hay conciencia de la presencia del ser, ya hay objeto; y que no puede haber objeto sin la actividad del sujeto que es el que crea la *relatio*. El sujeto implica al objeto aunque no lo crea y todo objeto sub-pone al sujeto. Entre ambos hay una *participación* ontológica originaria; si se me permite un ejemplo, decimos que el agua y el

aire participan del calor o, mejor aún, que están calientes o que son calientes; también podríamos decir que el hielo es frío; pero esta misma afirmación nos descubre que rectamente hablando debiéramos decir que el agua o el aire *tienen o están* calientes y que el hielo tiene el frío, ya que los primeros no son el calor y el segundo no es el frío. Lo tienen pero no lo son. Asimismo, los términos mutuamente implicados e inseparables por eso mismo de la relación ontológica originaria, tienen el ser o están en el ser; por eso podemos decir que *son*, siempre que tengamos presente que el acto primario por el cual se escinde el ser en ser sujeto-ser objeto no hace más que descubrir el ser que está en el yo y en el obiectum. Si así no fuese no podríamos ya dar un solo paso más porque si yo no tengo el ser, no participo del ser verdaderamente, sino que me lo he dado a mí mismo o me identifico con todo el ser; si lo primero, caigo en el absurdo de haber sido antes de ser para poder darme el ser a mí mismo; si lo segundo, si me identifico con todo el ser, desaparece la relación sujeto-objeto absorbida completamente en el sujeto al modo del Yo trascendental de Fichte. No queda más salida que sostener que *el ser del ser sujeto y el ser del ser objeto es ser participado*. Esta afirmación vuelve insostenible una actitud filosófica que intente edificar una ontología a partir de una mera y exclusiva descripción fenomenológica del existente humano sin la apertura a la relación ontológica originaria que implica, es claro, *una salida fuera del mismo existente como tal*; pues desde el momento en que surge el ser sujeto ya se trasciende en el objeto con el que entra en relación necesaria; negar esto es, hasta cierto punto, no ser fiel a las últimas exigencias de la descripción fenomenológica; si el ser en bruto, lo fáctico, no es otra cosa que el ser-ahí del propio humano existente sin posibilidad alguna para la escisión del pleno del ser en la relación originaria, resulta imposible la salida fuera del sujeto; en realidad, ni siquiera debiera surgir el sujeto como tal y el existencialismo, para ser verdaderamente fiel a sí mismo, debiera permanecer mudo.

Conciencia de ser y orden eidético.

Sin la conciencia, es decir, sin el acto del espíritu por el cual me descubro como ser y descubro el ser en el mismo acto, *todo es como si nada*; si existe un estadio preobjetivo, en tanto aún no se ha puesto la relación ontológica originaria, *el ser mudo, como si nada*, y nada puedo decir de él. Pero cuando lo que hay se me hace patente, al menos el primer grado del conocer que es la simple sensación, se abre el camino del ascenso al ser y, por él, el camino para la edificación de una ontología. Esta relación ontológica originaria es

de carácter *espiritual* porque adquirir conciencia de ser equivale a *saber* que soy por evidencia inmediata. Ya esto no puede ser puesto en duda. Pero observemos que yo no soy porque *pienso* que soy, sino lo contrario: pienso *porque soy*; sin esta primera patencia de mi ser no podría pensar ni ponerlo a mi ser como obiectum. Resulta así imposible deducir la existencia del pensar como en el idealismo, por un lado, y también *resulta imposible la relación originaria si el acto por el cual me conozco como ser no fuera espiritual porque entonces la alteridad resultaría imposible y debería quedar siempre inmerso en el pleno indistinto del ser en bruto*. Luego, puedo decir que tengo ya dos evidencias absolutas: Primera, tengo *conciencia de ser y, por eso, del ser*; segunda, simultáneamente tengo *conciencia del pensar*. Además, si sé que soy y si sé que *hay ser*, este saber que se sigue de la primera relación ontológica, aún no me dice nada del fundamento de esta mi conciencia de ser; sin embargo, es necesario dar una respuesta: por lo pronto, y esto equivale ya a una respuesta, yo no podría tener la patencia de ser si no participara del ser por el que es todo lo que es, según se dijo antes; entonces es claro que no puedo encerrarme en el inmanentismo materialista sino que, desde el momento en el cual descubro el ser, descubro simultáneamente un orden eidético o inteligible: el del pensar. Luego, *el orden ontológico y el orden eidético aparecen simultáneamente y, en el mismo acto de aparecer el sujeto trasciende su propio ser*. Como se ve, es evidentemente errónea la opinión común que cree que entre sujeto y objeto hay un vacío, una relación fría; la relación es de *implicación* y de *trascendencia* porque el sujeto autodescubierto como ser, implica en sí mismo al objeto y, al mismo tiempo, el acto de descubrimiento del ser trasciende el propio ser y lo proyecta aun allende su propia existencia. Esto equivale a adoptar una actitud semejante en el punto de partida al de la fenomenología heideggeriana pero inmediatamente superadora de su clausura.

II

RELACIÓN ORIGINARIA Y CONTINGENCIA

Lo preobjetivo, el ser inteligible y el "resto".

La relación ontológica originaria, como acto del espíritu, produce simultáneamente la *idea* del ser; porque la oposición sujeto-objeto, por el hecho mismo de ser oposición es implicación de uno en otro y esta relación, cuando se efec-

túa, ya supone que se ha des-cubierto el ser. Pero, como es natural, el ser descubierto no es el ser absoluto sino el ser que puedo descubrir con mi capacidad infinita de conocer nunca colmada; o sea, que desde las profundidades originarias del ser en bruto o preobjetivo emerge una fina arista a la que corresponde nuestra idea del ser; tal es lo que llamo el *ser-inteligible* que predicamos de todo juicio jamás adecuado a la naturaleza de nuestro espíritu, descubierto en el mismo acto por el cual el pleno del ser preobjetivo se escinde en ser sujeto-ser objeto. Indudablemente entonces, esta idea de ser que es relativa a lo des-cubierto del ser preobjetivo, no agota al todo del ser; la idea del ser, en este sentido, es realmente incommensurable con el todo del ser porque el ser inteligible es nada más que lo presente a nuestro intelecto que lo des-cubre; y lo que es logrado por nuestro contingente intelecto no puede agotar todo lo dado, el ser en total. Esto es lo que constituye la tragedia de nuestra inteligencia que capta una mínima franja de la realidad y debe abandonar el resto, pero es también lo único que hace posible el filosofar ya que si descubriéramos en la relación originaria el todo del ser, la filosofía no podría comenzar la búsqueda por haberlo encontrado todo. Por eso, cuando se dice con razón que la Metafísica tiene por objeto el ser existente, debiera aclararse que este ser existente del que se habla no es el todo del ser; debiera aclararse que el *ens commune* de la Ontología no es el pleno del ser sino sólo aquella mínima franja que descubre el espíritu en su misma relación ontológica originaria; de ahí que la idea del ser no pueda decirlo todo (como sostendría Lavelle) que es como pretender mostrarnos el contenido del océano por medio de un dedal. Luego, hemos llegado a otra conclusión importante: la incommensurabilidad entre el ser inteligible y el ser total, o, lo que es lo mismo, la inagotabilidad del ser por el espíritu.

El ser como idea.

