

SAN AGUSTIN Y EL EXISTENCIALISMO (*)

El tema de esta disertación con el que al pronto me he dejado sorprender, para no advertir sino demasiado tarde la gravedad de mi imprudencia, me ha sumido desde un principio en graves perplejidades.

¿Qué es, en efecto, lo que de antemano parece ofrecerse bajo el enunciado epígrafe?

No, se me ocurre, una nueva disquisición sobre el existencialismo de San Agustín, sobre la tan manida cuestión de si debe o no ser llamado existencialista. Debate inútil por la imprecisión de sus términos y la multiplicidad de las teorías que se adjudican, con relativos derechos, el carácter de tales.

En ese supuesto el título debiera haber sido más bien "El existencialismo de San Agustín" y entonces nuestra solución sería obvia. Calificaríamos a nuestro filósofo de existencialista o no existencialista, según hubiéramos previamente resuelto considerar como auténtico existencialismo al existencialismo religioso de Marcel, Kierkegaard, Pareyson, Fabro, etc.; o el existencialismo agnóstico de Heidegger, Sartre, Jaspers, Abagnano, etc.

Interpreto en cambio que la materia propia del tema debe ser la que se expresa estrictamente en el enunciado: una investigación de los pensamientos y experiencias que vinculan a San Agustín con el existencialismo en cuanto doctrina filosófica de hoy; es decir, una búsqueda de los integrantes de la existen-

(*) Conferencia pronunciada en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en ocasión del XVI aniversario del nacimiento de San Agustín.

cia que pudieran haber tenido su fuente remota, manifiesta u oculta, en el hiponiense, y una develación de la concordancia de sus "motivos" vitales profundos con los nuevos acordes sinfónicos que ascienden hasta la conciencia vigilante del momento desde el fondo abismal del Ser.

Pero antes de entrar en nuestra tarea opino conveniente hacer una nueva distinción, en gran parte, desde luego, puramente convencional, pero que la claridad de la exposición nos impone.

Debemos distinguir entre una filosofía de la existencia en un sentido muy amplio, dentro de cuyos horizontes podrían ser abarcados todos los problemas concernientes a la existencia humana, ya sea considerada en su individualidad, ya en su esencia universal, y que algunos estudiosos como Nicolas Abbagnano⁽¹⁾ y Manuel Mounier⁽²⁾ identifican con la filosofía sin más. Y una filosofía de la existencia en sentido estricto, condicionada en sus líneas esenciales por el movimiento filosófico de los últimos años, y que interpretaría, a juicio de los mejores, el espíritu desgarrado de la Europa contemporánea, o, al menos, de su parte más dinámica y creadora. Filosofía que considera a la angustia, a la nada, la finitud, la culpa, la caducidad y la muerte, los elementos característicos de la existencia, y hace de ellos los temas predilectos de sus persquisiones.

No nos resulta en modo alguno dudoso que dentro de la filosofía de la existencia en el primer sentido, el pensamiento de San Agustín se hallaría como en la familiaridad y comodidad de su propio hogar. No en vano ha sido llamado el filósofo de la vida, de la subjetividad, de la trascendencia, de la libertad y del sentimiento. Creo que, considerada desde una tan amplia perspectiva, nadie osará negarles un ostensible parentesco.

Pero no creo que la constatación de este parentesco, de este indudable aire de familia, sea importante como problema

(1) N. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*. Ttylor, Torino, 1947, pág. 8. "El existencialismo sería la filosofía perennis".

(2) *Introduction aux Existencialismes*. París, 1947, pág. 8. En rigor, dice, "no hay filosofía que no sea existencialista".

filosófico a dilucidar. Planteado dentro de tal generalidad no alcanzaría a interesar ni como hermenéutica para descifrar el sentido profundo de los impulsos creadores de nuestra época, ni como problema erudito de la historia de la filosofía.

Cosa diversa acontece en lo que respecta al esclarecimiento de las conexiones de San Agustín con la filosofía de la existencia en sentido técnico. No se trataría ahora ya de una vaga concordancia temática, sino de la exteriorización de exigencias intrínsecas a la realidad humana, que se hacen visibles, por primera vez, con superior fuerza expansiva, en el pensamiento singular de Kierkegaard.

El pensar filosófico se había elevado con Hegel a una altura hasta entonces inigualada; jamás el vuelo del espíritu se había desplegado tan esplendoroso y seguro de sí mismo. Pero en esta ascensión hacia lo universal había ido olvidando cada vez más lo singular. Pero lo único que importa para Kierkegaard, es la propia existencia de cada uno, con sus anhelos, inquietudes, posibilidades, disconformidades, y su destino siempre problemático.

El conocimiento es sólo un medio para el existir. "Lo que me hace falta, dice, es ver claro en mí mismo. saber lo que debo hacer, no lo que debo conocer, salvo en la medida en que el conocimiento precede constantemente a la acción. Se trata de comprender mi destino, de ver lo que Dios quiere que haga; de encontrar una idea por la que yo deba vivir o morir" (3).

Hegel pretendía subsumir toda realidad en la idea. Pero los problemas de la existencia, dice Kierkegaard, no son problemas lógicos, su filosofía se mantiene al margen de la realidad concreta individual, que es lo único que puede interesarnos. Sabemos demasiado de la historia universal, de aquello que es ya pasado y muerto. La historia de China está mucho más cerca para un hegeliano que su destino individual. Se

(3) KIERKEGAARD, *Journal* (Extraits, 1834-1846) Trad. Ferlov et Gateau, París, 1950. Concordantemente San Agustín, según Gilson. "lo que le inquieta es el problema de su destino, busca conocerse para saber lo que es preciso hacer, a fin de superarse". Introducción a l'étude de San Agustín, París, 1949, pág.

encuentra en un estado de objetivismo absoluto. es decir, para Kierkegaard, de distracción con respecto a sí mismo. Es como el hijo que ha abandonado su propio hogar. El tan encomiado pensamiento objetivo (abstracto) es un pensamiento que ha desertado de su propio país. Pero esta vida de pródigo en la que el saber se extravía en múltiples conocimientos referentes a las cosas presentes, pasadas y aún futuras y en una erudición banal, no le reportará más que desazón y hastío.

La posición de San Agustín frente a estos requerimientos del existencialismo kierkegaardiano no puede ser más concordante. También su filosofía se presenta como una reivindicación de lo individual, de lo subjetivo frente al platonismo. Es la eternidad y la salvación de su propio alma singular y no la del alma universal, lo que interesa primariamente. Todas nuestras aspiraciones están ordenadas al logro de la beatitud, y sólo son conocimientos valederos los que nos acercan al fin. Para San Agustín, con igual exasperación que para Kierkegaard, todo conocimiento que no sea conocimiento de la voluntad divina y de nuestro personal destino, infla y envanece, es ocasión de ensoberbecimiento, y ciega para la luz esencial.

Por eso no trepida en considerarlo como una de las formas graves de la concupiscencia: "Además de aquella concupiscencia de la carne que tiene por objeto el regalo de los sentidos, sirviendo y obedeciendo a la cual, perecen los que se alejan de Vos; hay en el alma otra especie de concupiscencia, disfrazada con el nombre de conocimiento y ciencia, que se vale y sirve de los mismos sentidos corporales, no para que ellos experimenten el respectivo deleite, sino para que, por su medio, consiga satisfacer su curiosidad y pasión de saber siempre más y más" (4). Estéril vanagloria que destempla el ánimo de quien se entrega a este saber mundano e inesencial, "aunque haya llegado a tanto su ciencia que sepa el número de las estrellas del cielo y de las arenas del mar y tenga medi-

(4) SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, L. X, Cap. 35.

das las regiones siderales y averiguado el curso de los astros" (5).

Esta subordinación del saber mundanal, erudito, frente al conocimiento del Ser, resuena también, aunque en tono más apagado, menos dogmático, en Heidegger. Así dice: "Favorable a un fructífero ataque a este problema parece ser la riqueza de nociones acerca de las más variadas y remotas culturas de que se dispone. Pero sólo parece ser. En el fondo es esta superabundancia de nociones la tentación que lleva a desconocer el verdadero problema (como en San Agustín la *tentación* que aparta de la verdad infinita) . El sincrético compararlo todo y tipizar no da, de suyo un genuino conocimiento esencial, La posibilidad de dominar lo múltiple dentro de un tabla no garantiza una real comprensión de lo que se tiene delante. . ." (6). Recordemos que Heidegger incluye, en páginas que parecen inspiradas por el africano, al que cita expresamente, como una de las notas definitorias de la existencia impropia a la *curiosidad*, tan vilipendiada por Agustín, en cuanto avidez morbosa de novedades, superficial afán de nuevos conocimientos empíricos.

Lo que interesa al saber en cuanto saber existencial es el conocimiento del propio yo concreto viviente, de sus auténticas posibilidades; ya se cifren estas en una comunión con Dios, de la que extraigan el sentido y la fuente de sus virtualidades, o se las defina inmanentemente, con Heidegger, como totalmente circundadas por ser-para-la-muerte y su culpabilidad radical.

Lo peculiar parece ser que en ellas, por dispares que sean sus posiciones absolutas son corrientemente comunes: la angustia, la derelicción, el sentimiento de abandono, de dualidad esencial, la responsabilidad con respecto a su propio ser y, como la fuente mortal que interiormente los nutre: la libertad.

El que la filosofía moderna hiciera, después de siglos de agnosticismo, de estos temas centrales del ser y del destino hu-

(5) SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, L. V, Cap. 3.

(6) HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Traducción española de José Gaos, Méjico, Buenos Aires, pág. 61.

mano el núcleo candente de sus preocupaciones, significa un aporte valioso que no puede ser desconocido. Con esto quiero decir que la filosofía de la existencia representa un movimiento ineludible en el desenvolvimiento de la autoconciencia universal.

Ella surge con el descubrimiento o redescubrimiento por Kierkegaard de la existencia como problema ontológico.

Pero la problemática kierkegaardiana de la existencia guarda similitudes más que casuales con la concepción agustiniana.

De primera intención, en efecto, y sin profundizar en toda esta hondura abismática que es el caso Kierkegaard, podemos enumerar como elementos constitutivos de la existencia los siguientes: La existencia es inquietud y angustia, conflicto y dualidad interior, sentimiento de culpabilidad y pecaminosidad infinita y aspiración apasionada hacia un más allá; negación de su ser natural y voluntad de trascendencia; libertad de labrarse su propio ser y riesgo de perderlo; subjetividad radical y presencia inmediata frente a Dios.

Ahora bien, todas estas notas diferenciales, pueden encontrarse más o menos acentuadas en San Agustín; hasta tal punto que no creería incurrir en error substancial si afirmara que el pensamiento de Kierkegaard al respecto, no es otra cosa que un nuevo avatar de esa concepción de el hombre que surgió por primera vez a la luz de la conciencia en la visión agustiniana, y que pudo serle transmitida, por vías más o menos subconscientes a través de las exaltaciones de Jansenio o de Pascal, y más directamente, de Lutero, Zwinglio o de Calvino. Encontramos también en su Diario no pocas referencias a San Agustín, en particular sobre el problema de la libertad y de la gracia, que revelan un contacto directo con su pensamiento.

Para San Agustín también como para Kierkegaard, el hombre es por naturaleza desdichado y culpable de su estado de infelicidad. El hombre se ha hecho libremente a sí mismo, se ha hecho lo que es, se ha dado su propia esencia, por el pecado. Es el pecado original el que condiciona ese peculiar ser que le es propio y lo diferencia de los demás entes. El hombre, dice Agustín, es un ser enfermo: padece una dolencia que lo conduce

a la muerte; encierra en sí la muerte como una de sus más absolutas posibilidades. Es ser-para-la-muerte, como diría Heidegger.

El existente agustiniano yace en el pecado, cautivo del pecado, perdido en él, como Kierkegaard en la indiferencia abúlica del estado estético. Son ambos los modos habituales del existir; tal como el "uno cualquiera", impersonal, se percibe "regular e inmediatamente". Lo que Heidegger denomina la existencia impropia, absorbida en el Man, decayendo en el mundo, con los entes intramundanos preocupado. O el deshonesto (salaud) de Sartre, *revolcándose* en la mala fe y el autoengaño.

Estado de amodorramiento espiritual, desindividualización o enfermedad mortal, del que sólo podrá liberarse mediante un "salto cualitativo", "salto en los brazos de Dios", dice Kierkegaard, conversión violenta, fundada en la fe, que es también para él, como para San Agustín, don gratuito de la divinidad, pero que sólo se otorga a quien ruega y se afana por recibirlo.

O por el llamado inmanente, taciturno, no articulado en palabras de la Angustia, de Heidegger: que invoca al existente desde su propia interioridad, pero surgiendo desde más allá de la más abismática profundidad de sí mismo. Lo llama con la voz del silencio, ya que toda palabra pertenece al mundo; pero nos conmueve con tal intensidad que hace hundir a nuestro alrededor toda la arquitectura del universo, con la brusca revelación de nuestro ser para la muerte. De la misma manera que el hombre agustiniano, que ha perdido su autenticidad y su libertad por el pecado, sólo podrá ser redimido de su estado de pecaminosidad, por el brusco llamamiento de la gracia, que lo despierte de su ensimismamiento mortal.

Son idénticos estados de insuficiencia, desesperanza, esclavitud y falsedad, de los que el hombre debe ser arrancado a su verdadero ser. Pero ¿qué es su propio ser sino esa trascendencia ontológica que implica en todos los casos un sobrepasamiento de su inmediatidad óptica?. La supuesta inmanencia encubre una radical trascendencia. La misma ambigüedad es ostensible en la trascendencia kirkegaardiana, en

cuanto la señala como “ese manantial siempre surgente que deja oír en nuestra interioridad su ligero susurro —musical y profundo— cuando el resto de la creación está en silencio y en cuyo dulce e inefable murmullo se aposenta lo divino”.

Para Agustín igualmente. Dios está en nuestra alma y no debe ser buscado en las cosas exteriores, sino en la profundidad de nosotros mismos.

“Vos estábais en mí y yo no estaba en Vos, me tenían apartado de tí y de mí mismo, aquellas precisas cosas que no podrían ser sin Vos. Me llamasteis y disteis tales voces a mi alma que cedió a vuestras voces mi sordera; brilló tanto vuestra luz y resplandor que ahuyentó mi ceguedad” (7).

Aquí lo esencial y en lo que todos coinciden, no se refiere al quién del llamador, ser absoluto, incógnito, con respecto al cual la más irresponsable soberbia no puede menos que reconocerse incompetente. “Es muy cierto, exclama en tal sentido Agustín, que ahora no os vemos sino confusamente, como por un espejo y en enigma, no habiendo llegado todavía a veros cara a cara” (8).

Lo esencial es el sentido del llamado que lo concita a la verdad y plenitud de su ser, a la restitución de su esencia, a una resurrección a la verdadera vida; y que a dicha conversión es apremiado el existente, en su derelicción desde profundidades que en todo caso trascienden su voluntad singular y su inmediata conciencia de sí.