El concepto de ser del que *hablan* los "manuales" es elaboración abstractiva y, por eso, *posterior* al descubrimiento del ser; sin la previa intuición del ser en la relación originaria no sería posible elaborar concepto alguno, no ya solamente del ser, sino ningún concepto. ¿Tiene entonces razón la tradición agustiniana que sostiene que no hay concepto sino idea de ser? Creo que sí, porque se trata no de un proceso de abstracción que nos conduciría al concepto de ser, sino de una *intuición del ser que hace posible toda abstracción posterior*. Las ciencias "trabajan" con conceptos elaborados por la abstracción; la ontología parte de la intuición del ser; claro que no se trata aquí de la intuición del absoluto Ser, sino solamente de la intuición del ser que es

lo que adviene en lo que he llamado relación ontológica originaria. Hay siempre un "plus", un "más allá" del ser mismo descubierto en la intuición originaria y este ser descubierto en la *relatio* primera es siempre incommensurable con el todo del ser. Luego, si el concepto es el término de la abstracción y la idea es el directo resultado de la intuición (*relatio*), el ser descubierto no es concepto sino idea, la única idea, "*matriz* de todos los conceptos" (como dice Sciacca) porque entonces solamente hay *conceptos* nunca *el* concepto de los seres particulares y no *el* concepto de ser, sino la *idea* del ser. Esto nos da razón de la pluralidad y de la unidad de todo lo que hay.

Intentemos seguir adelante con nuestro análisis: si la idea del ser que corresponde a lo descubierto de él no sacia sino que por el contrario, apenas indica una estrecha franja de realidad, ¿qué valor tienen los conceptos y por lo tanto los juicios ya que no hay juicios sin la predicación del ser? Es claro que los conceptos solamente tendrán un valor relativo, jamás absoluto y quien procure filosofar por medio de los puros conceptos pensando que éstos le "mostrarán" la realidad toda, procurará algo realmente imposible y su "filosofía" será pseudofilosofía desplegada en una especie de juego de conceptos y fórmulas vacías. El mismo concepto, si tenemos en cuenta lo dicho sobre la escisión del pleno del ser en la relación originaria, se mueve en el plano del ser inteligible; apenas nos dará una imagen geométrica y clara... ¿de qué? Del ser inteligible. Pero dejará en la penumbra todo el *resto* situado más allá del alcance del conocimiento conceptual, sin querer con esto invalidar el mismo conocimiento conceptual sino determinar sus modestos límites que son los límites de la endeble inteligencia humana. En cierto modo, podemos decir que los conceptos tienen una doble faz aparentemente contradictoria: por un lado apenas si nos dicen algo de lo que hay (he aquí su miseria); y, por otro, nos ponen en el rastro de lo que hay por aquello mínimo que nos muestran (he aquí su riqueza ontológica).

Si dejamos por el momento este paréntesis acerca del valor de los conceptos, es necesario volver de nuevo a la relación ontológica originaria: cuando descubro el ser y el pensar, ya que no hay pensar sin ser, es evidente que si hay ser es porque hay *algo* que *existe*; en realidad es esto lo que descubro: que hay entes, o mejor: que existen entes, o que existe, el *esse* y *lo que es*. Y es realmente absurdo decir que no hay esencia de lo que existe sino que es la misma existencia la que se proyecta en todos los instantes porque, entonces, como ya se ha dicho con razón, la existencia se "esencializa"; y también resulta absurdo sostener que sólo hay esencias porque así nos moveríamos en la pura posibilidad, no en el orden real; una mera esencia como tal es siempre concebida de modo que en su misma razón no entra la existencia; pero eso solamente en el orden lógico. Y si no podemos pasar del orden lógico al

orden existencial, nada existe y si nada existe tampoco hay esencias y si no hay esencias no hay esencialismo ni nada. Luego, cuando en la relación ontológica originaria el ser se comporta como *ob-iectum*, todo dentro del ser, este ser descubierta en el primer acto de la relación incluye en sí mismo la esencia y la existencia inconcebible una sin la otra. De modo que cuando tengo la intuición de ser un ser y en ella la del ser, al menos de manera vaga percibo que este ser descubierta, que esto que es, es; en otras palabras, que nada podría existir si no fuera algo; y que intuyo algo porque es (de lo contrario nada podría descubrir); en conclusión, el ser descubierta en la relación originaria de existencia y esencia no como dos cosas adheridas extrínsecamente sino constitutivas de lo mismo que descubro; el ser descubierta no es la esencia ni es la existencia; el ser descubierta es ambas cosas y ambas son una sola: el ser. Pero hay más: hemos dicho anteriormente que los términos de la *relatio* originaria por la que descubro el ser y lo pongo como *ob-iectum*, tienen el ser y que por eso podemos decir que *son*; pero nos cuidamos bien de no decir que son el ser; o sea que los términos de la relación implicados en el ser participan del ser; el ser descubierta *tiene* el ser y nada más. Esto significa haber descubierta algo importante: que este ser descubierta en la relación originaria no es *por sí* y si no es por sí no me queda más salida que sostener su *contingencia radical*; pero, al mismo tiempo, resulta ya imposible encerrarnos en un contingentismo absoluto porque si este ser descubierta no es por sí debemos buscar *fuera de él* la razón de su misma contingencia. En realidad, desde el momento que tengo conciencia del ser en la relación originaria, ya trasciendo el mismo ser descubierta porque me veo obligado a reconocer (en el mismo acto) que al no ser por sí (pues tiene el ser y no es el ser) su razón de ser se sitúa en un allende sí mismo. Y me sitúa en plena trascendencia. Veamos entonces las cosas con mayor detenimiento.

III

EL ABSOLUTO PRINCIPIO

La relación originaria como "apertura".

La relación originaria, acto en el cual el ser escinde en sujeto-objeto y escisión que *es* ese mismo acto, nos ha puesto en evidencia la *radical nihilidad ontológica de nuestro ser*, descubierta en la autoconciencia en la cual descubro simultáneamente el ser de todo lo que hay. Y nos hace patente, al mismo

tiempo, la antigua e ineludible verdad que aparece en la misma relación: el *ser* y el *tener*, en tanto que la misma *relatio* exige una *ratio entis* que, por serlo, me remite a un allende mi ser y el ser de los entes. Es decir, nuestro ser descubierta en la relación originaria, nos coloca ante la *posibilidad de alcanzar Aquello que pone las cosas en el ser* ya que es propio de las cosas "tener" el ser y no simplemente "ser"; entonces, el ser de las cosas es *don* en tanto que este ser que me encuentro siendo en la *relatio* originaria, me es "dado"; y si yo no *soy* mi ser, mi ser es solamente *tenido*. Claro que esto es evidente y no entraña mayores dificultades; pero es necesario aclarar que si mi ser es donado, solamente *tenido*, queda *abierto* hacia Aquel "donante" cuya entidad misma no me es patente pero sí, por lo menos, mi radical apertura. Y esto no me adviene como yuxtapuesto; *estar abierto* ontológicamente hacia el absoluto Principio de mi ser es constitutivamente mi ser mismo; en eso consiste y se hace patente desde el momento de la *relatio* originaria. El hombre es este estar abierto y no puede no serlo porque surge desde la relación originaria. *Mi ser consiste en estar abierto al absoluto Principio de mi ser*. A mi ser no le adviene esta apertura "luego", por ejemplo, de su descubrimiento; mi ser ES esa apertura. En modo alguno quiero insinuar que el *ser mismo* del absoluto Principio de mi ser y del ser sea inmediatamente descubierta, ni tampoco quiero ofrecer una "prueba" de su existencia; eso queda para más adelante; hemos tratado de mostrar algo mucho más modesto pero *previo* y fundamental: que nuestro ser y, por él, el ser de todo lo que hay, *es* apertura radical al Absoluto Ser. Nada más. Claro que entonces, este mismo estar radicalmente abierto al Absoluto, posibilita toda prueba y aún la exige. Pero en tal caso, toda prueba que quiera presentarse como válida tiene su origen en la relación ontológica originaria en la que descubro la contingencia de mi ser y del ser y su apertura al ámbito del Absoluto Principio.