En esta comprensión de la existencia como aspiración a una perfectividad o beatitud y como pudiendo alcanzar ésta sólo en algo que la trascienda, la concepción agustiniana se adelanta y abre rutas a las modernas doctrinas existenciales.

La verdadera vida del hombre sería transcendencia hacia una plenitud, que es comunión con Dios, sin llegar a ser confusión panteísta con él; comunión fundada en el amor y en la libertad; perfección de la voluntad finita y humana que

(7) SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, L. X, Cap. 27.

(8) SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, L. X, Cap. V.

logra su forma infinita al ser henchida y potenciada interiormente por la voluntad infinita de Dios.

En Kierkegaard, en grado similar, existir auténticamente es levitarse hasta la presencia de Dios, "estar frente a Dios", sólo en soledad frente a Dios, hacerse contemporáneo de Cristo, *devenir cristiano* con toda la gravedad, que para él ello importa.

En Heidegger la existencia auténtica es transcendencia hacia el Ser. El perfeccionamiento más que teológico parece consistir en un despiadado afán de sinceridad; en devenir lúcido con respecto a sus reales posibilidades: el ser para la muerte y la responsabilidad extrema y radical. Sólo a través de esta clara conciencia de nuestras posibilidades podrá llegar a revelársenos en algún modo el Ser. Sólo mediante una previa purificación y ascesis: aceptación anticipada de la muerte y comportamiento concordante nos hacemos dignos de la epifanía del Ser.

Y también en Sartre la existencia es fragmentaria e imperfecta. El ser imperfecto se sobrepasa hacia el ser perfecto. Hay aquí como en San Agustín, conciencia de una imperfección inmediata y tendencia hacia su superación, hacia una beatitud; que no es ya unión o comunión con un ser transcendente, sino con su siempre virtual e inalcanzable totalidad.

¿Puede hablarse en Sartre de un llamado desde una transcendencia?

La existencia perfecta (totalidad de su propio ser), llama a Sartre a su realización desde la *transcendencia* de los valores. El valor llama al existente, pero no lo determina, porque siendo el para-sí esencialmente libertad, su posición frente a los valores sólo podrá consistir en un asentimiento o disentimiento libre. Los valores llaman a su realización pero compete al hombre responder o no a su llamado, de la misma manera como la gracia agustiniana debe ser reconocida y aceptada.

Pero si los valores no determinan a la existencia humana, tampoco la existencia humana determina a los valores.

El valor no es puesto por el para-sí (la conciencia), si no

que es consustancial con él. Surge en un mismo surgimiento con la conciencia y en unidad de sentido con ella. No hay conciencia que no se encuentre llena con un valor, como no hay valor sino con referencia a una conciencia.

La existencia humana en un sentido amplio, envuelve el para-sí y el valor. Es, al igual que para Keirkegaard y Agustín, concurrencia de finidad e infinitud, de subjetividad y trascendencia. No puede llegar a ser plenamente su ser, sino en relación, que no es ya de contemplación y amor, sino de unificación y síntesis con los valores; que sitúa Sartre más allá de todos los sobrepensamientos posibles de la existencia y como una constelación siempre trascendente a la serie infinita de sus aproximaciones. De la misma manera como la existencia natural agustiniana sólo puede realizarse trascendiéndose hacia Dios, que se encuentra por su infinitud más allá y por encima de todos sus acercamientos.

Por eso la existencia humana es, según Sartre, sufriente, desdichada por esencia, ya que debe llegar a ser su totalidad sin poder llegar a serla; y para Agustín, el hombre vive siempre anhelante y ansioso, como fuera de su centro, y sólo encontrará adquirecimiento en una *terrenalmente* imposible unidad con Dios.

Representan ambos, al igual que todas las doctrinas existenciales, otras tantas figuras dialécticas de la conciencia infeliz, tan admirablemente caracterizada por Hegel en su Fenomenología del Espíritu.

Inquietud y angustia: el hombre vive enajenado de sí mismo por el pecado original, errante e inquieto, y se angustia por reintegrarse a su ser. Conflicto interior: contradicción y lucha entre la voluntad divina que lo convoca a la gracia y la voluntad enferma que se revuelve en sí misma y quiere perdurar en su estado. Sentimiento de temor y culpabilidad infinita que brota, según San Agustín, de la libertad descarriada y constituye la esencia última del hombre terrestre; en cuanto el hombre terrestre es obra del pecado, se ha dado con el pecado su propio ser y modo de ser.

Encontramos aquí en San Agustín una primacía de la existencia sobre la esencia en el sentido sartreano; el hombre es lo que él mismo se ha hecho.

El hombre no es algo definitivamente constituido, sino una posibilidad, un proyecto que debe realizarse. Sólo puede ser más o menos de lo que es; nunca lo que es. Entre el no-ser y el pleno ser total se desarrolla su vida.

Negación de su ser natural y necesidad de una trascendencia. Congoja, incertidumbre, riesgo y continuo sentimiento de zozobra frente a Dios, que es al mismo tiempo esperanza y seguridad en Dios. Ambigüedad y contradicción, conciencia de su absoluta miseria y de su grandeza, de su libertad y de su esclavitud. Todos son temas agustinianos que resuenan con mayor o menor sonoridad, con mayor o menor riqueza melódica y contrapuntística en las diferentes derivaciones de la especulación existencial.

La antropología de San Agustín se nos descubre así como la fuente más originaria de la que, quiéralo o no, lo sepan o no, nutren sus experiencias recónditas, no siempre conscientes, las modernas filosofías existenciales. Con ella, a nuestra manera de ver, se habría elevado, por primera vez la humanidad, a la conciencia de sus más ocultos abstractos y virtualidades ontológicas.

Ahora podríamos preguntarnos: ¿En qué concuerdan y en que discuerdan estas concepciones del hombre?

Concuerdan, y esto es grandemente satisfactorio con respecto a la posibilidad del saber en general, en lo que son expresiones o resultados de una experiencia inmediatamente vivida. En aquello que se da como elemento, exigencia o aspiración de toda conciencia: en el sentimiento de una radical insuficiencia, de un estado de inacabamiento e imperfección (deseo, dolor, etc.); que implicó la necesidad de una superación; y posibilidad de realizarse por más allá de sí mismo, a la incitación de una trascendencia que puede ser existencial o supraexistencial. Intuición de una totalidad que aprehendemos conjuntamente con el sentimiento de nuestra insuficiencia y con la

misma certeza con que aprehendemos nuestro propio yo singular.

Difieren en cambio en lo que es producto de una prolongación o elaboración de lo simplemente dado. En la interpretación de lo que se hace sentir en nuestra interioridad como un llamado. No en el llamado mismo, sino en el sentido y la fuente del llamado: Divinidad transcendente en San Agustín, Kierkegaard, Marcel; transcendencia impersonal y abscondita en Jaspers; transcendencia intraexistencial hacia el Ser en Heidegger, hacia los valores en Sartre. Todas son otras tantas interpretaciones y elaboraciones de la intuición originaria y cierta de un "más", de algo trasindividual, dado ya implícito en el cógito cartesiano y que hemos llamado intuición metafísica o fe en el sentido más lato.

Pero esta intuición metafísica originaria que se encuentra implícita en la base de todo conocimiento del yo, se nos revela como esencial e irredutiblemente ambigua. Lleva consigo la certeza de algo transindividual, pero no dice nada sobre el carácter de esta transindividualidad.

¿Es esa transindividualidad inmanente al mundo o a lo humano en general? ¿Es el hombre y la vida una emanación individualizante en el seno de aquella totalidad; una apertura o manifestación del Ser, como en Heidegger? ¿O es algo absolutamente transcendente del cual se sienta el hombre radicalmente separado y lejano, como el Dios del deísmo iluminista o el incognoscible espenceriano?

Sobre esto la pura autoconciencia nada puede decidir por mucho que ahonde en sus más primitivos estratos. El que el hombre, consciente del problema, adopte una u otra de estas posiciones depende de un acto de libre decisión condicionado en último análisis por factores incontrolables. o quizás, aún más originariamente, por la acentuación diferencial con que parece darse la intuición metafísica a las diversas conciencias singulares, iluminando con mayor o menor esplendor una u otra de ambas evidenciaciones.

Desde este punto de vista me atrevería a decir, aunque sin

comprometerme decisivamente en esta afirmación, que se es inmanentista o trascendentalista, sin razón ni fundamento alguno y por pura contingencia, como se es varón o mujer. Jamás nadie ha dado una razón que nos constriña a inclinarnos a favor de una u otra de ambas posiciones contrarias. La dualidad inmanencia-trascendencia configura así una antinomia que arraiga en la naturaleza misma del hombre y la define esencialmente (9).

Por otra parte inmanencia y trascendencia son términos abstractos que hacen referencia a realidades límites que no se dan nunca en estado de pureza, que implican necesariamente sus contrarios y sólo pueden concretarse en la forma de una gradación de significaciones mutuamente correlativas. No hay una absoluta trascendencia porque ello significaría la imposibilidad de todo conocimiento y de toda relación con ella. En este sentido no cabe postular una correlación estricta entre creación y trascendencia, emanación e inmanencia. Todo acto de creación implica una cierta comunidad de esencia, en el sentido de que todo lo hecho lleva la impronta de su hacedor; es expresión y exteriorización de su creador. Además la trascendencia cristiana supone la comunión con Dios y aún la unión mística con él por la vía de la ascésis y la santidad. En Agustín especialmente sólo se es auténticamente en cuanto intérprete y continuador de la voluntad de Dios, se halla unido a Dios por el hilo de la voluntad.

Por otra parte todo inmanentismo supone una separación y diferencia. Entre los modos y la sustancia de Spinoza, el Espíritu absoluto de Hegel y las conciencias singulares, hay una distancia infinita, como también hay una diferencia infinita, mayor aún que la separación cristiana entre Dios y el

(9) ISMAEL QUILES, "El hombre es unidad de inmanencia y trascendencia. Son en particular interesantes sus esclarecimientos con respecto a los conceptos de inmanencia y trascendencia y sus clases. Lo propio de la existencia humana sería una inmanencia mitigada, o inmanencia abierta a la trascendencia", *Ideas y valores*, Bogotá, 1952, Nº 6.

hombre, entre lo Uno y la materia plotiniana. Por eso al referirnos a las distintas interpretaciones de la "voz", hemos hablado de matices de objetividad.

FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA Y "EXISTENCIALISMO"

La filosofía de la existencia surge, según vimos, como una reacción contra el idealismo hegeliano y se nutre interiormente de la comprensión del hombre que aflora por primera vez a la conciencia universal con San Agustín.

Pero en Kierkegaard esta reacción del espíritu contra su anterior tensión universalizante, contra su anterior movimiento hacia lo general y lo uno, va, como todas las reacciones violentas, más allá de sus justos límites.

Con ello la filosofía se sale de madre, rebasa su cauce y se problematiza. De tal modo que, si por un lado puede decirse que ha devenido algo más que simple filosofía ha dejado de ser un discursar frío y abstracto para transformarse en una pasión, en la aventura intransferible de su redención; por otro no llega a ser ahora ni siquiera filosofía: en cuanto niega todo saber objetivo y general, no reconociendo otro criterio de verdad que la subjetividad y la pasión.

Kierkegaard proclama la necesidad de abandonar el pensamiento especulativo para descubrir el pensar existencial que es pasión, subjetividad, vida.

El pensamiento objetivo tan enaltecido por los filósofos profesionales nos impide ver la perspectiva infinita "De la misma manera que el rico, que viaja en la noche con los faros de su vehículo encendidos, ve un poco más que el pobre en la oscuridad, pero no ve las estrellas del cielo".

"El hegeliano teoriza sobre el amor, sobre la acción; pero ni ama ni actúa, traduce todo en forma conceptual. Cuando se trata de un sentimiento que estima poseer, por el solo hecho de considerarlo objetivamente cesa de poseerlo. El que se pierde en su pasión ha perdido menos que el que pierde su pasión. La especulación, dice, es como aquel médico de Holberg que

consiguió librar al paciente de su fiebre, pero antes había conseguido librarlo de su vida”.

Sólo es verdad aquello que se me da como evidente a la luz de mi pasión y es verdadero sólo en mí y para mí. La verdad es siempre individual y subjetiva. Es el resultado de nuestra libre decisión y será más verdadera en cuanto más se encuentre movida por una suprema pasión. Ella depende del esfuerzo del existente por alcanzarla y de la intensidad con que sea interiormente vivida. Desde este punto de vista llega a afirmar paradójicamente: “Se puede tener una verdadera representación de Dios y sin embargo orar en el error. Se puede rogar a un ídolo, pero si se le ruega con toda la pasión de la infinitud se encuentra más cerca de la verdad que en el primer caso. Todo depende no de lo que se conciba como verdadero, sino del modo en que cada cual se encuentra dirigido a su verdad”.

Con esto la filosofía dejaba de ser filosofía de la existencia, un modo del saber, para convertirse en “existencialismo”, un modo de comportamiento, una peripecia del ser; y un modo o peripecia del ser que implicaba, ésto es lo grave, la imposibilidad de toda filosofía.

Kierkegaard rehusaba por eso y con toda consecuencia el título de filósofo para proclamarse un “existente”. El ser un existente es la preocupación abisal que conmueve las más recónditas fibras de su pasión. Devenir un existente, llegar a ser un existente, es la infinita aspiración de Kierkegaard, la suprema categoría religiosa. Transparencia y entrega absoluta a Dios. Como transparencia absoluta frente a sí mismo, entrega a su inexorable destino, revelación sin reservas de sus efectivas, (no aparentes) posibilidades, aún a trueque de ser impudor de cinismo e impudor, aspira ser el *existente* para los representantes profanos del existencialismo. Y como un anhelo de absoluta desnudez frente a Dios, entiende también San Agustín la autenticidad de su ser, desvestimiento de todo oropel y disimulo, que encuentra su progresiva verificación en los trece admirables libros de sus Confesiones.

En este profundo y radical sentido de “vivir” la existencia como una excepcional forma del ser, como una tribulación única en que se juega su destino y su beatitud, puede nuevamente hablarse de un “existencialismo” en San Agustín. Un existencialismo que no excluye la filosofía, como el de Kierkegaard, ya que es componente esencial de la existencia para San Agustín, un conocimiento universal e intemporal de carácter intelectual y la posibilidad de elevarse a Dios mediante la contemplación de las Ideas.

El existencialismo de Kierkegaard en cuanto encarna un modo de existir que destruye todo fundamento de un conocimiento objetivo, trajo implícita una crisis para la filosofía, una agonía de la que sólo con inauditos esfuerzos se está recuperando.

Pero su recuperación deberá partir de ese estado de nihilismo y disolución al que la había conducido el pensador danés; deberá edificarse sobre sus ruinas; sin dejar de lado desde luego las inapreciables revelaciones sobre la existencia humana que constituyeron lo esencial de su mensaje.