Contacto con la religión.

Decididamente, por tratarse hasta cierto punto de un encuentro interno (salvada la distancia) con la posición de Zubiri respecto del problema de Dios, expongo aquí mi meditación sobre el pensamiento del filósofo español. (*En torno al problema de Dios*, en *Natur., Hist., Dios*, 2a. ed., p. 329-361, Madrid, 1951). El lector espontáneamente verá las diferencias y cuáles son los desarrollos que hago por mi propia cuenta. Es también evidente que han malentendido absolutamente a Zubiri quienes ven en su pensamiento una "prueba" de Dios y menos aún los que creen que la "fundamentalidad" es el constitutivo formal de la naturaleza divina. La meditación de Zubiri se sitúa

en un estrato previo a toda prueba aunque sí, desde esa situación, pide la prueba. No se trata aquí, evidentemente, de una relación ontológica originaria (como hemos llamado al inicio del filosofar) sino de la mera y fundamental comprobación de un hecho: no es que exista el sujeto y "además" las cosas, "sino que ser sujeto 'consiste' en estar abierto a las cosas"; de ahí que la existencia de un mundo exterior le adviene al hombre desde sí mismo y el sujeto pone su misma apertura; y esto es el ser mismo del hombre; él es "con" las cosas y sin cosas nada sería. Entonces las cosas no son un "añadido" sino un *necessarium* del ser humano como tal. Así también, respecto de Dios, se parte de la sustantividad de las cosas y "además" de ellas, hay Dios. Esto es también un falso supuesto y, dice Zubiri, "la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse, mejor dicho, *está ya* planteada". ¿Cuál es esta dimensión? Por lo pronto, el hombre se encuentra "implantado" en la existencia y existe ya como persona en el sentido de ser un ser que consiste en "tener que realizarse" y, por otro lado, se encuentra enviado a la existencia o "la existencia le está enviada" y "esto que le impone la existencia es lo que le *impulsa* a vivir; esto es algo en lo cual "el hombre se apoya para existir, para hacerse"; no es un apoyo físico, sino que es apoyo en el sentido "de que es lo que nos apoya en la existencia; es lo que nos hace ser"; esta fuerza no es nosotros mismos y no queda más posibilidad que la misma evidencia de que "además de cosas, 'hay' también lo que hace que haya"; y, entonces, "estamos obligados a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir"; pero así nos vinculamos con algo que no es extrínseco "sino que, *previamente, nos hace ser*"; de modo que en la religación no "vamos a" sino que "venimos de"; y así la religación nos hace patente la "fundamentalidad" de la existencia humana. Esta existencia no está simplemente "arrojada" sino *religada* en cuanto la religación zubiriana es constitutiva de la misma existencia; y así el hombre "consiste en religación o religión"; es claro que "así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que 'hay' cosas, así también el estar religado nos descubre que 'hay' lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia"; esto es Dios como "aquello a que estamos religados en nuestro ser entero"; lo que nos es patente entonces, no es Dios precisamente, sino lo que Zubiri llama "*la deidad*"; de modo que la religación nos abre el ámbito de la deidad y nos instala en él constitutivamente; así Dios aparece como el *ens fundamentale* cuyo atributo sería la fundamentalidad, por la cual, existir es estar ya, habiendo descubierto a Dios en nuestra religación; y así estar religado, estar *en* Dios; por eso, "el hombre *consiste* en estar viniendo de Dios". Como decía, malentiende a Zubiri desde el comienzo quien

piense que esto significa una "intuición" de la entidad misma de Dios, o que Dios se transforma en algo subjetivo; la cosa es anterior y más simple: "Lo que de Dios haya en el hombre es tan sólo la religación en que somos abiertos a Él, y en esta religación se nos patentiza Dios". Esta simple patentización que acontece en la fundamentalidad religante, cuando queremos elevarla a concepto y darle justificación ontológica, "entonces, y sólo entonces... es cuando nos vemos forzados a intentar una demostración discursiva de la existencia y de los atributos entitativos y operativos de Dios. Tal demostración no sería jamás el descubrimiento 'primario' de Dios". O sea que Zubiri no trata de Dios, sino del *problema* de Dios. En este sentido, basta lo dicho para hacer patente que "la existencia que se siente desligada es una existencia *atea*, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma"; tal es la suficiencia de la persona, la que, en cierto modo, "se implanta en sí misma en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto" porque se auto-fundamenta, lo que es propiamente, la "rebeldía de la vida" o "*endiosamiento* de la vida" que consiste no tanto en la negación de Dios sino en que "el soberbio afirma que él es Dios"; pero esto mismo no es posible *sin* Dios pues el ateísmo solamente es posible en el ámbito de la deidad y, entonces, si el hombre *es* religado, "su sentirse desligado es ya estar religado".

a) Claro que surge aquí, *viniendo desde adentro* del pensamiento zubiriano, una diferencia: el ser como ser abierto a lo Absoluto (de lo que hablé en el párrafo anterior) depende en su mismo aparecer como tal, del punto de arranque que no es otro que el autodescubrimiento por el cual el pleno del ser en bruto (lo preobjetivo) se escinde en sujeto-objeto dentro del ser; o sea que la *relatio* originaria toma como punto de partida la autoconciencia que no es (como para el maestro español) "un *retorno* desde las cosas hacia sí mismo" sino un descubrir las cosas en sí mismo, es decir, desde la radical patencia de mi ser en cuyo acto descubro el ser; o, como decía antes, la conciencia *de* ser es conciencia *del* ser. b) "Lo que de Dios haya en el hombre es tan sólo la religación en que somos abiertos a Él, y en esta religación se nos patentiza Dios", dice Zubiri; esto nos pone en evidencia que el ser del hombre en cuyo autodescubrimiento se nos descubre el ser, consiste en *apertura*; fijémonos que no se trata de que el ser del hombre "se abra" al Absoluto Ser que le hace ser; es mucho más que eso: no es el hombre ni es el ser de todo ente el que "se abre" o "se dispone" al Ser Absoluto, sino que existir, ser un ser, es *ser apertura, estar abierto*. En este sentido "está" el Absoluto en este ser que soy y en todo ente, pero no "es" evidente; de Él no tengo ni siquiera esta simple patencia de que habla Zubiri, sino sólo la apertura... c) Y si este ser que soy y el ser de todo ente (que es de "lo que hay" diría Zubiri) *consiste* en radical apertura, toda prueba parte de este hecho fun-

damental o simplemente lo subpone; *el ser apertura es la posibilidad ontológica de toda prueba, y en otro sentido, de toda Revelación* (asunto que dejo de lado por ahora); si el ser no consistiera en apertura radical sino en clausura inmanentista, no quedaría más camino que éste que lleva al absurdo: Yo mismo soy el que hace que haya en el sentido de que me doy el ser o me "implanto" en el ser.

Dios, Supremo Principio.