Se propone ser, para Jasper, por ejemplo, un repensamiento desde la perspectiva del saber filosófico y dentro de las exigencias del mismo, de ese “caso” de terrible excepción, henchido de ambigüedades, contradicciones y vértigos infinitos, de esa vida en explosión que fue la existencia concreta de Kierkegaard. “Un filosofar en el orden y la legalidad, pero teniendo siempre fija la mirada sobre la excepción”.

FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA Y FILOSOFIA EXISTENCIAL

Aquí se nos impone una nueva distinción enunciada por primera vez por Nicolás Berdiaef, entre una filosofía de la existencia y una filosofía existencial.

La filosofía existencial es la expresión o directa revelación de una experiencia vivida. La conciencia inmediata que acompaña, amonesta o dirige al existente desde su propia subjetividad; su filosofar no es en ellos más que un elemento de

su existir, la repercusión a veces explosiva, de sus impulsos y motivaciones no enteramente conscientes. Revelación pre-reflexiva del existente sobre su *propio caso de excepción*. Tal sería el filosofar de Kierkegaard y también de Federico Nietzsche.

En cambio la filosofía de la existencia o más propiamente “sobre” la existencia haría precisamente de aquellas vidas de excepción el ob-jectum (el tema no vivido, sino exterior) de su especulación.

El interés de Jaspers y Heidegger, por ejemplo, consistiría, desde este punto de vista (dejando de lado la originalidad de sus consideraciones metafísicas y ontológicas respectivas), en que son filósofos que han sido heridos (conmocionados) por las experiencias existenciales de Kierkegaard y Nietzsche. Sus filosofías no serían propiamente hablando filosofías existenciales, sino filosofías *de la existencia*. Paradójicamente, dice, la filosofía de Hegel es más existencial que la de Heidegger, y Jaspers, porque Hegel ha vivido su dialéctica (y en particular, agregaremos, existencialmente, en su Fenomenología del Espíritu, que es un ejemplo de existencialismo dialéctico, único con el cual la esencia hombre podrá llegar a sernos revelada en su totalidad; y en los escritos religiosos de su juventud). Ha experimentado, existido su dialéctica, que fué su verdadera existencia y no el existir banal de la praxis. Vivió (espiritualmente en ella, se nutrió de ella, en cuanto expresión y emanación de su propio yo, fue sí mismo en la universalidad de la Idea, de la que todas las individualidades pueden participar en modo absoluto e inmutable.

Por eso yerran el blanco las ironías de Kierkegaard, que le imputa “haber construido un sistema en el cual comprende y explica toda la realidad, más dejando sin explicar su propia existencia, que persiste en vivir individualmente, como quien edificase un lujoso y suntuoso palacio, y luego se contentase con vivir en los sótanos dejando vacíos los pisos superiores, o en una pobre cabaña de los alrededores, para poder seguir contemplando la perfección de su edificio”.

Una vez más en esta encrucijada en la que se bifurcan

los caminos de la filosofía, Agustín se nos señala como el “adelantado” o “pioneer” y como el testigo, testigo que da testimonio con su vida, de una nueva posibilidad existencial.

Su filosofía en cuanto es la exteriorización y sublimación espiritualizada de esa experiencia, por primera vez vivida por el hombre, de la conquista de un yo superior, apasionadamente sentida, puede ser interpretada como el arquetipo de toda filosofía existencial.

San Agustín no filosofa dentro de la “legalidad”, poniendo la vista en la *excepción*, como Jaspers, sino que es al mismo tiempo la excepción y la norma. Su excepcionalidad se habitualiza en la ley, en el cristianismo ulterior y deviene constitutiva de la existencia humana.

Esto nos está indicando que vamos a encontrar nuevamente al espíritu de San Agustín representando un rol destacado en el episodio de la refundamentación de la filosofía, que está viviendo aún la conciencia contemporánea bajo la preeminente directiva de Heidegger.

Heidegger, con idéntico propósito que Jaspers, se esfuerza por reedificar la filosofía; por el camino de la fenomenología y bajo el amparo del Ser.

Esta restauración adoptó, según se ha dicho, “la forma de una laicización del teologismo de Kierkegaard y de una reintegración en el mundo de su acosmismo radical”. “La filosofía de la existencia comportaría, un cierto número de nociones religiosas que los modernos se esfuerzan por repensar desde una perspectiva profana. Al respecto ha podido decir Levinas, que existir implica siempre conocer la soledad, la muerte, la necesidad de salvación. Cuando el alma ignora la consolación de la existencia de Dios, ella tiene una experiencia positiva de su ausencia. El discurso sobre Dios no pierde su esencia religiosa cuando aparece como un discurrir sobre la ausencia de Dios, o aún como un silencio sobre Dios. Lo que une entonces la filosofía de la existencia a la teología es ante

todo su mismo objeto, la existencia, hecho, sino teológico, al menos religioso" (10).

Pero lo que se trata de salvar antetodo es la objetividad del saber. Las descripciones llevadas a cabo por Heidegger con respecto a un existente, pretenden valer para todas las existencias en general. Este recurso puramente metodológico "prima facie" arraiga, en último análisis, en la unicidad del Ser.

Pero, en esta búsqueda del Ser parece haberse movido Heidegger dentro de categorías que pueden ser referidas originariamente a la metafísica agustiniana.

Esto no significa en modo alguno sugerir que la intuición heideggeriana del ser finque en la concepción del Dios absoluto e infinito de San Agustín, desteologizado y despersonalizado. Falta en éste una suficiente distinción entre el plano óntico y el plano ontológico.

Pero es indudable que por dispares que sean sus ontologías, sus actitudes frente al Ser, que es lo propiamente antropológico-existencial, coinciden esencialmente.

El pensamiento de San Agustín impregna y nutre subterráneamente toda la analítica existencial de Ser y Tiempo. Agustín es uno de los pensadores más citados por Heidegger, por lo general tan parco en sus citas (11).

(10) JEAN WAHL, *Existencia humana y transcendencia*. Carta de Levinas, pág. 138.

(11) Heidegger hace referencia a nuestro filósofo ya al definir el tema mismo de la analítica existencia y sus dificultades metodológicas. (Ser y Tiempo, Primera Sección, Cap. 1, pág. 52 de la traducción española de José Gaos, México, 1951).

En el Cap. V, pág. 161, refiriéndose al sentimiento como experiencia y saber más originario. Al respecto es interesante observar la similitud de la derelición en el estado patológico del hombre caído, y de la angustia con el sentimiento del pecado agustiniano. En el mismo Cap. V, pág. 198, sobre la primacía del "ver" sobre las otras maneras de descubrirnos el existente, de la que resultaría que la verdad original y genuina radica en la intuición. Sobre la afección morbosa de novedades como nota definitoria de la existencia impropia, inspirada visiblemente en la doctrina agustiniana de la concupiscencia (Conf., L. X, Cap. 35). En el Cap. VI, pág. 219, dice Heidegger con referencia a la angustia: "No es ninguna azar que los fenómenos de la angustia y del temor... hayan entrado óntica, y aunque dentro de muy estrechos límites, también onto-

¿Cuál sería esta relación del existente con el Ser?

El existente está en la apertura del ser, es un momento o modo del manifestarse del ser. La actitud del pensar y del querer humano debe ser preferentemente receptiva. "En el pensamiento, dice Heidegger, el Ser se hace palabra y lo único que hace el pensar es abrir al Ser-semblante oportunidad". El pensamiento espera el advenimiento del Ser, vive ante el Ser como ante la expectativa de nueva epifanía. Y con igual intención Agustín clama: "Vos sois la virtud y fortaleza de mi alma, entrad en ella, ajustadla tanto a Vos, que la tengais, poseais y lleneis toda... Esta esperanza y este deseo me da aliento y confianza en hallaros" (Conf. L. X, Cap. I). Es la doctrina de la iluminación que desenvuelve Agustín en los soliloquios (L. I, Cap. 8).