Si el ser inmediatamente descubierto a mi conciencia no es por sí, es puesto, arrojado en la existencia; el *algo* no se autopone en la existencia sino que es puesto en ella; y si es puesto en ella, el acto de ser puesto no le adviene de sí mismo sino de otro; y si le adviene de otro, le adviene fuera de su misma entidad; luego, su misma razón de existir no está en sí mismo sino en algo distinto de sí mismo. Fijémonos que esta nueva relación que vamos descubriendo también resulta evidentísima y *va incluida en el mismo acto de descubrimiento del ser* en la conciencia de que hablo desde el comienzo porque le es necesario dar la razón de su ser puesto en la existencia. El camino que acabamos de descubrir es ya bastante conocido: Si el ser descubierto no es por sí, admitimos como evidente que el ser puesto en la existencia le adviene de otro ser realmente existente; pues bien; si yo no soy el creador de mí mismo, mi esencia no puede consistir en existir y es la existencia la actualidad de mi esencia y de toda otra esencia; esto es lo que descubro en el acto de autoconciencia que coincide con el acto (*es el mismo*) de la relación originaria; y si no soy por mí mismo (y no descubro nada que sea por sí) queda planteado el problema del último fundamento del existir, de la absoluta trascendencia, de la absoluta razón de ser de mí y de toda contingencia. Queda abierto el camino para la demostración del Ser Absoluto *que hace que haya cosas*, es decir, del supremo participante que pone la esencia en la existencia. En efecto, desde el momento que tomo conciencia de ser un ser, según los pasos de este desarrollo, nuestro espíritu establece un nexo causal entre el ser descubierto y el ser por sí pues resulta imposible retroceder indefinidamente de un ser contingente a otro ser contingente sin detener la serie en un Absoluto Ser, razón de sí mismo y de todo lo que hay, Supremo Principio iluminante en tanto que sin él me es imposible formular juicio alguno ni descubrir el ser.

El ateísmo, filosóficamente in-fundado.

Vistas así las cosas, el ateísmo resulta filosóficamente injustificable, pues para evitar el acceso a Dios, Principio Absoluto, hubiera sido necesario que la relación ontológica originaria *nunca hubiese tenido lugar*, o, lo que es lo mismo, el descubrimiento del ser a mi conciencia hace ineludible el problema del supremo fundamento o razón de ser de la existencia, porque cuando se escinde el pleno del ser en bruto en sujeto-objeto, ya el sujeto se trasciende y si se trasciende reconoce que el ser ob-iectum no tiene la existencia por sí sino por otro. De modo que el ateísmo resulta filosóficamente absurdo e in-fundado; principalmente in-fundado porque, para sostenerlo, sería necesario negar la trascendencia del sujeto en el obiectum lo que equivaldría a cerrarse absolutamente en el sujeto y, con eso, condenarse a permanecer mudo. *El ser, por el hecho mismo de aparecer, remite siempre al Absoluto Principio de sí mismo; es esa misma remisión.* Entonces, el descubrimiento del ser que implica de inmediato la relación sujeto-objeto, me religa desde ese momento al Absoluto Ser por el que hay todo lo que existe; y por este camino veo que la especulación metafísica, desde su misma raíz, implica su apertura final al orden de la religión. Pero sobre eso, nada más quiero decir por ahora.

IV

CONTINGENCIA, CREATIO, TIEMPO

El ser como permanente posibilidad del no-ser.

Esta remisión al Absoluto Principio de sí mismo en que consiste el ser del hombre, me ha descubierto simultáneamente, según vimos, su nihilidad ontológica que es, precisamente, su radical contingencia. El ser descubierto en la relación originaria por la cual emergen el ser sujeto y el ser objeto, se mueve, *es*, en la finísima arista de su cuasi nada, de su permanente posibilidad de no-ser porque simultáneamente descubre que este ser que soy en realidad no lo soy sino que "lo tengo"; entonces se me ha hecho patente que mi ser consiste en permanente posibilidad de ser nada; no es que a mi ser (y a todo ser) le advenga desde fuera esta posibilidad extrema sino que, precisamente en *eso*, consiste mi ser; *mi ser es permanente posibilidad de no-ser*; si vemos las cosas con detenimiento observaremos que todavía hay más que esto; porque este ser que soy —hemos dicho ya muchas veces— es sólo "tenido" y

si es así es evidente que mi ser me adviene de modo *gratuito*. No hay otra posibilidad: porque o tengo el ser o soy mi propio ser; si soy mi ser y me identifico con él, entonces soy causa y razón última de mí mismo, lo que resulta absurdo; si tengo el ser, entonces lo tengo recibido, dado, participado. Eso es lo que soy: ¿Quiere decir esto que yo soy un recipiente que ha recibido el ser? ¿Que yo soy algo a lo que le adviene el ser? Naturalmente que no, porque si *fuera* un recipiente que recibe el ser, entonces ya sería o tendría el ser previamente al acto de haberlo recibido; luego no hay distinción entre recipiente y recibido. Es decir, no hay recipiente del ser; simplemente *yo soy ser recibido*, pero no hay recipiente y recibido porque no hay *nada* que no sea recibido. Aunque no sea de fácil comprensión, es claro entonces que mi ser consiste en *puro recibido*, en otras palabras, *lo absolutamente recibido* (sin recipiente alguno); eso es lo que soy, don puro y por eso, permanente posibilidad de no-ser. Fijémonos que ése es el *hecho*; no intento aquí una afirmación que no esté firmemente apoyada en el hecho evidente y fundamental, de que hay ser y de que este ser que hay es solamente "tenido". Luego, se nos hace patente que la nadificación o aniquilación del ser —por el solo hecho de ser lo recibido puro— es una permanente posibilidad. Retirado lo recibido (el ser) no hay recipiente vacío; simplemente hay *nada*. No se trata entonces de una posibilidad más o menos presente frente al ser; el mismo ser es esa posibilidad. Si la posibilidad no existiera más, sencillamente el ser no sería; no hacemos entonces una distinción entre el ser y su posibilidad de no ser; el ser *es* esa posibilidad.

Ex nihilo omne ens fit.

Esta gratuidad del ser que se hace evidente en la relación originaria en la que descubro el ser, me ha hecho patentes varias cosas esenciales: a) que si este ser descubierto en mi conciencia no es por sí, existe lo que hace que haya entes que es el Ser Absoluto; b) que mi ser y todo ser consiste en posibilidad de no-ser; c) que todo ser consiste en puro recibido. Estas tres conclusiones nos llevan a conclusiones más radicales si proseguimos nuestro desarrollo: porque es claro que si el ser *es* lo recibido y por eso, *es*, consiste en posibilidad de no ser, de este mismo no-ser *proviene* el ser o emerge de él. ¿En qué sentido? No ya en el sentido heideggeriano según el cual todo ente en cuanto ente se hace de la nada y según el cual todo ente sobrenada en la nada. No; porque resulta claro que si yo soy "puesto" en la existencia y por otro lado, hemos mostrado en el capítulo anterior que este mismo "tener" la existencia me remite a la real existencia de Aquel que *es* el Ser Absoluto y necesario que

pone a los entes en el ser, entonces se hace evidente que si hay entes (que consisten en la misma posibilidad de no-ser) son por un acto creativo de Aquel que los pone en el ser. No hay otra posibilidad. Este ser "tenido", lo que hay, proviene entonces de la nada, pero proviene por el único medio que puede provenir: Por creación y de la nada. La nada es antecedente y de ella surgen los entes que tienen el ser; de la nada emergen los entes que consisten en pura posibilidad de volver a la nada antecedente. Entre la pura nada y el puro ser absoluto, existen los seres suspendidos de un débil hilo que puede ser "cortado" en cualquier momento. Moverse, desarrollarse, proyectarse sobre este delgadísimo hilo, tal es la condición esencial de los seres. La *creatio* no es así un escándalo. Al contrario, la nihilidad ontológica de los seres me remite a ella necesariamente. Y entonces el ser descubierto, además de consistir en permanente posibilidad de no-ser, además de consistir en lo puramente recibido, *consiste en ser creado* y advengo así a la conciencia de creatura.

Ser creado, ser temporal.

Por tanto, Aquel que pone a los entes en el ser no puede ser un simple término despersonalizado como el Acto puro aristotélico situado inevitablemente en la línea de un naturalismo consecuente; aquí se trata necesariamente de un Primer Principio Personal que es el participante, el que hace ser a todo lo que "hay", o el que pone el "es" en lo que "hay".

Retrocedamos un poco: Lo puramente recibido que es simultáneamente plena posibilidad de no-ser, *por eso mismo*, es permanente e ineliminable proyección y desarrollo. Es decir, es temporalidad. Es claro que entonces el ser descubierto a la conciencia en la *relatio* originaria, se me presente como *siendo* tiempo. Y volvemos a lo mismo: no se trata de que este ser descubierto esté en el tiempo, o esté inmerso *en* el tiempo, o existe *con* el tiempo; se trata de afirmar algo más simple y más profundo: este ser descubierto *es tiempo* él mismo; no se "distingue" el tiempo del ser (desde este punto de vista); el ser descubierto se presenta como *siendo* tiempo; luego, se trata más bien de hablar del *ser temporal* que somos y que es todo lo que hay a excepción de Aquel que es por sí y no se proyecta ni desarrolla; por tanto, ser posibilidad de no-ser, ser lo puramente recibido, ser creado, implica ser tiempo; que es lo mismo que decir que ser tiempo implica ser creado, recibido, contingente. No porque el ser descubierto sea todas estas determinaciones yuxtapuestas. *ES* constitutivamente todo eso.

El ser temporal, el tiempo, supone entonces la nada antecedente y si la

sub-pone, el tiempo *es* desde el instante en que hubo ser que es lo mismo que decir que hay tiempo desde que hay tiempo porque el ser *es tiempo*. Y si hubo ser (este ser des-cubierto en la originaria *relatio*) desde el momento de la creatio, hubo tiempo ya que, propiamente debiéramos hablar de ser temporal siendo inseparables (por debajo de Dios) los términos "ser" y "tiempo". Luego, hubo tiempo simultáneamente con el ser; hubo ser cuando hubo tiempo; o sea que no sería del todo exacto decir que se hizo el mundo con el tiempo, salvo que se entienda el "con" como lo entendía San Agustín en el sentido de simultaneidad absoluta.

Ser, tiempo, eternidad.

El tiempo entonces comienza con la creación; el tiempo es constitutivo del mismo ser contingente, mixtura de ser y de nada, más cerca de la nada que del ser, desarrollándose siempre en la fina arista de la mera posibilidad de no-ser. Ha tenido un comienzo que es el comienzo del ser creado; de modo que no hay un "antes" del ser creado y por lo tanto del tiempo, como veremos que no hay propiamente un "después". El tiempo no tiene un "antes" porque fuera del tiempo (del ser temporal) sólo hay El que no se proyecta ni se desarrolla, el inmóvil y participante, El que Es por sí mismo, es decir, la pura eternidad. El Ser eterno que no "tiene" el ser sino que *es* su ser, que se sitúa a infinita distancia de la pura posibilidad de no-ser porque es El Necesario y Eterno. Por tanto, "antes" (si se me permite expresarme así por necesidad del lenguaje siempre inadecuado) del tiempo (del ser temporal) *es* la eternidad, es decir, es el Instante, o la Presencia pura. Pero esto implica entonces otras consecuencias: El tiempo se hace patente en la conciencia que des-cubre el ser e inmediatamente se muestra como tridimensional; es decir, como desarrollo de instantes sucesivos (pasado, presente, futuro). Pero es evidente que si hubo creación, alguna vez no hubo pasado; el instante primero no tiene pasado porque es el primero; luego, a partir de un primer instante sin pasado, puro pro-yecto, puro futuro-presente, comienza el desarrollo del tiempo; pero el tiempo tiene sus instantes no "continuos", es decir, no "soldados", sino sucesivos y no-coexistentes; esto se me hace patente desde el momento en que el ser en bruto se escinde en sujeto-objeto dentro del ser y se hace simultáneamente consciente la duración, el desarrollo del ser temporal; aparecen así los tres instantes del tiempo que vienen siempre a "reducirse" a un solo y verdadero instante por obra de la memoria: el presente. Así es como se me presenta el tiempo: como presente que transcurre (si puede decirse) y a la vez como inaprehensible; porque por más

que redujese el pasado y el futuro con el afán de captar el instante presente, jamás esta reducción del pasado y del futuro llegaría a la determinación del presente; en realidad, si se lograra "aislar" el presente, ya no sería un instante (presente) del tiempo, pues es inconcebible un momento del tiempo como momento inmóvil. Si ahora vemos las cosas desde un punto de vista absoluto, parece que el tiempo no es otra cosa que el mismo desarrollo de los instantes que la memoria enlaza en el presente de mi conciencia; pero, a la vez, los instantes denominados "pasado" y "futuro", no son propiamente pasados y futuros si los consideramos desde el punto de vista de Aquel que pone a las cosas en el ser. Porque así, los instantes (según lo he desarrollado en otras dos obras aunque en diversa dirección) son siempre "presentes" que se despliegan en el "ámbito" de la eternidad. Con esto no quiero decir que la eternidad simplemente esté "antes" y "después" del tiempo, o que la eternidad es la misma prolongación de la línea del tiempo; nada de eso: la eternidad infinitamente trasciende al tiempo, pero el tiempo necesariamente existe en su ámbito; más aún: los instantes del tiempo se "contienen" o "comprenden" en la eternidad. Esto debe ser bien entendido: el instante presente a *mi* conciencia es, según dijimos, inespacial, inaprehensible, por más que redujéramos pasado y futuro; en rigor, es incaptable. Si lo fuera (captable), ya no sería tiempo. Sin embargo, el instante presente se comporta como cierta "ranura" que me pone en el rastro de la eternidad. Si vemos así las cosas, entonces los instantes del tiempo se comportan siempre como "momentos" de la eternidad o, si se quiere, como "puntos" en los cuales se realiza la participación del Ser y del ser creado. Esta "línea" de inserción es la implicación de eternidad y tiempo; en los instantes del tiempo (siempre presente) se inserta la eternidad; de modo que no hay tiempo sin eternidad. La eternidad es la misma *posibilidad ontológica del tiempo* y su último fundamento; el presente me pone no *ante* la eternidad, sino ante la evidencia de su existencia, sin la cual, no habría tiempo, ni ser creado, es decir, tampoco la primera patencia del ser des-cubierto en la relación originaria habría tenido lugar. El tiempo *implica* la eternidad. Aunque decir esto no significa que la eternidad y el tiempo sean commensurables. El tiempo no se separa de la eternidad, pero la eternidad le es incommensurable. Empero, el instante posibilita la única trascendencia real; la trascendencia hacia arriba, hacia fuera del tiempo, *por* el presente. Porque no hay verdadera "trascendencia" en el mero pro-yectarse del existente hacia adelante, horizontalmente por así decir (pseudo trascendencia pues el término está así impropriadamente utilizado); emplear en ese sentido la palabra "trascendencia" es conferirle un sentido equívoco.

Si el tiempo es la tenue línea en la cual se inserta la eternidad en lo

creado (es la inserción misma) y la línea determina la participación misma, es evidente que no andamos errados si decimos que *el tiempo es la participación móvil de la eternidad*. Naturalmente que no hablo (estoy a infinita distancia) del tiempo cósmico y naturalístico que no interesa aquí directamente, sino del tiempo metafísico. Aún más: este ser arrojado, lo puramente recibido, lo gratuito, pura posibilidad de no-ser, ser creado en fin, temporal, implica en cada instante suyo, al Instante Absoluto de la eternidad. El punto de inserción de la eternidad en el tiempo, es entonces el mismo en el cual se constituye el ser contingente, escala por la que logro descubrir la existencia del Ser Absoluto. Además, téngase presente que cuando decimos "inserción de la eternidad 'en' el tiempo", lo decimos así por una necesidad de expresarnos de alguna manera; pero debe tenerse presente que no se trata de concebir el "en" (en el tiempo) como si el tiempo fuese un recipiente "previo" a la inserción; el tiempo es esa misma participación y nada más; es esta *métexis puntual* en que consiste el ser creado.