Se han distinguido, en efecto, cuatro modos de encontrarse relacionado el existente al Ser.

O el hombre cree poder abarcar y comprender en sí lo

lógicamente en el círculo visual de la teología cristiana. Es lo que ocurrió siempre que adquirió la primacía el pensamiento antropológico del ser del hombre relativamente a Dios y dirigieron el pensamiento fenómenos como la fe, el pecado, el amor y el arrepentimiento. La doctrina de San Agustín sobre el temor castus y servilis, expuesta repetidas veces en sus obras exegéticas y en sus cartas...'. Idéntica relación se encuentra implícita en la nota de la página 285 sobre la muerte: "La antropología desenvuelta en la teología cristiana ha fijado siempre la vista en la muerte al hacer la exégesis de la vida, desde San Pablo hasta la Meditaciones de la vida futura de Calvino". Y, por último, esta dependencia parece expresamente reconocida por Heidegger, en el mismo cap. VI, pág. 229, y sobre un tema absolutamente central. Sabido es que define el "cuidado" como la estructura ontológica del ser-ahí, como el ser del Dasein. Ahora: "a dirigir la vista al cuidado, y mantenerla fija en él, en la anterior analítica existencial, llevó al autor el intento de hacer la exégesis de la antropología agustiana"... Sabemos por Szilasi que Heidegger ha estudiado particularmente la filosofía de San Agustín en uno de sus cursos, como también la de Plotino, Hegel, y otros, cursos que desgraciadamente no han sido todavía publicados, pero circulan no obstante, en forma de copias tan numerosas, y son comunicadas tan a menudo en los cursos públicos que ejercen una influencia extrema, como en el tiempo en que la humanidad no disponía más que de cuatro o cinco ejemplares de los libros más importantes "W. Szilasi: La philosophie allemande actuelle". Actas del Congreso de Filosofía de Mendoza, T. 1, pág. 495. (Hace referencia a la concepción del tiempo de San Agustín [Sec. 2ª, Cap. VI, Pág. 49] y a la concepción del mundo de San Agustín en su ensayo Sobre la Esencia del Fundamento).

infinito (es la conocida anécdota agustiniana del niño a la orilla del mar).

O se comprende la beatitud como un absorberse de la finitud del hombre en la infinitud divina (panteísmo indú, platonismo, algunas formas del misticismo, etc.).

O se adopta frente a la trascendencia una actitud agnóstica, abstención o puesta entre paréntesis de la infinitud, para atenerse exclusivamente a la propia finitud.

O, por último, el comportamiento agustiniano, que parece ser también la posición de Heidegger, en lo que ésta ha sido suficientemente explicitada, consistente en dejarse sustentar por el Ser, sin identificarse ni perderse en él, constituyéndose en vehículo (apertura) de la voluntad y revelación divina (del Ser en Heidegger). Implica siempre la presencia, continúa, directa de la infinitud en el fondo de nuestra singular individualidad. Esta presencia y revelación de la infinitud en nosotros no es algo simplemente dado, sino algo que debe requerirse y merecerse (12).

RELACION ENTRE EXISTENCIA Y SER EN HEIDEGGER Y SAN AGUSTIN

La existencia humana es, para Heidegger, como para San Agustín, un proyecto a realizar, un obrar; pero un obrar que arraiga en una trascendencia.

“La esencia del obrar, desde este punto de vista de la trascendencia, es el consumir: realizar algo en la plenitud de su esencia” (13).

Tener el poder de hacer algo quiere decir admitir algo en nosotros según la esencia, *custodiando* celosamente su admisión (14). Se pone de manifiesto aquí el carácter preeminente receptivo del realizarse humano.

(12) JAUN DAVID GARCÍA BACCA, *La importancia de ser filósofo*, Revista de Filosofía y Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, N° 37, (1950).

(13) HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, trad. esp. de Wagner de Reyna, Revista Realidad, N° 7, pág. 1, Buenos Aires.

(14) HEIDEGGER, *¿Que significa el pensar?* Trad. esp. de Herna Zucchi, Sur, N° 215-216, pág. 2, Buenos Aires.

“Pero somos capaces de tal cosa siempre que la queramos, que seamos afectos a ella al admitirla. En verdad sólo queremos aquello que antes él mismo nos quiere en nuestra esencia, inclinándose hacia ella... Esta inclinación absorbe nuestra esencia. Ella (la inclinación) es incitación. La incitación habla a nuestra esencia, nos llama a nuestra esencia y nos mantiene en ella” (15).

Estas expresiones de Heidegger son casi la transcripción laica de lo que E. Gilson llama la tesis fundamental de las Confesiones: “nosotros no podemos ofrecer a Dios lo que él nos exige, si él no nos lo ha previamente otorgado” (16). “Dios con su amor nos hace desear amarlo más y más y nosotros sólo podemos amarlo porque él nos ha previamente amado” (17).

El nos ha incitado, atraído hacia sí por el amor. Consentir a la epifanía del Ser, constituirse en custodio y testigo del Ser, constituirse en custodio y testigo del Ser, (Heidegger); dejarse penetrar por la transcendencia, abrirse a Dios por el amor (Agustín): es la condición por la que el hombre puede únicamente advenir a su verdadera esencia.

La existencia cotidiana vive entregada al mundo, perdida en el mundo. El saber que se orienta hacia esta mundanidad saber de la ciencia y de la filosofía (metafísica) no es el verdadero saber, que sólo se da en el puro pensar dirigido a su verdadero objeto.

El existente no ha conocido aún este pensar. “Por eso debe aprender a pensar: la circunstancia de que todavía no pensemos obedece a que aquello que se ha de pensar se ha desviado del hombre” (18); se le substrahe al hombre. Lo que se ha de pensar y aquello de lo que el hombre se encuentra extrañado: es el Ser.

(15) Idem.

(16) *Introducción al estudio de San Agustín*, pág. 209, París, 1949. En el mismo sentido; se refiere a la fe “que Dios exige de nosotros y encuentra en nosotros, después de haberla exigido, sólo porque él mismo nos la ha dado, para poder encontrarla enseñada” Id., pág. 37.

(17) *De gratia et libero arbitrio*, XVII, 38.

(18) *¿Que significa el pensar?* O. c., pág. 3.

El hombre, según Heidegger, se encontraría sumergido en el error, por una suerte de pecado original, que consiste en haberse olvidado del Ser, en encontrarse cerrado al Ser, de la misma manera que el pecado original agustiniano, no significa otra cosa que el olvido de Dios y cerramiento del hombre a la voluntad infinita de Dios. Hay aquí una nueva modalidad de la existencia inauténtica. "El olvido de la verdad del Ser en beneficio del apremio del ente es el sentido de la decadencia indicada en Ser y Tiempo. Los términos propiedad impropiedad señalan a la referencia ec-stática de la esencia del hombre a la verdad del Ser"⁽¹⁹⁾. En esta profundización o esencialización del sentido de la autenticidad e inautenticidad que deja de ser referida a la comprensión o aceptación resuelta de sus últimas posibilidades; revelándonos su profundo sentido por su situación o posición frente a la transcendencia del Ser, Heidegger no hace más que aproximarse a la concepción agustiniana hasta una coincidencia casi total. La relación hombre-Dios, existencia-Ser como relación en la que el primer término de cada binomio sólo puede alcanzar su verdad y plenitud mediante una confortación e iluminación en el segundo, es en ambos decisiva. Aparece ahora acentuado en Heidegger el supuesto de una transcendencia, lejanía o misteriosidad, que se intuye como el verdadero destino del existente.