Intuición del presente y oscilación metafísica.

Luego, este ser que descubro desde el momento en que se constituye la relación originaria, se me presenta ya no sólo como "tenido", como radicalmente contingente, como temporalidad, sino lugar de injerto de la eternidad, en fin, como siendo una mixtura de nada y de ser en cuyo delgado filo va participándose la eterna Presencia. Perenne posibilidad de ser nada, es simultáneamente, perenne presencia de la eternidad. Y cuando la intuición (*contuitus*) del instante presente, del único instante en que esta presencia del ser se da, instante que es, constitutivamente, participación de la eternidad. Presente del presente, es decir, actual visión de lo que es presente a mi conciencia. No es posible otra cosa. Porque lo que aún no es, es decir, el futuro, para que sea, debe ser presente, es decir, este instante que puedo intuir en un inaprehensible momento; de ahí que, cuando hablo de futuro, "pongo" el futuro en el presente, presente del futuro, es decir, "convierto" al futuro al presente de mi conciencia donde descubro el ser. Lo mismo si hablo del pasado: El pasado se hace presente, se "convierte" al presente de mi conciencia, presente del pasado, o presencia del pasado. Así, el tiempo se conecta, se despliega y desarrolla en tres presentes, especies del absoluto presente; aún hay más: la conciencia, es verdad, convierte al pasado y al futuro al instante presente, lugar del injerto entre eternidad y tiempo; pero el pasado es ya pasado y la conciencia, desde el instante en el cual se produce el *contuitus* del instante presente, ya, en cierto modo, "está" en el pró-

ximo instante (presente futuro) hacia el cual la conciencia existe en perenne prospección; de modo que existiría así un predominio del futuro como foco de atracción de la conciencia en la que se mide el tiempo; es decir, en la que se descubre el delgado hilo de la participación de la presencia absoluta en los instantes sucesivos. O sea, desde el momento en que el pleno del ser en bruto se escinde en sujeto-objeto por el "extrañamiento" de mi conciencia, "aparece" el ser, pero el mismo aparecer del ser a la inmediata visión del intelecto, polariza a la totalidad de la existencia humana en sentido prospectivo. Entonces, el tiempo no es una "espacialidad disociada" o algo semejante y se encuentra a infinita distancia del tiempo meramente cosmológico: "El tiempo, si no es imagen sino participación originaria descubre el ser a mi intelecto, pero, en el mismo acto, me hace patente mi radical inseguridad entre el abismo de la nada y el otro abismo de la eternidad, equilibrio que es constante "oscilación" metafísica. Tal es el ser descubierto: ser y nada, delgadísimo hilo en el que se proyecta y existe, en el vértigo de la "oscilación".

V

DIALÉCTICA DESCENDENTE

La "vuelta" al proto-ser.

Aún podemos ahondar en un sentido y sacar consecuencias en otro. Si hemos dicho que el acto de descubrimiento del ser me arranca del pleno indistinto del ser preobjetivo y que este ser develado (por la *νόησις* que produce el *εἶδος* del ser) es el ser inteligible, siempre más allá del ser inteligible se ocultará un *resto* de cuya presencia tengo conciencia pero que no es captable por ninguna forma de conocimiento conceptual. Diríamos que esta realidad oculta, claroscuro, escapa a toda conceptualización y, como veremos escapa también a todos los medios que han intentado los filósofos aun por caminos no-rationales para captarlo. En efecto, si ahora intentamos recomponer el camino recorrido pero a la inversa, es decir, progresar, no desde la previa indistinción del ser en bruto al descubrimiento del ser a mi contingente inteligencia (*εἶδος* del ser), sino desde este ser ya descubierto *volver* hacia el fundamento o hacia el resto que dejamos necesariamente escapar, el resultado no será ya tan claro, pero nos dejará saludables enseñanzas: Si este ser inteligible no es el *Todo* sino la fina arista que del todo podemos

ver con claridad, este mismo todo subyacente permanece más allá de nuestro alcance; no es que sostengamos que una cosa es el ser descubierto en la relación originaria y otra cosa distinta sea el todo o ser-total; lo que decimos es que el ser descubierto es una delgadísima arista del ser-total; o, si se quiere, lo que de sí mismo nos deja entrever el ser-total después de la escisión de sí mismo en sujeto-objeto. Naturalmente que la vía de los conceptos no nos servirá de mucho si intentamos acercarnos a él; y si logramos descubrir un camino, desde este momento debemos afirmar que siempre será insuficiente de acuerdo a lo que he dicho antes sobre la incommensurabilidad del ser con el espíritu o en otras palabras, la inagotabilidad del ser en todos los sentidos. Es cierto que parece que en la experiencia común logramos cierto conocimiento concreto de aquellas personas con las cuales convivimos y que supera en riqueza, en contenido, al conocimiento de los puros y universales conceptos; un conocimiento en cierta manera trans-lógico, no anti-lógico si se permite la expresión, sino situado en un allende las formas rígidas de la lógica. En este sentido, no parece contradictorio ni ilógico admitir la existencia de un conocimiento por con-vivencia con el otro; claro que este conocimiento es hasta cierto punto intransferible desde el momento que depende de una experiencia tan personal, por otra parte nunca agotada y siempre renovada; pero el hecho queda en pie. Existe un conocimiento por con-vivencia que, si bien ya no participa de la universalidad y comunicabilidad absolutas de lo conceptual, me pone en contacto con un mundo claroscuro o me permite sumergirme hasta cierto punto en el secreto ser del "otro". Entonces, para el filósofo que tiene el hábito de la constante y nunca abandonada visualización progresiva del ser, no resulta difícil reconocer que más allá del ser inteligible logrado luego de la relación ontológica originaria, es posible, por esta secreta pero concreta y palpitante *con-vivencia* con el ser, ver como en penumbras e irse enriqueciendo con ello, un más allá del ser inteligible, penetrar en aquel *resto* incaptable siempre por el concepto; reitero que esta con-vivencia con el ser valdrá solamente para el filósofo, pero esto no invalida lo que quiero poner de manifiesto y que no es otra cosa que esta manifestación plena del ser total, más allá del ser mismo descubierto.

Retroceso y descenso.

Demos a esto otra forma; a pesar de alguna repetición, volvamos sobre nuestros pasos: Se trata de la patencia de que más allá del ser inteligible hay un "plus" inagotable con el que intento *coincidir* en este *descenso* hacia las profundidades; en este sentido, el Ser-total se comporta como sin fondo,

es un verdadero a-bismo. Con esto no es necesario llegar a la posición bergsoniana en el sentido de que los conceptos quedarían reducidos a meros símbolos o puntos de vista que me colocarían no dentro sino fuera del ser; los conceptos entonces serían siempre insuficientes y absolutamente inservibles para el conocimiento filosófico; no llegamos a tanto; pero es indudablemente verdadero que el incommensurable *quid* de cada cosa huye siempre a la *total* captación por el concepto, el que apenas "abstrae" de ella lo universalizable; luego, por una verdadera "vuelta" a la cosa conoce, pero conoce únicamente (es el caso del conocimiento científico que se vale de conceptos derivados de la idea de ser) aquello que sigue siendo lo que es posible universalizar. Sin embargo, este conocimiento es real y válido. Lo que deseo significar es que es inagotable; misérrimo, mínimo, en comparación con el Todo del ser con el que tendría que estar en plena "coincidencia" (cosa imposible) pero único modo absoluto de "ver de dentro" el Todo del ser, absolutamente simple. Sin embargo, es posible cierta penetración (dialéctica descendente) en el proto-ser inasible por los conceptos, penetración naturalmente inagotable y que depende del grado de personal compromiso y decisión, originalidad e ingenuidad del filósofo. Cuando más allá del conocimiento nocional de este hombre en particular (que es en definitiva conocimiento de lo que de él puedo universalizar), por una a veces larga convivencia y simpatía con él, le conozco más profundamente, es claro que mi conocimiento de él es intransferiblemente mío, pero infinitamente más rico que el conocimiento nocional; mientras que el conocimiento conceptualizante se sitúa, en cierto modo, "desde fuera", por la con-vivencia con él logro un conocimiento "desde dentro", interno, de *coincidencia* con él. Esta experiencia personal riquísima en contenido pero inexpresable en conceptos me ha transportado al interior del otro, me ha hecho coincidir con él, con esto que él es y que tiene de absolutamente único y por eso, de inexpresable. Asimismo, en esta dialéctica que va "hacia atrás" y "hacia abajo" (descendente), más abajo y más allá del ser descubierto en la relación originaria, se me hace patente la *presencia* del Ser-total como un a-bismo. En este a-bismo es posible cierta penetración sólo hasta cierto punto, hasta donde logra alcanzar la personal e intransferible con-vivencia con el ser, término (jamás determinable como por una línea) de la dialéctica descendente que comienza en la escisión del pleno de lo puramente fáctico, se baña luego en las claras aguas del ser inteligible (donde descubre el orden ontológico y el orden eidético) y termina por hundirse en las claroscuroas aguas del a-bismo del proto-ser.

Que nada se sabe.

Luego, tenemos ya una triple consecuencia: a) Partimos de lo dado, del pleno indistinto del ser en bruto; b) el cual, cuando tomo conciencia de ser, se escinde en sujeto-objeto, emergiendo de sí mismo el ser descubierto o inteligible y c) en el mismo ser inteligible reconozco la presencia del ser-total al que solamente puedo acercarme por una claroscuro con-vivencia con él.

Todo esto nos pone de manifiesto que al término de toda ontología, después de haber recorrido el camino más arduo, más difícil, aún no sabemos casi nada por no decir que nada sabemos y encontraremos plena razón al *quod nihil scitur* del filósofo portugués. Porque, en efecto, el ser descubierto en la relación originaria que nos hace tomar conciencia de la presencia del ser-total, por eso mismo nos revela su mezquina entidad, su poquedad, y nuestra sed de filósofos apenas apagada, renacerá con más ardor y, luego de una visualización del ser, volverá a renacer con mayor imperio y, cuando descubrimos el secreto de una personal con-vivencia con el ser, la sed de verdad, o sea de ser, será mayor aún intentando una imposible adecuación entre mi yo y el ser en el cual estoy inscripto. Insondable océano el del ser que, cuando se ha hecho consciente, nos vuelve patente nuestra radical pobreza que exige del filósofo una también radical humildad en el filosofar. Si las cosas fueran siempre como deben ser, si no nos dejáramos encandilar por la débil lucecita del ser descubierto en la relación originaria, el filósofo, como el santo, sería el más humilde de los hombres.

VI

DIALÉCTICA ASCENDENTE

Autoconsciencia y grados del ser.

Nuevamente volvamos sobre nuestros pasos. Se ha dicho que hay un estadio anterior, previo, al descubrimiento del ser por el espíritu; a esta presencia muda le hemos llamado ser en bruto, previa a la dualidad sujeto-objeto, dualidad que aparece cuando tomo conciencia del ser, acto en el cual el ser se escinde; pero observemos que, según vimos, el primer mismo acto, adviene a la conciencia de ser. De modo que el yo implica un estadio pre-objetivo del que solamente puede salirse con la intervención del sujeto.

Descubrimos así el ser, pero el hecho mismo del descubrimiento, el mismo acto, me pone ante el orden ontológico y ante el orden eidético; porque, en efecto, el sujeto, en el acto de la autoconsciencia (conciencia de ser) *se trasciende* en el objeto; el sujeto es siempre trascendencia de sí mismo; el acto de conciencia de ser, para que sea, es acto espiritual pues si permaneciera en clausura materialista, jamás saldría de sí mismo, la alteridad sería imposible y si la alteridad fuese imposible no sería posible filosofar. Sólo silencio mudo. Luego, el acto de autoconsciencia, que es eminentemente intelectual, es lo primero: *Tu qui vis te nosse, scis esse te? —Scio. Unde Scis? —Nescio;* no sé como sé que existo, porque este primer acto de saber que soy es anterior a todo otro; no sé de dónde lo sé; simplemente sé que lo sé; tengo la autoconsciencia; *sé que existo;* pero es evidente que si sé que existo, el saber, en este caso el entender que soy, *supone e implica* aquello de lo cual tengo conciencia: el ser. San Agustín descubrió que el mismo entender (acto primero, autoconsciencia de ser, conciencia del ser) implica no solamente el "existir" sino el "vivir"; porque, evidentemente, el acto de conciencia es acto de vida que no tiene lugar sin el vivir y el existir. Pero aquí las cosas se presentan distintas: En efecto, se trata ahora de una dialéctica no descendente sino *ascendente* por un camino de implicancia mutua y hacia arriba. La autoconsciencia por la cual aparece la dualidad sujeto-objeto (dentro del ser) es acto de vida y *supone* el existir; pero no se trata, por cierto, de una marcha progresiva, es decir, de varios descubrimientos sucesivos; es en el *mismo acto* primario en el que se me hace patente todo lo que este primer acto implica; no hay tres sucesivos actos, uno de autoconsciencia, otro del vivir y otro respecto del existir. Hay un solo acto en el cual se implican los otros grados del ser descubierto.

Implicación y recapitulación metafísicas.

Pero tampoco hay un descender desde el entender al existir; al contrario, se trata de una recapitulación de todo el ser descubierto. Primero, el acto de conciencia de ser (y del ser) y en él (siendo él mismo) el del vivir y el existir y aquel "plus" incommensurable; pero intentar una penetración en el "plus" incommensurable (proto-ser) sería intentar un descenso hacia las insondables profundidades del ser en las que puedo lograr cierta coincidencia (siempre insuficiente) por con-vivencia con él. Pero aquí no se trata ya de esta dialéctica descendente, sino de la dialéctica ascendente que tiene el mismo punto de partida pero diversa dirección. El existir y el vivir se *implican* en el acto de autoconsciencia (entender) y este mismo acto de autocons-

ciencia es ya descubrimiento de nuestra radical nihilidad ontológica que es constitutivamente remisión al Ser Absoluto que es *el Que* hace que haya cosas y nos implanta en el ser. Como se ve, ascendemos *desde* el hombre como la más rica realidad ontológica porque en ella se implican los grados del ser descubierto (en la misma relación ontológica originaria) y desde ella podemos ascender hasta el Ser Absoluto. Luego, el hombre *recapitula* todo el ser; *él es una recapitulación de todo el ser y re-envío, apertura radical al Absoluto Ser*. Si pretende luego bucear en lo profundo y oscuro del Todo del ser, verá por delante no ya un camino de ascenso, sino una pendiente de descenso de la que jamás logrará ver el fin.