Sólo en el Ser puede alcanzar su ámbito propio, sentirse en la verdad de su origen, en la familiaridad de su verdadera patria. El estar desarraigado de su esencia (pertenencia al Ser) para entregarse al autoengaño del mundo de los fenómenos y de las apariencias (de los meros entes). Este abandono del Ser en que cae el ente hace que también el ente sea abandonado por el Ser. "La apatridad es el abandono del ser en que se halla el ente"⁽²⁰⁾. Este estado de apatridad en el que el existente se encuentra decayendo en el abandono del Ser (derelicción), olvidado del Ser y al mismo tiempo olvidado por el Ser, es de absoluta correspondencia con el del hombre agus-

⁽¹⁹⁾ *Carta sobre el humanismo*, O. c., pág. 19.

⁽²⁰⁾ *Carta sobre el humanismo*, pág. 25.

tiniano que ha perdido su originaria esencia por el pecado y se encuentra abandonado y olvidado por Dios e impotente para salir por sí mismo de ese estado de inautenticidad y deficiencia. “Sólo el pecado original, tal como nos ha sido revelado por la Escritura y explicado por San Pablo, puede darnos razón del estado de nuestra existencia. Más ¿quién desde este estado podrá volverla a su estado originario? Solamente Dios, que la ha hecho. Hemos podido desformar en nosotros la imagen de Dios, pero somos impotentes para reformarla” (21).

De la misma manera que el hombre agustiniano no puede salir por sí mismo de su estado de pecaminosidad e inautenticidad, sino que debe esperar el llamado de la gracia, tampoco el existente inauténtico puede superar su estado de impropiedad, sino mediante el llamado del Ser. ¿Quién puede hacer retroceder el pensar a su verdadero objeto sino el ser mismo? El pensar debe dejarse fecundar por el Ser. “No podemos pensar por nosotros mismos hasta que lo que ha de pensar (el Ser) nos incite”. “Esperando de esta manera estamos ya en el camino que lleva al Ser” (22). Nos encontramos en la apertura del Ser y sólo nos queda consentir libremente a la gracia ontológica o rehusarnos a ella. “El hombre tiene que dejar que el Ser le dirija la palabra, corriendo el riesgo de que embargado de este modo no tenga nada que decir, o sólo muy rara vez” (23).

El pensar es un obrar orientado hacia el Ser del hombre. “Todo obrar estriva en el Ser y se encamina al ente; el pensar en cambio, se deja embargar, interpelar por el Ser, para expresar la verdad del Ser” (24). El pensar es el pensar del Ser no sólo en cuanto es un producto del Ser sino en cuanto es al mismo tiempo pensar *sobre* el Ser. Perteuociendo al Ser escucha al Ser mismo; viene del Ser y habla del Ser. Igualmente en la “iluminación” agustiniana, el pensar esencial, ver-

(21) SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 43, III, 4.

(22) HEIDEGGER, *¿Que significa el pensar?*, pág. 10.

(23) *Carta sobre el humanismo*, pág. 7.

(24) *Carta sobre el humanismo*, pág. 2.

dadero, es sólo de Dios y el intelecto humano es puramente receptivo, no hace más que dejarse irradiar, impregnar por el pensar divino. Dios nos habla de sí mismo y desde sí mismo. Es también el concepto hegeliano del espíritu como proceso de autorevelación. No se ha hecho más que sustituir lo Divino al Ser, sustitución más que nada formal desde que la Divinidad agustiniana es concebida como la plenitud más absoluta del Ser. Desde este punto de vista puede pensarse que el Dios agustiniano no es más que una entificación y personalización del Uno plotiniano. Heidegger en cambio, que parece moverse en su representación de lo divino dentro de los supuestos tácitos del plotinismo, significaría un retroceso hacia la posibilidad más fundamental y originaria que es el Ser. Hay un aparente precedencia del Ser heideggeriano, como de lo Uno de Plotino, con respecto a Dios o a los Dioses: Este plural es altamente significativo. Así dice: "Sólo a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo sagrado (de lo que posee gracia). Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad, sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar lo que significa la palabra Dios... ¿Cómo podrá el hombre preguntarse sería y rigurosamente si el Dios se acerca o se le escapa, cuando omite el paso previo de ingresar por el pensamiento en la dimensión única donde esa pregunta puede ser formulada? Esta, empero, es la dimensión de la gracia" (25).

¿Cuál es la naturaleza y estructura de este conocer o contemplar en que se nos revela el Ser?

San Agustín, al igual que Plotino, de quien se reconoce deudor de toda su teoría del conocimiento, distinguen entre un saber natural, empírico o racional, de carácter activo (potencia sensitiva y razón discursiva respectivamente en Plotino); y un saber extranatural, del *entendimiento*, preferentemente receptivo (en Plotino esta receptividad o pasividad aparece en razón de su inmanencia, visiblemente aminorada). A esta

(25) HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo. Realidad*, Nº 9, pág. 354.

división corresponde por una parte el conocer *representativo*, propio del saber científico y filosófico de Heidegger, y el pensar pensante (pura contemplación), que también llama incidentalmente del intelecto, en él, la conciencia debe abrirse, hacerse permeable, dejar que a través de ella y en ella se transparente el Ser. “La metafísica, dice, se interesa por el ente y aún por el ser del ente. Comunmente se ha representado aún en sus preguntas por el ente en cuanto tal, más que al ente, al ser del ente mismo. Habla necesariamente del Ser. Pero la metafísica no da al Ser la palabra” (26). “La metafísica no interroga por la verdad del Ser, ni cómo la esencia del hombre pertenece a la verdad del Ser” (27), vale decir, a la apertura o des-cubrimiento del Ser (28). Este pensar receptivo que se abre a la verdad del Ser, no es ya metafísica, sino algo que rebasa la metafísica misma y se trasciende hacia sus fundamentos, al igual que la fe agustiniana rebasa el plano del puro filosofar teórico, para trascender al ámbito de la beatitud o de la *sabiduría*. Es en ambos, pensar que se desencadena desde una transcendencia: En Heidegger como el órgano de la apertura del Ser, que trasciende tanto el plano de la metafísica como el de toda ontología. Señala más bien la vía de retorno al *fundamento* aún innominado de la metafísica, en cuanto la metafísica debe tener su fundamento fuera de sí misma. El esclarecimiento del fundamento de la metafísica no corresponde a la misma metafísica, sino que es faena del pensamiento pensante (29).

(26) HEIDEGGER, *Retorno al fundamento de la metafísica*, Trad. de R. Gutierrez Girardot. Ideas y valores, N° 3-4, pág. 209, Bogotá, Colombia, 1952.

(27) *Carta sobre el humanismo*, pág. 10.

(28) También en Jaspers, en el derrumbe del saber empírico se posibilita el acercamiento del Ser. “En el fracaso del saber el Ser viene al encuentro, él me habla, yo no tengo más que abrirme, escuchar, sentir, leer, ser dócil al texto en el que la transcendencia se muestra”.

(29) “Con todo esto el pensamiento en la verdad del Ser como retorno al fundamento de la metafísica ha abandonado ya el reino de toda ontología”. El retorno al fundamento de la metafísica. Ideas y valores, N° 3-4, pág. 218.