VII

AUTOCONSCIENCIA Y RELACIÓN CON EL TÚ

Conciencia de sí y conciencia del tú.

Yo sé que soy (es el punto de partida), es decir, mi ser posibilita mi propia conciencia de ser o, lo que es igual, sé que soy un *yo* porque el ser precede al pensar; no hay pensar sin ser porque no hay pensar vacío (como diría Boecio); el pensar *incluye* en sí mismo, implica el ser. Claro que esto requiere algunas precisiones: Primero, se ha llamado ser indistinto a lo *preobjetivo* y ser *des-cubierto* al ser que se ha hecho patente en el instante que tengo conciencia de ser un *yo*. Pues bien, esto abre nuevas perspectivas porque si se retorna al punto de partida de todo nuestro análisis, resulta que el *yo* no es deducido de nada y es lo absolutamente primario; demás estará decir que afirmar que lo primitivo es el *yo* no significa en modo alguno que el punto de partida sea absolutamente subjetivo pues se ha dicho ya que lo primero que me es patente es este ser que soy y, con él, todo lo que hay; el dato primero sería el *Sum, ergo cogito*; y el *esse* que implica el *sum* es dado objetivamente, no creado, no puesto por el sujeto mismo; por otra parte, hemos dicho que el sujeto en tanto que sujeto sólo aparece en este momento de la intuición del *sum* que es el momento en el que el ser en bruto se escinde. Bueno, pero debemos ahondar en esta afirmación de que el descubrimiento del *sum* implica el descubrimiento o emersión de la existencia. Pero quiero hacerlo solamente en un determinado sentido por ahora. En efecto, cuando

surge la dualidad sujeto-objeto, el *yo* se ha extrañado, se ha hecho otro ajeno a lo que hay además de sí mismo e incluso respecto de sí mismo si pone a sí mismo como objeto; por eso, filosofar implica, en un primer momento, un estado de soledad o extrañamiento frente a lo que simplemente hay; es hacerse otro, hacerse un *exterum*, exterior o extraño y sobre todo, un apartarse poniendo al frente aquello de que me aparto, ser *alienum* en el sentido del mismo *yo* en su ser otro o ajeno. Entonces, es evidente que el descubrimiento del *sum intransferible* hace aparecer la conciencia de sí o autoconciencia y que esta autoconciencia, por serlo, supone aquello de que es conciencia, el *sum*, pero a la vez que supone esto *implica* la existencia del "otro", del otro *sum*, o del otro *yo* y, con él, del *vosotros* inmediatamente presente a la conciencia de sí; porque cuando digo "Soy yo el que está escribiendo", es evidente que con esto significo simultáneamente que no es *otro* quien escribe sino *yo mismo*; entonces se hace patente que cuando intuyo mi *yo*, cuando descubro que *soy (ego sum)* y que porque *soy pienso (ergo cogito)* descubro también la existencia del otro y de los otros *yo*; en otras palabras, ser *yo*, la autoconciencia, implica el ser del otro *yo*: la conciencia de sí implica la conciencia del otro hasta el punto que tanto más posible nos será el conocimiento del otro cuanto más progrese en sucesivos actos el acto primero de la autoconciencia.

Una doble transcendencia.

Así como al principio se habló de una transcendencia del sujeto en el objeto cuando se establece la relación ontológica originaria, ahora hablamos de una transcendencia del *yo* al *tú* descubierto en el mismo acto de autoconciencia. Porque no es lo mismo decir (aunque la raíz sea la misma) que *me trasciendo* en el objeto, hacia lo que existe, que decir que *me trasciendo* hacia el *tú*; no es lo mismo el *ob-iectum* que el *tú*. En efecto, al filosofar, al hacerme cargo de que hay entes y entrar en relación cognoscitiva con ellos, justamente porque me hago extraño a ellos, estos entes, aunque entre ellos me encuentre *yo mismo* (como objeto), siempre se comportarán para mí como lo que son: como *objetos* y el sujeto, el *yo* autoconsciente, permanecerá siempre en estado de extrañamiento, siendo *alienum* respecto del todo aunque simultáneamente inscripto en el todo. La soledad no habrá sido superada sino que, por el contrario, esta soledad del filósofo puesto frente a lo que "hay" como *ob-iectum*, se hará cada vez más patente. Esto es lo que Berdiaeff llama el mundo objetivado que es el mundo del *no-yo* y sobre lo que vale la pena reflexionar

nuevamente (como es mi intención). Entonces, la soledad únicamente puede ser superada por un otro que no sea precisamente objeto sino por un otro *sujeto*, es decir, por otro *yo* que es el *tú*. Por lo tanto a partir de la relación ontológica originaria, la actividad del sujeto autoconsciente se polariza en dos sentidos: hacia el mundo de lo absolutamente objetivo frente al que se encuentra en estado de extrañamiento, de soledad, y hacia el mundo del *tú* (sujeto, no-objeto), o sea, hacia el mundo de lo no-objetivado. Pero esta segunda instancia es simultánea con la que he descrito antes. Por eso, las filosofías que niegan toda trascendencia al mundo del *tú*, deben cerrarse en una absoluta clausura o deben edificar una pobre filosofía para la cual el mundo es un conjunto de objetos sin otro sentido que el muy relativo de las leyes naturales (como es el caso de las filosofías naturalistas). Una filosofía que sea fiel al análisis del mismo inicio del filosofar, debe postular una apertura trascendental hacia el *tú* cuya presencia está ya dada en el mismo acto de la autoconsciencia. Y en esta afirmación está ya puesta la base para la edificación no sólo de una ontología sino de una antropología filosófica. Por ahora bástame dejar bien determinado que la soledad es rota por esa esencial y trascendental apertura del *yo* al *tú*. Esto mismo implica: 1o.) El descubrimiento del *yo*, del *sum*, 2o.) el del *ob-iectum* frente al cual está solo el sujeto y, 3o.) el del *tú* solicitado desde su misma raíz por el *yo* autoconsciente. Por tanto, hay un movimiento de doble trascendencia: hacia el objeto y hacia el *tú*. Soledad y no-soledad, miseria y plenitud, extrañamiento y unión, alineación e identificación, todo imbricado en la primera instancia del filosofar.

La tendencia a la transfusión.

Claro es que puedo considerar al *tú* como un simple objeto de conocimiento y desde ese instante ya no es más *tú* sino objeto, ya no es posible una comunión con él (ni comunicación *esencial*), ya se ha alejado de mí infinitamente y vuelvo a mi soledad y a la fría trascendencia hacia el objeto como objeto; hablo de soledad no de desolación pues la desolación adviene cuando hay un "rechazo" del *otro*; el *tú* entonces es otro *yo* y hacia él queda abierta mi *tendencia fundamental* nacida en el instante en que el *sum* aparece a mi conciencia; y esta tendencia fundamental a transfundirme en el *tú*, único medio de no quedar en soledad, de no ser ya absolutamente uno y ni siquiera ser un *yo* frente a otro *yo* "en recíproca presencia" como quiere Buber, sino dejar de ser *yo* para ser *tú*, es el amor al prójimo con el que me "fundo" y entonces ha desaparecido la soledad; y si nos fijamos bien, cuando se dice

que el ser descubierto en la relación originaria se trasciende en el mismo acto porque no tiene en sí mismo su razón de ser y, por ese camino, se indica la existencia del Absoluto principio del ser que es Dios personal, así, Dios se comporta como el *Tú* supremo que da razón de ser de mi tendencia fundamental a fundirme con el *tú* próximo. Y todo lo dicho está *presente* en el acto primero de la relación ontológica originaria.