La metafísica no se ha abierto todavía a la conciencia de que el hombre sólo puede ser esencialmente su esencia en cuanto el ser le dirige la palabra. “Únicamente en este embargo o interpelación puede hallar aquello en lo cual habita su esencia. Sólo desde este habitar, tiene el hombre el *habla*, entendida ésta como la morada que conserva en su esencia lo ec-stático. Estar en la apertura (en el despejo o en la verdad del Ser) lo llamo yo ec-sistencia del hombre” (30). “El hombre es su verdadera esencia en la medida en que es un ec-sistente. Ser un ec-sistente significa estar en la apertura del Ser” (31). Esta ec-sistencia del hombre, el estar en la apertura del Ser constituye su sustancia”. “El modo en que el hombre es esencialmente su propia esencia es el estar ec-stático en la verdad (en el desocultamiento) del Ser” (32).

“El hombre está en este ec-stasis como proyectado por el propio Ser y dentro de la verdad del Ser (Como un modo de su desocultamiento), y para que ec-sistiendo de este modo *res-guarde* la verdad del Ser. E inversamente, para que a la luz del Ser aparezca el ente como aquel ente que precisamente es y cómo es. Si aparecen o no aparecen, si ingresan, se presentan o retiran Dios o los dioses, la historia y la naturaleza, en el despejo del Ser y cómo acontece, nada de esto es decidido por el hombre” (33). El arribo del ente o del ser del ente depende sólo del destino (inmanente) del Ser. El hombre es sólo el guardián o custodio del Ser. El horizonte en que se auto-realiza el Ser y el testigo o la conciencia viva de esta realización.

Que el ec-sistente proyectado en la apertura del Ser sea el guardián del Ser implica que el Ser no es una creación de nuestra subjetividad, sino a la inversa, que es el Ser mismo el que se realiza o consume en nosotros, constituyéndonos en este admitirlo y recibirlo en el custodio y testigo del Ser.

“Del Ser sólo puede decirse que es El mismo, Experi-

(30) *Carta sobre el humanismo*, pág. 11.

(31) *Idem*, pág. 16.

(32) *Idem*, pág. 17.

(33) *Idem*, pág. 17.

mentar esto y expresarlo es lo que ha de aprender el pensar venidero" (34). El Ser no es Dios en cuanto fundamento del mundo. Lo que se intuye inmediatamente del Ser es que es algo simple, que en cuanto simple permanece misterioso" (35).

El ec-sistente se define esencialmente como un estar lanzado, proyectado en la apertura del Ser. La ec-sistencia no responde al ser o no ser efectivo del Dasein, sino a la esencia del hombre. En la determinación de esta esencia del hombre, es decir, de su humanidad, no es el hombre mismo lo esencial sino el Ser en cuanto dimensión ec-stático del ec-sistente. ¿En que relación se encuentra el Ser mismo con el ec-sistente? La palabra misma ya lo señala: una relación de transcendencia. El Ser es lo absolutamente transcendente. Esto "Expresa en una frase simple el modo en que la esencia del Ser es despejada (descubierta) hasta ahora para el hombre" (36).

Pero ¿qué significa estar en la apertura del Ser? ¿Cuál es el alcance de la transcendencia en ella implícita?

Y, por otra parte ¿La apertura del Ser expresa el mero revelarse del Ser; el movimiento por el cual el Ser deviene visible o accesible? ¿Un proceso de concienzualización equivalente, por ejemplo al proceso de autorevelación del espíritu hegeliano? ¿Es decir, el progresivo llegar a ser para-sí de algo que ya es desde siempre y plenamente su ser en-sí?

O, ¿Quiere significar también el "hacerse" de un Ser meramente potencial, que alcanza recién en este hacerse la plena consumación de sí mismo?

O, ¿Debe concebirse más bien, con Plotino y San Agustín, como una plenitud infinita que en virtud de su intrínseca superabundancia esencial (Plotino), o por amor (San Agustín) debe de estar siempre e ininterrumpidamente desbordándose fuera de sí. La ambigüedad en que oscila el pensamiento heideggeriano, lo enigmático de algunas de sus fórmulas, dificulta la estricta fijación de su sentido.

(34) Idem, pág. 18.

(35) Idem, pág. 19.

(36) Idem, págs. 20 y 23.

El ec-sistente se encuentra siempre lanzado *fuera* del Ser. ¿Cual es el alcance de este “fuera”? No el de un absoluto extrañarse del Ser. Porque en este estar proyectado fuera del Ser se halla precisamente el ec-sistente existiendo en la apertura del Ser, en el despejarse, clarear o iluminarse inherente al Ser mismo y que constituye su destino. En el ec-sistente entonces el Ser se abre a su propio e inmanente destino, realiza y desvela su destino.

Desde ese “relativo” extrañamiento en el que el hombre se encuentra descentrado de su propia esencia (comunicación con el Ser) y vuelto hacia lo objetos intramundanos, el ec-sistente puede ser recapturado por el Ser o puede también perderse definitivamente. . .

Se hace aquí patente la transcendencia del Ser con respecto al ec-sistente. Si el ec-sistente fuera una pura emanación inmanente, un elemento del Ser mismo, no podría en momento alguno “encontrarse extraviado del Ser”, “yacer en el olvido del Ser”. Esto quiere decir que los conceptos de creación y transcendencia no son coextensivos. La transcendencia abarca múltiples modos de relación, subyace en todo desenvolvimiento dialéctico, en todo proceso, progresión, procesión, emanación, etc. Y a su vez en el fenómeno de la creación hay siempre implícita una inmanencia. Inmanencia y transcendencia, no son estructuras inconciliables; se encuentran constituyendo síntesis variables en cada forma de la realidad. Entre el emanatismo aparente de Heidegger y el creacionismo de San Agustín, tan poco definido por otra parte que nunca tuvo una conciencia clara de su diferencia con el inmanentismo plotiniano no hay una diferencia esencial, sino sólo de grados. Lo que distingue en cambio radicalmente al uno del otro y da un sentido discordante a sus respectivas transcendencias, es su contrapuesta intuición de esta transcendencia.

Dios es también para San Agustín como el Ser heideggeriano, simplicidad absoluta, unidad inmanente de todas sus perfecciones. En Dios no cabe una distinción entre lo que tiene y lo que es, “porque es todo lo que tiene” (La ciudad de

Dios, XI, X, 1). Dios propiamente no tiene, sino es, y además todo en uno: *omnia unus est*. E igualmente fuente de todo saber. Todo pensar debe irradiarse desde el Ser. “Una es la luz que ilumina y otra la iluminada (la inteligencia humana). Aquella es sustancial, increada, subsistente por sí, esta derivada y receptiva, debe dejar que el Ser se manifieste a través de ella.

La concepción heideggeriana se aparta en cambio de la de San Agustín en cuanto en éste se habría deslizado una entificación del Ser en la forma de una personalización que separa al Ser del mundo, y con ello lo configura implícitamente como un ente en medio de los entes. Ello se explica histórica y psicológicamente porque la experiencia y la especulación agustiniana se mueven preferentemente en el plano de la teología, del ente Dios, sin vislumbre para el horizonte del Ser. La definición agustiniana de Dios como aquel *que es*, como implicando en Dios el modo infinito del Ser, cumple la más extrema aproximación que pueda darse del ente con su Ser, pero sin alcanzar una absoluta coincidencia. Hay aquí un desacuerdo imposible de franquear, que repercute en sus respectivas relaciones ec-sistenciales: Dios en la revelación se da a conocer *al* hombre, se manifiesta *al* hombre; el Ser en cambio se manifiesta *en* el hombre. Si nos colocamos dentro de la perspectiva de Heidegger esto significa que Agustín permaneció ciego para el firmamento del Ser, traicionó al Ser entificándolo, atrapando no al Ser, sino la máscara ontológica de un ente que por supremo que se lo conciba no será nunca más que un ente entre los entes, o aún la totalidad del ente, el único y verdadero ente, pero nunca el Ser.

MIGUEL ANGEL VIRASORO